

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
VICE-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**SÃO FRANCISCO E OS PRETOS: CONTINUIDADE E MUDANÇA EM
UMA COMUNIDADE RURAL DO RIO MANSO - MT**

LÚCIA DE FÁTIMA LOBO CORTEZ AMADO
ORIENTADOR: PROF. DR. MANUEL FERREIRA LIMA FILHO

GOIÂNIA, JUNHO DE 2001

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
VICE-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**SÃO FRANCISCO E OS PRETOS: CONTINUIDADE E MUDANÇA EM
UMA COMUNIDADE RURAL DO RIO MANSO - MT**

Dissertação apresentada como exigência para a obtenção do título de mestre, no curso de Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás, sob a orientação do Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho.

LÚCIA DE FÁTIMA LOBO CORTEZ AMADO

GOIÂNIA, JUNHO DE 2001

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(GPT/BC/UCG)

A481s AMADO, Lúcia de Fátima Lobo Cortez.
São Francisco e os pretos: continuidade e mudança em uma
comunidade rural do rio Manso - MT/Lúcia de Fátima Lobo
Cortez Amado - Goiânia, 2001.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Goiás.
Departamento de Filosofia e Teologia, 2001.

1. Cultura e religião. 2. Festa religiosa - aspecto social. 3.
Comunidade rural - festa religiosa. 4. Religião - Séc. XXI. I
Título.

CDU 316.74:2
264.945

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
VICE-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FICHA TÉCNICA PARA AVALIAÇÃO

TÍTULO: SÃO FRANCISCO E OS PRETOS: CONTINUIDADE E MUDANÇA EM UMA
COMUNIDADE RURAL DO RIO MANSO – MT

AUTORA: LÚCIA DE FÁTIMA LOBO CORTEZ AMADO

DATA DE APRESENTAÇÃO: 29 DE AGOSTO DE 2001

Orientador: _____
Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho

_____ Nota

Examinadora: _____
Prof^a. Dr^a. Nei Clara Lima

_____ Nota

Examinador: _____
Prof. Dr. Sérgio de Araújo

_____ Nota

_____ Média

AGRADECIMENTOS

Ao meu esposo, Marisvaldo Cortez Amado, e aos meus filhos, Victor Gustavo e Henrique Augusto, pela compreensão, paciência e incentivo à minha trajetória acadêmica.

Aos meus familiares, especialmente à minha mãe, Senhora Juracy Dutra Lôbo e a minha querida irmã Marina, pelo companheirismo e solidariedade nos momentos difíceis dessa caminhada.

Ao professor Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, meu orientador, pelo estímulo e confiança quanto à realização dessa pesquisa. Seu profissionalismo e competência me ensinaram e me encaminharam ao conhecimento aprofundado acerca de minha profissão de educadora e pesquisadora.

Aos professores Dr. Sérgio de Araújo e Dr^a. Nei Clara de Lima, pelas valiosas contribuições a esse estudo, quando do exame de qualificação, e por participarem como membros da banca de defesa.

Às professoras Sarah Taleb Rassi e Suely Lopes Molina, pelo carinho, atenção, estímulo e incentivo para cursar o Mestrado e acreditarem em meu potencial.

À Coordenação e aos professores do Curso de Mestrado em Ciências da Religião, pelas contribuições teóricas que enriqueceram essa pesquisa.

À equipe de pesquisadores do IGPA, envolvidos no Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico Cultural da UHE/Manso-MT, especialmente à professora Leila Miguel Fraga, pelas valiosas contribuições na construção desse estudo.

À Universidade Católica de Goiás - UCG, por intermédio do Departamento de História, Geografia, Ciências Sociais e Relações Internacionais - HGS, que proporcionou as condições administrativas e todo o suporte acadêmico para a realização de um sonho profissional.

À amiga e professora Ms. Eliane Silva, pelo trabalho competente de revisão e pelo carinho em atender às minhas freqüentes solicitações ao longo dessa trajetória.

Ao fotógrafo Sílvio Bragato, pela ajuda na seleção das imagens. Ao arquiteto Luis Guilherme, pela elaboração dos mapas e pela execução do mapeamento de gerações. Todos estes trabalhos enriquecem o contexto dessa pesquisa.

À Patrícia Alves da Silva Carvalho, pelo competente trabalho de digitação e presteza em me atender.

AGRADECIMENTO ESPECIAL

À Comunidade dos Pretos, na Chapada dos Guimarães - MT, pela disponibilidade de se tornarem sujeitos constitutivos desse estudo, sem os quais essa pesquisa não se efetivaria.

DEDICATÓRIA

À Comunidade dos Pretos, na Chapada dos Guimarães - MT, pela disponibilidade de se tornarem sujeitos constitutivos desse estudo, sem os quais essa pesquisa não se efetivaria.

RESUMO

AMADO, Lúcia de Fátima Lobo Cortez. São Francisco e os pretos: continuidade e mudança em uma comunidade rural do rio Manso - (MT). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2001. 127 p.

O presente estudo - **São Francisco e os Pretos: Continuidade e Mudança em uma Comunidade Rural do Rio Manso-MT** -, constituiu-se na interpretação de uma festa religiosa - festa de São Francisco - com dois objetivos: o primeiro possibilitou entender como a construção de uma hidrelétrica instaurou mudanças na identidade de uma comunidade rural - Comunidade dos Pretos -, decorrente de um processo de des-territorialização; o segundo buscou compreender como a continuidade da festa pode significar a base para o processo de re-construção da identidade dessa comunidade em um novo território.

A consecução da pesquisa contou com uma metodologia antropológica: etnografia densa que propiciou a interpretação dos significados sociais da festa de santo, pelos quais auferiu-se os processos de mudança e os de continuidade na comunidade que vivenciou o impacto da construção de uma hidrelétrica.

ABSTRACT

AMADO, Lúcia de Fátima Lobo Cortez. San Francisco and the blacks: continuity and change in a rural community of rio Manso - (MT). (Máster Degree, Religion'Sciences) - Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2001. 127 p.

The present study - **San Francisco and the blacks: continuity and change in a rural community of rio Manso-MT** -, were made up of na interpretation of a religious local festival - San Francisco's local festival - with two aims: the first one has made possible the understanding of how a construction of a hidroelectric instituted changes in the identity of a rural community - Black Community - elapsed of a process of non-territorylization; the second onde tried to comprise how a continuity of the local festival may signify the base for the process of reconstruction of the identity of this community in a new territory.

The conquest of the research counted with na anthropological methodology: dense ethnography that proportioned the interpretation of the social meanings of the local festival of the saint, through which came by the processes of change and of the continuity in the community that got through the impact of the construction of a hidroelectric.

ÁGUA

A GROTA INTEIRA TÁ CHORANDO DE SAUDADE
DA UMIDADE QUE FECUNDA A TERRA SECA
VITAL RETALHO DO CÉU QUE MANDA PRO SOLO
DIVINO ORVALHO GOZO QUE NOS ETERNIZA
INTIMIDADE QUE PERTENCE À NATUREZA

COM ESSA IMENSA PORÇÃO RIQUEZA
CERTEZA DE BROTAR DO SOLO OS ALIMENTOS
SUSTENTO ETERNO DAS MATAS DO MAR E O VENTO
CENTRO DA VITALIDADE DO UNIVERSO
VERSO E REVERSO QUE REVESTE A NATUREZA

ESTÁ PRESENTE NA TERRA EM TODA PARTE
NA ARTE FARTA DE TANTA IMAGEM POÉTICA
QUE ALIMENTA A FILOSOFIA ESTÉTICA
CLARA, CRISTALINA, LÍMPIDA E FORTE
É RESPONSÁVEL PELA VIDA OU MORTE EM MARTE

SE FALTAR AQUI NA TERRA TEM TRAGÉDIA
CATASTRÓFICA SERÁ SE VEM DE SOBRA
E A NOSSA IGNORÂNCIA SERÁ MÁGOA
MAS A NOSSA INTELIGÊNCIA SERÁ TRÉGUA
QUANDO SÓLIDOS E SÓS SEREMOS ÁGUA

- XANGAI E JATOBÁ -

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	
LEITURA ANTROPOLÓGICA: CULTURA, SISTEMA SIMBÓLICO E RELIGIÃO	18
1.1. Cultura, Sistema Simbólico e Religião: Uma Análise Inter-Relacional	19
1.2. Encontro Etnográfico: Uma Metodologia Antropológica	34
CAPÍTULO II	
CONSTRUINDO O OBJETO	45
2.1. Contextualização Histórica: Chapada dos Guimarães e APM-Manso	46
2.2. Descrição da Comunidade dos Pretos	55
2.3. Etnografia da Festa de São Francisco	70
CAPÍTULO III	
FESTA DE SÃO FRANCISCO: UMA INTERPRETAÇÃO ANTROPOLÓGICA	81
3.1. Significados Sociais da Festa de São Francisco	81
3.2. Respostas Culturais em Outro Espaço	102

CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112
BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS	119
ANEXOS	121
Anexo 1 - Mapa: Brasil, Cuiabá e Chapada dos Guimarães - MT	122
Anexo 2 - Mapa da Área do Reservatório do APM-Manso e Localização da Festa de São Francisco	123
Anexo 3 - Mapa das Famílias da Comunidade dos Pretos	124
Anexo 4 - Mapeamento de Gerações Genealógicas	125
Anexo 5 - Relação das Festas Religiosas na Bacia do Rio Mando	126
Anexo 6 - Mapa da Localização da Comunidade dos Pretos e da Comunidade dos Brancos	127

INTRODUÇÃO

... religião é o conjunto de atitudes culturalmente determinadas, socialmente reconhecidas, que o indivíduo assume a partir de reações de ordem emocional diante do incontrolável. Tais atitudes, ligadas a um conjunto de instituições, estabelecem determinadas relações com algumas forças soberanas, hipástases desse incontrolável, com as quais o homem - para garantir os valores humanos e uma salvação que se realizará no plano extra-histórico - procura estabelecer uma convergência recíproca, seja forçando essas forças a ajudá-lo, seja submetendo-se a elas.

- VITTORIO LANTERNARI -

No mundo atual existe uma pluralidade metodológica de estudos realizados sobre a religião, pelas mais variadas disciplinas, o que tornou a especialização acadêmica necessária, haja vista a impossibilidade de um único campo de estudo dominar as diversas áreas disciplinares que têm no estudo da religião seu objeto de análise. As especializações fizeram das ciências humanas um verdadeiro caleidoscópio científico. O que a princípio foi solução, acabou se tornando problema e fez-se necessária uma reunificação das contribuições que as diferentes disciplinas vinham oferecendo, cada qual de seu observatório particular, para o conhecimento científico da religião: surge as Ciências da Religião com seus paradigmas que, segundo PRANDI (1999, p. 9),

... o traço essencial... é constituído por uma premissa insuprimível: a religião, enquanto distinta do objeto de fé (por sua própria natureza inacessível à pesquisa empírica), é uma manifestação antropológica e histórica que pode e deve, como qualquer outro fenômeno humano, se sujeitar aos métodos da crítica. Dessa premissa nasce a segunda, também importante e plena de conseqüências: a religião, como todo o objeto submetido à pesquisa empírica, possui - qualquer que seja a maneira como a interpretemos - uma 'estrutura' própria... que pode ser decomposta e recomposta em subestruturas e agregados mais elementares: O dado religioso, nessa perspectiva, possui, então, sua 'verdade', que pode ser progressivamente desvelada, reconduzindo-a (isto é, reduzindo-a) a dados elementares subjacentes (sociológicos, psicológicos, antropológicos, etc.) (grifos do autor).

É buscando contribuir com os paradigmas das Ciências da Religião que a Antropologia¹ tem estabelecido diálogos, numa atitude interdisciplinar, entendendo que a religião é, antes de tudo, experiência vivida e por isso não pode ser separada de sua matriz cultural, nem ser observada fora dela. A Antropologia busca, na reciprocidade, o significado da religião e a religião como significado: a interpretação das relações que são estabelecidas, dialeticamente, entre a religião e os outros aspectos do processo cultural, dentro de uma sociedade e grupo social, e os significados que a religião assume para os homens que a praticam.

Os comportamentos, os sinais, as linguagens e os símbolos que caracterizam as manifestações religiosas apresentam-se como objetos privilegiados pela pesquisa antropológica, pois a partir deles, é possível desvendar, desvelar toda a teia de significados que o próprio homem teceu e que, ao tecê-los constituiu modos diversificados de estilos de vida, o que lhe dá identidade social.

É claro que os símbolos religiosos não podem ser observados isoladamente, eles não são dados auto-sustentáveis e a especificidade de sua estrutura deve ser adequada ao contexto no qual eles são os significantes. São frutos de criação coletiva, são dinâmicos, isto significa, como escreve Turner (*apud* PRANDI, 1999, p. 221), que

... o símbolo só é vivo enquanto cheio de significados para homens e mulheres que interagem, observando, transgredindo e manipulando, para fins privados, as normas e os valores que o símbolo exprime. Se o símbolo ritual é conceitualizado como uma força num campo da ação social, as suas propriedades cruciais de condensação, polarização, unificação da diversidade tomam-se inteligíveis e explicáveis.

¹ Quanto ao termo Antropologia, recorreremos às observações de BRANDÃO (1989, p. 41-42): "As diferenças... são tanto científicas quanto nacionais. 'A Antropologia Social' é um termo... britânico, 'A Antropologia Cultural', norte-americano; e 'Etnologia' e 'Etnografia'... francês... estarei usando o termo mais amplo 'Antropologia', que alguns associam à idéia de 'Antropologia Geral', e 'Antropologia Social'. Neste estudo, o termo utilizado será Antropologia na acepção de Antropologia Social.

Fundamentado-nos no raciocínio supracitado, queremos considerar que a Antropologia, com a sua capacidade de estudar os símbolos, se presta à interpretação competente das manifestações simbólicas advindas da religião. Nesta perspectiva, o presente estudo, cujo tema é **São Francisco e os Pretos: Continuidade e Mudança em uma Comunidade Rural do Rio Manso - MT**, problematiza as questões que se seguem.

De que forma as famílias da Comunidade dos Pretos, impactadas pela construção da Hidrelétrica APM-Manso, as quais tiveram suas terras expropriadas, foram afetadas em sua identidade social? Como a inter-relação da cultura com o sistema simbólico e a religião propiciam a leitura englobante da realidade que envolve a Comunidade dos Pretos no processo de des-territorialização? A etnografia densa da festa de São Francisco permite caracterizar aspectos do cotidiano da comunidade: suas atividades de subsistência; as redes de reciprocidade; a noção de sagrado e as conseqüências do processo de des-territorialização? Os festeiros estariam solicitando que tipo de proteção? Ou seriam só agradecimentos? Como a Comunidade dos Pretos pode assegurar sua sobrevivência em um outro espaço que não aquele de origem? Houve um esfacelamento dos grupos de parentesco? De que forma o tradicional assimila as características da mudança e formula um outro estilo de vida? Não seria a realização da festa de São Francisco uma estratégia conservativa, que tem na perpetuação da memória coletiva da comunidade, a continuidade de suas redes de reciprocidade, relações de compadrio mesmo estando em outro espaço territorial?

Com a intenção de tratar a problemática suscitada pelo tema, e traçada acima, subdividimos a pesquisa em três capítulos que se complementam.

No Capítulo I - **Leitura Antropológica: Cultura, Sistema Simbólico e Religião** - tentamos estabelecer a inter-relação existente entre a cultura com o sistema simbólico e a religião, visando a destacar a capacidade do homem, produto e produtor de cultura, que cria rituais simbólicos, como as festas de santo, enquanto formas de expressar e perpetuar sua identidade social. Esse capítulo objetiva, também, a realização de um encontro etnográfico, como metodologia antropológica, propiciando interpretações das tradições vivas que diferenciam, e identificam, os grupos sociais em sua diversidade.

O Capítulo II: **Construindo o Objeto**, busca contextualizar historicamente a Chapada dos Guimarães, espaço territorial, lugar de tradição da Comunidade dos Pretos, impactada pela construção da Hidrelétrica APM-Manso. A presença do APM-Manso desencadeou o processo de des-territorialização, das famílias da comunidade, da região de Colônia para um novo espaço, o Distrito de João Carlos, também localizado na Chapada dos Guimarães, mas distante do rio Manso. Ainda neste capítulo, procuramos descrever a Comunidade dos Pretos e etnografar sua festa de santo, cuja homenagem é feita a São Francisco.

A Festa de São Francisco: uma Interpretação Antropológica intitula o Capítulo III, tendo como finalidade compreender os significados sociais da festa de São Francisco, com o propósito de investigar como um rito religioso configura-se em força aglutinadora capaz de, num processo de mudança espacial, assegurar a continuidade da identidade social das famílias componentes da Comunidade dos Pretos.

Realçamos que uma das questões centrais desta pesquisa encontra-se na relação existente entre tradição e mudança num processo de des-territorialização, em que as famílias da Comunidade dos Pretos foram obrigadas a abandonar seu

território, historicamente ocupado, sendo remajadas para outro espaço. O que se questiona é a possibilidade da re-elaboração, ou não, de um outro estilo de vida, mas que assegure sua identidade social.

Finalmente, reservamos o espaço das considerações finais para tecermos alguns comentários que entendemos ser importantes acerca do tema em questão.

CAPÍTULO II

LEITURA ANTROPOLOGICA: CULTURA, SISTEMA SIMBOLICA E RELIGIAO

... o significado social da religião deve ser buscado na sua capacidade de oferecer categorias e símbolos, que ao mesmo tempo facilitam a compreensão, por parte do homem, da sua situação e lhe dão a possibilidade de avaliá-la e enfrentá-la emotivamente.

- B. WILSON -

Notas iniciais O presente capítulo procura, no estudo da inter-relação entre: cultura, sistema simbólico e religião, compreender a complexidade da vida social de uma comunidade rural no rio Manso, a partir de um ritual: festa de santo. Para tanto, desenvolvemos uma metodologia antropológica com a finalidade de coletar dados da identidade social da referida comunidade, situada a pelo menos três gerações na Chapada dos Guimarães (MT). Buscamos em OLIVEIRA (1976, p. 39) a conceitualização de identidade social como sendo

... uma ideologia e uma forma de representação coletiva... surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante do outro... somente serão inteligíveis à condição de serem referidas ao sistema de relações sociais que lhes deram origem (grifos do autor).

A definição da categoria identidade social, na compreensão de OLIVEIRA (1976), faz-se importante neste momento porque ela permeará todo o contexto do presente estudo. Notadamente, este capítulo ainda tem o propósito de alicerçar a etnografia densa a ser realizada no capítulo posterior.

1.1. Cultura, Sistema Simbólico e Religião: Uma Análise

Inter-relacional

... o antropólogo social está interessado em estudar pessoas que vivem e atuam dentro de uma certa ordem social, cujas ações devem ter, portanto, alguma referência às normas de conduta já aceitas e estabelecidas.

- J. VAN VELSEN -

A reflexão sobre o homem em sociedade é considerada um fato universal, de todas as latitudes, desde os primórdios da humanidade. No entanto, só nos finais do século XVIII é que se constitui em um saber científico, ao se considerar o homem, e não só a natureza, como objeto de conhecimento e ao pretender, pela primeira vez, aplicar a ele os métodos até então utilizados no domínio da física ou da biologia. É o estabelecimento do *ideal humanístico-racionalista* (ULLMANN, 1991, p. 18).

Trata-se de um acontecimento marcante na história do pensamento do homem sobre si mesmo, de sua reflexão mitológica, artística e teológica como sujeito de conhecimento. Passa-se ao pensamento científico sobre ele, considerado, em si mesmo, como objeto da ciência. Começa-se a elaborar o conceito de homem, que emerge da tomada de consciência progressiva de seu papel dinâmico a partir da reflexão científica advinda das ciências sociais e humanas nas sociedades contemporâneas.

Como argumenta LARAIA (1988, p. 28), este processo foi desencadeado

... por Lineu, que consistiu inicialmente em derrubar o homem de seu pedestal sobrenatural e colocá-lo dentro da ordem da natureza, sendo, completado por Kroeber que rompeu todos os

laços entre o cultural e o biológico, postulando a supremacia do primeiro em detrimento do segundo em seu artigo 'O Superorgânico' .

Para que este novo saber sobre o homem adquirisse um princípio de legitimidade entre as outras ciências, foi preciso aguardar pela segunda metade do século XIX, quando a Antropologia passou a ter objetos empíricos próprios e autônomos: as sociedades qualificadas, então, de primitivas, ou seja, exteriores às áreas de civilização europeia e norte americana. Como ciência, elabora, entre os finais do século XIX e início do século XX, o seu conceito de cultura, conceito chave da interpretação antropológica, bem como seus métodos e instrumentos de investigação que permitissem fazer diretamente, junto ao grupo social, as observações e coletar informações necessárias à análise antropológica.

Na segunda metade do século XX, a Antropologia alarga o seu campo de investigação, aplicando os seus métodos e as suas técnicas a outros tipos de sociedades ou, segundo a terminologia de Redfield (1947, *apud* OLIVEN, 1992, p. 15), as *folk-society* que objetivassem "*confrontar características de uma sociedade não urbana com a de uma urbana*". Explora, assim, as tradições populares camponesas. Contudo, é nas duas últimas décadas do século XX que acontece, na Antropologia, a abertura de novos campos de investigação, sobretudo na cidade, lugar privilegiado de observação de conflitos, de tensões, de movimentos sociais e de inovações. Passou a contemplar, também, análises de conflitos entre estruturas e práticas tradicionais e novas estruturas e práticas emergentes nas comunidades rurais, decorrentes dos avanços tecnológicos que, na maioria das vezes, acabam gerando desestruturação e até negação das identidades rurais.

Uma das tendências atuais do pensamento antropológico consiste na análise de vínculos sociais das diferentes formas de como, vivenciando mutações constantes, grupos e sociedades conservam a sua identidade, mantendo regras sociais, adaptando-as ou criando novas condutas culturais.

A Antropologia Social, de acordo com LAPLANTINE (1989, p. 19), diz respeito

... a tudo que constitui uma sociedade: seus modos de produção e de circulação dos bens econômicos, suas técnicas materiais e não-materiais, sua organização política, social e jurídica, seus sistemas de conhecimento, suas representações simbólicas e religiosas, sua língua, seus comportamentos e suas criações artísticas.

Contudo, é necessário ressaltar que a Antropologia não consiste só em descrever um inventário destes domínios, mas em analisar e explicar as inter-relações que os ligam, de modo a evidenciar a especificidade de uma sociedade. Pois, é justamente esta perspectiva de totalidade, numa abordagem integrativa e interdisciplinar, que diferencia a Antropologia Social de outras perspectivas e abordagens dentro das ciências sociais.

Segundo MONTAGU (1969, p. 15), "*o antropólogo se interessa por todas as formas que assume o comportamento humano social nas sociedades*". Dessa feita, o seu objeto teórico já não se aplica a um espaço geográfico, cultural ou histórico particular, mas caracteriza-se por uma visão e por uma abordagem globalizante do homem todo e do homem situado em todas as sociedades, nos seus diferentes processos, em todas as épocas e em todas as dimensões espaciais. Assim sendo, compete à Antropologia levar em consideração as múltiplas dimensões do ser humano em sociedade.

A Antropologia estuda todas as culturas humanas em sua diversidade espaço-temporal. Não se trata, apenas, do estudo de tudo o que compõe uma sociedade; trata-se, fundamentalmente, do estudo de todas as sociedades humanas, das culturas humanas nas suas diversidades históricas e geográficas, desde as comunidades indígenas, as rurais, os grupos marginais e os grupos urbanos.

As culturas humanas ao mesmo tempo em que se constituem numa totalidade, elas se distinguem ao se caracterizarem pela capacidade de criar e desenvolver modos extraordinariamente diversos de serem e de existirem em sociedade como coletividades particulares. Para BANDEIRA (1995, p. 35),

... a totalidade (humanidade) envolve as diversas coletividades existentes no espaço e no tempo. Cada modo particular de ser e de existir, característico de uma coletividade, constitui uma realidade empírica particular, específica. É uma das partes constitutivas da totalidade. O conceito antropológico de cultura é, ao nível da totalidade (enquanto valor e experiência humana), uma generalização teórica que abrange as diversidades culturais da humanidade e que, por isso mesmo, constitui-se em suporte teórico de referência para o conhecimento de qualquer cultura particular, isto é, da cultura de qualquer povo, de qualquer coletividade humana. O conceito de cultura é o conceito fundamental de toda análise e explicação antropológica.

As condutas culturais são constantemente elaboradas e re-elaboradas, são múltiplas as metamorfoses da cultura porque as condições históricas e sociais de produção e re-produção culturais são extremamente diversificadas. O que significa, também, que não há produções artesanais, artísticas, econômicas, políticas, religiosas e sociais que não sofram constantemente novas simbolizações e novas práticas sociais. "*As culturas possuem a qualidade paradoxal de serem estáveis, de se perpetuarem ao mesmo tempo que são dinâmicas que envolvem constantes processos de mudanças*", como nos ensina Laplantine (1989, *apud*. BANDEIRA, 1995, p. 36).

Em BRANDÃO (1989, p. 42) temos que

... uma razoável e crescente produção de estudos que percorrem hoje em dia quase todas as sociedades e culturas do planeta, sugerem que poucas têm sido as ciências da experiência humana que conseguiram aportar tantas e tão necessárias respostas a perguntas que, por debaixo do que aparentam possuir de 'pitoresco', encerram questões necessárias e intrigantes a respeito dessa experiência e das vidas que as vivem em sociedade e como culturas (grifos do autor).

Com este raciocínio, o presente estudo tenta estruturar-se pelo desenvolvimento, relação e inter-relação existente entre cultura, sistema simbólico e religião. Entendemos que eles acabam permitindo ao pesquisador elaborar um mapa sócio-cultural que define campos de significações e demarca identidades. A cultura diz respeito

... a todos os aspectos da vida social, não apenas a um conjunto de práticas e concepções, como por exemplo se poderia dizer da arte. Não é apenas uma parte da vida social como por exemplo se poderia falar da religião. Não se pode dizer que cultura seja algo independente da vida social, algo que nada tenha a ver com a realidade onde existe (SANTOS, 1994, p. 44-45).

Como afirma GEERTZ (1989, p. 56), a cultura é um "*conjunto de mecanismos de controle - planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam 'programas') - para governar o comportamento*". Podemos asseverar que este comportamento é dirigido por um conjunto de padrões culturais que, segundo (GEERTZ, 1989, p. 58), se constituem num "*sistema organizado de símbolos significantes sendo que a totalidade acumulada de tais padrões, a cultura, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela - a principal base de sua especificidade*".

E é esta especificidade que faz o homem ser ao mesmo tempo produto e produtor de mecanismos simbólicos que condicionam seu comportamento cultural, ou seja, os padrões culturais - símbolos significantes - presentes nas posturas corporais; nas criações artísticas, tecnológicas; nas relações econômicas, políticas, ideológicas; nas vivências religiosas; nas palavras; nos gestos; na convivência social, enfim, "*em qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência*" (GEERTZ, 1989, p. 57).

Quanto à manifestação desta experiência pela utilização de símbolos com seus significados - que representam não só a *visão de mundo*, mas toda a *lógica cultural* de uma tradição viva, delineando sua identidade social e diferenciando-a das outras sociedades -, é que concordamos com LAPLANTINE (1989, p. 112), quando afirma que o sistema simbólico põe em relevo a coerência "*lógica dos saberes filosóficos, religiosos, artísticos, científicos existentes num grupo*". De acordo com TURNER (1974, p. 71)

... um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos de experiência social e de avaliação ética.

Os sistemas simbólicos assumem importância fundamental na exteriorização das práticas ritualizadas que, em vista disto, marcam a descontinuidade social no fluxo do tempo cronológico estabelecido pela sociedade como um todo. Só podemos compreender as práticas ritualizadas dentro da tradição cultural da qual fazem parte, ou seja, em meio a um sistema de significações e de *códigos culturais*, pelos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as suas atitudes em relação à vida, como referenda GEERTZ (1989).

Os saberes religiosos que se manifestam nas diversas religiões, são atos culturais que recorrem a diversas formas simbólicas para estabelecer relações que ligam os homens, "dentro da sociedade, aos seus fundamentais fins e módulos de valor, através de algumas entidades e forças não-humanas" (Firth, apud. PRANDI, 1999, p. 268).

Em GEERTZ (1989, p. 104) a religião é entendida como:

... (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A religião como sistema simbólico tem uma relação profunda com a realidade objetiva, moldando-a e revelando-a, sendo que, ao mesmo tempo em que é uma conduta espiritual, também é "*uma espécie de técnica que permite ao homem enfrentar o mundo com mais confiança*" (DURKHEIM, 1996, p. 193). A religião, como parte da cultura, constitui-se, então, em um programa, *para*, GEERTZ (1989), e em uma técnica, *para* DURKHEIM (1996).

Os indivíduos adotam o *programa* ou a *técnica*, e estes passam a ser um fio condutor que os fazem olhar para si mesmos, olhar o *outro*, olhar o *mundo*. Isto só acontece se eles vivenciarem este programa ou técnica disposição, com fé ou com efervescência como diria DURKHEIM (1996, p. 466). A religião ensina como perceber e avaliar as relações no mundo profano. É um sistema de significados que se revelam nos símbolos, orientando a conduta com humana ao longo da vida cotidiana, já que estes trazem em si todo o sentimento, do sagrado.

Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas

também para que, compreendendo-o dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p. 103).

A perspectiva religiosa se encontra além das realidades da vida cotidiana. Está situada nas concepções metafísicas de um lado e, de outro, questiona as vivências do dia-a-dia, acreditando em um sentimento de verdade transcendente que está acima da verdade dos homens. O mundo vivido e o mundo imaginado se fundem nas manifestações religiosas.

As práticas religiosas representam, no mundo humano, o divisor de águas entre o mundo do sagrado e o mundo do profano. Segundo DURKHEIM (1996, p. 19),

... todas as crenças religiosas supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem (gritos nossos).

Sagrado e profano relacionam-se dialeticamente, por isso as práticas religiosas devem ser entendidas como rituais de memória coletiva, de continuidade da tradição, de reafirmação do sentimento de pertença, como momento espacial e temporal de vivência, de solidariedade. DURKHEIM (1996, p.23) ainda argumenta que "*a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar*".

As religiões, com suas dramatizações, auxiliam as pessoas a encontrar ânimo e motivação, respostas e esperanças perante situações de sofrimento, inseguranças, perdas, paixões, aflições e tristezas que a vida cotidiana impõe.

Há de se considerar que a religião desempenha, segundo BOURDIEU (1974, p. 48),

... funções sociais, os leigos não esperam dela apenas justificações de existir capazes de livrá-las da angústia existencial, da contingência, da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes.

A partir do raciocínio acima, destacamos que existe correspondência entre os sistemas de crenças, as práticas religiosas e a estrutura social da comunidade. Contudo, a religião possui, ainda, funções ideológicas, atribuindo poder às pessoas, diferenciando-as dentro da própria comunidade. A produção religiosa é empregada, por assim dizer, como instrumento de autovalorização social.

Além de retratar a ordem social, a religião possui a força de modelá-la tanto em termos morais como funcionais. Segundo GEERTZ (1989, p. 140),

... a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para o grupo, de um lado como fonte de ~ gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas - seu modelo da atitude - e de outro, das disposições 'mentais' enraizadas, mas nem por isso menos distintas - seu modelo para a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, as suas funções social e psicológica (grifas do autor).

A religião informa como se deve agir e viver, utilizando-se dos símbolos religiosos tais como altares, santuários, comidas, perfumes, amuletos, livros, velas, imagens de santos, bem como os gestos: os olhares, o dar as mãos e as rezas, a procissão, os cânticos, as celebrações, as adorações, as festas, as posturas corporais de respeito. Os símbolos sagrados tornam possível exercitar a fé.

A análise, portanto, dos símbolos sagradas e de seus significados leva a perceber toda a dinâmica cultural de uma sociedade, já que os símbolos sagrados sintetizam

... o ethos de um povo - o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem (GEERTZ, 1989, p. 103).

No sistema religioso, pode-se encontrar a fusão simbólica entre o *ethos* - que se constitui nos elementos valorativos ou, em outras palavras, um sistema de ideais ou valores que estão presentes numa sociedade e direcionam o comportamento dos seus atores sociais - e a visão de mundo que corresponde aos elementos cognitivos, ao sistema de aquisição de conhecimento, à percepção que é moldada pela cultura. São estas categorias que modelam a consciência espiritual e mundana de um povo, refletindo na ação prática, no cotidiano, na história de vida coletiva e individual dos membros de uma comunidade.

DURKHEIM (1996, p. 12) assevera que a religião é "*uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações que exprimem realidades coletivas*". Trata não do que é excepcional (sobrenatural), mas, sim, do que é constante, regular e decorrente dentro de uma sociedade: "*o fiel não se engana quando crê na existência de uma força moral da qual depende e da qual extrai o melhor de si: essa força existe, é a sociedade*" (DURKHEIM, 1996, p. 233).

... os santos são as representações fundamentais do catolicismo popular, como seres pessoais e espirituais dotados de poderes sobrenaturais. Estando no céu, podem intervir junto a Deus em favor dos homens, graças aos méritos que adquiriram durante sua vida. Os santos, apesar de estarem no céu, se fazem presentes na terra por meio de sua imagem. É a

imagem o objeto de culto e, de algum modo, o santo se identifica com sua imagem. Desta forma, toma-se possível o contato direto entre o fiel e o santo (Oliveira, apud ROSENDAHL, 1996, p. 72).

Segundo MARTELLI (1995, p. 34), "*a religião é depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividades são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente*". A religião aqui é entendida como um universo simbólico de significados que legitimam a estrutura da sociedade, modelando-a tanto em termos morais como funcionais.

Os fenômenos religiosos são enquadrados, segundo DURKHEIM (1996, p. 19),

... em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados de opinião, consistem em representação; as segundas são modos de ação determinadas. Entre esses dois tipos de fatos há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento.

As crenças equivalem às representações cognitivas que caracterizam a consciência coletiva. São sistemas de *classificação das coisas reais ou ideais*, em sagradas e profanas. Os ritos são dramatizações cognitivas que podem, da mesma forma, se constituírem em sagradas ou profanas, dependendo do contexto onde ocorrem e de sua finalidade. As práticas religiosas, como rituais, ditam "*regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas*" (DURKHEIM, 1996, p. 24).

Para DURKHEIM (1996, p. 409), "*é por meio dos ritos que o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais*".

Se os ritos se concretizam na vida cotidiana, por intermédio das dramatizações (rituais) e estas significam a conscientização coletiva do que faz o social, é por meio delas que são revividas as regras de conduta que levam o grupo social a individualizar as coisas sagradas, transformando-as em emblemas, símbolos que são capazes de diferenciá-lo enquanto identidade social.

Estes processos sociais de transformações de fatos do domínio do cotidiano, do *ordinário* em fatos do domínio do *extraordinário*², são constituídos pela e para a sociedade:

Não há sociedade sem uma idéia de um mundo extraordinário, onde habitam os deuses e onde, em geral, a vida transcorre num plano de plenitude, abundância e liberdade. Montar o ritual é, pois, abrir-se para esse mundo, dando-lhe uma realidade, criando um espaço para ele e abrindo as portas da comunicação entre o 'mundo real' e o mundo espacial (DaMARRA, 1983, p. 32).

Os rituais possuem significados sociais, elas transmitem e reproduzem valores culturais, não podendo ser concebidos como produto de experiências individuais, sem representação simbólica da vida social. São momentos, onde a experiência social do grupo é re-elaborada. Eles permitem à sociedade ter uma visão alternativa de si mesma, seja

... invertendo normas e padrões sociais, reforçando-os ou neutralizando-os, o ritual enfatizaria alguns aspectos da sociedade em detrimento ou em complementaridade a outros, expondo-os enquanto alternativas definidas para a vida social (Lima, *apud* SILVA, 1987, p. 1082).

² Os termos *ordinário* e *extraordinário* são utilizados com base em DaMATTA (1991, p. 67). Para o autor, "*Todas as sociedades alternam suas vidas entre rotinas e ritos, trabalhos e festas, corpo e alma, coisas dos homens e assunto dos deuses, períodos ordinários - onde a vida transcorre sem problemas - e as festas, os rituais, as comemorações, os milagres e as ocasiões extraordinárias, onde tudo pode ser iluminado e visto por novo prisma, posição, perspectiva, ângulo.*"

Ao enfatizar alguns aspectos a serem ritualizados, reitera-se que estas escolhas estão embebidas de ideologia, relações de poder, hierarquias, elementos presentes no cotidiano. O rito e rituais são representações coletivas que promovem leituras da realidade social, posto que:

O mundo ritual é um mundo de oposições e junções, de destacamento e integração, de saliências e de inibições de elementos. É nesse processo que as 'coisas do mundo' adquirem um sentimento diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal. Numa palavra, o mundo do ritual é o mundo do efetivamente arbitrário e o mundo do puramente ideológico (DaMATTA, 1987, p. 60).

O mundo ritual se constitui num *locos* da produção de alternativas ideológicas voltadas, ou não, para a manutenção do *status quo*. É, ao mesmo tempo, produtor de solidariedade entre os homens. Estes são transportados para fora de si, distraídos de suas ocupações e preocupações ordinárias, re-elaborando simbolicamente o próprio ciclo de rotina.

Na concepção de VAN GENNEP, apresentado por DaMATTA, em Prefácio à obra *Os Ritos de Passagem*, do próprio VAN GENNEP (1978, p. 16), o rito não é mais entendido como um

... apêndice do mundo mágico ou religioso, mas como algo em si mesmo. Como um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes (no tempo e no espaço), e também de certo conjunto de significados, o principal deles sendo realizar uma espécie de costura entre posições e domínios.

A festa é um rito que se constitui numa destas re-elaborações simbólicas. É um bem simbólico por intermédio do qual, a sociedade se expressa na continuidade da tradição, na reafirmação do sentimento de pertença, de leitura espiritual no sentido de manifestação da crença religiosa. As festas religiosas ou

festas de santo fazem parte do catolicismo popular difundido no Brasil desde o período colonial; seu significado varia de sociedade para sociedade e a celebração coletiva do santo padroeiro representa a suspensão do tempo-espço ordinário e a introdução de um tempo-espço *extraordinário* que, por meio da livre expressão da contradição, da descontinuidade, do grotesco e do espontâneo quebra os parâmetros normais da sociedade.

As festas religiosas são manifestações coletivas que exprimem as esperanças e angústias das pessoas que, a partir de suas expressões religiosas, retratam a realidade social. Portanto, as festas religiosas devem ser compreendidas como fatos sociais totais que permitem ler a sociedade, são símbolos dos laços sociais e *ritos de passagem*.

Ritos de passagem significam categorias de análise que compreendem todas as ocasiões em que um indivíduo, ou grupo, é formalmente iniciado em um novo status. Os ritos de passagem constituem-se, também, de todas as ocasiões que marcam a descontinuidade social no fluxo do tempo, e, neste contexto, podemos citar as festas de santo como exemplo. O rito da *feira de santo* altera a rotina, restabelece papéis sociais e, ao mesmo tempo em que perpetua a tradição, incorpora as mudanças ocorridas no grupo social.

VAN GENNEP (1978, p. 157) disserta que os ritos significam

... para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar... limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida - para os que acreditam nela.

A afirmação de VAN GENNEP (1978) confirma o entendimento de que as festas religiosas, ou festas de santo, promovem uma descontinuidade no

cotidiano: suscita a alegria, renova a esperança, opondo-se à vida do dia-a-dia. São parte de um sistema de símbolos de comunicação dos homens entre si e suas divindades cósmicas, que foram criadas pelos próprios homens.

A festa de santo não pode ser entendida só como um momento de ruptura com o cotidiano, pelo contrário, ela reproduz as contradições da sociedade, as relações de dominação ou subordinação existentes entre os grupos sociais, mas ao mesmo tempo, ela leva a apreender "*a totalidade da vida de cada comunidade, a sua organização econômica e suas estruturas culturais, suas relações políticas e propostas de mudanças*" (CANCLINI, 1981, p. 54). A dinâmica da festa está relacionada, portanto, à dinâmica da vida coletiva se configurando em mais uma das fantásticas artimanhas culturais que os homens criam e concretizam como símbolo de suas identidades sociais.

É dentro desta perspectiva da inter-relação cultura, sistema simbólico e religião que compreendemos a festa de São Francisco que, considerada símbolo religioso da Comunidade dos Pretos, possibilita ao pesquisador proceder interpretações sobre a sua identidade social.

Todavia vale registrar que os símbolos estão sujeitos a múltiplas interpretações, eles não são formas de expressar significados universais, mas instrumentos que nos dão a capacidade de estabelecer significados, de perceber o "*processo de (re) produção cultural que um grupo social, regional, constrói para manter perto de si referenciais englobantes e individuais que lhe conferem um lugar no e para o mundo (gritos nossos)*" (LIMA FILHO, 1998, p. 20).

Na intenção de alcançar referenciais englobantes e individuais que demarcam um lugar no mundo para a Comunidade dos Pretos, procedemos, como

metodologia antropológica, o encontro etnográfico sobre o qual discorreremos a seguir.

1.2. Encontro Etnográfico: Uma Metodologia Antropológica

... para descobrir quem as pessoas pensam que são, o que pensam que estão fazendo e com que finalidade pensam que o estão fazendo, é necessário adquirir uma familiaridade operacional com os conjuntos de significado em meio aos quais elas levam suas vidas. Isso não requer sentir como os outros ou pensar como eles, o que é simplesmente impossível. Nem virar nativo, o que é uma idéia impraticável e inevitavelmente falsa. Requer aprender como viver com eles, sendo de outro lugar e tendo um mundo próprio diferente.

- CUFFORD GEERTZ -

Conforme DaMATTA (1991), a pesquisa de campo é o laboratório do antropólogo social. Não se faz Antropologia sem a vivência do pesquisador no cotidiano do grupo social que está sendo investigado. O pesquisador deve 'mergulhar de cabeça', viver plenamente, interar-se, integrar-se na cultura do *outro*.

Na obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, MALINOWSKI (1978, XIII) evidencia que a observação participante é o exercício da "*observação direta, que só é possível através da convivência diária, da capacidade de entender o que está sendo dito e de participar das conversas e acontecimentos da vida da aldeia*" implica na convivência com o mundo social do outro; requer paciência, disciplina, controle que, por sua vez, acarreta angústia, insegurança, mas leva à descoberta, ao prazer, à aprendizagem. Ao compreender o *outro*, simultaneamente revê-se o próprio mundo social, desencadeando, por conseguinte, a re-leitura, também, dos próprios valores culturais.

A pesquisa etnográfica está associada à escola funcionalista³, e tomou a Antropologia "*numa das disciplinas mais profundamente filosóficas, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica*" (MALINOWSKI, 1978, p. 371), pois esta não se constitui em mera descrição do mundo social de um grupo, nem tampouco numa análise de categorias que os cientistas decompõem no mundo social: a economia, religião, política, entre outras, como se a dinâmica cultural do grupo fosse composta de partes isoladas e não relacionadas e que pudessem ser explicadas por si e em si mesmas. A pesquisa etnográfica consiste em eleger uma das categorias sociais, e por meio da observação participante, perceber a dinâmica, a integração e a coerência dos valores culturais do grupo social, o que não significa desconsiderar os conflitos, divergências e contradições inerentes a todas as sociedades.

Ao desvelar o mundo social do outro, ao compreendê-lo na sua própria lógica, ao perceber as nuances culturais - que para a maioria das pessoas do grupo passam despercebidas, pois se trata de atitudes tão naturais e usuais que não são vistas como etnocêntricas -, o antropólogo procura traduzir a complexidade do mundo social, retratando, além da lógica, condicionamentos e a dinâmica da vida social do outro.

O exercício da *relativização*, que ocorre "*quando compreendemos o outro nos seus próprios valores e não nos nossos*" (ROCHA, 1986, p. 20), se assemelha, então, a um espelho: o outro me conduz a uma introspecção cultural.

³ De acordo com DaMATTA (apud SILVA, 1987, p. 503), "*... o funcionalismo pode expressar uma atitude diante dos fatos sociais, referindo-se somente ao fato de que eles devem ser vistos em termos do sistema no qual têm origem e operam... o ponto básico aqui será não só tomar conhecimento empírico da sociedade em estudo, pela mera observação dos fatos sociais, mas sobretudo saber o que pensam os agentes do sistema em observação... a sociedade e a cultura são sistemas constituídos de múltiplas relações e elos entre instituições, e somente por meio desses elos pode um dado costume ou crença ser interpretado*".

Não se deve negar a relevância do dado empírico na pesquisa *etnográfica*. Contudo, só se pode captar a realidade vivida, se a pesquisa estiver aliada a um compromisso teórico-metodológico. Segundo CARDOSO (1986, p. 101),

... a coleta do material não é apenas um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de pistas novas que são elaboradas em novas entrevistas. Nestas investigações, o pesquisador é o mediador entre a análise e a produção da informação, não apenas como transmissor, porque não são fases sucessivas, mas como elo necessário.

A análise antropológica nasce do interesse em conhecer outras culturas e a *observação participante* permite vivenciá-las, proporcionando, juntamente com a base teórica, produzir interpretações das diferenças, enquanto . formam sistemas integrados (DaMATTA, 1991, p. 145). Com esse entendimento, afirma-se, neste contexto, que a pesquisa etnográfica é, ao mesmo tempo, prática e relacional:

- é prática porque não se faz Antropologia sem pesquisa etnográfica, sendo que a observação participante representa a técnica qualitativa de coleta de dados, fonte primária, essencial para a análise interpretativa das diferenças;
- é relacional no sentido de que a pesquisa etnográfica não se conforma numa mera descrição da cultura do outro, fazendo-se necessário o diálogo com as teorias sociais. A pesquisa, segundo WOORTMANN (1998, p. 78),

... se construiu e continua se (re)construindo pelo diálogo constante entre teoria e etnografia. Por meio da etnografia do particular a Antropologia tem sido capaz de dialogar consigo mesma, com as próprias teorias que ela engendrou tanto quanto com teorias geradas em outras disciplinas, transformando-se sem deixar de ser Antropologia.

A *observação participante* é uma técnica qualitativa de investigação que, pela convivência com o outro, possibilita apreender as teias de significados simbólicos das sociedades, pelas quais os homens se identificam e se diferenciam enquanto seres culturais. A utilização desta técnica de pesquisa nos estudos antropológicos contempla dois momentos metodológicos distintos. Desse modo, a observação participante implica:

- primeiramente, em captar 'os dados' com objetividade, devendo estes 'falarem' por si próprios uma vez que, nesse momento, são independentes dos atores sociais. Assim, a compreensão do *outro* passa pela leitura monofocal do pesquisador, ou seja, os atores sociais não têm voz. O texto antropológico é redigido a duas mãos: a do pesquisador;
- posteriormente, a *observação participante* passa a ser compreendida como uma *participação observante*, em que a pesquisa etnográfica significa um encontro de subjetividades, representa o caminho da intersubjetividade do pesquisador com os atores sociais e destes com o pesquisador. É a leitura multifocal. O texto antropológico é elaborado a *quatro ou mais mãos*, indicando a superação de valores etnocêntricos por atitude de relativismo cultural, posto que

... a relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes. É uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas que se estranham e que fazem um movimento de aproximação que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas (CARDOSO, 1986, p. 103).

O encontro com o *outro*, e a atitude de *estranhamento*, conduz o pesquisador a entender melhor os aspectos rotineiros, os conflitos, os rituais, os

papéis sociais, as delimitações dos espaços públicos e privados, no grupo, enfim as categorias culturais, seus símbolos e significados (DaMATTA, 1991).

O objetivo da pesquisa etnográfica é propiciar uma "*descrição densa das categorias culturais que se constituem numa hierarquia estratificada de estruturas significantes... produzidas, percebidas e interpretadas*" (GEERTZ, 1989, p. 17) pelos membros da sociedade que as estabeleceu. Esta descrição densa configura-se na pesquisa etnográfica interpretativa, que permite ao pesquisador

... descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos atores sociais, o dito no discurso social, bem como, construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são, se destacam contra outros determinantes do comportamento humano (GEERTZ, 1989, p. 37-38).

A pesquisa etnográfica interpretativa é microscópica, pois o vivenciar do cotidiano da vida social, promove a compreensão da dinâmica e dos significados das produções simbólicas que, ao mesmo tempo, conferem identidade ao grupo social, diferenciando-o, e fornecem elementos sobre os papéis da cultura na vida humana. De acordo com LAPLANTINE (1989, p. 197),

O conhecimento antropológico surge do encontro, não apenas de dois discursos explícitos, mas de dois inconscientes em espelhos, que espelham uma imagem deformada. É o discurso sobre a diferença (e sobre minha diferença) baseado em uma prática da diferença que trabalha sobre os limites e as fronteiras.

Segundo GEERTZ (1989, p. 29), a *interpretação antropológica* consiste

em:

... traçar a curva de um discurso social: fixá-lo numa forma inspecionável... o etnógrafo 'inscreve' o discurso social: 'ele o arda'. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em

um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente (gritos do autor).

A presente interpretação antropológica não pretende significar um estudo *da*, mas *na* Comunidade dos Pretos. O texto etnográfico, decorrente da etnografia densa e da interlocução teórica, permite efetuar uma análise antropológica da comunidade que, ao ser remanejada para outro espaço territorial, naturalmente sofreu mudanças em sua identidade social, o que acarretou um processo de re-construção/manutenção de um *ethos* cultural, em função da desterritorialização da Comunidade dos Pretos, impactada pela construção da Hidrelétrica APM-Manso.

Registramos que os procedimentos metodológicos empreendidos neste estudo interagem com outros desdobramentos desenvolvidos no contexto do Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico Cultural da UHE/Manso-MT (1998). Projeto esse que nasce num convênio entre Furnas Centrais Elétricas S/A e a Universidade Católica de Goiás - UCG, sendo que coube ao Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA da UCG a responsabilidade de operacionalizá-lo.

Como técnica de pesquisa, utilizamos as fontes primárias catalogadas sobre o processo de ocupação histórica da região do Rio Manso "*disponíveis graças ao levantamento realizado por um grupo de historiadores da UCG/UFMT, tendo como base os principais arquivos de Cuiabá e da própria Furnas*" (LIMA FILHO, 1999, p. 11).

Recorremos a entrevistas formais e informais, realizadas junto a um grupo de pesquisadores do Projeto já mencionado e alguns membros da Comunidade dos Pretos com a intenção de subsidiar a aplicação de outras técnicas

que proporcionassem apreender articulações culturais presentes na ação social do grupo: entrevistas e etnografia densa:

- as entrevistas, visando a resgatar, a partir dos *depositários das tradições*, a memória coletiva da comunidade. Foram realizadas dez (10) entrevistas: seis (6) pela pesquisadora e quatro (4) pelos demais pesquisadores do Projeto (UCG. Projeto..., 1998), perfazendo um total de seiscentas (600) horas de gravação que, ao serem transcritas, passaram a compor o acervo do referido Projeto;
- a *etnografia densa*, fundada na *observação participante*, possibilitando vivenciar o cotidiano da Comunidade dos Pretos.

Ainda como recursos para a consecução dos procedimentos metodológicos desenvolvidos nesta pesquisa, retomou-se as fotografias tiradas e as filmagens feitas da Comunidade dos Pretos, tanto na região de Colônia, como posteriormente no Distrito de João Carlos, objetivando documentar momentos ou situações que ilustram o cotidiano e registrar as pessoas, suas moradias, suas lidas diárias, sua festa e os velhos recordando momentos do passado.

Relacionando, numa análise, todos os dados obtidos, tanto os quantitativos como os qualitativos, entendemos que foi possível a construção de um banco de informações sobre a Comunidade dos Pretos que permitiu um exercício de *interpretação antropológica* desta comunidade a partir da festa de São Francisco.

Tivemos a oportunidade de acompanhar o antes e o depois da vida cotidiana da comunidade, ou seja, aspectos do processo de continuidade e de mudança gerado pelo impacto da construção da Hidrelétrica APM-Manso. Podemos afirmar que realizamos uma 'etnografia do acontecimento'.

Necessário se faz, no entanto, tecermos alguns comentários sobre a importância da lente pela qual enxergamos nosso objeto de estudo, qual seja a festa de São Francisco, símbolo religioso da Comunidade dos Pretos.

Nossa lente passa pela análise das continuidades e mudanças do processo social corrente na Comunidade dos Pretos, imputados à des-territorialização pela construção da Hidrelétrica APM-Manso. Interessa-nos saber como a comunidade introjetou categorias exógenas, flexibilizou-as e manteve um *ethos* frente a um evento modernizador como a APM-Manso. Entretanto, faz-se necessário ressaltar, como fez LIMA FILHO (2001, p. 7), que

... o evento da construção da hidrelétrica, por si sã, já é um fato introjetado pelo grupo, então, mais uma categoria de análise. Isso se deve ao fato de que ao se iniciar a pesquisa de campo, a história da construção da hidrelétrica já era um dado "naturalizado" pela cultura local. O que queremos dizer é que não temos dados etnográficos registrados a respeito da festa ou mesmo da comunidade em questão antes do projeto da construção da hidrelétrica. Desta maneira, ficou inviabilizada qualquer tipo de comparação.

Concebemos a festa de santo como fato social total, ao utilizarmos como metodologia a *pesquisa participante*, que viabilizou uma *descrição* densa de dados culturais da Comunidade dos Pretos, dados esses que permitiram uma *análise situacional* da festa e a elaboração de uma interpretação antropológica do processo social de um grupo que sofreu *des-territorialização*. O interessante do *método situacional*, conforme VAN VELSEN (1967, p. 360), é que ele propicia

... apresentar ao leitor abstrações e conclusões do material de campo. Isto proporciona ao leitor melhores condições para avaliar a análise etnográfica, não apenas do ponto de vista da coerência interna da argumentação mas, também, através da comparação dos dados etnográficos com as condições que foram extraídas desses dados.

Outro aspecto importante a ser ressaltado é que, dada à impossibilidade de uma pesquisa de campo mais longa, já que o cronograma da descrição etnográfica da comunidade estava atrelado ao cronograma do APM-Manso, que previa a formação e o enchimento de um lago, só foi possível fazer a análise antropológica parcial do processo social que se estabeleceu na comunidade, após o remanejamento da região de Colônia para o Distrito de João Carlos. Esta parcialidade decorreu, também, do fato de que este processo é recente, ainda está sendo implantado e demanda tempo, afinal, a "*própria memória de uma cultura, para ser vivificada, necessita de uma referência territorial, pois ela se atualiza no espaço envolvente*" (Ortiz, 1994, apud HAESBAERT, 1997, p. 49) e, nem a comunidade e tampouco os pesquisadores tiveram esse tempo.

Sabemos que a sistematização de uma etnografia densa demanda um tempo de vivência/convivência mais estreita entre pesquisador e nativos numa atitude de respeito às diferenças e uma percepção aguçada das identidades sociais que, neste momento, se inter-relacionam e conformam uma outra, por assim dizer, terceira realidade: o encontro do 'eu', pesquisador, com o 'eu' do outro, nativos, consubstanciando o 'nós'.

Ao iniciarmos a pesquisa de campo em pauta, nossa expectativa de pesquisadora - que tem nos ensinamentos de MALINOWSKI (1978), GEERTZ (1989) e DaMATTA (1987) entre outros, o fio condutor para a realização da etnografia densa - deu lugar a uma profunda inquietação que questionou toda a nossa conduta científica de investigadora.

Percebemos, então, a real situação do encontro da inter-subjetividade: do 'eu' com o 'outro', porque não foi possível constatar tanta carência material numa

comunidade, sem que isto deixasse de afetar o nosso '*olhar antropológico*' sobre o objeto de pesquisa, especificamente seus atores: a Comunidade dos Pretos.

E foi exatamente esta experiência vivenciada que nos suscitou sensível preocupação, porque não conseguimos deixar de olhar aquelas pessoas com pesar diante de suas penúrias materiais e, não entendíamos como conseguiam sobreviver e, aparentemente, ser felizes com tão pouco. Foi difícil 'relativizar' , desvencilhar de nossos valores pequeno-burgueses.

Uma das atitudes que mais nos auxiliou no desenvolvimento da pesquisa constituiu na forma como as famílias da Comunidade dos Pretos responderam as nossas solicitações: a confiança, o respeito e a disponibilidade com o nosso trabalho que, com certeza, nem o compreendiam. Podemos asseverar que, no início, também nós não tínhamos muita certeza de como os dados levantados seriam trabalhados no sentido de possibilitar a análise antropológica da e na comunidade e de como esta responderia ao impacto desencadeado pela construção da Hidrelétrica.

Superada a impressão inicial, mas mantido o estranhamento, desenvolvemos nossa pesquisa que possibilitou não só uma interpretação antropológica da comunidade, mas, ainda, uma experiência de vida, pessoal e profissional, uma re-leitura de valores. Concordamos com DaMATTA (1991, p. 153) quando afirma que:

... o trabalho de campo corrobora o rito de passagem implica, realmente, num exercício que nos faz mudar o ponto de vista e, com isso, alcançar uma nova visão do homem e da sociedade no movimento que *nos leva para fora do nosso próprio mundo*, que acaba por nos trazer mais para dentro dele (gritos nossos).

Notas Finais

A inter-relação entre cultura, sistema simbólico e religião eu tentamos fazer, neste capítulo, teve o propósito de fundar a tríade da leitura antropológica que marca e demarca a identidade social da Comunidade dos Pretos. Identidade 'resgatada' pelas informações etnográficas decorrentes da *análise situacional* (VAN VELSEN, 1967), desenvolvida a partir da *observação participante* (MALINOWSKI, 1978), as quais permitiram 'conhecer' o espaço historicamente ocupado pela Comunidade dos Pretos, o seu *modo de vida* e sua *feira de santo* - constitutivos do objeto desta pesquisa - que serão tratados a seguir.

CAPÍTULO II

CONSTRUINDO O OBJETO

... a construção de barragem do rio... a chegada oficial do anúncio inevitável; as expectativas e primeiras reações dos 'antigos'; a chegada dos novos atores do processo social na região; o jogo de acordos e conflitos entre atores de um lado e de outro do espelho de águas azuis que começam a inundar vales, roças, casas e capelas; o deslocamento compulsório e a obrigação de reconstruir a vida 'em outro lugar' .

- CARLOS BRANDÃO -

Notas Iniciais

Neste capítulo, apresentaremos a Festa de São Francisco - *feira de santo* -, seus atores - a Comunidade dos Pretos -, os aspectos geo-históricos do espaço territorial onde vive esta comunidade rural - a Chapada dos Guimarães -, e um pouco da história da construção de uma Usina Hidrelétrica na Bacia do rio Manso-MT.

A festa, a comunidade, o território e a hidrelétrica são objetos de estudo que utilizamos para a realização desta análise, pois nosso interesse centra-se nos efeitos sociais decorrentes dos processos de des-territorialização de populações rurais, pela construção de usinas hidrelétricas dentro dos "projetos de infra-estrutura" desenvolvidos pela iniciativa estatal. Provavelmente, as famílias afetadas pela construção da Hidrelétrica do Manso, se desagregarão dos vínculos de socialidade historicamente construídos. Por outro, lado a Hidrelétrica propicia ao estado de Mato Grosso um abastecimento energético de qualidade que vem de encontro ao processo de modernização tecnológica, o crescimento demográfico e econômico que tem posto este estado em destaque no cenário nacional.

Assim como a terra, a água é matéria primordial para a sobrevivência das comunidades rurais localizadas na Bacia do rio Manso-MT. Representa a vida, a continuidade de uma identidade social, mas pode significar mudanças, alterações culturais. É o que pretendemos examinar com esta Pesquisa: de que forma o represamento das águas do rio Manso interferiu na vida das comunidades aí localizadas? Como estratégia para viabilizar tal investigação escolhemos um fenômeno religioso como objeto de reflexão.

A investigação do tema - **São Francisco e os Pretos: Continuidade e Mudança em uma Comunidade Rural do Rio Manso - MT** - enfocará, então, uma prática religiosa: a festa de São Francisco, santo de devoção, na Comunidade dos Pretos, na Bacia do rio Manso. Que papel estaria desempenhando esse fenômeno religioso na vida das pessoas desta comunidade? Qual seria o significado cultural da festa? Seria uma forma de re-produção social da memória da Comunidade dos Pretos?

A comunidade onde se realiza a festa de São Francisco localiza-se no município de Chapada dos Guimarães - MT. Neste município, propriamente na Bacia do Rio Manso, está sendo construída a Usina Hidrelétrica do Manso (UHE-Manso). Por isso buscamos contextualizar esta realidade a seguir e, posteriormente, descrever a Comunidade dos Pretos, bem como etnografar a festa de São Francisco.

2.1. Contextualização Geo-Histórica: Chapada dos Guimarães e APM-Manso

... o que faz a região não é o espaço, mas sim o tempo, a história. . . Nada há, nem mesmo as paisagens ou os

solos, caros aos geógrafos, que não seja herança, quer dizer, produtos históricos das determinantes sociais.

- PIERRE BOURDIEU -

O município de Chapada dos Guimarães situa-se a 15º 17' 25" latitude sul, 55º 48' 15" longitude oeste Gr, na porção centro-sul do estado de Mato Grosso (Anexo 1). Possui uma extensão territorial de 6.494 km², limita-se com os municípios de Nova Brasilândia, Campo Verde, Santo Antônio do Leveger, Rosário Oeste e Cuiabá. Caracteriza-se por possuir um clima tropical quente e sub-úmido. Temperatura média anual de 24°C, com máxima de 40°C e mínima de 0°C. A Chapada dos Guimarães está inserida hidrograficamente na grande Bacia do Prata (Anexo 1),

... suas terras são valorizadas quase que integralmente, não somente pelo bom tipo de solo e pelo potencial turístico da região, mas principalmente por ter recebido, na década de 70, o maior fluxo migratório do Estado de Mato Grosso. Fluxo migratório este, responsável por uma reconfiguração no seu padrão ocupacional, onde destaca-se na atualidade as médias e grandes propriedades para o plantio de soja e seringueiras, bem como para a criação de gado para corte (Relatório APM-14 - OO6RE, 1998, p. 30).

Economicamente, a Chapada dos Guimarães se destaca pelo turismo ecológico, pois o Parque Nacional da Chapada dos Guimarães, uma área de 33 mil ha se localiza entre este município e Cuiabá. Na zona rural predomina a agricultura de subsistência, intercalada por grandes empresas agropecuárias que desenvolvem plantações de soja, milho, arroz e sorgo, bem como a pecuária de cria, recria e corte. Também o extrativismo mineral (diamantes) ainda é praticado.

Se a região da Chapada se caracterizou historicamente como uma zona rural, composta por inúmeras sesmarias, atualmente tem atraído muitos

turistas pela proximidade com a capital, Cuiabá, o que tem tornado o espaço chapadense em uma área de lazer, com inúmeras casas de campo e pousadas. Pelo último censo, a Chapada dos Guimarães possui uma população de 15.736 habitantes (IBGE, 2000).

O município da Chapada dos Guimarães foi criado em 1953, mas sua instalação oficial ocorreu em 1955, com a posse do primeiro prefeito eleito, o Sr. Adalberto Sampaio de Farias. A história deste município se mescla com a de Cuiabá, capital de Mato Grosso.

A Chapada dos Guimarães já recebeu várias denominações, segundo SIQUEIRA (1999, p. 132), "*era conhecida como Serra de São Jerônimo, mais tarde Santana da Chapada, Lugar dos Guimarães e Chapada dos Guimarães*".

Já na obra de FERREIRA (1997), encontra-se que a Chapada dos Guimarães recebeu anteriormente a denominação de Santana da Chapada ou Chapada de Cuiabá e, também, de Sant'Ana da Chapada dos Guimarães.

Os primeiros registros da presença humana no território da Chapada dos Guimarães estão nas cavernas, onde as populações indígenas *Bororo* e *Bakairi* deixaram vestígios de suas culturas materiais, como as pinturas rupestres, seus líticos, suas cerâmicas. De acordo com Rosa (apud SIQUEIRA, 1999, p. 3):

As gravuras e pinturas rupestres nos sítios Bicho Morto, Morro Só, Letreiro dos Bugres, Pedra Preta, Frei Kanuto, Abrigo da Sede, Corda Sem Fim, Gruta da Lagoa e Xavier, embora ainda não estudadas sistematicamente, dificilmente revelar-se-ão estranhas à presença de grupos humanos organizados, há cerca de 11 mil anos, no Vale do São Lourenço ao Cuiabá/Coxipó.

A presença de colonizadores portugueses e espanhóis na Chapada dos Guimarães, com base nos estudos realizados por SIQUEIRA (1999), é anterior a

1719, quando bandeirantes paulistas percorreram o território da Chapada, encontrando veios auríferos às margens do rio Coxipó-Mirim, o que originou o arraial da Forquilha. Em 1722 foram descobertas as Minas de Cuiabá e a população aí estabelecida era abastecida pelos gêneros alimentícios oriundos das fazendas de lavouras situadas em "*Rio Abaixo (Santo Antônio do Leverger) e Serra Acima (Chapada dos Guimarães)*" (SIQUEIRA, 1999, p. 4).

A denominação primeira da Chapada dos Guimarães, Serra de São Jerônimo, decorreu do fato de que o acesso de Cuiabá à Chapada se dava por uma estrada que contornava uma grande serra, que foi denominada de Serra de São Jerônimo, conhecida também por Serra da Canastra. Sendo a última denominação a que perpetuou no vocábulo mato-grossense.

A primeira carta de sesmaria da Chapada dos Guimarães foi concedida a Antônio de Almeida Lara em 1726. No ano de 1727, o Tenente-Coronel Almeida Lara constrói o primeiro engenho da região: o engenho Buriti Monjolinho, sendo considerado o introdutor da cana-de-açúcar no estado de Mato Grosso. A seu mando, inúmeros escravos também semearam cereais em terras chapadenses.

O ano de 1751 é considerado como data de fundação oficial do núcleo de povoamento, a Missão do Cuiabá, criada pelo padre jesuíta Estevão de Castro, cujo objetivo era abrigar e proteger da escravidão os índios que habitavam a região. Consoante FERREIRA (1997), a Missão originou o atual município de Chapada dos Guimarães. Foi 1764 que Luiz Pinto de Souza Coutinho, terceiro governador da Capitania de Mato Grosso, modificou o nome de Chapada de Cuiabá para Sant' Ana da Chapada dos Guimarães.

Já no ano de 1779, é construída e inaugurada a Igreja de Sant'Ana do Sacramento, sendo a sua primeira missa celebrada pelo padre José Correa Leitão.

O povoado foi elevado à categoria de Freguesia, em 1814, mantendo a denominação de Sant'Ana da Chapada dos Guimarães. No ano de 1848, a Freguesia foi elevada à categoria de Distrito de Chapada dos Guimarães. Em 1875 foi criado o Distrito da Paz de Chapada dos Guimarães.

Nas duas últimas décadas do século XIX, a região da Chapada dos Guimarães sofreu processo de marasmo econômico quando a "liderança de centro produtor da rapadura e aguardente passou para a região de Santo Antônio do Rio Abaixo" (FERREIRA, 1997, p. 334).

Vários são os fatores que contribuíram para que a região da Chapada dos Guimarães ficasse ao letargo do progresso, de acordo com Mesquita (*apud* FERREIRA, 1997, p. 334),

... as constantes incursões dos índios que tanto infestaram a zona, a varíola, e, por fim, a extinção brusca do elemento servil, privando os 'senhores de engenho' do braço escravo, sem lhe proporcionar outro recurso em substituição - ocasionaram o declínio desta zona, antes tão próspera.

Segundo VOLPATO (1987, p. 53),

O rápido esgotamento das jazidas e as dificuldades encontradas pelos habitantes para superar a crise da mineração e organizar de forma estável a produção, concorreram para que o povoamento fosse levado cada vez mais para oeste. A formação de núcleos de povoamento no Vale do Guaporé e depois no Vale do Paraguai aproximou seus habitantes dos núcleos de povoamento espanhol e facilitou o intercâmbio como elemento de apoio na luta pela sobrevivência. Variando a intensidade e forma, o intercâmbio durou por todo período colonial.

Talvez este deslocamento territorial dos núcleos de povoamento, aliado aos conflitos de fronteira, além da Guerra do Paraguai entre outros, concorreram

para a escassez de documentação histórica referente à Chapada dos Guimarães nos primórdios do século XX.

Na década de 30, mais precisamente em 1939, os padres franciscanos Pedro Holt e Dalfrido chegaram à Chapada dos Guimarães. Eles alfabetizaram inúmeros chapadenses e introduziram o futebol no povoado. "*Inicia-se um período de trabalhos e realizações proveitosas para a comunidade, até então completamente abandonada pelo governo do Estado*" (FERREIRA, 1997, p. 335).

O Papa Pio XII, em 1940, criou a Prelazia de Chapada dos Guimarães que foi comandada por Dom Winibaldo Talleur, padre franciscano. Em 1942, chegou ao povoado o frei Osvaldo Braun, cuja missão estava na criação de um setor de saúde e assistência social. Conforme, FERREIRA (1997, p. 335), "*Os franciscanos foram fundadores de todas as obras de assistência à população, como hospital, escola, ambulatórios e internatos*".

Os dados históricos acima contextualizados permitem uma visão geral da história administrativa do município da Chapada dos Guimarães, antes de sua instalação oficial, ano de 1955.

O final da década de 60 e toda a década de 70 representaram momentos de progressos para o município de Chapada dos Guimarães, em função da implantação do Plano de Integração Nacional (PIN/1970), que objetivava a integração da Amazônia ao restante do país. Várias medidas criadas pelo Plano tiveram reflexos diretos no desenvolvimento do estado de Mato Grosso como um todo: incentivo à migração, construção de estradas, industrialização, entre outros.

De acordo com FERREIRA (1997, p. 336), "*em 1976, o presidente da República Ernesto Geisel decretou que o município seria área prioritária para o*

turismo, sendo aprovado no mesmo ano o plano turístico". Em 1978, instituiu-se a Comarca de Chapada dos Guimarães e em 1989, foi criado o Parque Nacional de Chapada dos Guimarães.

No âmbito destes últimos acontecimentos, mais precisamente no ano de 1986, é que foram iniciados os primeiros levantamentos técnicos necessários à construção da Usina Hidrelétrica do Manso (UHE-Manso), atualmente denominada de Aproveitamento Múltiplo do Manso (APM-Manso)⁴.

O APM-Manso está situado na bacia hidrográfica do rio Manso, no estado de Mato Grosso (Anexo 2), abrangendo, como área de influência, os municípios mato-grossenses de: Acorizal, Chapada dos Guimarães, Cuiabá, Nobres, Nova Brasilândia e Rosário Oeste. O reservatório a ser formado pela implantação do APM-Manso "*inundará uma área de 38.700 ha sendo que 732 famílias abrangendo 2.262 pessoas*" (Relatório APM-40-0419, 1999, p. 7) estão sendo afetadas pela construção da Usina Hidrelétrica e a "*região onde a Usina de Manso está estabelecida constitui-se em solo de relevante valor histórico, arqueológico e arquitetônico*" ressalta (SIQUEIRA, 1999, p. 20).

A construção da Hidrelétrica do Manso desencadeou momentos de contraste num mesmo espaço geográfico. De um lado, podemos-se observar moradias de 'chão batido' (Foto 1) construídas, na sua grande maioria, de paredes e telhados cobertos por folhas de buriti, sem água encanada e sem energia elétrica. Do outro lado, vemos a monumental estrutura de concreto da Hidrelétrica do Manso (Foto 2).

⁴ O Aproveitamento Múltiplo do Manso - APM-Manso se constitui em um 'projeto de grande escala' que engloba deste "*a construção da Usina Hidrelétrica do Manso - UHE-Manso, bem como: plano de relocação da rede viária e da rede de eletrificação da área afetada pelo reservatório, plano de remanejamento da população e planta de localização das ocorrências de cascalheiras e de fonte para abastecimento d' água*" (APM-40-0419RE, 1999, p. 3).

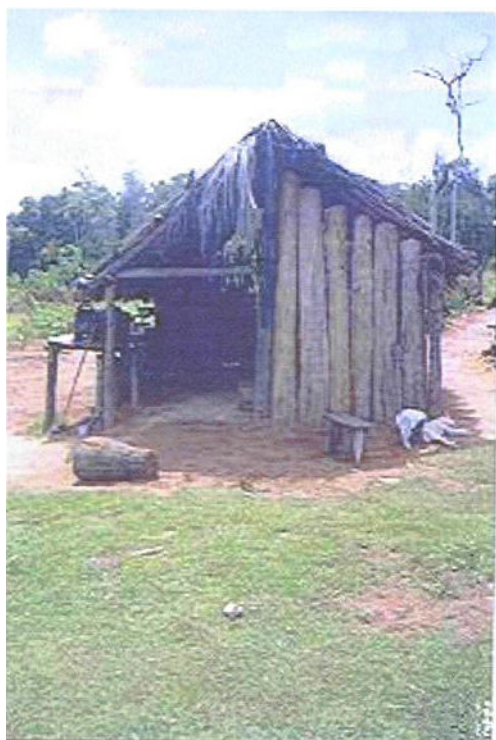


Foto: Sílvio Bragato/1999

Foto 1

Moradias de 'chão batido', feitas de 'pau-a-pique' e telhado de folha de buriti. Sem água encanada e energia elétrica.

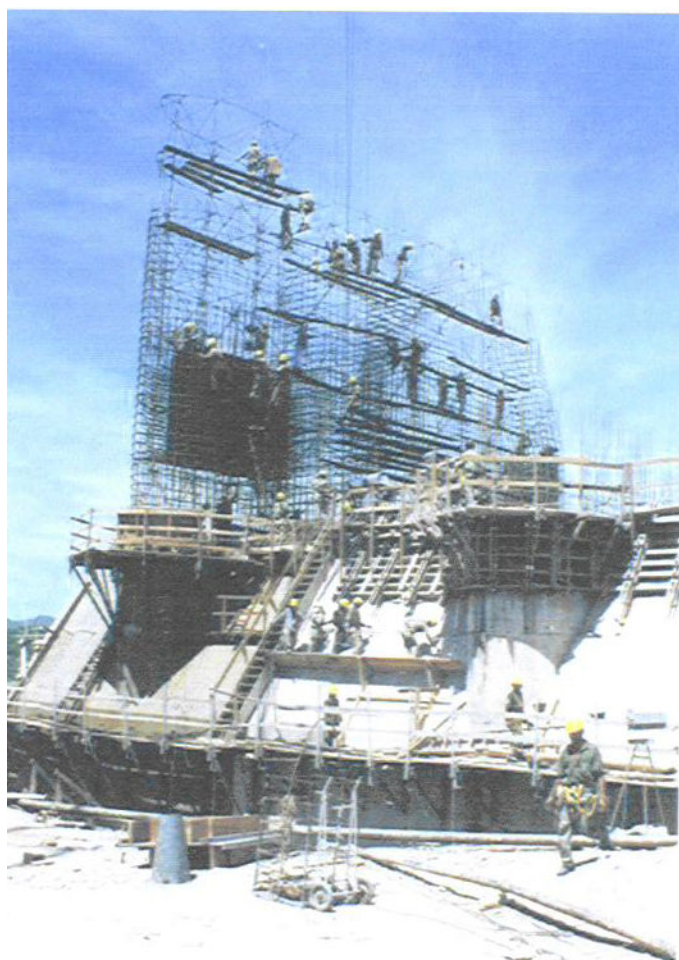


Foto 2

A monumental estrutura da hidrelétrica APM-Manso.

Foto: Sílvio Bragato/1999

Não é o contraste espacial que, neste contexto, chama a atenção. Os questionamentos que se busca fazer, passam pela lente das mudanças culturais que estão afetando as comunidades estabelecidas na região do rio Manso, em particular, a Comunidade dos Pretos.

Nesta região tem-se a oportunidade de vivenciar o encontro do tradicional com o moderno⁵, do velho com o novo, ou seja, da continuidade com a mudança. Encontro dinâmico em que valores e condutas culturais são perdidos, reelaborados e criados ao mesmo tempo (Foto 3).

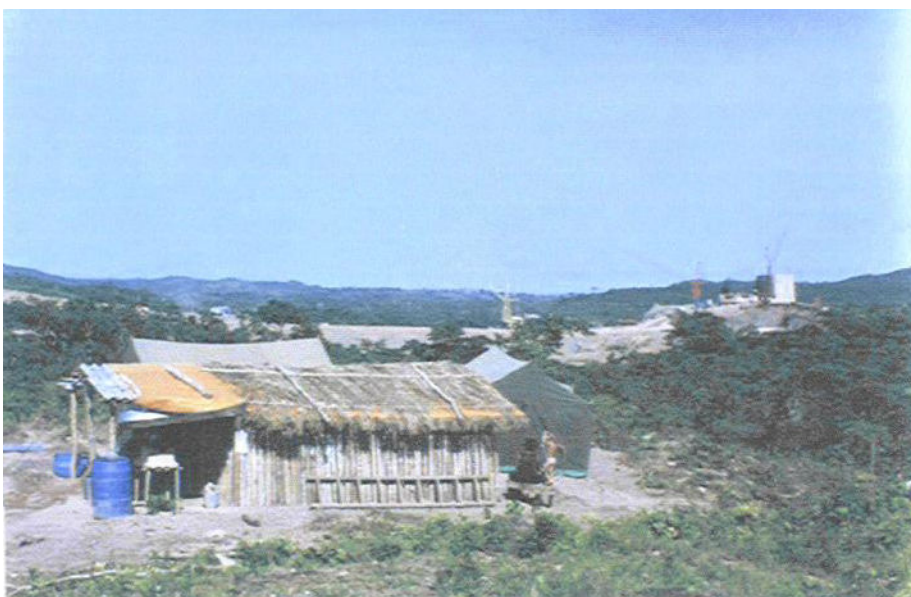


Foto 3

Construção típica da região, adaptada para montagem do acampamento de trabalhadores da APM-Manso.

É interessante averiguar até que ponto o novo, o moderno e a mudança aqui representados pelo APM-Manso, alteram o tradicional, a continuidade identificados no estilo de vida das comunidades rurais do Manso. Além disso, necessário se faz investigar de que forma o tradicional assimila as características da

⁵ O termo moderno refere-se, neste contexto, a processos de avanços tecnológicos, crescimento econômico e demográfico (nota da pesquisadora).

modernidade⁶ e formula um outro estilo de vida. Pressupomos que a presença do APM-Manso alterou e altera o cotidiano das comunidades que vivem na região.

Reafirmando, o tema que pretendemos estudar: São Francisco e os Pretos: Continuidade e Mudança em uma Comunidade Rural do Rio Manso-MT (Anexo 2), buscamos na interpretação de uma das *representações coletivas*⁷ presentes na Comunidade dos Pretos: a festa de São Francisco, festa religiosa que, entendida como *fato social total*⁸, propicia retratar as relações e estruturas de produção, distribuição e consumo, bem como as relações de parentesco, as redes de reciprocidade, enfim a identidade social da comunidade que vive, no presente, o impacto da construção da Hidrelétrica do Manso.

2.2. Descrição da Comunidade dos Pretos

... nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios centrais, como honra e hierarquia.

- KLASS WOORTMANN -

⁶ Entende-se por modernidade, a “realidade social e cultural produzida pela consciência da transitoriedade do novo e do atuar” (MARTINS, 2000, p. 19).

⁷ Neste estudo, recorre-se a DURKHEIM (1900, p. XXIII) quanto a sua concepção de 'representações coletivas' "*são o produto de uma imensa cooperação que se estende não no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, encontra-se portanto como que concentrada aí*".

⁸ Segundo Mauss (apud SILVA, 1987, p. 466) fato social total significa um "*determinado tipo de trocas cerimoniais - materiais e simbólicas - que acionam de maneira simultânea diversos planos (religioso, econômico, jurídico e moral, estético, morfológico) de uma sociedade. Assim, de um ponto de vista analítico, os fatos sociais totais seriam mais que temas ou elementos de instituições: mais que instituições complexas ou mesmo sistemas de instituições religiosas, jurídicas, econômicas ou outras. Os fatos sociais totais representariam o próprio sistema social em funcionamento. Ou seja, eles expressariam o conjunto de relações, a dimensão social total que une os atores sociais no interior de uma sociedade*".

Tendo como referência a história de Mato Grosso, percebemos que a decadência dos centros coloniais de mineração, cuja população negra era maioria, aliada à desarticulação dos controles sociais sobre o espaço, por parte dos colonizadores *brancos*⁹, acabou favorecendo o surgimento de várias comunidades negras rurais em todo o estado de Mato Grosso. Afirma BANDEIRA (1988, p. 124) que

... a formação de comunidades negras rurais expressa uma forma de resistência étnica e que essa forma resultou de um modo específico de definição da identidade étnica que incluía a posse de uma dada base territorial, como requisito para sua constituição como comunidade etnicamente diferenciada.

Provavelmente, esta seja uma das origens da denominação de Comunidade dos Pretos¹⁰, já que esta encontra-se na região há mais de setenta (70) anos, como podemos verificar pela fala de um dos membros da comunidade.

'Eu chamo Francisco José de França. Nasci aqui na região de Colônia, em 1920. casei aqui com a Ambrosina Frederica de Almeida França, meu avô era bugre né? Era Xavante, casou com minha mãe que era nascida aqui, criada aqui. Ela era alva e meu pai era moreno, que era bugre né? É, da minha cor.' (Entrevista n. 01/1999)

Vale ressaltar que a comunidade em estudo situa-se à margem esquerda do rio Manso, há mais ou menos três gerações, e é também alcunhada de Comunidade dos Pretos pela comunidade dos brancos que se localiza à margem direito do rio (Anexo 3). A comunidade dos brancos é formada por vinte e cinco (25)

⁹ Os indivíduos categorizados como brancos são, provavelmente, migrantes da região sul do País, cuja matriz cultural em relação à diversidade se caracteriza pela visão etnocêntrica em que a diferença étnica é vista como inferioridade social. Atitude esta que permeou e permea as relações étnicas brasileiras (nota da pesquisadora).

¹⁰ O conceito de comunidade utilizado neste estudo significa "*um agregado de pessoas funcionalmente relacionadas que vivem numa determinada época, partilham de uma cultura comum, estão inseridas numa estrutura social e revelam uma conscientização de singularidade e identidade distinta como grupo*" (SILVA, 1987, p. 229).

peças e está situada na Fazenda Novo Mundo, no município de Nova Brasilândia, no estado de Mato Grosso. Tem na "criação do gado bovino a principal fonte de negócios e de rendimento monetários" (MIRANDA, 2001, p. 2).

O Senhor Francisco Sales, membro da comunidade dos brancos, está na região há mais de vinte e cinco (25) anos, é benzedor e realiza uma festa, homenageando ao mesmo tempo, Santa Rita de Cássia, Nossa Senhora da Abadia e Senhor do Divino. Esta festa é freqüentada pelos membros da Comunidade dos Pretos e vice-versa, quando da realização da festa de São Francisco promovida por esta comunidade. A relação de convivência entre as duas comunidades é fraterna, mas deixa perceber uma tensão entre a família do Senhor Francisco Sales e a do Senhor Francisco José de França.

Pela geneologia realizada, foi possível verificar que a filha mais velha do Senhor Francisco José de França, na ocasião contando quinze (15) anos de idade, teve um filho, com o filho mais velho do Senhor Francisco Sales. Eles não se casaram; ela e a família cuidaram da criança, hoje um jovem de 21 anos. Ambos constituíram novas famílias. O pai do jovem vive em Cuiabá, raramente aparece na comunidade dos brancos e é mal quisto na Comunidade dos Pretos.

No presente estudo, o termo preto, por ser uma categoria etnografada, será empregado como indicativo de identidade social do grupo a ser estudado. Observamos que no Centro-Oeste brasileiro Ocorre uma preferência pela auto-denominação de preto em comunidades de fenótipo negro¹¹.

¹¹ Essa tendência em empregar o termo como identidade social pode ser constatada nos estudos de BRANDÃO (1977) e BANDEIRA (1988).

Obtivemos, pelos dados etnográficos levantados (Anexo 4), quando da primeira visita ao campo, em agosto de 1999, que a Comunidade dos Pretos é formada por setenta e cinco (75) pessoas que constituem as seguintes famílias:

- a família do Senhor Francisco José de França (Foto 4), cujo apelido é Chico Prego, e Senhora Ambrosina Frederica de Almeida (sua esposa) com dez (10) filhos, dos quais sete (07) residem na região. O casal possui vinte e três (23) netos, duas (02) noras e três (03) genros;



Foto: Silvio Bragato/1999

Foto 4

*Família do Senhor
Francisco José de
França e sua esposa
Senhora Ambrosina
Frederica de
Almeida.*

- a família da Senhora Santina da Silva Moreira {viúva do Senhor Vicente Lourenço Silva), casada atualmente com o Senhor Felipe Leite da Costa, é composta por nove (09) filhos, dos quais três (03) filhas e um (01) filho moram na região. A Senhora Santina tem doze (12) netos e três (03) genros. Atualmente, todos moram na Chapada dos Guimarães (Foto 5);

**Foto 5**

Família da Senhora Santina e duas de suas filhas, casadas com dois filhos da Senhora Alvina.

Foto: Silvio Bragato/1999

- a família da Senhora Alvina Theodoro da Silva e seu atual esposo: o Senhor Ernesto de Souza Neves. Com o primeiro marido, a Senhora Alvina teve dez (10) filhos. Destes filhos, nove (09) permanecem vivos, mas somente três (03) residem na região. Sua filha é casada com um rapaz da Chapada dos Guimarães, tendo três (03) filhos. Dois (02) dos filhos da Senhora Alvina são casados com as filhas da Senhora Santina, 'matriarca' da segunda família apresentada (Foto 6).

**Foto 6**

Família da Senhora Alvina, em sua propriedade às margens do Rio Manso.

Consistente num agrupamento de três famílias extensas, a Comunidade dos Pretos demonstra que a necessidade de um grande número de filhos, é questão de sobrevivência numa economia camponesa, onde as relações de trabalho são coletivos. Isto pode ser confirmado em WOORTMANN (1999, p. 53):

. . . numa economia camponesa, a unidade produtiva e a fonte de trabalho é o grupo doméstico. O controle e a manipulação dos fatores de produção têm lugar dentro da família... as famílias não são unidades isoladas, mas operam dentro de uma rede de parentesco ou de uma organização de comunidade. Na verdade, as famílias são os próprios nós dessas redes... as famílias individuais são amparadas pela rede de parentesco como um sistema de reciprocidade, troca e solidariedade... quanto maior for a descendência de um casal, maior será o apoio que terá na velhice, e menores as obrigações que recairão sobre cada um dos grupos domésticos filiais. Por outro lado, grandes redes (que dependem de altas taxas de natalidade mediante várias gerações) significam apoio em qualquer estágio de desenvolvimento e em qualquer momento da crise, pois haverá muitos irmãos, primos e afins.

A Comunidade dos Pretos define-se como um aglomerado de pessoas, unidas por um determinado número de vínculos específicos, que constituem uma força de coesão marcada pela configuração territorial; pelo sentimento de pertença; pela convivência fraterna; pelas práticas de auxílio-mútuo e benzedura; pelas atividades lúdico-religiosas; pelos laços de parentesco - em que os casamentos endogâmicos são os que prevalecem, bem como as relações de compadrio -; pelas histórias de vida, marcadas por dificuldades de sobrevivência numa região de difícil acesso e sem recursos sócio-econômicos; e pelo fenótipo negro.

Possivelmente, as pessoas que compõem a comunidade são remanescentes de quilombos, portanto quilombolas, embora neguem tal fato. Inferimos que esta negação ocorre, provavelmente, em função de toda a carga de preconceitos vivenciados pelas pessoas de fenótipo negro, podendo ser considerada uma tentativa, inconsciente, de se reguardarem das discriminações que culminam

em atitudes de exclusão social no Brasil e, de modo específico, no contexto sociológico em que vivem. Sabemos que os quilombos proliferaram por toda a extensão do rio Manso e a existência de quilombos próximos à região da Chapada dos Guimarães "*é constatada desde 1850, quando ali foram instaladas muitas fazendas, especialmente com engenhos, as quais exigiam abundante mão-de-obra escrava africana*" (SIQUEIRA, 1999, p. 87).

É uma comunidade rural que depende da agricultura de subsistência, desenvolvendo uma economia de produção alimentar que cultiva principalmente o milho, o arroz, o feijão, a mandioca, a abóbora, a banana, a cana, o quiabo e a batata doce. O excedente desta produção de colheitas de subsistência é utilizado em suas atividades religiosas e também vendido na Chapada dos Guimarães.

A agricultura da comunidade é, tradicionalmente, do tipo mais simples de roçado e queimada - sistema de coivara¹². Os instrumentos usados são a enxada, o machado, o podão e o arado de tração animal. O plantio exige considerável concentração no trabalho, levando, às vezes, todos os membros do grupo familiar, e mesmo os vizinhos, a ajudarem na ocasião do roçado, da sementeira e da colheita. Esta produção agrícola é permeada pelas práticas da pesca e da caça.

As famílias da comunidade possuem algumas criações: cabeças de gado, cavalos, porcos e galinhas. Em toda casa há aves silvestres, papagaios por exemplo, sendo criadas como animais de estimação, e também muitos cães. Geralmente, na ocasião da festa de São Francisco, mantida pela comunidade, um

¹² Sistema de coivara refere-se a "restos ou pilha de ramagens não atingidas pela queimada, na roça à qual se deitou fogo, e que se juntam para serem incineradas a fim de limpar o terreno e adubá-lo com as cinzas, para uma lavoura. (FERREIRA, 1986, p. 428).

boi é abatido com o intuito de 'ser oferecido ao santo', tornando-se o prato principal do jantar, na festa, como churrasco e carne cozida com mandioca.

Notadamente, uma das formas de a comunidade assegurar a sua sobrevivência é mediante a prática da cooperação e da reciprocidade: uma família precisa contar com a outra para que todos possam subsistir. Segundo Lomnitz (apud OLIVEN, 1992, p. 34),

... ao compartilhar seus recursos, escassos e intermitentes, com os outros em idêntica situação, o povoador das 'barriadas' logra impor-se em grupo a circunstâncias que seguramente os fariam sucumbir como indivíduos isolados.

É O que se pode detectar no cotidiano da comunidade, onde os vizinhos cooperam na tarefa de sobrevivência mútua, no sentido econômico e social, pois existe entre eles uma igualdade fundamental nas condições precárias de vida: escassez ou nenhum dinheiro; falta de assistência médica e odontológica; carência de escolas; ausência de luz elétrica e de estradas acessíveis as suas casas. Em verdade, travam uma luta constante para obter, do meio em que vivem, recursos necessários afim de se manterem vivos. Frente a esta descrição, lançamos mão do que eles mesmos afirmam: 'a comunidade está entregue à própria sorte'.

Atitudes de solidariedade, de cumplicidade entre os membros da comunidade marcam as redes de reciprocidade que dinamizam a vida coletiva. Estas atitudes podem ser de três tipos:

- o sistema de mutirão que, segundo OLIVEN (1992, p. 28), trata-se de um *"processo de trabalho baseado na cooperação e ajuda mútua, que está calcado na troca de favores, em compromissos familiares e obrigações recíprocas"*;

- o sistema de troca de serviço que, de acordo com Ianni (*apud* SHIRLEY, 1977, p. 140),

... quando um homem é incapaz de fazer seu trabalho sozinho, ele recorrerá à 'troca de dias de serviço'. Ele pede a assistência de um vizinho e retribui o serviço com o trabalho de um dia. Desta maneira, consegue juntar na hora das maiores necessidades meia dúzia ou mais de companheiros. Quando ele próprio é solicitado para ajudar, retribui religiosamente.

- o sistema de parentesco que, para WOORTMANN (1995, p. 76), seu significado deve ser entendido "*como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos da comunidade, fundamentais para a produção e para a reprodução dessa comunidade*".

Podemos argumentar que o parentesco é a espinha dorsal de todas as relações sociais da Comunidade dos Pretos, pois, ao operar a normalização de uma extensa rede de direitos e deveres entre os indivíduos, acaba por estabelecer um conjunto de relação de parentesco que implica tanto em casamentos, compadrios, bem como em prestações recíprocas que envolvem todas as esferas da vida social, da assistência mútua na manutenção dos meios de vida, na doença, na morte, na realização dos rituais sociais e religiosos, nas alegrias e tristezas do cotidiano.

Ressaltamos, então, que a Comunidade dos Pretos se funda, se sustenta e se mantém nos princípios da solidariedade e reciprocidade que permeiam as diversas esferas da sua vida social.

Embora o parentesco seja uma pista importante para o achar antropológico, a pesquisa de campo desenvolvida neste estudo, muitas vezes pontual, e o remanejamento da comunidade não possibilitaram maiores aprofundamentos nesta categoria.

As residências da comunidade são feitas de '*pau-a-pique*' (Foto 7) com telhados de folhas de buriti e babaçu. Os materiais de construção consistem em paus, folhas de buriti e barro, as paredes podem ser de folhas ou de barro. Todo o material é retirado das matas, estando, desse modo, livremente disponível. As casas são construídas em forma de ranchos, os pisos são de '*chão batido*' e vários tipos de cipós são utilizados para firmar a armação.

Foto 7

*Residência típica
da Comunidade
dos Pretos*



Foto: Sílvio Bragato/1999

A mobília do interior das casas é composta por redes de algodão, na maioria tecidas pelas mulheres da família, mesa e bancos de madeira. Há que se ressaltar que, na sala, principal local da casa, existe especialmente uma mesa em que, sobre ela, é montado o '*altar do santo*'. A cozinha situa-se em uma construção à parte da casa, percebemos que consiste em um universo feminino. Nela encontram-se alguns vasilhames de alumínio, de plástico e de cerâmica; o fogão é feito de barro, na forma de um cupinzeiro, que é denominado por eles de '*tacuru*'.

Esta construção, separada da casa, deve ser entendida como expressão de um contexto cultural, pois,

... se a dificuldade de transporte inviabiliza a utilização de botijões de gás, a resposta será o fogão à lenha que, por sua vez, representa risco permanente de incêndio o que torna natural a separação deste ambiente do restante do edifício refletindo, conseqüentemente, na tipologia final da casa (5º Relatório - IGPA, 1999, p. 138).

No rio Manso se busca a água usada, tanto no consumo quanto na lida diária, é onde se toma banho, lava-se vasilhas e roupas, desenvolve-se atividades de lazer. O rio fornece também o peixe, sendo, ainda, o meio de locomoção mais acessível e rápido, pois a região apresenta muitas serras, e, as estradas, quando existem, estão em péssimas condições.

Observamos que as pessoas se vestem de forma muito simples, suas roupas são surradas, algumas com pequenos estragos (rasgos). Os homens mais velhos se trajam com calças compridas, cujas barras são dobradas para não arrastarem no chão; os jovens e crianças usam bermudas. Geralmente, nem os homens, e mesmo as crianças de ambos os sexos, usam camisas ou camisetas. Já as mulheres se vestem, na sua maioria, com um conjunto de saia (abaixo do joelho) e camiseta.

Constantemente estas pessoas encontram-se descalças e, muitas delas, possuem apenas um par de sandálias havaianas. A comunidade, de um modo geral, tem pouco contato com o centro urbano, este acontece na ocasião do recebimento da aposentadoria e quando algum membro da família encontra-se muito doente. Sua experiência com o mundo urbano advém, assim, de idas, necessárias na maioria das vezes, à Chapada dos Guimarães ou a Cuiabá.

A Comunidade dos Pretos, notoriamente, é de baixo poder aquisitivo, o que, implica numa vida de muitas privações. Em todas as famílias é o salário das aposentadorias que sustenta a todos. Os filhos mais jovens não têm onde trabalhar,

não estudam e sonham em sair da região, irem '*embora para a cidade*' pois ela é "*encarada como um espaço de liberdade e possibilidades, na medida em que o emprego regular é visualizado como uma segurança e independência, inexistente no campo*" (OLIVEN, 1992, p. 26).

A vida na cidade começa a se tornar realidade, mas não da forma sonhada. A APM-Manso - usina construída e administrada por Furnas Centrais Elétricas S/A, desde 1989 - abriu uma de suas comportas em dezembro de 1999 e as terras da Comunidade dos Pretos começaram a ser inundadas. O processo de des-territorialização das famílias se concretizou em fevereiro de 2000, quando foram assentadas no Distrito de João Carlos (Foto 8).



Foto: Lúcia Lobo Amado/2000

Foto 8

Nova casa da família de Chico Prego no Distrito de João Carlos.

Toda a família de Chico Prego mudou-se para o referido Distrito. Receberam a doação de um lote na periferia deste Distrito. Construíram uma casa de tijolos, com telhas de amianto, o que torna o ambiente interno da residência muito quente, pois que, na região, a temperatura média é de trinta e nove grau (39'). A

casa construída é composta por dois (2) quartos, uma (1) sala e uma (1) cozinha. Há um (1) cômodo fora da casa que serve como depósito e outro, recoberto por folhas de buriti, que é usado para lavar roupa e abrigar um tanquinho elétrico, novidades do mundo urbano.

O Sr. Chico Prego não recebeu a casa de Furnas porque só uma parte de suas terras foi inundada: de cento e vinte (120) hectares, restaram sessenta e três (63). Terra que a família optou por vender, alegando ser formada por serras e, por isso, improdutiva para a agricultura e a criação de cabeças de gado, além disso, de acesso muito difícil.

Parte do dinheiro da indenização, cerca de seis mil reais (R\$ 6.000,00), foi gasta na compra de utensílios domésticos: um (1) fogão, um (1) aparelho de som, quatro (04) camas e colchões de solteiro, uma (01) cama de casal com colchão, um (01) guarda-roupa, um (1) tanquinho e roupas de cama, banho e de uso pessoal. O restante do dinheiro da indenização, somado à venda da terra, foi usado na construção da casa e na compra de uma terra de dezesseis (16) hectares, próxima ao local onde estão morando. Segundo Chico Prego, o objetivo é formar pasto, só que, no momento, não possuem recursos para o preparo da terra.

Como registramos, a família tem vivido das aposentadorias e, também, do dinheiro conseguido dos trabalhos temporários do genro, Senhor Domingos, e dos filhos. A grande preocupação de todos os membros da família de Chico Prego é não possuírem terras, como as que tinham antes, e não poderem tirar delas o sustento diário. O depoimento dado pela Senhora Ambrosina é significativo nesse sentido: *'nois tá com saudade de comê carne, do leitim e do barui do rio'* (Entrevista n. 3/2000).

A terra se constitui num bem simbólico e social importante para a comunidade, representa sua vida individual e coletiva. A terra para a plantação e a criação de animais significa a própria sobrevivência, não só econômica, mas também cultural da comunidade. Afirma Weil (*apud* BOSI, 1999, p. 16) que

... o enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana e uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro.

A família da Senhora Alvina recebeu de Furnas um lote de quinze (15) hectares com uma (1) casa de alvenaria, com energia elétrica e com água encanada. A família conta com uma cesta básica mensal e isenção, por um ano, da taxa de energia elétrica. Como a maioria dos remanejados, já construiu um (1) cômodo de folha de buriti na frente da casa e, ao lado, estava construindo um (1) outro cômodo para servir de cozinha, inclusive com um '*tacuru*'.

A aposentadoria da Senhora Alvina mantém a família, completada pela cesta básica que recebe de Furnas e pelo rendimento dos homens, membros da família, quando estão trabalhando. A Senhora Alvina explica que foi necessário vender as cabeças de gado e que não tiveram tempo de colher e secar o arroz que garantiria o alimento do ano: '*não tem aonde pôe, porque não tinha pasto, num tem pasto, nós num plantô nada, né. E nem tem jeito por que é pequeno, não dá pra criar animal aqui não*' (Entrevista n. 4/2000).

Como ocorreu com a família de Chico Prego, a família da Senhora Santana teve somente parte de suas terras inundadas. Foi indenizada por Furnas,

vendeu o restante das terras e mudou, com uma de suas filhas, para a Chapada dos Guimarães, onde adquiriu uma casa e vive com o dinheiro da aposentadoria.

A esperança de uma '*vida mais confortável*', '*mais fácil*', transformou-se, conforme depoimentos dados, em '*angústia*', '*tristeza*', '*decepção*'. Tais sentimentos estão claramente expressos na fala da Senhora Alvina:

'... eu nasci e criei na beira do rio né, quando eles foram lá, pela primeira vez, eles falou assim: 'dona, mais nós tira a senhora da beira do rio, nós vai arrumá pra senhora na beira do rio, fica fria, fica fria'. Mas oia o cerradão que o povo rumou! Nem água não vem, né! Esses dia passou cinco (05) dia sem água, sem luz. Ai de nós, se não é o possinho d'água que o vizinho furou, é um buraquinho. Lá é que junta uma aguinha, senão, nós ia morrê de sede' (Entrevista n. 01/2000).

A fala da Senhora Alvina demonstra o impacto da construção da usina sobre a Comunidade dos Pretos, permitindo-nos montar um quadro em que as categorias nativas aparecem contrapondo os dois momentos vividos pela comunidade: o antes, no território de origem (região de Colônia), e o depois, novo território (Distrito de João Carlos), para onde foram remanejados, como podemos constatar na Figura 1 abaixo:

Figura 1 - Categorias Nativas	
REGIÃO DE COLÔNIA	DISTRITO DE JOÃO CARLOS
'terra boa' (<i>aluvião</i>)	'cerradão' (<i>terra ruim</i>)
'água do rio' (<i>fatura</i>)	'possinha d'água' (<i>sem água</i>)
'comida'	'falta de comida' (<i>escassez</i>)
'proximidade'	'distância'
'alegria'	'tristeza'

Fonte: Entrevistas com os nativos da Comunidade dos Pretos, 1999 e 2000.

Estas categorias nativas, enunciadas pela Comunidade dos Pretos, norteiam a lógica social do grupo - que nesta pesquisa é revelada pelo estudo dos significados sociais da festa de São Francisco os quais serão tratados posteriormente -, e, simultaneamente, definem os papéis e os comportamentos de seus atores sociais: estabelecem a manutenção de um *ethos*, frente ao processo de transformação imputado pela construção da Hidrelétrica-UHE-Manso, na região ocupada historicamente pela Comunidade dos Pretos.

Ao mesmo tempo em que as categorias são contrastantes elas se complementam, são como as duas faces de uma mesma moeda e a maneira como se ligam, demarca a identidade social da comunidade. Essas idéias podem ser reforçadas com o entendimento de LIMA FILHO (2001, p. 28) quando afirma que as categorias nativas representam

... pistas para a compreensão de uma lógica que define papéis e comportamento social que possibilita uma espécie de respaldo mental a lhes garantir a manutenção de um 'ethos' grupal devido às transfomações imputadas pela circulação de bens simbólicos da vida moderna, como por exemplo a construção da hidrelétrica (LIMA FILHO, 2001, p. 28).

2.3. Etnografia da Festa de São Francisco

... o culto aos santos, pela maior complexidade das relações que envolvem, pela coerência e sutileza de suas práticas rituais, impõe-se como foco privilegiado de análise e interpretação.

- MARIA DE LOURDES BANDEIRA -

A festa de santo que será descrita aconteceu em 2 de outubro de 1999, na região do rio Manso, no município de Chapada dos Guimarães - MT (Anexo 2).

Ela se realiza a mais de vinte e três (23) anos na família França. Nasce da promessa feita por Chico Prego ao santo, em função da doença de sua esposa, a qual se encontrava '*desenganada pelos médicos de Cuiabá*'. O local da festa é a sua casa que, como registramos, consiste em dois grandes ranchos de '*chão batido*' e cobertos por folhas de buriti. O rancho principal da família é composto por uma (1) sala e dois (2) quartos, o outro serve como cozinha e dispensa. Na ocasião da festa, é construído um '*puxado*', que serve para as pessoas se acomodarem, pois nele são postos alguns bancos de madeira. O local se adequa, também, como salão de dança. Esta acontece logo após o término da reza (Foto 9).

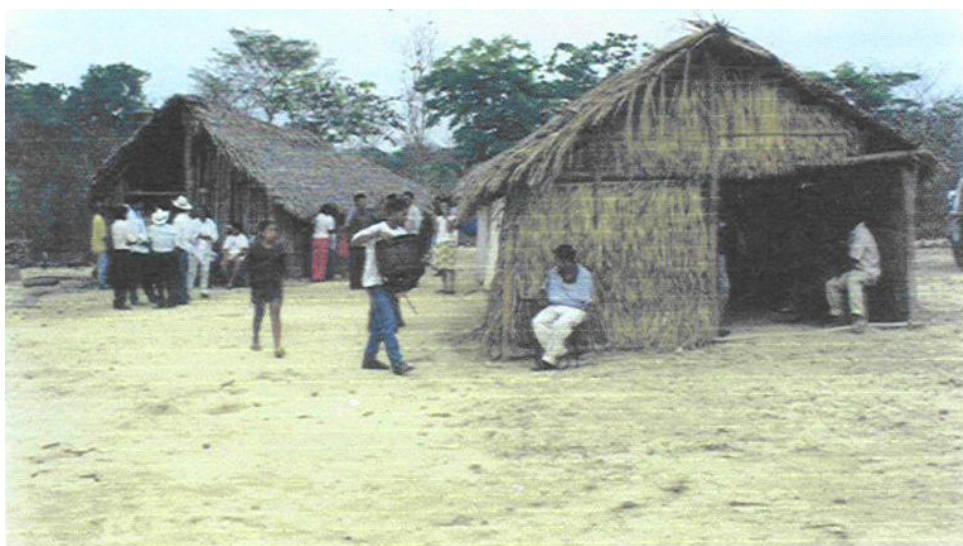


Foto 9

O '*puxado*'
construído para
a festa de São
Francisco na
casa de Chico
Prego.

Foto: Sílvio Bragato/1999

Mais ou menos cem (100) pessoas participam da festa, na sua maioria residentes na região do rio Manso, outras na Chapada dos Guimarães e algumas em Cuiabá. Elas chegam à festa de carro alugado, bicicleta, a cavalo e muitas à pé.

As pessoas se vestem com as melhores roupas. Todas penteadas, perfumadas, calçadas e alegres. As crianças foram '*banhadas*' e arrumadas para a

festa. No dia da festa, um gerador de luz é utilizado, sendo que o diesel é '*por conta*' do festeiro. As pessoas circulam pelo terreiro iluminado e vão se aglomerando próximas ao local onde será oferecido o jantar. O costume da região é servir a comida primeiro, depois promoverem a reza, e, em seguida, o baile.

O cardápio da festa é composto de arroz, farinha, sopa (de mandioca e carne), carne assada e doce de leite e mamão. O churrasco é feito num espaço cuja distância é mais ou menos 15 metros do rancho principal, onde está o '*altar do santo*'. O sistema de assar a carne ocorre da seguinte forma: abre-se uma vala no chão de, aproximadamente, 50 cm de profundidade por 40 cm de largura, coloca-se o carvão (que é retirado da mata que circunda a casa), são fixadas algumas estacas ao redor da vala que vão servir para segurar os espetos de carne. Cada espeto tem 60 cm e comporta cerca de 8 pedaços de carne de tamanhos variados (Foto 10).



Foto: Sílvio Bragato/1999

Foto 10

*Sistema utilizado
para fazer churrasco.*

O local do churrasco é iluminado pelo próprio fogo da churrasqueira e por lanternas. Os homens cuidam de assar e cortar a carne. As mulheres fazem o restante da comida. Só quando grande parte do churrasco está pronto, é que o jantar é servido em local aberto e as panelas de comida são colocadas sobre um grande 'jirau', as próprias pessoas é que se servem (Foto 11). Ressaltamos que, de acordo com LIMA (1990, p. 157): "*a carne, por ser rara no cardápio local e por ser considerada comida forte, possui um alto valor simbólico entre eles. Talvez por isso seja o prato mais disputado nas festas*".



Foto: Sílvio Bragato/1999

Foto 11

Ao se servirem, o prato mais concorrido é a carne.

A bebida alcoólica faz parte da festa, sendo que o estado de embriaguez é socialmente aceito. Muitos homens e mulheres ficam alcoolizados. São servidas aguardente pura, bem como batida de leite com aguardente e açúcar.

A sala onde é armado o '*altar do santo*', é toda enfeitada com bandeirolas coloridas. A hora da reza, as pessoas seguram velas acesas, que também são postas no centro do altar e ao seu lado, colocadas em duas estacas de madeira que servem como castiçais. O '*altar do santo*' é enfeitado, armado sobre

uma mesa coberta com uma toalha colorida. O oratório é envolto por um arco, constituído de bambu e pano branco, é todo enfeitado de flores e tiras coloridas de papel crepom. Acima do oratório há uma imagem (fotografia) de Jesus Cristo. A coroa que vai enfeitar o mastro é colocada ao lado do oratório, sendo feita de lata de cerveja e enfeitada de flores pequenas de papel crepom (Foto 12).



Foto 12

A Senhora Alvina, considerada a rainha da festa, foi a responsável pelos enfeites necessários ao ritual.

Foto: Sílvio Bragato/1999

A bandeira, com a imagem e a oração de São Francisco, é toda rodeada de flores de papel crepom e fixada num suporte de madeira que possui dois orifícios laterais para que seja inserida no mastro. Após o jantar, a maioria das pessoas se desloca para a sala onde está armado o '*altar do santo*'.

O capelão senta-se em frente ao '*altar do santo*' e inicia a reza (Foto 13 - p. 70). A Senhora Ambrosina, dona da casa, sua filha mais velha, Sebastiana, e a Senhora Alvina ficam ao lado do capelão, a primeira e a última são destaques na festa. A Senhora Amborsina por ser a festeira e a Senhora Alvina, por ser a

encarregada de fazer a bandeira, a coroa, e ajudar a enfeitar o mastro, ela pode ser considerada a rainha da festa (Foto 12).



Foto: Sílvio Bragato/1999

Foto 13

O Capelão, sentado em frente ao altar, celebra o momento sagrado da festa. A Senhora Ambrosina, a festeira, permanece em pé atrás do capelão.

Todas as pessoas permanecem em pé durante todo o tempo da reza, que dura mais ou menos uma hora e meia (1h e 30 min). Homens, mulheres, jovens e crianças participam da reza numa atitude de devoção, respeito e concentração.

O ritual da festa consiste em louvar os santos, em especial São Francisco, ‘*puxar*’ a ladainha, rezar o terço, cantar, fazer os pedidos de proteção e agradecer. Durante o ritual são soltos foguetes no terreiro da casa, principalmente no momento de louvor a São Francisco.

No ritual, à hora da benção, as pessoas vão até ao altar, apagam as velas que seguram em suas mãos, colocando-as no altar, em seguida se ajoelham, jogam beijos ao santo e beijam as mãos do capelão, bem como as da Senhora Ambrosina. Tal atitude simboliza respeito e pedido de proteção. É um ato individual.

Ao final da reza, as pessoas deixam a sala e, em procissão, carregam a bandeira, a imagem do santo e a coroa até o mastro (Foto 14). A bandeira é levada por uma jovem, um jovem segura a imagem do santo e um homem a coroa. Na sala, alguns homens permanecem cantando. Os instrumentos musicais utilizados são: viola, triângulo, pandeiro e ganzá.



Foto 14

Os preparativos para a subida do mastro.

Foto: Silvio Bragato/1999

Quando a procissão chega ao local onde se encontra o mastro, os cantadores saem da casa em sua direção e, em seguida, a bandeira e a coroa respectivamente são postas no mastro. Este momento é muito festejado, com gritos de louvor ao santo, estouros de fogos de artifícios e cantoria.

Os homens, em número de dez (10), erguem o mastro que mede uns oito (8) metros. Após a subida do mastro, ainda em procissão e com os cantores à frente, a imagem de São Francisco é levada de volta para o altar, e algumas velas que ainda permanecem acessas são apagadas.

Terminada a reza, as pessoas se movimentam para o início da parte lúdica da festa, o baile. O som do 'rasquiado' toma conta do ambiente, os jovens e

algumas crianças se entregam à dança com alegria e são observados pelos mais velhos. Os pares de dança são formados por homens e mulheres como, também, por mulheres que dançam juntas. Este baile vai até o amanhecer.

Ao amanhecer as pessoas começam a se juntar em volta do mastro e, em seguida, se dirigem para a sala do '*altar do santo*', onde se encontra a imagem de São Francisco. É iniciada uma reza e, logo após, a imagem é carregada em procissão e, acompanhada de cantoria, segue em direção ao mastro (Anexo 15). Inicia-se a descida da bandeira, fogos de artifícios são estourados e, em meio à cantoria, a coroa e a bandeira são retiradas do mastro, este é carregado até à mata que circunda a casa e quando os homens retornam, a procissão caminha em direção ao altar, levando o santo, a bandeira e a coroa.



Foto 15

Os festeiros, trazendo o santo, a coroa e a bandeira de volta para o altar, as duas últimas após a descida do mastro.

A cantoria só cessa quando as pessoas adentram à casa e se postam frente ao altar. O santo é colocado de volta no oratório, depois a coroa e, por último, a bandeira. Todos estes atos são realizados em silêncio e em atitude de respeito e devoção por parte dos presentes. Ato contínuo, o capelão '*puxa*' a reza que consiste

na ladainha, nos agradecimentos a São Francisco e nos pedidos de bênçãos aos presentes e a todos os familiares do festeiro. Com muita ladainha, cantoria e alegria, a reza é encerrada. Em seguida, as pessoas se dirigem para a cozinha, onde são servidos café e doce.

Todo o ônus despendido com a festa foi assumido pelos anfitriões. Segundo a Senhora Ambrosina, foram gastos dois mil reais (R\$ 2.000,00), o que pode ser considerado oneroso para uma família que vive da aposentadoria do casal e dos poucos recursos extraídos do trabalho com a terra que *'garante o arroz de todos os dias'*. Isto demonstra a crença, a fé destas pessoas no santo de sua devoção que, segundo eles, *'vai proteger e recompensá-los com saúde e boas colheitas'*. Podemos afirmar que, neste entendimento, *"O fiel que se comunica com o seu deus não é apenas um homem que enxerga as novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais"* (Durkheim, apud BRANDÃO, 1986, p. 143).

Ao realizar a festa, Chico Prego re-escreve sua história de vida e familiar, renovando seu compromisso com o santo de sua devoção e assegurando a realização da festa no ano seguinte. Termina mais uma festa de santo, termina uma tradição de vinte e três (23) anos da família de Chico Prego, na região de Colônia, no rio Manso.

Voltando a campo, em outubro de 2000, constatamos que devido à imposição da mudança territorial, já que parte das terras da família havia sido inundada pelas águas da APM-Manso, não foi possível, à família de Chico Prego, realizar a festa de São Francisco nos moldes convencionais.

Os motivos pelos quais a festa de santo não aconteceu centraram-se nas dificuldades econômicas vividas pela família do festeiro Chico Prego, embora,

no dia 4 de outubro, dia de São Francisco, rezou-se um terço em homenagem ao santo (Foto 16).



Foto 16

A reza do terço na casa de Chico Prego, no Distrito de João Carlos, em outubro de 2000.

Foto: Lúcia Lobo Amado/2000

O significado da reza, em substituição à festa, simbolizou a reafirmação do compromisso com o santo de devoção. Tal atitude manifesta a presença da fé, da crença e da certeza de que '*não estão desamparados*' e que São Francisco '*está olhando por eles*' (Foto 17).



Foto 17

O 'altar de santo', na casa de Chico Prego, no Distrito de João Carlos, simboliza a manutenção de sua promessa ao santo de devoção: São Francisco.

Foto: Lúcia Lobo Amado/2000

Notas Finais

Neste capítulo, procuramos historicizar a região de Chapada dos Guimarães - MT, onde foi construída a Hidrelétrica do Manso (APM-Manso), visando a situar e descrever a Comunidade dos Pretos, bem como etnografar uma de suas representações sociais: a festa de São Francisco.

No capítulo seguinte, procederemos a interpretação antropológica da festa de São Francisco, com a finalidade de viabilizar não somente o entendimento de seus significados sociais, mas o desvelamento de possíveis respostas culturais elaboradas pela Comunidade dos Pretos em outros espaços.

CAPÍTULO III

FESTA DE SÃO FRANCISCO: UMA INTERPRETAÇÃO ANTROPOLÓGICA

O rito é a respiração da sociedade. Mesmo se as pessoas não se articulam só por causa do prazer de estarem juntas, mas com objetivos políticos econômicos, mesmo aí, e talvez sobretudo aí, a execução do rito é indispensável para recriar periodicamente, isto é, para renovar ou refazer a identidade, a personalidade, f'être moral, do grupo e da sociedade.

- GLAUDE RMÉRE -

Notas Iniciais

Neste capítulo intentamos realizar uma interpretação antropológica de significados sociais, inerentes ao rito da festa de São Francisco, de forma que possamos fazer a relação existente entre este rito, rico de significados, e a possibilidade de enraizamento - *como um direito humano esquecido* (BOSI, 1999) - das famílias componentes da Comunidade dos Pretos, quando de sua desterritorialização da Região de Colônia para o Distrito de João Carlos também na Chapada dos Guimarães.

3.1. Significados Sociais da Festa de São Francisco

A sociedade confere ou atribui papéis, ensinando aos homens a maneira correta de interpretá-los, mediante as sanções difunde comentários públicos e, de modo mais concentrado, através do rito sanciona a sua mudança de status. Esses rituais, todavia, não são propriamente exercícios técnicos, mesmo que possam ser muito difíceis; sua finalidade evidente e seus efeitos é reforçar o aspecto moral do papel, os deveres que uma pessoa assume em relação aos outros, quando o interpreta, mesmo que esse papel não seja fruto de livre escolha, mas resultado de uma imposição.

- LUCV MAIR -

O culto aos santos católicos é o eixo formal que sustenta a vida religiosa das comunidades do rio Manso. Os santos são considerados divindades poderosas que protegem e 'ajudam' as famílias e as comunidades. São inúmeras as festas de santo realizadas na região (Anexo 5), mas se num primeiro momento as semelhanças se destacam, temos de estar atentos para o fato de que, na verdade, podem esconder diferenças significativas em torno do sentido que tais festas adquirem para as comunidades que as realizam.

São as 'particularidades' culturais e étnicas da Comunidade dos Pretos, a partir de sua manifestação religiosa - festa de São Francisco -, que procuraremos delinear e 'resgatar' neste tópico.

A presente pesquisa aconteceu ao mesmo tempo em que o processo de construção da Hidrelétrica APM-Manso foi se desenvolvendo. Vivenciamos o primeiro momento - quando promovemos dois encontros etnográficos, em agosto e outubro de 1999 respectivamente -, junto à Comunidade dos Pretos, que ainda se encontrava em seu território tradicional: região de Colônia, onde acompanhamos todo o desenrolar da festa de São Francisco.

O segundo momento ocorreu em outubro de 2000, quando realizamos mais um encontro etnográfico, agora no Distrito de João Carlos, localidade para onde as famílias da Comunidade dos Pretos foram remanejadas em dezembro de 1999. Nesta ocasião, pudemos assistir, no lugar da festa, a reza de um terço em homenagem a São Francisco.

São os dados etnográficos coletados e observados em campo, juntamente com a pesquisa bibliográfica, que dão suporte acadêmico para a nossa interpretação antropológica que parte do princípio de que a realização da festa de São Francisco é um evento, "*um acontecimento estruturalmente relevante e dotado*

de significados" (Sahlins, 1981, apud PORTO, 1997, p. 16), que tem conexão direta com as categorias culturais da Comunidade dos Pretos, proporcionando a homens e mulheres perpetuarem seu *ethos* e à pesquisadora proceder leituras sociais sobre o comportamento do grupo com relação à terra, ao rio, aos atores sociais, à noção de sagrado, às redes de reciprocidade e às conseqüências da des-territorialização na vida dessa comunidade impactada pela construção da Hidrelétrica APM-Manso.

Reafirmamos que a festa de São Francisco se realiza há vinte e três (23) anos na Comunidade do Pretos, na casa do Senhor Francisco José de França, mobiliza, anualmente, toda a família do festeiro, pois, para eles, representa o *pagamento* de um compromisso contraído com o santo pelo *voto válido*, ou seja, a graça recebida (BRANDÃO, 1985). Na concepção familiar, os preparativos para a festa são fundamentais ao seu êxito e boa ressonância na comunidade. Evidenciamos, neste contexto, que é uma '*questão de honra*', para o dono da casa e sua família, a realização de uma '*boa festa*'.

A '*boa festa*' é aquela que satisfaz os convidados, que dela têm expectativas quanto a sua organização, a qual deve ser impecável, desde seus preparativos, durante todo o seu período de desenvolvimento - que inclui a qualidade e quantidade de refeições, o sossego da reza e a animação do baile -, até o seu final. No campo daquilo que poderíamos situar como o sagrado, a reza é levada a cabo com respeito e participação de todos os fiéis: capelão, seus auxiliares, festeiros e convidados. No âmbito do que caracterizaríamos como o profano, os momentos de refeição, diálogos e dança, quando se realizam tranqüilos e divertidos, "*alegram aos convidados, à divindade da festa e aos festeiros*" (BRANDÃO, 1985). Na festa de São Francisco, o *sagrado e o profano* podem ser melhor visualizados como se encontram na Figura 2 abaixo:

Figura 2 - Leituras da Festa de São Francisco	
SAGRADO	PROFANO
Ladainhas/Cantos	Músicas: Rasquiado/Lamadão
Reza do terço	Encontro de Afins
Procissão	Fogos de Artíficos
Cururu	Baile
Ordem	Dês-ordem
Ausência de Bebida Alcoólica	Presença de Bebida Alcoólica
Abstinência de comida	Jantar

Fonte: Dados levantados na etnografia densa, 1999.

Salientamos que o siriri e o mastro, presentes na festa, ocupam papéis intermediários entre o sagrado e o profano, à medida que o siriri se inicia dentro do espaço do sagrado e se desloca para o espaço do profano. O mastro representa a ligação entre o céu e a terra, os santos e os homens. A pesquisa de campo, muitas vezes pontual, não possibilitou aprofundarmos sobre os papéis rituais e as conexões sociológicas desses dois elementos.

A divulgação da festa é um elemento relevante. No passado, era possível saber, com um ano de antecedência, a data programada para a festa do ano seguinte, hoje, mesmo marcada pelo calendário religioso, a festa de um santo devoto pode ser comemorada em datas diferentes. Esta flexibilidade se deve a vários fatores, entre eles podemos citar: a necessidade dos convidados que, por serem empregados assalariados, só podem participar aos finais de semana; o fato de parte dos familiares do festeiro residirem em Cuiabá e na Chapada dos Guimarães; e difícil obtenção dos meios materiais necessários à sua realização, uma

vez que, a festa está relacionada às diversas fases do ciclo anual de produção agrícola, principal meio de sobrevivência da comunidade.

Concordamos com CANCLINI (1983, p. 112) ao aduzir que

... para as populações indígenas e camponesas, as festas são acontecimentos coletivos enraizados na sua vida produtiva, celebrações fixas de acordo com o ritmo do ciclo agrícola ou o calendário religioso, onde a unidade doméstica de vida e de trabalho se reproduz através da participação coletiva da família.

Atualmente, além dos procedimentos habituais (conversas informais sobre a festa), utiliza-se o rádio. Porquanto, a flexibilidade não significa necessariamente ausência de tradição ou, em outras palavras, de identidade social, mas, ao contrário, mostra uma introjeção de novos valores que, re-elaborados junto aos valores tradicionais, possibilitam a continuidade temporal da realização da festa.

É importante ressaltar que, circundando os valores que propiciam a temporalidade regular da festa, o que categorizamos como *sagrado* e *profano*, em seu contexto, ocorrem simultaneamente, uma vez que se trata de uma festa religiosa, mas que, igualmente, constitui um *rito de passagem*, conferindo à comunidade a condição de recriar e refazer, periodicamente sua identidade social, alternando o cotidiano com momentos extraordinários.

Por isto, é extremamente interessante registrar como o rito ocorre: a *festa de santo* consiste em reza solene, dirigida pelo capelão, que *'puxa'* a ladainha e os cantos. Concomitante se dá a oferta de agrados aos participantes: antes da reza, o jantar, e, depois, o baile. Na celebração do culto ao santo de devoção, além das ladainhas e dos cantos, são oferecidas, à luz de velas, à luz e ao som dos foguetes, a bebida, bem como a comida que são inteiramente consumidas pelas pessoas que participam da festa.

A idéia de reciprocidade está contida nesta relação entre o devoto e o santo, "*para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com eles, estabelecendo uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contra-prestações socialmente estipuladas*" (ZALUAR, 1983, p. 83).

A forma de se relacionarem com a festa não é algo linear. Os fiéis, de perfil tradicional, consideram a reza o ponto central do evento. Mas são receptivos à dança, segundo eles, '*bem comportada*'. Os mais arraigados lembram, com empolgação, as festas do passado, que incluíam manifestações folclóricas como o '*siriri* (dança) e o '*cururu*' (repente), tradições que '*foram se perdendo no tempo*'. Tanto o '*siriri* como o '*cururu*' são manifestações folclóricas do estado de Mato Grosso.

O *siriri* é semelhante a danças de divertimentos dos indígenas do Brasil que realiza entre pares de um e de outro sexo, o que justamente caracteriza o *siriri*. Apresenta ainda traços culturais lusitanos e africanos. As canções falam do contexto cultural dos cantadores e dançarinos que dão nome a cada roda de *siriri*... os pares colocados em filas, dois a dois, postos em roda, seguem o ritmo da viola de pinho, acompanhado de um mocho e um ganzá, além de uma bruaca, caixote de madeira e bastões. Tem vários tipos de *siriri*: *siriri de sair*, *siriri de roda*, *siriri de pileira*, *ciranda serrador*, *mamãe olhe o cameiro*, *barco do alemão* entre outros. O *cururu* é tido como uma dança de homens que rodam, numa sala ou ao ar livre, cantam ao som de cachos e ganzás, versos poéticos, rimas com estrofes monótonas e duas vozes... dançam com movimentos coreográficos, vozes elegantes, possibilitando ao cururueiro atravessar a noite a fio sem parar com sapateios e bebendo cachaça, bebida que atua na composição de versos e toadas, ora recordando alguém, ora saudando alguém, ora lembrando amores perdidos. O folclorista João Ribeiro afirma que o *cururu* tem sua origem num ritual funerário dos índios Bororo, chamado Bacururu (grifos nossos) (SEDTUR, 1995).

Conforme referimos anteriormente, a reza é feita para São Francisco e dirigida por um capelão, que é o principal agente do culto, normalmente assessorado

por uma mulher ou por um homem. Os fiéis respondem e acompanham as ladainhas, cantando em coro. O levantamento do mastro, que é um momento extremamente solene, também é feito com reza, cuja demonstração de fé é ostentada em atos de contrição.

Em nossa observação, destacamos que, perante a realização da reza, os fiéis presentes concentravam-se na sala, com velas acesas à mão, em volta do altar: local *sagrado* da cerimônia por ser '*o lugar do santo*'. Um grupo de jovens, do lado de fora da casa, conversava discretamente. Dos fiéis que acompanhavam a reza, quase a totalidade permanecia de pé, numa atitude de '*veneração e respeito ao santo*', durante o longo período de tempo exigido pelo rito, sem demonstrarem cansaço, até o seu final.

A festa cria um campo de atividades específicas que unificam as pessoas do local, possibilitando a reprodução simbólica de relações sociais. Nela, "*estão vivos e presentes os modos mais simbolicamente profundos através dos quais as pessoas procuram estabelecer formas rituais de comunicação entre si e com os seus deuses e santos*" (BRANDÃO, 1985, p. 10).

Como é um momento de afirmação da identidade e unidade da comunidade, a festa representa um ritual de sociabilidade importante: é a oportunidade para que as pessoas se encontrem, usem suas melhores roupas, namorem, enfim se reencontrem e reafirmem, no sentido durkhemiano, o inconsciente coletivo, ou seja, a continuidade histórica e social da comunidade.

Conforme ZALUAR (1983, p. 96),

... as obrigações para com os santos eram, em última análise, dentro das tradições do catolicismo popular, obrigações para com os semelhantes. Primeiro porque o santo era o mediador entre as pessoas e um símbolo dos laços que as uniam, pois, para pagar suas promessas e cumprir suas obrigações com os

santos, os homens se organizavam e realizavam atividades que reforçavam esses laços. Segundo porque a relação entre os homens e os santos, e as relações dos homens entre si, tal como eram expressas no ritual da festa, representavam num plano simbólico, as relações idealizadas entre os que podiam assumir os diversos papéis de controladores dos recursos e protetores vis a vis de seus dependentes.

Portanto, insistimos em enfatizar que a festa de São Francisco ritualiza as ações dos atores sociais que compõem a Comunidade dos Pretos, retroalimentando seus papéis sociais, renovando o sentimento de pertença, a convivência fraterna, a reciprocidade, os laços de parentesco e de compadrio, num sentimento que revigora e demarca a identidade social. Identidade marcada pelas continuidades e descontinuidades de um grupo, tempo vivido que, guardado na memória do grupo, é rico em significações: *"a festa e suas múltiplas significações se constroem sobre fatos acontecidos, pontos comuns de onde se desenrolam os fios das lembranças que tecem um mundo pleno de sentidos e vivido pelos indivíduos"* (LIMA FILHO, 1998, p. 68).

Tentando distinguir e relacionar, o mais explicitadamente possível, reiteramos que tudo o que é consagrado à ou pela religião se refere ao sagrado, ao passo que o profano é temporal, está relacionado às coisas mundanas, esses dois momentos estão presentes nas manifestações religiosas. Na festa de São Francisco têm na reza seu lado sagrado, onde o comportamento das pessoas é *"marcado pela contrição e pela solenidade que se concretizam nas contenções corporais e verbais"* (DaMATTA, 1991, p. 83). E seu lado profano, em dois momentos específicos: o jantar e o baile onde as pessoas estão mais soltas, alegres e se divertindo. Vale ressaltar que a festa não existiria sem estas *duas classes*, podemos considerá-las como as duas faces de uma mesma moeda que têm a capacidade de recriar e resgatar o espaço, o tempo e as relações sociais na comunidade.

Dentre os vários significados sociais da festa de São Francisco, consideramos de relevância as relações de compadrio estabelecidas na comunidade. Observamos que o padrão de compadrio não possui só funções utilitaristas e sociais, representa, também, troca simbólica à medida que "*não é uma relação entre indivíduos, mas entre personagens sociais, pré-definidos por uma totalidade, vista não como um conjunto de relações individuais, mas como 'pessoa moral' que se sobrepõe ao indivíduo*" (WOORTMANN, 1994, p. 62). Relacionam o compadrio ao parentesco, já que ele promove uma aliança entre grupos de descendência, que pode ser verificado no mapeamento de gerações (Anexo 4).

No decorrer da festa percebemos-se, também, claramente a segregação sexual, isto é, existem tarefas exclusivamente femininas, como por exemplo preparar os alimentos, com exceção do churrasco, enfeitar o espaço sagrado, participar da reza e outros. As tarefas masculinas consistem em abater o animal que foi oferecido ao santo, assar o churrasco, providenciar o tronco de árvore que servirá de mastro, subir e descer o mastro, tocar os instrumentos musicais durante a reza, organizar o baile e, se quiserem, participar da reza, atitude que é tomada pelos mais velhos.

Concordamos com BRANDÃO (1978, p. 16), na assertiva de que, "*a festa é um ciclo que perco"e ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico, o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade*".

Outro aspecto que ressaltamos é a relação da comunidade com as dimensões do sagrado que se constituem em uma força que alimenta, nos membros da comunidade, uma postura digna perante os infortúnios da própria vida individual e coletiva. Isto porque tal sentimento lhes fornece um sentido de altruísmo frente aos fatos cotidianos nos diversos campos da vida. No caso do Senhor Francisco José de

França (Chico Prego), a promessa ao santo se deu em virtude da doença de sua esposa. Uma aflição pessoal motivou o estabelecimento de uma aliança com o *santo de devoção*. Reforçando este raciocínio, DaMATTA (1991, p. 111) explica que:

... a promessa é um pacto que obriga os dois lados a alguma ação positiva no sentido de resolver o problema apresentado. Se eu, assim, peço uma graça e logo em seguida me sacrifico com a oferta de algo precioso para o santo de minha devoção, a lógica social faz com que ele também se obrigue a resolver meu problema, atendendo cortesmente a minha súplica.

As pessoas, normalmente, em situações de perigo encontram formas de reagir e enfrentá-las, como demonstrou DURKHEIM (1996), ELÍADE (1992) e OTTO (1985), transformando estas formas em representações religiosas, como podemos certificar no ritual religioso em estudo: a festa de São Francisco. Concordamos que a crença nos rituais e símbolos sagrados atua nos crentes e praticantes de maneira a fortalecê-los e mantê-los. Segundo DURKHEIM (1996, p. 409),

... o rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentido que tem de si mesmo e de sua unidade, ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais.

O fato da família de Chico Preto manter a promessa ao santo de devoção pode significar tanto um modo de resistência cultural (CANCLINI, 1981), frente às novas situações de desraizamento como, também, ser uma forma de contribuir para a manutenção do sentimento de dignidade dos membros da comunidade, oferecendo-lhes significado simbólico-religioso para lidar com as dificuldades do dia-a-dia.

Uma outra dimensão que a festa de São Francisco nos mostra é a compreensão do território como espaço de identidade social estabelecida pela sua apropriação material e simbólica. Se a identidade territorial é definida por HAESBAERT (1997, p. 50) como sendo

... um conjunto concatenado de representações sócio-espaciais que dão ou reconhecem uma certa homogeneidade em relação ao espaço ao qual se referem, atribuindo coesão e força (simbólica) ao grupo que ali vive e que com ele se identifica.

A identidade territorial, por sua vez, exprime uma relação direta com o sentimento de pertença presente na Comunidade dos Pretos que, conforme afirmou-se anteriormente, se fundamenta nas relações de compadrio, nos casamentos endogâmicos, nas práticas de auxílio-mútuo, na prática da benzedura, nas atividades lúdico-religiosas, entre outros.

É interessante reconhecer que o espaço territorial ocupado pela Comunidade dos Pretos é compartilhado com a comunidade dos brancos e está separado pelo rio Manso (Anexo 6). A convivência entre as duas comunidades é estabelecida por relações de poder que não chegam a ser assimétricas, mas possuem um forte caráter hierárquico, no sentido de que os grupos

... que apresentam relações de desigualdade social entre si, desenvolveram um tipo de interação tal, que permite a coexistência de dois ou mais grupos, sem que haja a tentativa de eliminação de um grupo, considerado inferior, pelo outro, tido como superior (RAMOS, 1980, p. 5).

Verificamos que não há uma tentativa de negação de um grupo pelo outro, o grupo da comunidade dos brancos se sente superior ao grupo da *Comunidade dos Pretos*, terminologia esta que, conforme referimos anteriormente, foi efetuada pela comunidade dos brancos. Muitos são os pontos comuns entre os

dois líderes das duas comunidades. O senhor Francisco Sales da comunidade dos brancos, e o Senhor Francisco José de França, da Comunidade dos Pretos, ambos são benzedores; fazem festas para os seus santos de devoção; moram às margens do rio Manso; têm um neto em comum; praticam uma agricultura de subsistência; vivem uma *simbiose sócio-econômica*: há uma interdependência sócio-cultural e econômica entre as comunidades (RAMOS, 1980). Outro fator comum é que parte de suas terras foram inundadas pela Hidrelétrica APM-Manso.

Qual seria o significado de tantas semelhanças? Buscamos na interpretação de RAMOS (1980, p. 8) o que poderia ser uma possível resposta, já que a relação entre as duas comunidades caracteriza-se "*por um tipo de arranjo hierárquico que permite a existência de variabilidade sócio-cultural e a atualização de relações simbióticas, em que cada grupo contribua com sua parte no jogo de interdependências econômicas e políticas*".

Entendemos que essa relação entre as duas comunidades nos leva a considerar a festa de São Francisco como caracterizadora de um rito de inversão, no momento em que o forte caráter hierárquico, demonstrando pela comunidade dos brancos em relação à Comunidade dos Pretos, é quebrado, uma vez que a festa cria situações em que as condições de opressão e repressão vivenciadas dão lugar a uma inversão de papéis sociais, ficando a relação de superioridade, temporária e simbolicamente em favor da Comunidade dos Pretos, representando a afirmação da identidade estigmatizada no contexto regional, constituindo-se, assim, num momento de privilégios.

Para DaMATTA (1983, p. 62) o rito de inversão é um

... processo radical no sentido de realmente provocar um deslocamento completo de elementos de um domínio para outro do qual esses elementos estão normalmente excluídos.

Trata-se, em outras palavras, de juntar o que está normalmente separado, criando continuidade entre os diversos sistemas de classificação que operam discretamente no sistema social... desse modo, quando se inverte, procede-se juntando categorias e papéis sociais que, no mundo cotidiano, estão rigidamente segregados.

É relevante notar que cada grupo respeita os limites territoriais do outro, as fronteiras étnicas são mantidas, as interdependências econômicas, sociais e rituais se constituem em arranjos bilaterais caracterizados como essencialmente simbióticos. Ora, esta interação entre as comunidades foi quebrada pela construção da Hidrelétrica do Manso, pois as famílias da Comunidade dos Pretos foram remanejadas para o Distrito de João Carlos, sendo que a maioria das famílias da comunidade dos brancos permaneceu no território de origem, haja vista que só uma pequena parte de suas terras foi inundada.

A festa de São Francisco também significa um momento lúdico e de possibilidades de *encontro de afins*. Para a maioria dos jovens, o significado religioso da festa fica em segundo plano e a ansiedade se manifesta pelo baile, que é de som mecânico, e pela dança: o '*rasquiado*'. O desinteresse pela parte religiosa pode ser atribuído ao estereótipo de que a '*festa de santo é coisa dos mais velhos*', representando tradição, o que não combina com a busca de novos valores, empreendidos pelos jovens, que '*sonham com um amanhã urbano*'. Para eles, viver tradições é enraizar-se na vida rural. Percebemos, deste modo, que a maioria dos jovens da comunidade vêem na vida urbana a '*esperança de dias melhores*'.

O planejamento das famílias na Comunidade dos Pretos é coerente com a lógica de seu próprio sistema sócio-econômico. A comunidade consiste em famílias extensas e o casamento preferencial é o endogâmico, como podemos confirmar no mapeamento de gerações (Anexo 4) que apontou o fato de a filha mais

velha de Chico Prego ser casada com um primo materno, e que dois filhos da Senhora Alvina contraíram matrimônio com duas filhas da Senhora Santina.

Podemos assentir com os estudos de WOORTMANN (1974), ao demonstrar como os casamentos não representam a cisão do grupo doméstico e nem trazem perda da área cultivada, pois se o casamento dos filhos (as) formam novos grupos domésticos, novas famílias nucleares, isto não significa que a unidade produtiva vá diminuir. O que acontece é que os filhos (as) constroem suas casas próximas a dos pais e todos trabalham em prol da sobrevivência familiar, ou seja, dão continuidade às atividades econômicas desenvolvidas pela família paterna. A Senhora Ambrosina, esposa do Senhor Chico Prego, explica que o trabalho '*na roça era comum, todos irmãos juntava aqui e roçava, derrubava, partia e plantava, aí depois da planta, aí rachava*' (Entrevista n. 3/2000).

Outra leitura que a festa de São Francisco nos faculta fazer é que, devido à constante ausência de agentes eclesiásticos na comunidade, surge a figura do já citado capelão, homem leigo, cuja função é rezar o terço e as ladainhas durante a *festa de santo*. De acordo com BRANDÃO (1986, p. 46), eles

... sabem reproduzir com alguma fidelidade as rezas antigas do catolicismo colonial e, portanto, anterior à romanização. Repetem, como fórmulas truncadas, longas ladainhas em latim e, não raro, lançam mão de manuais de devoção católica. Estes especialistas combinam, dentro de um mesmo ritual popular, as fórmulas de culto da igreja do passado com as do sistema religioso popular, ele mesmo uma combinação entre o saber eclesiástico e o camponês.

O capelão não possui formação eclesiástica e sua missão religiosa '*lhe foi relevada por uma entidade sagrada*', geralmente por meio de uma visão, num momento difícil de sua vida, seja diante de problemas financeiros ou de saúde.

Como percebemos pelo relato do Senhor João Francisco de Pontes, o capelão que estava presente na festa de São Francisco:

'Eu tinha quinze anos, não tinha prisão, eu não tinha nada, vivia lá passando necessidade, passando tudo quanto é coisa, armando, só armando a cerca pra pegar passarinho. Aí, quando é um certo dia, eu peguei o catecismo e falei: 'aqui é o caminho'. E passei a rezar a ladainha todos os dias. Acordava bem cedo, fazia a oração, fazia o santo, fazia tudo. Aí, foi continuando a média mais ou menos de uns quinze dias. Aí, quando fez quinze dias apareceu, aí me apareceu uma mulher branca bonita, ela falou pra mim assim: 'olha você tava perdido, sem caminho, você não tava... você não tava rezando, você não acreditava em Deus, agora você pegou o caminho, agora eu vou te ajudar' . Aí ela falou pra mim: 'agora você vai aqui, tem uma quadra ali com um cascalho, você tira ele, aí você vai lavar com diamante de nove quilates, aí você pega ele e corre rio acima e vai encontrar com um homem que vai comprar o diamante por trinta e um conto'. Aí, eu fui, busquei o cascalho, lavei, peguei o diamante, aí levei. Lá encontrei com o homem e me pagou trinta e um conto. Aí, eu fiquei tão alegre, peguei aquele dinheiro e comprei um maço de vela e acendi pra aquela mulher , acabei de acender a vela, ela pegou e falou pra mim assim: 'pra quê que é isso aí?' Eu disse: 'isso aí é pra agradecimento do diamante que eu peguei'. E ela falou: 'eu não preciso nada disso porque eu sou lá da luz e não preciso de luz de vela, isso aí serve pra você iluminar quando estiver escuro'. Mandou eu apagar, aí eu apaguei. E assim continuou ela sempre vindo aonde eu tô participando' (Entrevista n. 2/2000).

A este agente religioso, podemos atribuir dois papéis de destaque, primeiro ao ser considerado como um mediador importante entre os santos e os homens, detendo temporariamente o '*poder sagrado*', ao dirigir e celebrar o culto religioso: a reza; as ladainhas; a procissão; o levantamento e descida do mastro; e as bênçãos. Em segundo lugar, o capelão pode ser condecorado como um 'guardião da memória', pois ao reproduzir aparte sagrada da *festa de santo* está, concomitantemente, renovando os laços de reciprocidade que caracterizam as comunidades rurais. É um porta voz da tradição cultural da Comunidade dos Pretos.

O capelão desenvolve uma prática religiosa voluntária e não remunerada, recebe simbolicamente '*alguns agradós*', como por exemplo o direito de

ser servido em primeiro lugar, quando da refeição, e de ter um lugar reservado para armar sua rede. Porém, estes privilégios não o diferenciam das outras pessoas. Ao término do rito, ele reparte com os *'abençoados'* o mesmo copo de pinga.

Este *rezador caipira*, emissário do saber religioso da comunidade,

... conhece como um especialista as fórmulas rituais e os momentos de usá-las em diferentes tipos de rezas, em nome de Deus e dos seus santos, concentra o poder inquestionável de redimir, salvar, abençoar pessoas e propriedades, atualizar dívidas e regras, as obrigações simbólicas dos vivos e dos mortos (BRANDÃO, 1986, p. 153).

O processo de aprendizagem do capelão se dá no meio familiar, o pai ou outro parente próximo ensinou-lhe as rezas que, na maioria das vezes, estão anotadas em um pequeno caderno, amarelado pelo tempo, cuja letra demonstra pouco estudo. Sua reza se constitui num bloco de ladainhas, sendo parte cantada em latim e parte em português.

O capelão é o agente do sagrado de maior destaque, juntamente com o festeiro, que é o *'dono da festa'*: o *'promesseiro'*, responsável financeiro pela festa, cujo prestígio social depende de sua capacidade de mobilizar uma rede de relações para a realização de uma *'boa festa'*. Como explicitamos, *'é uma questão de honra'* para o festeiro realizar a *'boa festa'*. O festeiro reafirma, simbolicamente, sua posição de relativa superioridade social junto aos seus dependentes, parentes e vizinhos. Cumprindo, também para com o santo de sua devoção, sua obrigação de pagamento da promessa.

A idéia de reciprocidade está contida nesta relação entre o devoto e o santo, *"para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com eles, estabelecendo uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma*

série de prestações e contra-prestações socialmente estipuladas" (ZALUAR, 1983, 1983, p. 83).

Em síntese, a festa de São Francisco, objeto desta dissertação, nasce da promessa feita por Chico Prego ao santo, em função da doença de sua esposa, a qual se encontrava *'desenganada pelos médicos de Cuiabá'*, conforme o seu relato. A promessa, defende LIMA (1990, p. 119),

... é um tipo de sacrifício, já que a natureza daquele que está pagando uma promessa é transformada, quando do pagamento dela, por uma atitude de abnegação, que o faz relacionar-se diretamente com a divindade. É essa atitude de abnegação que é dada em oferenda à divindade, significando que a pessoa já recebeu as graças e agora as está pagando, expiando-se publicamente. A consagração teve início no momento em que o voto foi feito, geralmente por parentes, resultando na obtenção de graças - o usual é adquirir saúde na doença - e culminando com o seu pagamento, realizado sempre no contexto de uma festa.

É exatamente esta a situação vivenciada por Chico Prego que recorreu a São Francisco, santo de sua devoção, num momento de desespero em função da doença de sua esposa, e prometeu que, enquanto tivesse vida, faria a reza para o santo. O que tem sido praticado nestes últimos vinte e três (23) anos.

Todavia, um dos aspectos que merece destaque no contexto da festa foi o fato do 'promesseiro' estar ausente das rezas e, aparentemente, de toda a organização da festa. Talvez isso tenha ocorrido devido a sua idade avançada, setenta e um (71) anos, e seu estado de embriaguez durante a realização da reza. Desse modo, registramos que sua esposa e filhos estavam à frente das obrigações do festeiro, o que não diminuiu o seu papel de 'autoridade', de representante do santo, de 'homem de posses' ao assumir financeiramente a festa. Segundo ZALUAR (1983, p. 73),

... se era do festeiro a responsabilidade financeira da festa, também a glória lhe pertencia... uma festa rica e farta, serviria para aumentar-lhe o prestígio e reforçar suas relações com dependentes, parentes e vizinhos.

Mesmo o festeiro sendo o responsável financeiro pela festa, notamos que, na sua organização, houve a colaboração de muitas pessoas da comunidade - a reciprocidade é inerente à festa. E, não resta dúvida de que a *festa de santo* - São Francisco - conforma-se em uma grande ocasião que a Comunidade dos Pretos tem para afirmar a função criadora de autonomia e sua identidade social, significando, igualmente, um momento privilegiado de comunicação intercomunitária, com a exaltação de valores, de influência de poderes, de privilégios que reafirmam os papéis dos atores sociais da comunidade.

A festa de São Francisco contém elementos semelhantes às demais festas tradicionais, comumente realizadas na sociedade brasileira, principalmente nas cidades interioranas e nas comunidades rurais -, como bem demonstram os estudos realizados por BRANDÃO (1985, 1986, 1978, 1977) - e na própria região da Bacia do Manso (Anexo 5).

Na festa de São Francisco encontra-se algumas especificidades:

- não acontece o giro da bandeira - presente, por exemplo, na festa de São João, tradição da comunidade do Mamão, analisada por LIMA FILHO (2001, p. 11) -;
- os agentes do sagrado não aparecem claramente definidos, com exceção do festeiro, do capelão e da rainha da festa - a Senhora Alvina -;
- é uma festa da família França, no sentido de que todo o seu custo financeiro é de sua responsabilidade;

- a festa, longe de fortalecer uma ordem marcada pelas diferenciações sociais, busca afirmar a unidade da Comunidade dos Pretos, apesar, e acima, das distinções/desigualdades sócio-econômicas que são percebidas no cotidiano. Unidade esta, vinculada à condição de negritude e às precárias circunstâncias materiais de vida, já descritas anteriormente.

Nas palavras de BRANDÃO (1978, p. 60-61),

... a rede de relações entre os participantes da Festa transporta para um campo de atuações simbólicas uma estrutura de modos de participação igual à da sociedade, aquela que ela organiza para produzir os seus bens e reproduzir as relações entre seus produtores sociais. Ou a Festa coloca, em postos diferentes, sujeitos - dominantes e dominados, apropriadores de trabalho ou assalariados - também diversos segundo a posição de sua classe ou segmento de classe na sociedade, ou coioça-os, ainda diferentes nos mesmos lugares simbólicos, mas através de tipos de atuação e formas da presença (remunerados e subalternos X não remunerados e colaboradores) igualmente diferentes, quase opostos, embora sentado lado a lado, e com indicações de posições que confirmam, na Festa, como pessoas de categorias sociais diferentes usam de uma mesma solenidade para propósitos diversos: a obtenção de rendimentos extras associados ao aproveitamento do 'festivo da Festa', ou a obtenção de evidências de prestígio, através de formas distintas de inclusão em alguns dos rituais da mesma Festa (grifos nossos).

A festa de São Francisco se constitui num exemplo de como rituais semelhantes podem ser, e são, apropriados de formas diferentes em contextos diversos e por comunidades distintas, posto que, não há a finalidade de *rendimentos extras* na festa, o jantar, a bebida e o café da manhã são oferecidos pelo festeiro que é, também, o líder da Comunidade dos Pretos. As pessoas não pertencentes à comunidade participam da festa só como convidadas, não exercendo nela nenhum papel de destaque.

Outro significado social da festa de São Francisco, merecedor de destaque, é que - contrapondo-nos aos resultados encontrados por LIMA FILHO

(2001, p. 21), na análise feita sobre a festa de São João, realizada pela comunidade do Mamão na mesma região de Chapada dos Guimarães – não podemos considerá-la como um *ritual de solidariedade alimentar e econômica*, porque a *festa de santo*, efetivada em outubro de 1999, e apenas a reza do terço, executada em outubro de 2000, foram custeadas exclusivamente pela família de Chico Prego, ao passo que os festeiros, da festa de São João, recebem doações como bem explica LIMA FILHO (2001, p. 21):

... isso fica claro quando pensamos na bandeira como um grande círculo de sustentação econômica e alimentar da festa por meio da promessa ao santo (novilhas, frangos, porcos ou mesmo dinheiro) que devem ser entregues no dia 24 de junho, o dia de São João, na casa do festeiro. No dia mesmo da festa, observamos como as mulheres que chegavam entregavam porções de alimentos (arroz, café, açúcar etc...) para D. Rosa. É interessante observar que de abril a junho é tempo de colheita dos produtos da roça, como o milho, o arroz e a mandioca. A roça é preparada no estilo coivara e em agosto começa a ser preparada 'quando a ema começa a esturrar conforme nos explicou D. Petrolina. O ápice do ritual acontece exatamente no período da colheita.

É claro que não devemos desconsiderar que, geralmente, as *festas de santo* marcam fases de transição do ciclo de produção agrícola, mas a festa de São Francisco se apresenta muito mais como um *rito de agregação* (VAN GENNEP, 1978). Principalmente se levarmos em conta que a comida, servida na festa, não é simplesmente o alimento que sempre se destaca pelo excesso, mas possui dimensões simbólicas,

... a comida vale tanto para indicar uma operação universal - o ato de se alimentar - quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver (DaMA TT A, 1991, p. 57).

Pelo 'código' da comida, o festivo e o lúdico se entrelaçam porque o comer é sempre uma vontade de estar *junto* que indica companheirismo e também

vontade de ser reconhecido. Além disso, "*a comensalidade, ou rito de comer e beber em conjunto é claramente um rito de agregação*" (VAN GENNEP, 1977, p. 43).

... não se sabe, no fim, se foi a comida que celebrou as relações sociais, estando a serviço delas, ou se foram os elos de parentesco, compadrio e amizade que estiveram a serviço da boa mesa (DaMATTA, 1991, p. 54).

A maneira como a comida e bebida são disponibilizadas aos convidados revela toda a hospitalidade e cordialidade com que o festeiro e seus familiares os recebem, pois isto é uma '*questão de honra*' e forma de assegurar seu papel de liderança na comunidade.

A continuidade da realização da festa, não nos moldes do ano de 1999, mas pela reza de um terço em homenagem a São Francisco, no Distrito de João Carlos, em outubro de 2000, demonstra claramente que a comunidade, apesar das rupturas, tem tentado se recolocar, sendo que a *memória coletiva* (HALBWACHS, 1990) é a referência essencial para a reatualização da identidade social do grupo. É por ela que o tempo vivido é reordenado.

Evidentemente, o território é de suma importância para a continuidade da vida social da comunidade, já que é condição de fixação, mas não condição exclusiva para a sua existência. Porque não é a des-territorialização que descaracteriza a Comunidade dos Pretos, impelindo-a à desagregação e marginalização social, haja vista que os homens com seus grupos sociais possuem uma infinita capacidade de readaptação, ou melhor dizendo, de elaborar respostas culturais em outros espaços. Isto pode ser evidenciado no que SAHLINS (1990, p. 9) escreve:

... os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a *riscos empíricos*. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da *reprodução* e da *variação* (grifos nossos).

A construção da Hidrelétrica do Manso representou, na vida da Comunidade dos Pretos, os *riscos empíricos*, aos quais respondem com novos arranjos culturais, demonstrando a capacidade de *reprodução* - continuidade - e de *variação* - mudança - **da e na** comunidade.

3.2. Respostas Culturais em Outro Espaço

O enraizamento é um direito humano esquecido. O migrante vem chegando à cidade com raízes partidas. A liturgia poderia enraizá-lo, criar e reviver tradições, valores, lembranças que dão sentido à vida.

- ECLÉA BOSL -

O des-raizamento causou rupturas e modificou a continuidade cultural da Comunidade dos Pretos. Podemos enumerar alguns fatores que comprovam esta afirmação: o sentido comunal da exploração da terra foi abolido - tanto que os que receberam terra de Furnas, como os que adquiriram terra em João Carlos, não possuem meios materiais de preparar essa terra pouco fértil para o plantio -; o sentimento de pertença foi abalado, as famílias são conhecidas pelo nome das pessoas e não mais como pertencentes à Comunidade dos Pretos; os filhos que antes moravam com os pais deles se dispersaram: os dois filhos casados do Senhor Chico Prego residem longe da casa do pai.

... a paisagem natal, a roça, as águas, as matas, a caça, a lenha, os animais, a casa, os vizinhos, as festas, a sua maneira de vestir, o entoadado de falar, de viver, de louvar a seu Deus. Suas múltiplas raízes se partem. Na cidade, a sua fala é chamada 'código restrito' pelos lingüistas; seu jeito de viver, 'carência cultural'; sua religião, credence e folclore. Seria mais justo pensar a cultura de um povo migrante em termos de des-raizamento. Não buscar o que se perdeu: as raízes já foram arrancadas, mas procurar o que pode renascer nessa terra de erosão (BOSI, 1999, p.17).

A não realização da festa de santo nos moldes anteriores, da mesma forma, expressa o des-raizamento, mesmo que o motivo alegado tenha sido a falta de estrutura econômica, já que eles não tiveram tempo de colher suas plantações e seus animais permaneceram na parte da terra que não foi inundada na região de Colônia, mas que foi também vendida para terceiros.

Por isso é que, em substituição à festa de santo, rezou-se apenas o terço. E é exatamente a continuidade da reza que entendemos representar a força de coesão da comunidade enquanto grupo social, como escreve CANCLINI (1981, p. 126):

... as festas não falam do Grande Tempo sagrado, nem de mistérios religiosos, mas do plantio, da colheita e das chuvas, das necessidades comuns da alimentação e da saúde, da ordem que organiza os seus hábitos e as suas esperanças. . . e são feitas para manter esta ordem, restaurá-la ou para ressituaem-se no interior de uma ordem nova, conforme a descobrem primeiramente - em suas práticas econômicas: o crescimento ou o declínio dos produtos da terra, a venda do artesanato, o desemprego, a migração. Fazem-nas também para consolidar as relações afetivas comunitárias, o pertencimento à comunidade dos que partiram e regressam para celebrar (grifos nossos).

A reza do terço significa, simbolicamente, para o grupo, o que CANCLINI (1981) expressa como o *ressituarem no interior de uma ordem nova* - o Distrito de João Carlos -, onde se defrontam com situações até então não

vivenciadas, como o medo de passar fome em função do *declínio dos produtos da terra, do desemprego e da migração*, mas significa também a forma de consolidar as *relações afetivas*. A preocupação de não passar fome, é grande, porque estavam acostumados, antes, a plantar para se alimentarem. No Distrito de João Carlos deparavam-se, agora, com a ausência da terra e de dinheiro para a compra dos alimentos que não podiam produzir.

O desespero começou a fazer parte da vida daquelas pessoas que antes conviviam em comunidade, o que, de antemão, lhes assegurava a sobrevivência, a partir das relações de reciprocidade mantidas pelas famílias que compunham a Comunidade dos Pretos.

A falta de empregos é outra preocupação que acaba minando as esperanças de dias melhores, mas a solidariedade ainda marca as relações entre a família do Senhor Chico Prego e a da Senhora Alvina. Estão sempre 'juntos', as visitas são mútuas; apesar de não morarem próximos, os elos de parentesco permanecem, como pode ser verificado na fala da Senhora Alvina quando ressalta que:

'Lá no Manso, nós tomava leite todo dia. Nós num tinha vaca, mas os vizinhos tinha, né. Aqui [Distrito de João Canos] nós nos ajuda também. A comadre Ambrosina arranja sabão de bola, pra eu lava roupa, nós leva um pouco de arrôis pra eles. Nós vai vivendo, tá todo mundo com muita difircudade. Só Deus pra oiá por nós' (Entrevista n. 2/2000).

Apesar disso, seus encontros são pautados pelas reclamações de promessas não cumpridas por parte de Furnas e pelas reminiscências de um passado tão próximo que até pode ser revertido, como bem demonstra a fala do Senhor Chico Prego, quando questionado se estava gostando de morar no Distrito de João Carlos:

'... eu fico sintido, porque eu nasci e criei lá, eu tô acostumado é com lá. Meu pai morreu de veio, lá. Eu fico sintido porque lá nois tinha galinha, criava porco, tinha gado, a terra lá era boa, terra preta, aqui é fraca, é areia; eu num tô satisfeito aqui, tenho falta das minhas coisinhas. Oia, se nós pudessi, nós vortava porque ta difícil... mais nós consegui com ajuda de Deus e do nosso São Francisco' (Entrevista n. 2/2000).

Percebemos que as maiores dificuldades enfrentadas pelas famílias no Distrito de João Carlos são: a falta do rio, recurso natural, que propiciava o desenvolvimento das atividades agrícolas, porque suas margens eram férteis, como expressam o Senhor Chico Prego e sua esposa: '*a terra lá era boa, terra preta*'; '*aqui só tem um mijinho d'água*'. Mas o grande tormento é a falta de terra para plantar, para criar seus animais.

O remanejamento não respeita e, por isto mesmo, desvaloriza o modo de organização social e simbólica do grupo. Ao fazê-lo, desencadeia situações desgastantes, além de trauma de ordem psico-fisiológicas, a exemplo podemos citar a ausência de apetite do Senhor Chico Prego: '*ele ta muito triste. Triste, triste.. tem dia que faço comida, ele num qué, bebe nem um cardinho, e fala: 'eu num quero não, num to com fome'. Ta triste demais.. quando as crianças sai, ele chora de saudade*', afirma a Senhora Ambrosina (Entrevista n. 312000).

Segundo Scudder e Colson (1982, apud RODRIGUES, 1999, p. 111),

. . . a maior característica da relocação forçada, o stress multidimensional,... provoca uma redução da capacidade dos deslocados de responderem ao processo de deslocamento e de se adaptarem a um novo ambiente social. Esse stress afetaria diretamente as estratégias acumuladas dos grupos sociais das quais eles lançam mão em uma situação de crise e provocaria uma 'perda temporária ou permanente de padrões culturais', determinando, entre outros efeitos, uma crise de 'identidade cultural' (grifos do autor).

As dificuldades conseqüentes da des-territorialização, mudança territorial, da adaptação à vida urbana e mesmo a indignidade frente às promessas não cumpridas, por parte de Furnas, com o tempo, poderão até ser assimiladas, já que o *ethos* sofreu um processo de re-socialização com a aprendizagem de outro estilo de vida.

Ratificamos que o processo de des-territorialização tem, ainda, como conseqüência momentânea o esfacelamento do sentimento de pertença, uma vez que as redes de reciprocidade se desorganizaram. Assim, infere-se que essas famílias não se reconhecem mais como aquela Comunidade dos Pretos. Atualmente, a identificação passa pelo reconhecimento do endereço espacial e, como já registramos, pelo sobrenome da família.

É um momento de readaptação de valores, atitudes, sonhos, hábitos, de perdas e ganhos culturais. Segundo FÉLIX (1998, p. 41),

... para Halbwachs a memória liga-se à lembrança das vivências, e esta só existe quando laços afetivos criam o pertencimento ao grupo, e ainda os mantém no presente. Portanto, não é o físico ou o territorial que permite a existência do grupo, e, sim, a dimensão do pertencimento social, criado por laços afetivos que mantêm a vida e o vivido no campo das lembranças comuns, geradores de uma memória social.

Portanto, sem sombra de dúvidas, compreendemos que a realização da festa de São Francisco é uma forma de perpetuar a memória das famílias daquela Comunidade dos Pretos, levando-as a darem continuidade as suas redes de reciprocidade, mesmo estando estabelecidas em outro espaço territorial. Desse modo, inferimos que estas famílias continuarão, mesmo que de outro modo, constituindo a Comunidade dos Pretos - objeto deste estudo.

Notas Finais

Destacamos que as mudanças culturais impostas à Comunidade dos Pretos, pela perda da terra, não lhes subtraiu a capacidade de se reorganizarem socialmente, seja pela manutenção dos laços de parentesco, compadrio, pelas relações de reciprocidade, pela identificação de uma memória coletiva e pelo fenótipo que os caracteriza e os valoriza como grupo social e que tem, na realização da reza ao santo protetor, sua base de sustentação identitária.

Se o rio Manso representou o referencial da organização social e simbólica da Comunidade dos Pretos, sua des-territorialização não significou sua morte cultural, porque o homem, no sentido global, possui a capacidade de desenvolver processos de ressemantização, ou seja, de re-elaborar respostas culturais em novos espaços territoriais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estranha opacidade de certos acontecimentos empíricos, a tola falta de sentido de uma dor intensa ou inexorável e a enigmática iniquidade, tudo isso levanta a suspeita inconfortável de que talvez o mundo, e portanto a vida do homem no mundo, não tenha de fato uma ordem genuína qualquer - nenhuma regularidade empírica, nenhuma forma emocional, nenhuma coerência moral. A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem no mundo que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e os paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável - que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o injusto - mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem.

- GUFFORD GEERTZ -

A maior relevância de nossa pesquisa está no fato de ter como objeto de análise uma comunidade nunca antes estudada e que, provavelmente, continuaria desconhecida do mundo científico se não fosse a proposta do Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da APM-Manso - MT (UCG... Projeto, 1998) de trabalhar as categorias continuidade e mudança, numa análise relacional, que visou o entendimento de como a construção de uma Hidrelétrica acarretou transformações nos meios de vida das comunidades rurais, que, ao sofrerem um processo de des-territorialização, foram obrigadas a se incorporarem a um novo modelo de vida: a vida urbana.

É uma pesquisa que entendemos ser importante por ter se pautado na relação existente entre cultura, sistema simbólico e religião como pilares norteadores do estudo sobre a identidade social da Comunidade dos Pretos. Buscamos a partir da análise antropológica do fenômeno religioso - a Festa de São Francisco,

entendida como fato social total-, interpretar a dinâmica da vida social da Comunidade dos Pretos, na região de Colônia, bem como a lógica que desencadeou a situação de des-territorialização forçada, levando as famílias componentes da comunidade a “*desenvolver condutas dentro de um campo de escolhas culturalmente determinadas, possibilitando a reestruturação de suas vidas em novas localidades*” (RODRIGUES, 1999, p. 16).

Não resta dúvidas de que os dados coletados na etnografia densa efetivada, só puderam ser mais amplamente explorados, quando retomados e elaboradas à luz da interpretação antropológica, porque eles permanecem registrados nos textos, nas entrevistas e nas imagens visuais obtidas em campo, corroborando com a re-elaboração, quantas vezes forem necessárias, das reflexões sobre o assunto, o que nos conduziu a redescobrir, a cada leitura, elementos novos que promoveram uma visão totalizadora do cotidiano na Comunidade dos Pretos.

Estivemos presentes no **antes**, na região de Colônia, e no **depois**, no Distrito de João Carlos, para onde foram remanejadas as famílias da comunidade, as quais ainda estão sofrendo um processo de ressocialização: aprendendo novos padrões de comportamento; adquirindo novos estoques simbólicos; e re-adaptando suas tradições à medida do possível. As famílias estão vivenciando uma relação simbiótica entre as categorias relativamente estranhas à sua realidade e aquelas que lhes são tradicionais. É clara a demonstração de que os grupos familiares - atualmente conhecidos pelo nome ou apelido dos patriarcas - estão sendo capazes de se adaptarem ao novo espaço territorial, se adequando e aceitando, parcialmente, os padrões introduzidos pela nova situação.

Contudo, é fato que este processo de adaptação não é monolítico e homogêneo, as pessoas vivenciam, sofrendo, variadas situações que, na maioria

das vezes, estão ligadas às precárias condições de sobrevivência. Situações que não as desmobilizam de ansiar por dias melhores. Isto pode ser constatado na afirmação feita pelo Senhor Francisco José de França: '*se tivesse terra boa e água farta, a vida aqui no Jão Carlo, dava condição miá prá náis vivê*' (Entrevista n. 412000). O Senhor Chico Prego fazia a alusão de que a vida urbana poderia não apresentar as dificuldades da vida rural.

Enquanto esperam por melhores dias, assim como expressa GEERTZ (1989, p. 111), se esforçam "*para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem*". Nesse campo, podemos concluir que a festa de São Francisco, manifestação viva da vida coletiva da comunidade, configurou-se em uma forma encontrada para manter e redescobrir sua própria identidade que é marcada pelo movimento pendular entre os momentos *ordinários* e *extra-ordinários*. Significa uma ruptura simbólica do ciclo da rotina e trabalho do grupo social, e representou, no Distrito de João Carlos, a manutenção de uma tradição de vinte e três (23) anos da Comunidade dos Pretos, simbolizou, igualmente, as relações de compadrio que selam as alianças entre as pessoas, dando unidade às famílias constitutivas da comunidade.

Mas não só a festa em si e tampouco as relações de compadrio perpetuam a identidade social do grupo, esta passa sobremaneira pela memória coletiva que, segundo HALBWACHS (1999, p. 88),

... é o grupo visto de dentro e, durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que lhe é, freqüentemente, bem inferior. Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesmo que, sem dúvida, se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele se reconhece sempre dentro dessas imagens sucessivas. A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo, com os outros. Uma

vez que o grupo é sempre o mesmo, é preciso que as mudanças sejam aparentes: as mudanças, isto é, os acontecimentos que se produziram dentro do grupo, se resolvam elas mesmas em similitudes, já que aparecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, quer dizer, os diversos traços fundamentais do próprio grupo.

Consideramos que as famílias da Comunidade dos Pretos não se perderam na cultura do *outro*. A des-territorialização pode, ao mesmo tempo, significar: a manutenção das tradições culturais da comunidade - as relações de compadrio, a homenagem a São Francisco, as redes de reciprocidade – bem como as inovações - energia elétrica, água encanada. Tal situação nos leva a compreender que ao manter alguns códigos culturais, 'herdados', o sentimento de pertença continua vivo e a identidade se firma numa outra 'cultura', onde os elementos: 'velhos' e 'novos' se interagem.

É uma identidade que se diferencia da que tinham na região de Colônia, e da identidade social, em construção, do Distrito de João Carlos. Todavia reiteramos que a sedimentação desta identidade referenda-se no território original. As pessoas que arquitetam esta identidade enxergam o mundo por uma terceira lente. A primeira é a lente do território de origem; a segunda é a lente do território para onde foram remanejados e a terceira é a lente do estilo próprio que encontraram de permanecer Comunidade dos Pretos, independente de não estarem mais na região de Colônia, mas permanecendo no município de Chapada dos Guimarães.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Lúcia F. L. C. Entrevista n. 2, realizada na Chapada dos Guimarães, na Comunidade dos Pretos, com o Senhor João Francisco Pontes, capelão da festa de São Francisco, em 02/10/1999.

_____. Entrevista n. 3, realizada no Distrito de João Carlos com a Senhora Alvina Theodoro da Silva, em 03/10/2000.

_____. Entrevista n. 4, realizada no Distrito de João Carlos com a família do Senhor Francisco José de França, em 03/10/2000.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Antropologia**: conceitos e abordagens. Cuiabá: UFMG - Núcleo de Educação Aberta e a Distância, 1995.

BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In.: **Cultura brasileira**. São Paulo: Ática, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad. de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, Carlos R. A antropologia social. In.: **Introdução às ciências sociais**. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. **A festa do santo de preto**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional da Arte, 1985.

_____. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

_____. **Peões, pretos e congos**: trabalho e identidade étnica em Goiás. Goiânia: UnB, 1977.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CARDOSO, Ruth C. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In.: **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DaMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

_____. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELETRONORTE/SONDOTÉCNICA. Relatório da área do Aproveitamento Múltiplo Manso. APM-14-0006, 1998.

_____. Relatório da área do Aproveitamento Múltiplo Manso. APM-40-0419, 1999.

ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, João Carlos V. **Mato Grosso e seus municípios**. Cuiabá: Secretaria de Estado de Educação, 1997.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e memória**: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**: a rede "gaúcha" no nordeste. Niterói: EDUFF, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1999.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Trad. Marie-Agnés Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LARAIA, Roque de B. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LIMA FILHO, Manuel F. Cultura, memória e (re)territorialização de comunidades impactadas pela hidrelétrica UHE/Manso - MT. Projeto de Pesquisa: Goiânia, 1999.

_____. Pioneiros da marcha para o oeste: memória e identidade na fronteira do médio Araguaia. Universidade de Brasília - UNB, 1998. (Tese de Doutorado).

_____. Relatório sobre a festa de São João da passagem do mamão. UCG/IGPA. Goiânia, 2001.

LIMA, Nei Clara. Pilar: um giro pelo sagrado. Universidade de Brasília - UNB, 1990. (Dissertação de Mestrado).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Trad. Anton P. Carr e Lígia A. Candieri. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTELLI, Stefano. A diferenciação da sociedade e da religião sob o ponto de vista do sistema social. In.: **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: HUCITEC, 2000.

MIRANDA, Avelino. Relatório sobre a comunidade dos brancos. UCG/IGPA. Goiânia, 2001.

MONTAGU, Ashley. **Introdução à antropologia**. Trad. Octavio M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1969.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEN, Ruben George. **A antropologia de grupos urbanos**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Trad. Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

PEDROSO, Dulce e LIMA FILHO, Manuel. Entrevista realizada na Chapada dos Guimarães na Comunidade dos Pretos em 03/99. UCGIIGPA.

PORTO, Liliana de M. A reapropriação de tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do NortelMG. Brasília, 1997. (Dissertação de Mestrado).

PRANDI, Carlo e FILORAMO, Giovanni. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e simbiose**. São Paulo: HUCITEC, 1980.

ROCHA, Everardo P. G. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RODRIGUES, Cintya Maria Costa. **Águas aos olhos de Santa Luzia**: um estudo de memória sobre o deslocamento compulsório de sitiante em Nazaré Paulista (SP). Campinas: UNICAMP, 1999.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SEDTUR. Secretária de Desenvolvimento do Turismo. Atrativos Turísticos Culturais de Mato Grosso. Governo do Estado de Mato Grosso, 1995.

SHIRLEY, Robert w. **O fim de uma tradição**: cultura e desenvolvimento no município de Cunha. Trad. João José O. Veloso. São Paulo: Perspectiva S. A., 1977.

SILVA, Benedicto (Coord. Geral). **Dicionário de ciências sociais**. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. Relatório final: resgate histórico. Goiânia: UCG/IGPA, 1999.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Trad. Nancy C. de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Antropologia**: o homem e a cultura. Petrópolis: Vozes, 1991.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS. Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da UHE/Manso-MT. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA. Goiânia, 1998.

_____. Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio HistóricoCultural do APM-Manso. 5º Relatório de Atividades. Instituto Goiano de PréHistória e Antropologia - IGPA. Goiânia, 1999.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1978.

SEDTUR. Secretária de Desenvolvimento do Turismo. Atrativos Turísticos Culturais de Mato Grosso. Governo do Estado de Mato Grosso, 1995.

SHIRLEY, Robert w. **O fim de uma tradição**: cultura e desenvolvimento no município de Cunha. Trad. João José O. Veloso. São Paulo: Perspectiva S. A., 1977.

SILVA, Benedicto (Coord. Geral). **Dicionário de ciências sociais**. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. Relatório final: resgate histórico. Goiânia: UCG/IGPA, 1999.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Trad. Nancy C. de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Antropologia**: o homem e a cultura. Petrópolis: Vozes, 1991.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS. Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio Histórico-Cultural da UHE/Manso-MT. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA. Goiânia, 1998.

_____. Projeto de Levantamento e Resgate do Patrimônio HistóricoCultural do APM-Manso. 5º Relatório de Atividades. Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA. Goiânia, 1999.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1978.

VAN VEISEN J., Arnold. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In.: **Antropologia das sociedades contemporâneas**: métodos. São Paulo: Global Universitário, 1987.

VOIPATO, luiza R. Ricci. **A conquista da terra no universo da pobreza**. São Paulo: HUCITEC/MINE/Pró-Memória/Instituto Nacional do livro, 1987.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: Hucitec; Brasília : Edunb. 1995.

WOORTMANN, Klaas. Os desafios da antropologia no Brasil em face do fenômeno da globalização da cultura. In.: **Memória**: anais do I seminário e da II semana de antropologia da UCG. Série Seminários, n. 3, Goiânia: UCG, 1998.

_____. Um único filho não é filho. In.: **Respeito à diferença**: uma introdução à antropologia. Brasília: UnB, 1999.

ZAIUAR, Alba. **Os homens de Deus**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ABNT - Associação Brasileira de Normas Técnicas. Informação e Documentação. Referências- Elaboração. NBR 6023. Rio de Janeiro, ago., 2000.

ASSIS, Edvaldo de. **Contribuições para o estudo do negro em Mato Grosso**. Cuiabá: UFMT -NDHIR, 1988.

BELLO, Ângela A. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: EDUSC, 1998.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Trad. de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.

FONSECA, Cláudio Luiz A. As práticas discursivas dos sujeitos da congada e da festa de Nossa Senhora do Rosário de Catalão - GO. Goiânia, 2000. (Tese de Mestrado).

JESUS, Sandra Leite. A festa do divino em Pirenópolis. Goiânia, 1999. (Monografia/Especialização) .

MAGNANI, José Guilherme. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: HUCITEC;UNESP, 1998.

MESQUITA, Marinalva B. Origem e significado do Boi-Bumbá em Marabá. Goiânia, 1998. (Monografia/Especialização).

MINAYO, Maria Cecília de S. et. al. **Pesquisa social**. Petrópolis: Vozes, 1998.

REZENDE, Tânia F. Discurso e identidade etnocultural na comunidade de Pombal-GO. Goiânia, 2000. (Dissertação de Mestrado).

RIVIÉRE, Claude. **Os ritos profanos**. Trad. Guilherme J. F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. Trad. Attílio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.

ANEXOS

Anexo 1 - Mapa: Brasil, Cuiabá e Chapada dos Guimarães - MT

Anexo 2 - Mapa da Área do Reservatório do APM-Manso e Localização
da Festa de São Francisco

Anexo 3 - Mapa das Famílias da Comunidade dos Pretos

Anexo 4 - Mapeamento de Gerações Genealógicas

Anexo 5 - Relação das Festas Religiosas na Bacia do Rio Mando

Anexo 6 - Mapa da Localização da Comunidade dos Pretos e da
Comunidade dos Brancos