

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPIRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – MESTRADO**

**LAYANE MARTINS TRINDADE**

**FESTA DE SANTO NO MARAJÓ: LUGARES, PERCURSOS E NARRATIVAS  
DA CELEBRAÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS EM MONSARÁS  
(MUNICÍPIO DE SALVATERRA).**

Vitória- ES

2021

**LAYANE MARTINS TRINDADE**

**FESTA DE SANTO NO MARAJÓ: LUGARES, PERCURSOS E NARRATIVAS  
DA CELEBRAÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS EM MONSARÁS  
(MUNICÍPIO DE SALVATERRA).**

Dissertação apresentada ao Programa Pós-Graduação em Geografia (PPGG) do Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), para obtenção do título de mestre em Geografia, na linha de Pesquisa: Espaço, Cultura e Linguagens

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Celeste Ciccarone

Coorientador: Prof. Dr. Edgar Monteiro Chagas Junior

Vitória-ES

2021

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

T832f TRINDADE, LAYANE MARTINS, 1995-  
FESTA DE SANTO NO MARAJÓ: LUGARES,  
PERCURSOS E NARRATIVAS DA CELEBRAÇÃO DE SÃO  
FRANCISCO DE ASSIS EM MONSARÁS (MUNICÍPIO DE  
SALVATERRA). / LAYANE MARTINS TRINDADE. - 2021.  
127 f. : il.

Orientadora: Celeste Ciccarone Ciccarone.  
Coorientador: Edgar Monteiro Chagas Junior.  
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

I. Ciccarone, Celeste Ciccarone. II. Chagas Junior, Edgar  
Monteiro. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de  
Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 91

---

Layane Martins Trindade

**“FESTA DE SANTO NO MARAJÓ: LUGARES, PERCURSOS E  
NARRATIVAS DA CELEBRAÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS  
EM MONSARÁS (MUNICÍPIO DE SALVATERRA)”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Geografia.

Aprovada em 13 de dezembro de 2021.

Comissão Examinadora:

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Celeste Ciccarone (UFES)**  
Orientadora e Presidente da Sessão

**Prof. Dr. Edgar Monteiro Chagas Junior (UNAMA)**  
Coorientador

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Gisele Girardi (UFES)**  
Examinadora Interna

**Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (UFES)**  
Examinador Externo



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
**CELESTE CICCARONE - SIAPE 1175006**  
Departamento de Ciências Sociais - DCS/CCHN  
Em 13/12/2021 às 15:39

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/330854?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA - SIAPE 2649057  
Departamento de Ciências Sociais - DCS/CCHN  
Em 13/12/2021 às 23:43

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/331258?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
GISELE GIRARDI - SIAPE 2286315  
Departamento de Geografia - DG/CCHN  
Em 15/12/2021 às 10:04

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/332717?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por  
RAFAEL DE CASTRO CATÃO - SIAPE 1416049  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Geografia  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPGG/CCHN  
Em 22/02/2022 às 16:12

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:  
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/365544?tipoArquivo=O>

Este trabalho é dedicado aos marajoaras monsarenses e aos meus queridos pais.

## AGRADECIMENTO

Agradeço primeiramente a Deus, aos meus pais que sempre acreditaram e confiaram em mim e na minha capacidade. Eles são a inspiração da minha vida, tudo que eu faço é na tentativa de retribuir um pouco do muito que eles fizeram por mim até aqui. Essa conquista também é deles. Meus pais me guiaram e sempre me mostraram que o conhecimento e o estudo eram o melhor caminho e isso é muito valioso, eu os amo de todo o meu coração.

À minha irmã Camyla Martins Trindade, que sempre ajudou e me apoiou nos momentos mais difíceis, mesmo estando longe sempre pude contar, ela é modelo em quem eu me espelho para estudar.

Agradeço a minha tia-mãe Irace e meu padrinho-pai Cesar Souza.

A minha orientadora Prof. Dr. Celeste Cicarrone, que foi mais que uma orientadora, sempre paciente, compreensiva e tentou me ajudar da melhor forma. Agradeço Prof. Dr. Edgar Monteiro Chagas Junior, pelas orientações e que me acompanha desde o período da graduação.

Especialmente, um agradecimento ao meu noivo Allan, que está ao meu lado e tem sido um porto seguro, me ajudando bastante na minha dissertação, mesmo ele não sendo da área se esforçou bastante para ajudar. A minha amiga Yasmin, por ter me ajudado nessa trajetória acadêmica. Agradeço duas amigas do mestrado que fizeram presente Janaina e Eline.

E agradeço todo mundo da vila de Monsarás e especialmente o senhor Silvio por sempre me receber tão bem em nosso lugar, ele sempre estava disposto a me ajudar.

Trindade, Layane Martins. FESTA DE SANTO NO MARAJÓ: LUGARES, PERCURSOS E NARRATIVAS DA CELEBRAÇÃO DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS EM MONSARÁS (MUNICÍPIO DE SALVATERRA). [dissertação]. Espírito Santo: Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Espírito Santo, 2021.

## RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre a Festa de São Francisco de Assis, padroeiro de Monsarás, município de Salvaterra, no arquipélago do Marajó/PA. Tem como objetivo compreender o circuito e a dinâmica da festa a partir da análise das narrativas dos interlocutores locais, pautadas em aproximações teórico-metodológicas entre Geografia e Antropologia. Buscou-se, a partir da festa, interpretar não apenas um período específico do ano, mas sim relatar os movimentos, percursos, relações estabelecidas pelos moradores, participando, fazendo, refazendo, criando e recriando os circuitos da festa do padroeiro. Desta maneira, estudei a manifestação cultural por meio da observação participante e das narrativas de seus protagonistas, buscando identificar um saber-fazer que, em Monsarás, se espacializa em significados, e relações de reciprocidades que delimitam experiências, criando territórios identitários e produzindo simbolicamente os lugares da festa. Identificamos práticas territoriais que envolvem os circuitos da festa, resistindo ao decorrer dos tempos. Durante a realização desse trabalho, com a eclosão da pandemia do COVID-19 “*para evitar se expor à morte*”, a festa de São Francisco de Assis precisou ser readequada ao momento e realinhada em suas dinâmicas à nova realidade, garantindo que seus devotos agradecessem as graças obtidas e fizessem suas promessas para o ano que estava por vir.

**Palavras-chave:** Monsarás, Festa de Santo, Percursos, Circuitos, Narrativas.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
PIB	Produto interno bruto
IDESP	Instituto de desenvolvimento econômico, social e ambiental do Pará
DFDAMDA- PA	Delegacia Federal do Desenvolvimento Agrário do Estado do Pará

## LISTA DE IMAGEM

<b>Figura 1</b> - Momento final da missa principal do festejo .....	23
<b>Figura 2</b> - Mapa com a localização da Ilha do Marajó .....	37
<b>Figura 3</b> - Demonstração das três microrregiões do Marajó .....	38
<b>Figura 4</b> - Divisão entre campos e florestas- Marajó .....	39
<b>Figura 5</b> - Relação das festas vigentes por município.....	59
<b>Figura 6</b> - Meios utilizado na locomoção de pessoas e transporte de produtos na comunidade ou vindos de localidades próximas .....	68
<b>Figura 7</b> - Mapa de localização da vila de Monsarás.....	71
<b>Figura 8</b> - Entrevista com o senhor Zeca Malheiros .....	79
<b>Figura 9</b> - Lugares da festividade demarcados pela comunidade .....	82
<b>Figura 10</b> - Desenho Da Casa Da Dona Mercedes. ....	84
<b>Figura 11</b> - Chegada na residência de um devoto da comitiva .....	88
<b>Figura 12</b> - Mapa de peregrinação do padroeiro .....	89
<b>Figura 13</b> - Ornamentação do Mastro .....	93
<b>Figura 14</b> - O levantamento do mastro.....	95
<b>Figura 15</b> - Silvio Teixeira em uma conversa descontraída.....	96
<b>Figura 16</b> - Procissão fluvial durante o festejo de São Francisco de Assis.....	98
<b>Figura 17</b> - Saída do barco que carrega São Francisco de Assis .....	99
<b>Figura 18</b> - Fila de devotos para beijar o santo. ....	100
<b>Figura 19</b> - Os músicos acompanhando a procissão principal.....	101
<b>Figura 20</b> - Ornamentação da casa de um fiel.....	102
<b>Figura 21</b> - Subida do folião no mastro para retirada da bandeira .....	103
<b>Figura 22</b> - Descida Do Mastro E Finalização Da Festa. ....	104
<b>Figura 23</b> - Última machadada para derrubada do mastro .....	104
<b>Figura 24</b> - Circuito de esmolação na comunidade.....	111
<b>Figura 25</b> - Uns com máscaras e outros sem máscara, mas a maioria dos devotos olhando sempre para baixo.....	112
<b>Figura 26</b> - Encerrando a festa.....	113
<b>Figura 27</b> - Os devotos na procissão do mastro no festejo de 2021 .....	114

## **SUMÁRIO**

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO 1. AS FESTAS DE SANTO NA AMAZÔNIA: ALGUMAS APROXIMAÇÕES .....</b>	<b>23</b>
<b>CAPITULO 2. O ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ.....</b>	<b>37</b>
2.1 CIRCULANDO PELAS FESTAS .....	<b>52</b>
<b>CAPÍTULO 3 - AS CAMINHADAS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS: MONSARÁS, SALVATERRA-PA. ....</b>	<b>68</b>
3. 1 A FESTA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS (2014- 2021) .....	<b>86</b>
3.1.1. A FESTA NÃO PODE PARAR .....	<b>106</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>116</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

*Simbora*<sup>1</sup> *mano!* Assim começa a Festividade de São Francisco de Assis na vila de Monsarás no município de Salvaterra, pertencente à Mesorregião do Marajó (PA). É no mês de agosto que iniciam os preparativos. As últimas reuniões da diretoria são realizadas para definir os ajustes finais, e logo é realizada a primeira *esmolação*, uma ação voluntária de devotos que tem o intuito de arrecadar recursos e donativos para os dias de festa. Esse primeiro evento acontece na vila, com o grito de festejo do Santo, com a cantada e tocada realizadas pelos antigos foliões. Anda-se esmolando ainda por localidades adjacentes durante todo o final de semana. A cada localidade visitada pela imagem do santo peregrino em sua *esmolação*, vai aumentando a intensidade do festejo. Olhares emocionados, cheiro do *frito do vaqueiro*<sup>2</sup> no ar e as lágrimas derramadas por devotos idosos que não podem acompanhar a festa nas ruas da Vila de Monsarás.

*Eita! Tá chegando a festa!* Com a proximidade da festa principal, são realizadas as ladainhas que, nas ocasiões especiais, são rezadas todos os anos por moradores devotos, como Silvio Teixeira que herdou a prática de sua avó.

*Ixe! Setembro chegou!* O coração já começa a pulsar, *levanta o mastro do Santo!* Os homens vão escolher o tronco de madeira para enfeitá-lo com frutas e folhas. Quase o sol se pondo, homens e mulheres carregam o mastro pelas ruas da vila numa demonstração de força e fé. Em seguida, o mastro é levantado com os estandartes do Divino Espírito Santo e de São Francisco de Assis.

*Outubro chegou, nossa!* Cada olhar parece mais intenso, é perceptível nos semblantes de cada devoto. O festejo está se aproximando e a procissão fluvial está para começar. - *Chama a menina que está fazendo o trabalho da festa para que veja a procissão fluvial!* diz o devoto referindo-se a minha pessoa. É o momento em que os pescadores realizam a romaria fluvial pela baía do

---

<sup>1</sup> Termo local utilizado para convidar alguém para algum lugar

<sup>2</sup> Iguaria da região dos campos marajoaras feita tradicionalmente pelos vaqueiros a partir da carne bovina ou bubalina embebida em sua própria gordura que serve para conservar, mas também, quando aquecida, como óleo para fritar a carne. A iguaria foi inserida como Bem Cultural Associado no Livro de Registro da Celebrações do IPHAN.

Marajó. O sol se põe, a noite surge com céu estrelado e à luz de velas é realizada a transladação do Santo para a capela situada no início da vila.

*Thá!*<sup>3</sup> A festa principal em homenagem ao padroeiro São Francisco de Assis começou: é o dia 4 de outubro. Na madrugada muitas pessoas ainda enfeitam suas casas encobertas por uma chuva de fogos de artifício. O sino da igreja toca para a vila toda, é a alvorada! Com o chamado para a procissão, inicia uma das festas mais expressivas e significativas para mim que sou do lugar e para a comunidade.

Toda madrugada dos dias do festejo acordamos com o barulho dos foguetes, e preparamos a homenagem para a passagem da imagem do Santo enfeitando a sacada da casa com balões, fitas e panos. Chegando a hora de sua saída da capela, vimos crianças indo em direção à procissão com roupa de marinheiro de cor branca com detalhes azul e chapéu branco; vestidas de anjos com um camisão branco e asas de papelão enfeitadas de papel crepom; outras ainda vestidas de São Francisco de Assis, com roupa de cor marrom e uma corda amarada na cintura.

Quando tive a iniciativa de realizar esta pesquisa em Monsarás durante minha graduação, circulei entre a Geografia e a Antropologia, no intuito de compreender a festa como exercício de “estranhamento”, me interessei em observar de perto a dinâmica da comunidade, cada detalhe das expressões corporais e das narrativas dos devotos, sentada no banco da praça ou andando pelas ruas da vila. Minha entrada no campo causou um certo constrangimento, provocando vergonha e estranhamento, pois eu sempre estava com uma câmera na mão registrando tudo. Como recurso etnográfico, a fotografia foi minha aliada, sendo utilizada “não mais como mero instrumento ou ilustração, mas como outra escritura, não excludente, mas em diálogo com a escrita, e que consiga visibilizar de que forma as subjetividades são objetivadas”. (FERNANDES; FERNANDES, 2019. p.74). Para Soilo (2012), os clicks capturam as experiências do mundo de forma sensível, como comunicações não verbais, expressões de sentimentos, sistemas de atitudes, padrões de comportamento, processos de mudanças

---

<sup>3</sup> Expressão usada em Monsarás que tem o mesmo sentido de *Égua* podendo indicar admiração, alegria, insatisfação, raiva, espanto, tristeza.

sociais e identidades, preservando memórias. Precisei ir devagar, com muita cautela e cuidado. As pessoas mais curiosas me perguntavam o que eu estava fazendo e eu prontamente explicava, isso fazia com que eles se sentissem mais seguros. Após descobrirem o que eu estava fazendo, muitos me convidavam para tomar um café em sua casa e, assim, compartilhar experiências da festa. Devido a minha presença constante, participando do cotidiano da vida local, deixei de ser aquela menina que só estava no lugar em férias escolares e eventos familiares. Acabei deixando de ser a estranha no local. A partir desse momento, comecei a interagir, conversar, observar, entrevistar e participar do cotidiano como pesquisadora nativa contínua naquele espaço e que segue o tempo da maré e dos rios. As fotografias tiveram dois momentos: um antes da pandemia, que utilizei meu trabalho fotográfico realizado no período da minha graduação, e outro durante a pandemia, período do mestrado, que fiquei impossibilitada de ir ao local de pesquisa fisicamente e tive auxílio de familiares, amigos e alguns participantes da comunidade.

Como pesquisadora nativa, observar o familiar, transforma o estranhamento em uma dinâmica complexa, fazendo-nos pensar em até que ponto o que nos é familiar é conhecido. Começava a perceber que

A familiaridade com o objeto tende a dificultar o trabalho de pesquisa, pois os atores sociais e suas posições já estão previamente alocados em nossas concepções, mas é no processo de relativizar o familiar para estranhá-lo que se concebe a prática antropológica do “nós” (MAAS, 2015, p.3).

As lentes da academia foram me ajudando a estranhar o meu lugar de origem, me fazendo pensar até que ponto o que nos é familiar é conhecido. Percebi que necessitava ir além de descrever a festa do santo padroeiro de Monsarás, pequena comunidade cabocla, pois o viver marajoara estava relacionado com a terra, a água, a vida da natureza e suas visões de mundo e que, para tanto, tinha que me apropriar de uma base teórica e metodológica para desenvolver a pesquisa de campo, com a imersão em leituras das Ciências Humanas e Sociais, especificamente Geografia e Antropologia de modo que, “aos poucos nos aprofundamos neste mundo à parte, neste mirante que são as

ciências, moldamos nossos olhares segundo suas lentes, e mundos diversos se desvelam a cada leitura” (Maas, 2015 p.4).

Conforme orienta Roberto Cardoso de Oliveira, precisamos disciplinar os nossos olhares e ouvidos além de elevar nossa sensibilidade, para que, através da participação no cotidiano, possamos ter noção do que é tido como significativo pela comunidade em questão. É na hora do escrever que colocamos todo nosso pensamento, é o momento que a construção junta com teoria.

Peirano (2014) destaca que para uma boa etnografia, além da antropologia, é preciso circular por outras áreas do conhecimento, como a geografia, pois o pesquisador tem que adquirir uma sensibilidade ao espaço, para conseguir trabalhar no mundo sentidos e sensações para conseguir tentar entender dada realidade uma vez que

Se o trabalho de campo se faz pelo diálogo vivido que, depois, é revelado por meio da escrita, é necessário ultrapassar o senso comum ocidental que acredita que a linguagem é basicamente referencial. Que ela apenas “diz” e “descreve”, com base na relação entre uma palavra e uma coisa. Ao contrário, palavras fazem coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados. E palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam. Da mesma maneira, os outros sentidos (olfato, visão, espaço, tato) têm implicações que é necessário avaliar e analisar. (Peirano, 2014, p.386)

Para Matos e Senna (2011), na pesquisa de campo, impressões, vivências e lembranças daqueles indivíduos que se dispõem a compartilhar sua memória, contribuem para adquirir um conhecimento dos sentidos de objetos e lugares em suas temporalidades. Entendo assim, que as conversas livres e as entrevistas na pesquisa de campo auxiliam para compreensão da memória e da experiência vivida pelos sujeitos na festividade do santo padroeiro. Para Rocha e Eckert (2008), a observação participante, prerrogativa da etnografia, implica em estar presente com regularidade participando das rotinas da comunidade, sendo esta inserção de extrema importância para o desenvolvimento da pesquisa em relação à vivência do lugar, compartilhando experiências dos indivíduos; proporcionando uma comunicação imprescindível com os interlocutores locais para a compreensão dos sentidos das expressões orais, gestuais e das etiquetas. Sendo assim, o fazer etnografia engloba as estratégias

de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam a escrita final.

Traçar rotas, fazer contatos, entender processos e ouvir relatos foi de suma importância para construir um leque de indagações a respeito da Festividade de São Francisco de Assis em sua configuração socioespacial e enquanto produtora de sentidos de referência em relação aos saberes-fazeres da/na festa. O sentido do lugar no contexto das ações realizadas pelos seus habitantes não podia ser considerado “imóvel”, pelo contrário, era dinâmico e em constante transformação ao longo do tempo, colaborando para a (re)elaboração da identidade sociocultural, definindo assim territórios de saberes e fazeres que davam sentido, reforçavam vínculos e produziam a geograficidade humana (DARDEL, 2011).

Serpa (2006), por sua vez, destaca a importância de refletir sobre o trabalho de campo na geografia no sentido de que uma produção desse conhecimento que pode vir de outras disciplinas das ciências naturais e das ciências sociais e humanas. Para melhor conceituação da realidade em coerência com os fenômenos que se deseja estudar, o autor orienta para possíveis recortes como a dimensão espacial da sociedade e a dimensão social do espaço sendo necessária a adoção de regras metodológicas, categorias de análise e variáveis para experimentar a articulação entre a linguagens da antropologia e a da geografia na observação dos acontecimentos e entender movimentos e relações sociais nos vários relatos da comunidade referentes aos lugares e circuitos da festa de santo. Então, sob a perspectiva da geografia, cabe seguir a visibilidade gerada entre as relações sócio espaciais no espaço produzido pelos sujeitos partir das experiências e vivências.

No mestrado, através de uma imersão teórica, visava dar continuidade à pesquisa desenvolvida na graduação. A geografia da religião passou a fazer parte desse trabalho, sendo que, conforme Pereira (2013), religião e geografia podem se complementar atuando em diversas dimensões que circunscrevem a vida comum dos seres humanos e têm influências nas formas de relação no espaço. A religião expressa formas de normatização de procedimentos dos indivíduos em relação em seu espaço, já o conhecimento geográfico proporciona

capacidades estratégicas de atuação no espaço, uma vez que seus espaços de ação são sociais, culturais, políticos, econômicos, entre outros. Estes campos do saber foram objetos de investimentos de pesquisadores para criar um corpo teórico e temático e proporcionar coerência investigativa para chegar no que hoje podemos chamar geografia da religião.

Para Pereira e Gil Filho (2012) a ciência geográfica moderna, através de uma concepção mais humana, potencializou o surgimento de abordagens que se ativessem às variáveis que ligam o fenômeno religioso ao espaço geográfico (PEREIRA, 2012, p.22).

Com isso, pode-se dizer que o fenômeno religioso não pode ser estudado somente sob as dinâmicas locacionais ou ritualísticas, sendo necessário ter em mente a dinamicidade do espaço sagrado e reconhecer a experiência religiosa como uma estrutura do espaço. Os geógrafos humanistas dão atenção para esta perspectiva, uma vez que estudam o mundo vivido ou mundo das experiências e o sentido que os sujeitos dão a elas no cotidiano. Para Chagas Junior (2008)

A experiência coletiva também é expressão de espacialização que se dá através da intersubjetividade. Neste aspecto, a produção simbólica dos lugares é traduzida pela relação coletiva dos atores sociais com o espaço, tendo como elemento unificador a experiência. (CHAGAS JUNIOR, 2008, p. 31)

Gil Filho (2001), ao afirmar que “o espaço sagrado é a imagem da experiência religiosa cotidiana assim como sua própria referência”, contextualiza esse trabalho, uma vez que a festa é uma construção de diversos espaços sagrados que podem gerar suas espacialidades. Nesse enredo, vamos falar de um lugar amazônico em que a festa faz parte do contexto social e individual da população que, ao mesmo tempo, muda a dinâmica das cidades, vilas, povoados e comunidades. Todos os anos no mesmo período, os eventos festivos produzem laços sociais e experiências coletivas e pessoais no espaço. No catolicismo popular presente na Amazônia, as festas de santo alimentam e consolidam os vínculos sociais, políticos, religiosos e econômicos comunitários e se entrelaçam com o mundo dos encantados, nos saberes e práticas locais

que elegem o santo como parte constitutiva da produção da vida dos sujeitos que nas celebrações anuais, suspendem temporariamente seu ritmo cotidiano.

Em razão da importância das festas de santo na região amazônica enquanto produtoras de sentidos referenciais em relação ao espaço, se fazia relevante dar continuidade à pesquisa desenvolvida na graduação, compreendendo no âmbito do circuito das festas de santo na Ilha do Marajó, a dinâmica e experiências dos lugares e entre lugares da festividade de São Francisco de Assis em Monsarás; as etapas de planejamento, organização e realização da festa, através um recorte espaço-temporal e seus cenários; as motivações e interesses da comunidade local em manter a referida festividade num contexto de emergência de novas formas de manifestações culturais.

No mestrado, tive que sair do berço amazônico, da minha zona de conforto, e ser desafiada para desenvolver sensibilidades e processos de identificação e diferenciação em um novo território. Pacheco (2018) expõe o momento em que deixou sua “casa”, o que o fez “valorizar e compreender relações fundantes e estruturantes da existência e das condições materiais e simbólicas, potencialidades, dificuldades e contradições que lhes cercam” (PACHECO, 2018, p 64). Com a nova imersão acadêmica e a distância do meu lugar de origem, enfrentei a experiência da diferença cultural e a complexidade de mostrar algo desconhecido para pessoas que não conheciam o lugar da pesquisa. Me declarar marajoara foi fundamental para afirmar e relatar sobre uma pequena realidade do norte do país e falar de pessoas com sabedoria extraordinária adquiridas ao longo de gerações. Cresci ouvindo muitas histórias que são partes desse lugar e aprendi a ter respeito por cada relato, como, por exemplo, o da necessidade de pedir permissão à mãe natureza para entrar na mata, do contrário ela poderia se voltar contra você, e a respeitar a imagem do santo padroeiro considerada poderosa e vingativa. O aprendizado destes saberes-fazer da comunidade me fez compreender a dinâmica e circuito da festa, como acadêmica e nativa.

A eclosão da pandemia do COVID-19 tornou intransponível a distância física do Pará, impossibilitando a realização da pesquisa de campo presencial na comunidade. A etnografia a distância foi desenvolvida através de contatos pelo WhatsApp e vídeo chamadas com o propósito de me alocar mais perto das

peças da comunidade que estavam dispostas falar comigo, ainda enfrentei a precariedade dos meios de comunicação da região que deixou um pouco difícil. Os organizadores e participantes do festejo já sabiam da minha pesquisa e tentaram manter contato com “a menina das festas”. No período dos festejos realizados, apesar da pandemia, recebia a ajuda de familiares e amigos, que me enviavam fotos dos acontecimentos e relatos das pessoas, fazendo com que eu pudesse vivenciar a sensação de estar lá e desenvolver uma escrita que contava com as atualizações de informações sobre o evento numa relação constante com a comunidade.

O trabalho atual está estruturado da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, entramos em um universo amazônico onde a diversidade de visões está intrínseca nas relações entre os seres humanos e a natureza. Um dos aspectos importantes na região são as festas de santo, e no Pará esses eventos festivos acontecem com grande intensidade. Com isso, esse capítulo trata de um estado da arte dos estudos desenvolvidos sobre o tema e sobre religiosidade popular, e colocando em ênfase antropologia e geografia.

No segundo capítulo, entraremos na região do Marajó e faremos uma contextualização dos processos históricos, com o intuito de compreender um pouco melhor o vasto calendário das festas de santo. Esse capítulo nos faz pensar sobre os circuitos das festas, além de tentar compreender a dinâmica que ocorre nas comunidades que participam das celebrações umas das outras. Nessa parte da pesquisa, levanto a questão de que a festa gera dádivas e fortalece as relações sociais entre as pessoas em um processo de alianças dentro e entre comunidades em suas práticas territoriais.

No último capítulo, desenvolvemos uma descrição multidisciplinar da localidade Monsarás e da festividade do padroeiro São Francisco, e proponho compreender através de uma etnografia da festa do padroeiro, não apenas um período específico do ano, mas sim relatar os movimentos, percursos, relações estabelecidas pelos moradores, participando, fazendo, refazendo, criando e recriando esse circuito da festa.

Esta pesquisa precisou se adaptar ao período de pandemia do COVID-19. Para isso, utilizamos meios tecnológicos para ficar um pouco mais perto da comunidade nos últimos 2 anos. A festa precisou ser remodelada para esse

momento, criando novas territorialidades no espaço, tendo em vista que as medidas adotadas para preservar a saúde e a vida se tornaram prioridade. Aglomerações e interações corpo a corpo foram restringidas. Nesse momento, em uma festa que é exigida tanto calor humano, uma vez se torna um momento do ano para o reencontro de amigos, familiares, fez do corpo sua própria fronteira. Mas diante de tanta limitação, a festa aconteceu do jeitinho que as pessoas da comunidade conseguiram.

A festa é uma rica tradição que resiste ao tempo como cultura viva do povo. Para essa dissertação ser construída, me levou a traçar rotas, fazer contatos, entender processos e ouvir relatos, me ajudou a tentar compreender a festa de São Francisco de Assis através dos seus circuitos religiosos.

## CAPÍTULO 1. AS FESTAS DE SANTO NA AMAZÔNIA: ALGUMAS APROXIMAÇÕES

A religiosidade do caboclo se manifesta, sobretudo, no culto dos santos, ou mais propriamente no de suas imagens locais, a que se empresta caráter de divindade com poderes de ação imediata e não apenas representações de intermediários entre uma força superior e o homem. A expressão máxima do culto dos santos se observa na festividade com que se celebra o “dia do santo”. Cada povoado sitio, ou comunidade, tem o seu santo padroeiro e alguns mais, de devoção (GALVÃO apud BOULHOSA, 2017, p. 6).



**Figura 1** - Momento final da missa principal do festejo onde todo mundo se mistura: pessoas da comunidade, comunidades vizinhas, os benfeitores e os dirigentes da igreja em uma grande fila para “falar com o santo” dando um até logo e fazendo os seus pedidos. Fonte: Layane Martins Trindade, 2017.

Começo este capítulo para falar sobre as festas de santo, constituídas por uma expressiva diversidade cultural que faz parte da vida social na Amazônia e que está interligada com seres da floresta, rios e igarapés. As festas na região amazônica são geralmente de algum santo (a) padroeiro (a), cuja imagem é confeccionada com gesso ou madeira e transportada em peregrinação de um local para outro, com seguido dos fiéis, formando um cortejo, pagando promessas e agradecendo o santo padroeiro das comunidades pelas graças recebidas. O evento também comporta quermesses, festa dançante de aparelhagem, mastros, brinquedos, uma diversidade de objetos e rituais. A festa

é a reafirmação de laços sociais compartilhando momentos ou troca de experiências na construção do festejo. O acontecer festivo gera uma organização e desorganização própria dos grupos e mostra a relação que estes indivíduos travam uns com os outros, fazendo com que interesses contrários convivam em um mesmo espaço. Assim, a festa traz consigo uma importante possibilidade para a compreensão das formas de organização social estabelecidas pelas sociedades. Na Amazônia, a festa faz parte do contexto social e pessoal da população e ao mesmo tempo muda a dinâmica das cidades, vilas, povoados e comunidades. Todos os anos no mesmo período, eventos festivos produzem laços sócias e experiências coletivas e pessoais no espaço.

As festas de santo fazem parte do cotidiano amazônico e mudam as estruturas do tempo comum para que cada localidade que possui seu santo de devoção e padroeiro entre em momento festivo. As festividades geralmente acontecem anualmente e são dedicadas a algum(a) santo(a), e, por vários dias ou meses, são realizadas várias atividades e rituais sagrados e profanos. A relação dessas duas espacialidades, juntamente com a diversidade cultural e as práticas instituídas no espaço e sua ligação profunda ao meio natural, formam o catolicismo popular.

Cada festa tem suas especificidades e suas similaridades e para Maués (2011), ainda que na mentalidade popular, profanos e sagrados estão separados, durante a festa religiosa mostram que são complementares, por exemplo: quando um jogo de futebol, que é tido como profano, acontece no período do festejo, como momento religioso, não é considerado como os que acontecem fora do período, pois o momento sagrado impõe algo que o diferencia dos demais.

Pedroso e Rosa (2018) afirmam que, através dos espaços da festa religiosa, podem-se identificar as fronteiras entre o sagrado e profano e tentar classificar essas duas categorias, além de correlacioná-las, vivenciando uma combinação no espaço-tempo, sendo que os lugares têm uma conotação espacial diferenciada em relação ao tempo comum. A comemoração ao santo é marcada pela interrupção da duração temporal ordinária para que ocorram celebração, rituais, devoção, dança, namoros, alegria, conflito, venda de objetos religiosos e de bebidas alcoólicas, sociabilidades, memórias, entre outros. Esses

são momentos que não ocorrem de forma totalmente separada, sua ocorrência de forma concomitante reafirma os laços com padroeiro.

A festa de santo é compartilhada e vivenciada em grupo ou quando o festeiro está em sua casa em um momento íntimo; acontece em diversos espaços sociais dos povoados e nas comunidades próximas, sendo os santos festejados por diversos grupos sociais, seja no campo ou na cidade, pois eles simbolizam os lugares.

Em todos os momentos, são exaltados sentimentos de vivência e de pertencimento ao lugar que se destaca nesse período festivo. A festa do padroeiro, em sua comemoração anual, atrai católicos da comunidade local e vizinhas, para homenagear e rende-lhes gratidões. Em estudos do IPPLAP (2012), a festa está constituída pelos sentidos, valores e simbolismo construídos na vida em sociedade, produzindo memórias e fortalecendo os vínculos sociais. “Perceber a Festa, a partir do nativo, confirma a sua diversidade e a sua grandiosidade, tornando claro o local que ocupa dentro das redes de sociabilidade dando significado a toda a vida da comunidade local” (IPPLAP, 2012, p. 99).

Ao tratar da presença marcante das festas religiosas populares na Amazônia, Pacheco (2016) acrescenta que as festas são recriadas em diferentes espaços e contextos históricos de crenças, cantorias, louvores, ladainhas e tantos outros rituais, onde as aparentes oposições, além do sagrado/profano, como rural/urbano, velho/novo mundo, oral/letrado emergem em múltiplas relações de poder e sociabilidades, negociando e resistindo em suas continuidades físicas, espirituais e culturais. As festas de santo não podem ser vistas apenas como uma manifestação religiosa, mas também como manifestação cultural nas quais constroem e demarcam a identidade local. Possuem um conteúdo mítico religioso de base, envolvendo os festejos profanos.

Podemos entender a festa de santo, através do pensamento da Rosendahl (2012) sobre a construção dos espaços sagrados, como um lócus da hierofania – manifestação direta e extrema da divindade – e de seu entorno envolvido pelo “profano diretamente vinculado (ao espaço sagrado) ” (ROSENDAHL, 2012 p.78). No âmbito da geografia cultural brasileira, trata-se,

conforme a autora, de compreender que “o ser humano, ao aceitar a hierofania, experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado [...] uma disponibilidade ao divino” (ROSENDHAL, 2002, p.27).

Ainda, para Vieira Silva e D’Abadia (2014), o acontecimento da experiência com a festa é o centro da concepção do sagrado e torna-se a própria ocorrência do princípio hierofânico que só é possível quando ocorre a inserção do sujeito nessa realidade e a sua experiência do espaço. De um lado, constrói-se, a partir da vivência de um espaço sagrado, dotado de hierofanias e sentimentos religiosos, por outro, opera-se seu entorno. Conforme Rosendahl (1997, p.122), “é possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado: o ‘ponto fixo’ e o seu entorno”. No ponto fixo temos a ocorrência do sagrado em uma dada espacialidade e no entorno temos a formação do que se considera como profano.

Dito isso, as festas do catolicismo popular provocam uma dupla espacialidade que interagem e acontecem de forma concomitante em determinados contextos espaciais e temporais.

As festas de padroeiros (as) são uma complexa representação simbólica de tempos e espaços sagrados e profanos. Ao retomarmos o estudo clássico de Eliade (1998), o espaço sagrado se estabelece na repetição da hierofania primordial que o sacraliza. Essa ocorrência dá-se nos objetos ou nas pessoas, e de certa forma, a hierofania é vivenciada por meio de uma separação entre o espaço sagrado e aquele designado por profano - o entorno. A ocorrência de uma festa religiosa já revela essa dupla concepção do espaço e do tempo das práticas sagradas e das profanas. O espaço da festa se traduz na convergência e na coexistência de múltiplos significados produzidos pelo ser religioso. (VIEIRA SILVA E D’ABADIA, 2014, p.203)

Para compreendermos as festas de santo, temos que falar sobre a pessoa religiosa e o quanto ela sente a necessidade de mergulhar no tempo festivo e, por mais que todos anos acontece na mesma data e com características pré-estabelecidas, sempre há uma renovação do evento e de suas especificidades. As manifestações e sentidos da religiosidade da população amazônica comportam os seres animados que habitam as florestas, rios e igarapés, ou seja, plantas, animais, visagens, encantados, companheiros do fundo, santos. No mundo amazônico no poder das orações, promessas e festas se expressam as relações dos humanos com o não humano e o sobrenatural.

Nesse aspecto, podemos abordar as construções dos festejos que, de acordo com Viana (2017), podem-se considerar como um produto da cultura local e religiosa, persistindo por anos graças à manutenção de práticas socioculturais que permitem o repasse de saberes. No caso em questão, este repasse se dá através das atividades realizadas na festa que se repetem ao longo dos anos e que se consolidam por meio de músicas, cantos, danças e demais corporeidades, assim como por bens culturais que se perpetuam no tempo e no espaço através da memória. Para Morigi (2012),

As festas, portanto, são momentos em que, junto à afirmação de tradições, o passado cotidiano busca manter e atualizar as significações, por meio da construção de memórias comuns, individuais, coletivas, históricas (MORIGI et al., 2012, p.187).

Então, pode-se entender que o tempo de festa se torna um lugar de memória, “de construção e atualização de um passado que não pertence mais apenas a seus cidadãos, mas mostra-se capaz de atribuir identidade a setores amplos da sociedade” (CAVALCANTI, 1998, p.5). Vivenciando o passado, o festejo recria novas experiências e novos saberes com o passar dos anos, mostrando que está se reproduzindo em constante transformação adaptando suas origens à atualidade. A festa sempre está em movimento, em peregrinação seja pelas embaralhadas linhas dos rios, estradas e ruas ou na construção delas.

Braga (2004) considera a Amazônia como um universo que traz uma definição poética de espaço, onde se mergulha em um mundo sem limites da capacidade imaginativa, como as canoas e barcos regionais, músicas, danças (carimbó, círia, lundum, etc.), conhecimento sobre plantas medicinais, técnicas culinárias, dentre outras tantas produções e expressões culturais desse mundo amazônico.

Ressalta-se também, a devoção dos santos católicos que faz parte da região amazônica e interação com as encantarias, como a crença mágica do boto que, ao assumir a forma humana, seduz jovens à beira de rio e as engravida; a sedução da lara que ao tomar forma de mulher encanta jovens ribeirinhos com sua beleza e os leva para profundezas dos rios. Não podemos

deixar de ressaltar as figuras mitológicas como o anhangá, o curupira, a *Matinta Perera*<sup>4</sup>, ou entre outros que fazem parte desse universo.

Para Maués (2005) dentro desse contexto, pode existir uma homologia e uma complementaridade entre santos e encantados, nas crenças e representações do caboclo amazônico. Pensa-se que os santos ficam em cima e os encantados embaixo da terra, entretanto ambos convivem na superfície com seres humanos e ambos teriam o poder de castigar pessoas desrespeitosas ou inconvenientes, mas também podem curar doenças, resolver problemas amorosos e financeiros, encontrar objetos perdidos dentre outras coisas. Pantoja e Maués (2007) afirmam que a religiosidade é um aspecto importante da região amazônica, desenvolvida a partir de uma perspectiva que tenta distinguir a dimensão física (o environment, ou ambiente) da paisagem (“sua dimensão sensível e simbólica”) que de fato interagem uma com a outra. Na Amazônia ocorreram vários processos de ocupação e visões dessa terra desconhecida tanto como o “Eldorado” quanto como o “inferno” ou mesmo o “paraíso verde” que os humanos seriam capazes de dominar e explorar, como no processo sangrento e devastador da colonização até tempos atuais.

Na região amazônica, há uma diversidade de visões de mundo fundamentadas na intrínseca relação entre os seres humanos e a natureza. Rios e florestas são elementos representados de variadas formas, sendo primordiais para construções de identidades, tanto em sua dimensão simbólica, quanto material. Os modos de vida e as práticas culturais estão ligadas à presença dos rios, dos igarapés, das praias, das matas e ao imaginário a eles relacionado. Ao mesmo tempo há uma articulação entre diferentes concepções oriundas de tradições europeias, indígenas e referentes às entidades de origem africana num

---

<sup>4</sup> Matinta Perera, têm muitas faces de um ente que é plural por natureza. Talvez por isso seja mais apropriado referir-se a ele como Matintas. Provavelmente entre os mitos amazônicos talvez nenhum outro seja tão popular, haja vista a circularidade que possui não somente nas comunidades rurais, mas também nas periferias urbanas da Região Norte do Brasil por onde ela anda ou sobrevoa ao avançar da noite. [...] Falam os amazônidas de uma mulher velha que, durante a noite, assume forma ornitomórfica com um assobio assustador que associam à uma espécie de “pedido”. Sob essa forma, ela sobrevoa as casas das pessoas para delas obter prendas, tais como café, tabaco, cigarro, peixe ou cachaça, entre outras, retornando ao seu aspecto humano sempre ao alvorecer. Quando não atendida, a Matinta Perera pode lançar um malefício sobre o(s) morador(es), a exemplo de um feitiço, de uma doença ou mesmo a morte. (FEREIRA; NASCIMENTO, 2018, p. 243- 246).

trânsito religioso constante. As festividades de santo estão entrelaçadas com o mundo dos encantados e das entidades que habitam às matas, rios, lagos e encruzilhadas, sendo que os coletivos tradicionais da Amazônia mantem uma relação diferenciada com seu espaço, como um lugar sagrado de respeito e cuidado no qual se reproduz sua existência.

Na concepção de Garcia (2015), a diversidade cultural destes coletivos articula práticas religiosas que se aproximam em determinadas situações e se distanciam em outras. Por exemplo, o paralelo entre os orixás e os santos católicos: como o orixá Ogum, numa versão católica romana, pode remeter a São Jorge ou à levantada do mastro, como prática de influência indígena de competição entre coletivos na demonstração de vigor e coragem. O ato tem seu sentido recriado com a indução de um ritual em homenagem ao santo católico que também significa virilidade e força ao carregar “o pau do mastro”.

Nessa estrutura funcional, para Teixeira (2017) uma das maiores riquezas do povo amazônico é a diversidade religiosa, com sentidos e práticas específicas exercidas com mais vigor em cada área da região que assim foram retratadas por Galvão:

No vale do Amazonas, o pajé é um bom católico, mas ele não mistura suas práticas com aquelas da igreja. A pajelança e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. (...), contudo, existem fenômenos que escapam à alçada ou ao poder dos Santos, assim o panema, o “assombrado de bicho”, o poder maligno do boto. Nestes casos somente o pajé, que dispõe de poderes e conhecimentos especiais é capaz de intervir com sucesso. Embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo das freguesias não as distingue como forças opostas, para ele os santos e os bichos visagens são entidades de um mesmo universo (GALVÃO, 1976, p. 27).

A devoção aos santos católicos se entrelaça com crenças em seres sobrenaturais chamados de encantados e entidades que habitam no fundo dos rios e igarapés e também podem ser encontrados em matas e florestas como zeladores do meio ambiente. Ainda que recebam o respeito dos coletivos locais, não são festejados como os santos católicos.

Para a análise desta diversidade religiosa, Sena (2014) propõe o conceito de circularidade dos processos de produção simbólica no espaço, buscando interpretar a realidade seguindo trajetos, fatores históricos, sociais, econômicos,

entre outros. Esse é um dos aspectos de que Amazônia foi constituída através do controle eclesiástico e da construção do leigo no catolicismo popular. Para Maués (2002), o catolicismo popular é adotado pela maioria da população em diferentes situações, formas e matrizes que correspondem às especificidades culturais do lugar onde se manifesta. Poderíamos considerar a “pajelança cabocla” como parte deste catolicismo das populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira, que inclui o culto dos santos, as promessas, as festas e as procissões, com todo um conjunto de rituais e representações. Este catolicismo ensinado pelos sacerdotes convive com a crença nos encantados e em seus poderes sobrenaturais.

De acordo com Rosendahl (2005), no período colonial, os leigos tomavam a frente como lideranças religiosas na ausência de padres e bispos, ajudando na construção de igrejas, na organização dos cultos, e participando das irmandades e confrarias organizadas sob a égide de um padroeiro católico.

Conforme Tavares (2007), nas irmandades pretas, os membros eram obrigatoriamente catequizados e oficialmente proibidos de cultuar suas divindades de origem. As confrarias, por outro lado, ocupavam uma posição hierárquica de prestígio, ao contrário das irmandades, cujo prestígio não anulava a condição de escravidão. A pessoa que não era aceita poderia não ter bons costumes, conduta moral, civil e participar de “seitas” que não pertenciam à igreja católica, ficando sem assistência médica e espiritual. A vivência nas irmandades naquela época colonial passava a ser uma alternativa à condição do cativo. Entre as festas de santo que ocorriam em várias regiões do estado do Pará no período colonial, as organizadas pelas irmandades<sup>5</sup> dariam origem a práticas coletivas entorno de crenças.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> A irmandade representava um espaço de relativa autonomia dos negros, no qual seus membros — em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua — construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas (REIS, 1996, p.4)

<sup>6</sup> Henrique (2009) afirma que no Pará existiram diversas Irmandades de negros, como a Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos, formada por volta de 1682; a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, com estatuto datado de 1855 que possibilitava o ingresso de brancos, porém impondo condições de igualdade; a Irmandade de São Benedito, que se instituiu em Bragança; e a Irmandade de Nossa Senhora do Livramento, em Santarém, que era formada

Conforme Reis (1996), além dos dirigentes máximos chamados juízes, provedores ou outros termos que variavam regionalmente, escrivães e tesoureiros detinham grande poder, e participavam da mesa (diretoria). Outros membros se encarregavam da organização das festas como também de funerais, coleta de esmolas, assistência aos doentes, administração da capela e do culto divino.

Segundo Vieira (2019), foram criadas diversas irmandades<sup>7</sup> pelo Brasil que poderiam ser a única forma de inserção social dos negros na sociedade colonial e de conciliação entre o modo de pensar africano com os valores do catolicismo branco vigente no período. Pontua-se que cada irmandade africana se dividiu de acordo com a sua origem, por exemplo, as de “angolas”, “jejes” e “nação”, sendo que cada uma tinha seu santo padroeiro<sup>8</sup>.

Figueiredo e Vergolino e Silva (1972), ao tratar da diversidade religiosa a partir de uma pesquisa sobre festas religiosas populares e urbanas na Amazônia paraense, descrevem as casas de matriz africana Tambor de Mina em Belém, atentando para a cultura religiosa africana na Amazônia como campo de pesquisa antropológica.

Para Figueiredo (1976), a atração provocada pelo toque de tambores e cânticos entoados nos terreiros nas noites de Belém seria um longo processo “aculturativo”, com reminiscências africanas, do catolicismo, xamanismo indígena, pajelança cabocla, kardecismo, teosofismo e preceitos de sociedades secretas. Cabe frisar que, com a entrada do pentecostalismo na Amazônia, populações indígenas e ribeirinhas convertidas “não deixam de trazer consigo

---

por mulheres e homens negros, livres ou escravizados, e crioulos, mas que não permitia a entrada de escravos; Irmandade de São Raimundo Nonato, em Belém do Pará, composta basicamente por negros escravizados e alforriados, na maioria mulheres.

<sup>7</sup> Cada irmandade possuía o seu santo padroeiro, que era homenageado com festas, rezas e ladainhas; para realizá-las, donativos eram recolhidos entre os membros, sendo necessária a cobrança de anuidade e o pagamento de uma taxa para quem quisesse ingressar. (VIEIRA, 2019, p.92)

<sup>8</sup> Principal atividade das irmandades era a promoção da vida lúdica, ou estabelecer o “estado de folia” de seus membros e da comunidade negra em geral. Nas festas de santos padroeiros, elegiam reis, rainhas, imperadores e imperatrizes que fundavam no Novo Mundo encantações de reinos africanos, rituais que transformavam a memória em força cultural viva, embora nunca esquecessem de anunciar que tudo faziam “para maior grandeza e aplauso” dos santos de devoção. (REIS,1996, p.15)

práticas e crenças de seu antigo repertório cultural-religioso” (PANTOJA, 2011, p. 117).

Costa (2011) retoma o registro de Bruno de Menezes sobre a festa de São Benedito da Praia, no Ver-o-Peso em Belém na década de 1950, quando a devoção de origem ribeirinha, por ser festa de mastro, estaria distante de qualquer forma puramente sagrada e longe do poder religioso romanizado, assim como o forte tom da Mina do Pará se fez presente com as orientações da entidade *Jandirana* responsável pela imagem do santo. Não podemos deixar de falar do Círio Nossa Senhora de Nazaré que pode ser considerado um carnaval devoto. Alves (2005) trata o Círio mais do que somente uma procissão devocional, sendo o evento que dá início a um ciclo de círios ou festas que ocorrem nos interiores do Pará, sendo o natal paraense e um demarcador de tempo.

No estado do Pará podem se apontar para três elementos fundamentais de produção da identidade regional: a cabanagem, o encantado e a festa de santo. Cada localidade do Pará tem o seu santo(a) padroeiro(a) ou santo de devoção, ainda que o evento do Círio seja um acontecimento importante para todo o estado e na vida de todos os sujeitos religiosos, atraindo pessoas de outros estados ou que moram no interior. Alves (2006) aponta para um sistema de intercâmbio de pessoas, interesses e manifestações simbólicas nas festas religiosas marcadas pelas trocas sociais e culturais e para um amplo sentimento de complementaridade e reciprocidade, como ocorre no Círio de Nossa Senhora de Nazaré, uma das principais festas religiosas da Amazônia ocidental, na qual a santa é tida como a rainha da Amazônia. Esta devoção começou no interior do Pará, em Vigia, e posteriormente acabou migrando para capital Belém.

O Círio de Nossa Senhora de Nazaré, começa no segundo domingo de outubro e se prologa por 15 dias após o evento principal. A procissão acontece até hoje devido à narrativa do achado da imagem da santa<sup>9</sup> em 1700, pelo

---

<sup>9</sup> A história consagrada diz que um caboclo chamado Plácido achou na mata uma imagem que pensou, logo, ser de algum peregrino, levando a para sua casa. Mas, para espanto seu, ela voltou ao lugar de origem, onde tinha sido achada. A notícia logo se espalhou e foram muitas as pessoas que acorreram à casa de Plácido para comprovarem o milagre ocorrido. Conta ainda a narrativa popular que o governador da província, na época (século XVIII), mandou buscar a imagem encontrada e a colocou sob guarda no Palácio do Governo. Para surpresa de todos, no dia seguinte, ao abrirem o compartimento em que havia sido guardada, a imagem não mais lá

caboclo Plácido José de Souza, o qual teria se tornado dono dela. Atualmente, existem duas imagens: a santa principal que fica no alto da basílica de Nossa Senhora de Nazaré, no centro de Belém do Pará e a santa peregrina que, com seus traços caboclos e através da identificação de elementos regionais, preenche todo aquele espaço do festejo.

Um elemento regional indenitário importante são os brinquedos de Meriti<sup>10</sup> que traduzem, em sua forma, os aspectos da vida e suas realidades, em formas de artes feitas pelas mãos dos artesões. Encontramos os brinquedos em forma de barquinhos, pássaros, boto, cobra que se mexe, entre outros elementos, que aparece e faz parte do viver amazônico e são vendidas na procissão principal durante todo período do festejo. Neves e Chagas Júnior (2019) expõe que é um brinquedo que está ligado à memória em virtude da relação histórica com a festa, e também no fato dos artesãos, na sua grande maioria, herdarem o modo de fabricação.

Assim, podemos expor sobre um outro símbolo muito importante que é a corda do Círio que faz os promesseiros carregarem e puxarem a berlinda, e cujo simbolismo pode estar associado à lenda da cobra grande. Ainda no almoço do Círio que constitui um elemento regional conhecido como natal paraense<sup>11</sup>, como através de pratos como a maniçoba e o pato no tucupí, se expressam

---

se encontrava, tendo voltado ao seu lugar original. A partir de então foi erguida uma ermida no local em que a imagem foi achada, logo transformada em um local de devoção. Sucessivos acréscimos e mudanças transformaram a pequena ermida na atual Basílica de Nazaré. (ALVES, 2005, p.320-321)

<sup>10</sup> Os brinquedos de miriti, que vêm de uma fibra leve da palmeira da área de várzea típica da região norte do Brasil. A confecção dos brinquedos se dá a partir da coleta dos talos da palmeira que são descascados, onde o artesão aproveita o miolo da árvore para representar todo seu imaginário popular, quase sempre em obras inéditas, cheia de cores e experiências vividas pela ludicidade amazônica. Santos (2016) também afirma que a construção do brinquedo de miriti estabelece uma íntima relação entre os artesãos e a arte, pois é através deste objeto, que eles demonstram suas intenções e gestos, reproduzindo cotidianos, inventando e reinventando saberes sociais e culturais de sua identidade amazônica (NEVES, CHAGAS JÚNIOR, 2019, p.44)

<sup>11</sup> A Festa de Nazaré é um ponto nodal (fim e início) de um ciclo no calendário regional que compreende um tempo muito particular – daí as expressões referentes ao Círio como o Natal dos paraenses, com as correspondentes saudações de um “um bom ou feliz Círio” nos encontros entre pessoas às vésperas do evento, tal como se deseja um bom Natal ou um feliz Ano Novo. O cumprimento ritual atualiza a passagem de um ciclo a outro, revela os desejos comunitários e o sentimento de pertencimento e a renovação de relações socialmente estabelecidas. Por isso mesmo, em seus desdobramentos, a realização da Festa durante a quinzena vai mostrar esses aspectos valorativos que lhes são próprios (MATOS, 2005, p.317)

significados culturais que articulam crenças, hábitos alimentares regionais e terapêuticas populares.

Heraldo Maués (1995) destaca a presença marcante das festas religiosas na Amazônia nas comunidades populares rurais sendo que o santo homenageado exerce uma função de representatividade da comunidade. Para o autor, nesses eventos, o lúdico é evidenciado através de promessas, procissões, romarias, orações diante da imagem entre outros, sendo que os rituais se relacionam com aspectos externos fazendo das danças, jogos, consumo e venda de alimentos e de bebidas alcoólicas componente dessas festas. Tentativas de controle dessas práticas externas teriam gerado o que Maués (1995) identifica como uma tensão constitutiva do catolicismo professado pelas populações amazônicas.

O catolicismo ensinado pelos sacerdotes acabara se entrelaçando com outros credos e práticas, dentre eles a crença na existência dos encantados e em seus poderes sobrenaturais. Maués (1995) constatou em sua pesquisa que os praticantes da pajelança se identificam e eram identificados como católicos, enquanto os protestantes da umbanda e os adeptos do espiritismo kardecista assumiam uma identidade umbandista ou espírita. O catolicismo popular, portanto, está ligado à diversidade religiosa que o mesmo autor (2005) constata em suas pesquisas acerca de aspectos religiosos da cultura cabocla amazônica, se apoiando na riqueza de mitos e práticas diversas que se concentram na crença e no culto dos santos. Em Itapuã, uma localidade do município de Vigia, se encontram diversos padroeiros ou santos devocionais destacando Nossa Senhora de Nazaré, São Benedito, o Menino Deus e São Pedro. A Nossa Senhora de Nazaré, padroeira do município é considerada a padroeira também dos paraenses, tendo grande importância para a Amazônia. Belém é um dos mais conhecidos centros de devoção mariana no Brasil, sendo que o Círio de Nazaré também é um evento originado no município de Vigia. As promessas dirigidas a Nossa Senhora de Nazaré, considerada muito poderosa e milagrosa, são inúmeras, sendo muito invocada pelos pescadores que se encontram em perigo no mar. Já São Benedito é conhecido por ser milagroso e perigoso, ele pode ser responsável por castigos ou punições por pessoas desrespeitosas e ingratas.

Em Itapuã, há ainda o detentor ou dono do santo, como ocorreu com Nossa Senhora de Nazaré. A imagem é visitada por várias pessoas e recebe pedidos diversificados indo de uma cura para alguma doença até para encontrar objetos perdidos. O Menino Deus é outro “santo” muito cultuado, já que é o padroeiro da povoação. Em Itapuã, no mês de dezembro, faz-se uma grande festa em homenagem ao Menino Deus, com missa, procissão, arraial e festa dançante. Já São Pedro, o padroeiro dos pescadores, ainda que seja um santo considerado pouco milagroso, sua festa, em junho, é muito concorrida e comemorada no município.

Os santos como intermediadores para graças divinas, tem cada um seu poder e todas estas crenças correspondem a práticas que se traduzem em formas de culto, festas e rituais.

A etnografia realizada por Maués (2011) sobre santos do catolicismo popular na região do Salgado, município de Vigia, coloca em foco a festa de Santo Antônio evidenciando a procissão de mastro e bandeira, o torneio de futebol, a festa dançante, a bebida (cachaça), sendo tudo que uma verdadeira festa de santo exige. Conforme o autor, o catolicismo popular mostrara permissividade em momentos solenes, permitindo que as pessoas bebessem muito. Um exemplo seria o carregamento do mastro da festa do Santo Antônio: “bebendo cachaça, soltando impropérios e dando vivas ao santo, ao mesmo tempo em que realizam uma espécie de dança que simula, nos movimentos executados com o mastro (“pau” do santo), um ato sexual” (Maués, 2011, p.7). De maneira geral, pode-se perceber que as festa de santo são compostas por rezas, ladainhas, missas, procissões, arraial, festa dançantes, brigas, namoros dentre outras coisas.

Todas as pesquisas mencionadas mostram a diversidade de crenças, sendo que, de acordo com os resultados de minha pesquisa anterior (TRINDADE, 2018), os coletivos amazônicos colocariam todas as incertezas, desprazeres, tristezas e alegrias nas festas de santo, mobilizando a produção dos espaços rural e urbano. Festa de santo é tempo de alegria, choro, de fazer pedidos, agradecer e renovar laços familiares, sociais e políticos. Os santos padroeiros são festejados por diversos grupos sociais e fazem parte da simbologia dos lugares. As festas religiosas populares de santo fazem parte da

cultura da Amazônia e da história das comunidades paraenses. Elas podem ser demarcadoras de tempo e espaço. Os eventos festivos compostos por quermesses, brigas, festa dançante de aparelhagem, mastros, brinquedos, bebida envolvem diversidade de objetos e rituais. No acontecer festivo, a organização sob a responsabilidade de grupos locais, revela relações que envolvem interesses comuns e contrários convivendo num mesmo espaço, de modo que a festa traz consigo a possibilidade de compreensão das formas de organização social estabelecidas pelas sociedades locais.

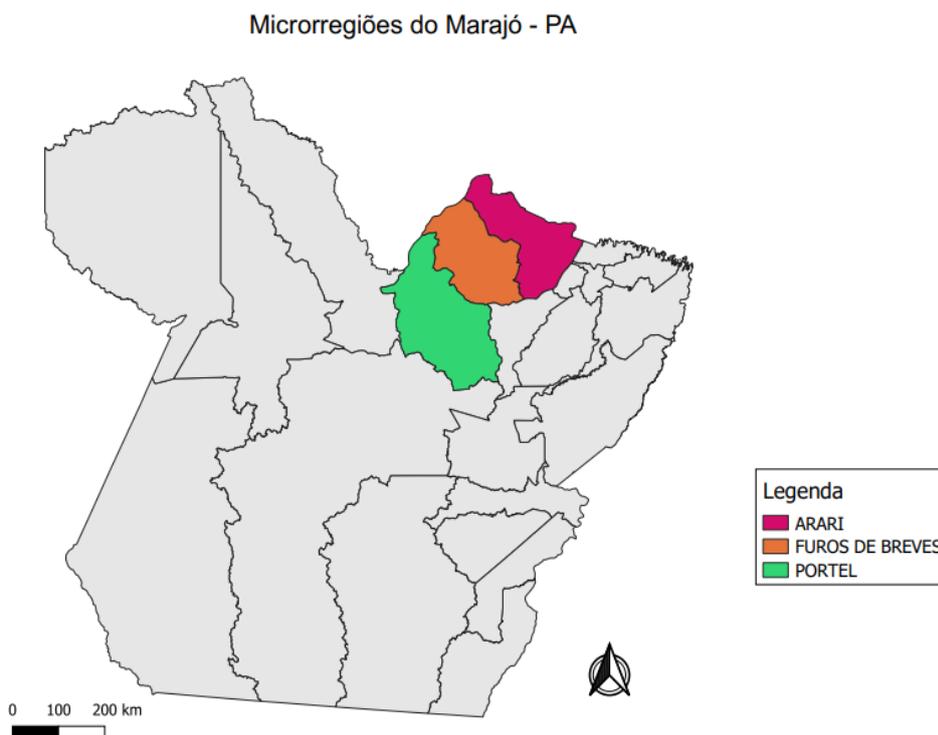
Nesse enredo vou falar de um espaço amazônico que, em seu arquipélago de ilhas, interage fortemente com as festas nas comunidades de pescadores, agricultores e quilombolas e faz do fazer festivo parte da sua vivência. Como veremos a seguir, o arquipélago do Marajó traz consigo um drama social sendo que através de suas festas, revela a autoafirmação do lugar e a possibilidade de suspensão e saída anual de sua rotina carregada de precariedades e lutas por sua existência.

## CAPITULO 2. O ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ

Soares (2010) afirma que a coerência natural de uma determinada “ilha” seria o isolamento territorial em relação aos demais lugares, ou seja, uma área do relevo cercada de água por todos os seus lados. Contudo, no caso do Marajó, observa-se que “são ilhas dentro das ilhas, o que geograficamente identificam-se como arquipélago” (SOARES, 2010, p. 14-15). Então, o arquipélago do Marajó em termos geográficos “é um conjunto de ilhas localizado no estado do Pará na confluência dos rios Amazonas e Tocantins com o Oceano Atlântico” (PANTOJA, 2011, p. 28) sendo formado, atualmente, por 16 municípios e 03 microrregiões (Arari, Furos de Breves e Portel). Sua parte insular é considerada a maior ilha flúviomarinha do mundo com mais de 50 mil quilômetros quadrados.



**Figura 2** - Mapa com a localização da Ilha do Marajó. Fonte: IGBE, 2017.



**Figura 3** - Demonstração das três microrregiões do Marajó. Fonte: IBGE, 2021

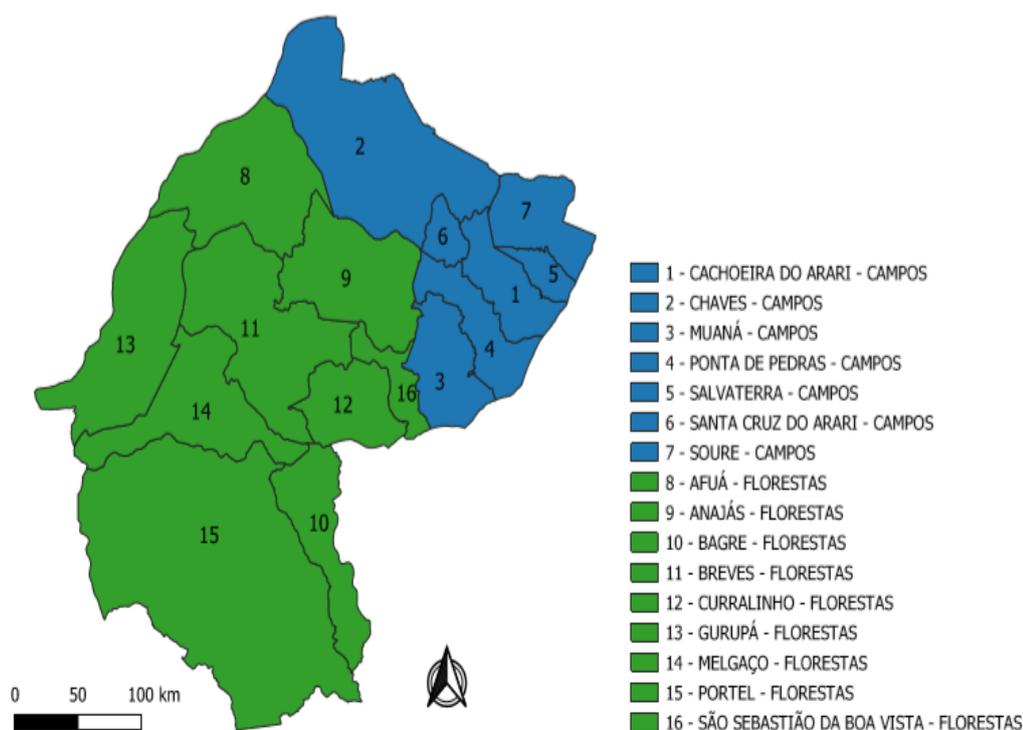
Marin (2009) diz que, ao estudarmos sobre a ilha do Marajó, temos a percepção de que sua formação está ligada plenamente a diversos grupos étnicos importantes, ocupando uma região concentrada na agropecuária e que, economicamente, está dividida em duas grandes regiões: a do criatório e a da economia extrativista. A vida nessa região é marcada pelas pessoas que exercem uma experiência no espaço e evidenciam o viver marajoara ligado ao meio natural e social conectado com suas crenças.

Nesse enredo sobre o Marajó, Pacheco (2013) chama atenção sobre a visão repassada para outros lugares, uma vez que os sites governamentais e não governamentais tratam o arquipélago como “A ilha do Marajó”, criando uma identidade natural única para todos os diferentes espaços além de um imaginário destorcido para turistas e visitantes mostrando representações homogeneizadoras e de isolamento. Além disso, numa visão mais reduzida, o arquipélago parece somente um local para criação de búfalos, produção de artesanato de cerâmica, de queijo e de apresentações de danças folclóricas. O

arquipélago é muito mais do que isso, tem múltiplos sujeitos e saberes que o produzem e reinventam o passado.

As comunidades marajoaras têm trajetórias históricas, sociais e culturais, que buscam valorizar cada lugar com sua diferença e especificidade. Nesta pesquisa, abordo a nomenclatura *Marajó das Florestas* e *Marajó dos Campos*, utilizada por Pacheco (2009) e que tenta desconstruir a perspectiva imaginária e estenotipada em torno da região.

#### REGIÃO MARAJOARA - CAMPOS E FLORESTAS



**Figura 4** - Divisão entre campos e florestas- Marajó. Fonte: IBGE, 2021

Pacheco (2018) fala que a dinâmica organizacional do território no arquipélago do Marajó é dada pelas praias, rios e mar que dão espaços a cidades, vilas, fazendas, povoados e casas distribuídas irregularmente em longos espaços de rios, florestas e beira de estradas. Devido às diversas realidades físicas e socioculturais dos municípios, “quem habita na parte florestal e precisa chegar aos campos, faz da Amazônia Marajoara, um país ‘estrangeiro’

para seus próprios habitantes. Certamente, muitos marajoaras não conhecem os Marajós” (PACHECO, 2018, p. 71).

As duas grandes regiões, conforme Pacheco (2009) destaca, são as dos campos naturais, zonas das matas, praia, rios e mar, constituídas geograficamente e culturalmente pelo Marajó dos campos, localizados na parte oriental do arquipélago e que compreende os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras, Muaná, Chaves. Por sua vez, o Marajó das florestas fica no lado ocidental da ilha nos municípios de São Sebastião da Boa Vista, Currealinho, Bagre, Portel, Melgaço, Breves, Anajás, Afuá e Gurupá. A parte da floresta é alta e úmida e os campos são secos e alagados, compostos por tesos (aterros construídos com a pretensão de evitar inundações de habitações), capoeira, restingas, matas ciliares, várzeas e mangue. A parte do Marajó das Florestas foi fundada por jesuítas no período colonial. Os atuais municípios eram conhecidos, durante a colonização, como antigas aldeias Guaricuru (Melgaço), Arucará (Portel) e Araticu (Oeiras), lugar onde eram exploradas as drogas do sertão e realizado o cultivo da cana-de-açúcar e da mandioca. A parte que compõe o Marajó dos Campos, também foi palco de concessão de terras junto à Coroa portuguesa para construir grandes fazendas, onde se cultivava mandioca e outros tipos de alimentos e, também, gado. Para além da ideia de paisagem,

Sua divisão é realizada em perspectiva geopolítica para marcar diferenças, semelhanças, relações históricas e culturais na constituição da região, pois em termos físicos, esses ambientes estão presentes em toda a Amazônia Marajoara” (PACHECO, 2018, p. 65).

Pacheco (2010) expõe que os grupos sociais que compõem a população marajoara dos campos e floresta convivem com crenças nos poderes das florestas e dos rios, dos pajés, benzedores, curandeiros e pais-de-santo. Grande parte dos habitantes desse espaço, como os africanos e indígenas, sofreram grandes perseguições por parte dos poderes eclesiásticos e civis que atacavam seus rituais fazendo com que os praticantes tivessem que burlar controles e intolerância dos que impõem uma concepção de vida e religiosidade monolítica e eurocêntrica.

Será preciso falar sobre os acontecimentos históricos que afetaram a dinâmica social e cultural da região desde a invasão colonial do território. Nesse processo, houveram mudanças bruscas e devastadoras como, por exemplo, a imposição de uma estrutura funcional voltada para a produção com a introdução do trabalho compulsório e escravo de indígenas originários da terra, sob o comando, inicialmente, do projeto missionário. Nessa perspectiva, Figueiredo (1976) informa que para a consolidação do projeto colonial neste espaço, tiveram que ser montadas fortificações militares e criados aldeamentos indígenas dirigidos pelas ordens religiosas e, com isso, o catolicismo, de forma romanizada, colaborou sobremaneira para assegurar a expansão e ocupação territorial colonial na região.

De acordo com Reis e Carvalho (2016), as ordens religiosas presentes na Amazônia desde o período colonial, buscaram o monopólio do espaço, ampliando sua zona de influência, sendo sucessivamente abalada pela reforma protestante. Rezende (2006) trata do trabalho dos jesuítas na catequização dos povos originários<sup>12</sup> considerados como uma vasta “multidão de almas” a serem convertidas ao catolicismo, sendo preciso agir para conquistá-las, com a imposição do modelo europeu de organização social, valores e crenças.

Para Dias (2016), os jesuítas foram a ordem religiosa que teve papel predominante na penetração e expansão missionária na região, mas não foram os únicos atuantes no processo de colonização da Amazônia, já que outras ordens estabeleceram seu projeto missionário nessa conjuntura, como os franciscanos da Província de Santo Antônio, as Carmelitas, os Mercedários, os Franciscanos da Província da Nossa Senhora da Piedade e os Capuchos da Conceição da Beira e Minho<sup>13</sup>.

Corrêa (2007) aponta para o monopólio religioso dos Jesuítas que teve fim somente com a administração pombalina, com desmonte das estruturas

---

<sup>12</sup> Rezende (2006) se refere aos seguintes povos originários do território a ser conquistado tidos como rivais entre si: Tupinambás, Tapuias, Tabajaras, Tocantins, Quanis, Andurás, Aruás.

<sup>13</sup> As ordens religiosas foram responsáveis pelas criação dos aldeamentos nas proximidades de Belém, nas zonas Bragantinas, Guajarina, do Saigado e Gurupi; na Ilha de Marajó e no Amapá e nos afluentes do Amazonas (Xingu, Tapajós, Nhamundá, Madeira e Negro), lembrando que os aldeamentos não eram destinados apenas para as práticas religiosas, mas também para atividades sociais e econômicas (FIGUEIREDO, 1976)

baseadas na centralidade do regime das missões. Os indígenas passaram a estar vinculados diretamente ao poder régio, sem precisar do intermédio das ordens religiosas, canalizando sua mão de obra, “recrutada e organizada” pelos missionários, para a economia de exportação dos colonizadores. A expulsão dos jesuítas em 1755, juntamente com a desarticulação da mão-de-obra indígena e a decadência das já reduzidas atividades agrícolas e agropecuária, teria levado a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e o Maranhão a investir no tráfico de escravos africanos em larga escala na região.

Segundo Figueiredo (1976) mais de 53.000 escravos africanos foram trazidos da África e espalhados por toda Amazônia<sup>14</sup>. Belém era o centro receptor de escravos negros como, também, um centro distribuidor na região amazônica, sendo utilizados para os serviços básicos como

Cozinheira, costureira, ama-seca, criada de servir, como integrantes de bandas marciais, porteiros do Legislativo, nas construções navais, nas olarias, nos serviços urbanos e de transporte, como amassadeiras de açaí, vendedoras de tacacá conhecidas como “tacacazeiras”, pedreiros, ferreiros, sapateiros, carpinteiros, escultores, torneiros, alfaiates e tecelões. Nos outros centros, tais como Ourém, Barcelos, Bragança, Macapá, Boim, Ega, Oeiras, Cametá, Santarém, Serpa, Bujaru, Benfica, Mazagão, Acará, Borba, Vigia, Vila Vistosa, Arari, Vila Nova de Mazagão, eram utilizados principalmente nas atividades agrícolas, especialmente nos engenhos de cana-de-açúcar, tais como o do Murutucu, nos limites de Belém; Jaguarari, no Moju; Carmelo, no Tocantins; Cafezal, nas proximidades da Baía de Carnapijó; Palheta, no arquipélago de Marajó e ainda nas áreas das bacias dos Rios Acará, Capim, Moju, Igarapé Miri e baixo Tocantins; nos trabalhos de fortificação (Macapá) ; Olaria (Engenho do Carmelo) e também mineração (Borba) . O elemento africano participou também da pecuária principalmente na Ilha de Marajó, especialmente nas missões religiosas existentes na ilha; em Cachoeira, Condeixa, Chaves, Monsarás, Monforte e Muaná (FIGUEIREDO, 1976, p.150).

Grande parte de escravos foi encaminhado para a ilha do Marajó, com o intuito de atuar principalmente na criação do gado das grandes fazendas que iam se constituindo nessa região. No final do século XVII, os negros africanos desembarcam em terras marajoaras e passaram a exercer trabalhos em condições sub-humanas, ligados principalmente à agricultura, pesca e pecuária,

---

<sup>14</sup> Os escravos trazidos para Amazônia pertenciam a nações Banto (Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxicongo, Mauá ou Macua, Caçante), Sudanês (Mina, Fânti-Achânti, Mali ou Maí ou Mandiga, Fula, Fulupe ou Fulupo, Bijogô ou Bixagô), Guiné - Sudanês (Calabar ou Carabá e Peuls) (FIGUEIREDO, 1976).

esta última, de grande relevância para a economia da região, já que a ilha do Marajó se constituía em um dos maiores polos de produção de carne bovina da época.

De acordo com IPHAN (2012), a *Ilha Grande de Joanes*<sup>15</sup>, posteriormente renomeada *Ilha do Marajó*, era um território atraente para o colonizador uma vez que possuía localização estratégica e inúmeras riquezas naturais sendo onde os europeus acreditavam existir a cidade perdida do “Eldorado”.

O IPHAN (2012) ressalta que, antes da cidade de Santa Maria Belém do Grão Pará ser criada, várias viagens marcaram a história pois exploradores espanhóis já haviam estado na foz do Amazonas e aos arredores da ilha do Marajó no intuito de conquistar o território. A partir do século XVI a presença portuguesa tornou-se mais enfática, com a fundação da cidade de Santa Maria de Belém por Francisco Caldeira Castelo Branco e estabelecimento de fortes militares em áreas de interesse geopolítico para assegurar o domínio das terras brasileiras frente às grandes expansões.

Ainda segundo o IPHAN (2012), para conquistar o território, os europeus deram início às missões religiosas jesuíticas no século XVII. A primeira tentativa de contato com as comunidades indígenas foi feita pelo padre Luiz Figueira, que morreu vítima dos índios Aruãs. O estabelecimento definitivo destas missões foi marcado por tentativas de “pacificação” e batalhas sangrentas para consolidar o território habitado por povos indígenas de tronco linguístico tupi, especificamente citados pelo IPHAN como Aruãs e Nheengaíbas, esta última uma denominação genérica dada pelos colonizadores aos povos indígenas que não conseguiram ser identificado pela língua falada<sup>16</sup>.

Rabelo e Neves (2014) afirmam que o arquipélago do Marajó era habitado por grupos indígenas que migraram de comunidades oriundas da região

---

<sup>15</sup> Em 1754 a Ilha Grande de Joanes recebeu o nome de Marajó, que significa o vento que sopra a tarde sobre a ilha. No entanto, a origem desse nome pode vir de Mbara-yó, que no Tupi significa barreira do mar. Aliás, aos olhos dos antigos colonizadores, a ilha parecia servir como uma muralha erguida pela própria natureza para barrar as tormentas do oceano. (RABELO; NEVES, 2014, p. 2)

<sup>16</sup> Várias nações indígenas tiveram importância nestas zonas de contato: Aruã, Pixi-Pixi, Cajuá, Marauaná, Sacaca, Caia, Arari, Anajás, Muaná, Mapuá, Mamaianás, Guaianá, Chapouna, Pacajá, Camboca.

subandina colombiana e se estabeleceram nas terras da foz do Rio-Mar. Nesse período da colonização, diversas cosmologias e memórias das sociedades indígenas Tupi foram negadas, produzindo o imaginário de índio genérico, antropófago, sem roupa, sem conhecimento e de mentalidade primitiva. Assim, era preciso civilizá-los e torná-los cristãos. Para isso, colonos e religiosos, a partir das instituições ocidentais, criaram formas de poder sobre o corpo e a alma que constituem os dispositivos no sentido de articular uma rede de relações onde os discursos de civilização e fé funcionavam para inserir uma ideologia de submissão do sujeito ao sistema colonial e disciplinar as formas de resistências, embora as nações indígenas, com seus saberes e percepções de mundo diferentes, burlassem estas práticas opressoras e manipuladoras (FOUCAULT, 2006).

Outro evento histórico ocorrido nas áreas do Marajó que foi comandado pelas congregações religiosas e ordenado pelo Marquês de Pombal foram as criações de regras e exigências para a colonização, sendo instaladas inúmeras sesmarias concedidas pelos Barões donatários. As propriedades dos missionários foram divididas para famílias de civis e de militares e a ocupação dos contemplados habitantes das primeiras missões religiosas, produzindo uma nova configuração espacial baseada nas sesmarias, fragmentando o território e formando grandes propriedades que impediam novos processos de partilha de terra entre a população. Com o tempo, as maiores fazendas transformam-se em algumas vilas, com os nomes similares com o de Portugal, enquanto outras fazendas fizeram parte do patrimônio particular de representantes do estado colonial, dando origem no espaço às famílias tradicionais.

Conforme Meirelles Filho (2014), o Marajó passou a ser controlado por pequenos grupos que tinham maior poder na região. Grande parte dos fazendeiros passaram a restringir o acesso das populações do entorno a recursos naturais. Os interesses particulares das pessoas com grande poder aquisitivo e detentoras de terra, refletiram e ainda refletem diretamente na vida das populações carentes de oportunidades de trabalho, formação escolar e profissional, privadas de condições para exercitar seu direito a uma existência digna e cidadã. Com o descaso sócio-político que ronda os campos e a floresta,

a situação se torna insustentável para a população local, pequenos proprietários e trabalhadores aterrorizados pelos grandes políticos e fazendeiros da região.

O espaço das fazendas é controlado pelas forças dos capangas armados pagos para vigiar as grandes propriedades e impedir que pais de famílias busquem alimentos nos rios, lagos e matas. Dessa forma, as famílias ficam reféns e temem sofrer represálias e castigos, de um poder que usa a força para impor sua ordem repressiva. Desta maneira, os donos de fazenda controlam os meios de produção e tem grande influência política; monopolizam rios, terras e o acesso das comunidades quilombolas e entre outras comunidades. Isso retrata a persistência de um modelo de exploração colonial, predatória. Pacheco (2012) ressalta que durante a colonização, as comunidades quilombolas e indígenas foram silenciadas e muitas vezes por órgãos oficiais. Então,

Muitos índios habitam quilombos, assim como muitos negros imiscuíram-se no tecido social de algumas aldeias, porém, as identidades em mediações foram apagadas para assumirem um único registro pessoal e poder gozar do benefício das chamadas políticas de reparação em expansão atualmente. Mesmo compreendendo os jogos políticos pelos quais atravessam as identidades, o problema não está nestas negociações e nos direitos sociais alcançados por populações marginalizadas, mas na forma como eles reforçam a construção de identidades essencialistas. (PACHECO, 2012. p. 13-14).

Cardoso (2010) fala sobre a chegada dos negros escravos na Amazônia, levados para o Marajó para fazer o trabalho pesado com o gado, na agricultura e na pesca. Lima filho (2014) trata do surgimento dos povoados negros e das atuais comunidades quilombolas, que se convencionou chamar no arquipélago de “zona do criatório” e se caracterizaram pelo trabalho de negros escravizados nas fazendas de criação de gado. Atualmente, essa área corresponde aos municípios de Chaves, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Soure e Salvaterra. A “zona de criatório” se estabeleceu no Marajó a partir dos jesuítas, cujas ações não se restringiram à catequese indígena, isso porque os religiosos desde cedo se tornaram senhores de grandes quantidades de terras e de negros escravizados, o que estimulou a instalação de fazendas particulares de outras ordens religiosas como as Carmelitas. Sucessiva à exploração da mão de obra escrava indígena, tanto religiosos quanto particulares e o próprio governo passaram a fazer uso quase exclusivo da mão de obra de negros escravizados. Contraopondo-se à escravidão desenvolvida no Marajó na “zona do criatório”,

ocorreram várias formas de resistência construídas a partir das alianças políticas entre diversos agentes sociais escravizados – índios e negros – e/ou brancos marginalizados na sociedade da época.

De acordo com Lima filho (2018), ocorreram vários conflitos ao longo da história do lugar gerando, até hoje, tensões com os grandes fazendeiros do Marajó. As comunidades negras rurais, auto definidas como quilombolas, vêm lutando pelo seu reconhecimento étnico e pela titulação de seus territórios, desenvolvendo uma articulação política para seu reconhecimento a partir do Centro de Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), com o apoio da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do programa *Raízes* que, nos anos 2000, realizou um mapeamento de comunidades negras rurais em todo território paraense. Foram identificadas, em Salvaterra, comunidades quilombolas que não conheciam seus direitos, apesar de lutarem por suas terras que lhes foram roubadas e exploradas pelos fazendeiros. No município de Salvaterra, onde fica o lugar da minha pesquisa, há 15 comunidades<sup>17</sup> que se autodeclaram remanescentes de quilombos, buscando retomar seus territórios expropriados.

A auto identificação foi importante para as comunidades se fortalecerem e traçarem vínculos políticos e alianças que evidenciam uma rede de cooperação, de solidariedade e de reciprocidade tanto material como simbólica. Podemos dizer que a presença indígena e africana em “zonas de contatos” tecidas por campos, rios e florestas, expressas em práticas de trabalho, sabedorias curativas, cosmologias, crenças, costumes, tradições, sociabilidades e afetividades, são raízes e matrizes destes grupos sociais.

Para Pacheco (2012), nesta perspectiva da diversidade, grupos negros e indígenas recusaram-se ao silenciamento cultural pela imposição de setores dominantes. Estes grupos se relacionam com o espaço e tem uma ligação fortíssima com os seres da natureza, que estão interligados com a sabedoria deixada pelos seus ancestrais e o mundo não humano exemplo os encantados.

Podemos associar aqui a perspectiva de paisagem abordada por Bailão (2016) no qual não é considerada como cenário externo acabado ou como

---

<sup>17</sup> As comunidades são Salvá, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providência, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, União/Campina e Rosário (LIMA FILHO et al., 2018, p. 110)

imagens mentais concebidas, e sim como um mundo produzido e em contínua transformação, analisado conjuntamente com ações e movimentos humanos e não-humanos. A vida do homem amazônico marajoara interage com o mundo através da flora, da fauna e de suas cosmologias, e, como o autor aborda, pode-se compreender a paisagem pensando sob o ponto de vista daqueles que o habitam e o produzem, assim como dos lugares e percursos e nesse caso a utilização da etnografia nesse trabalho é bastante importante. A paisagem pode se relacionar com a identificação do sujeito, tendo uma construção de memória do lugar, é sendo representada pelas atividades cotidianas onde se produz formas de espaço culturalmente construídas.

Nesse ponto, Pacheco (2011) diz que as populações africanas e negras tentam recriar sua cultura material e imaterial no “rastros/resíduo” de suas memórias sonoras e sensíveis, revelada em linguagens históricas que interagiram com os modos de vida, e com as relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre índios e negros no período colonial. Ambas as populações travaram uma luta contra o esquecimento de suas tradições e formularam estratégias para negligenciar o sistema de dominação social, político e espiritual imposto pelo poder colonizador. As nações indígenas em conjunto com as nações africanas, construíram “zonas de contato” constituídas por territorialidades que desvelam espaços de moradia, trabalho, celebrações religiosas e ambientes onde se reproduzem e se reafirmam cosmologias, imaginários e crenças, e permitem índios, negros e afro indígenas, desde o período colonial, operar com as astúcias de suas memórias. É preciso esclarecer que estes saberes e linguagens da cultura marajoara não negam a presença portuguesa e nem de outros grupos estrangeiros que interagiram nos modos de ser e viver na Amazônia Marajoara. Nesse enredo, podemos apontar que

[...] com o longo, violento e heterogêneo processo de colonização, as sociedades indígenas que habitavam o Marajó, na foz do rio Amazonas, passaram a ter contato sistemático com os colonizadores portugueses e com diferentes grupos de africanos que chegaram à região levados pelos portugueses. As consequências de tantos acontecimentos históricos que envolveram estas diferentes populações e seus divergentes interesses acabaram por instituir, a partir de tensões, resistências e lutas das populações locais, os discursos portugueses como oficiais na região, modificando-se naquilo

em que as condições históricas e ambientais exigiam. (TORRES e COSTA apud NEVES e RABELO, 2015, p. 204).

Pacheco (2010) afirma que a cobiça pelas terras marajoaras se perpetua ao longo da história, fazendo deste espaço com belezas naturais e diversidade de grupos sociais e saberes, um viveiro de homens e mulheres submetidos à escravidão, um lugar que se perpetua no drama social e econômico marcado pela exploração, pobreza, analfabetismo, exclusão social, falta de acesso à saúde e meios de transporte.

Para Rabelo e Neves (2014) até hoje há vestígios da colonização que aparece latente na sociedade marajoara e provoca diariamente conflitos entre grupos em diversas esferas de poder capaz de gerar uma disputa social. Neste contexto emerge a resistência de um povo sofrido e contemplado por sua forma de viver e se relacionar com o espaço à persistente desigualdade social, política e econômica, estabelecida pelos grandes fazendeiros que dominam uma grande parcela de terras. A política colonizadora que ainda persiste nos campos e florestas marajoaras, pouco se modificou com decorrer do tempo, numa pobreza extrema que cerca a população juntamente com a falta de políticas públicas que deveriam contemplar a todos e não apenas uma minoria. Há necessidade de um maior investimento em educação e projetos sociais que atendam à demanda de crianças que ficam ociosas pelas ruas, campos e beiras de rios. Enquanto isso não acontece, a população marajoara sobrevive no esquecimento.

Dados oficiais do IBGE de 2010 mostram que de 482.285 habitantes, 180.048 foram encontrados em situação de extrema pobreza sobrevivendo com uma renda média de um salário mínimo (IPHAN, 2012). A região marajoara tem o menor IDH do estado do Pará (0,63%) e também o menor produto interno bruto (PIB) per capita de R\$ 2.923,39 (IDESP, 2013). Em 2005, a Delegacia Federal do Desenvolvimento Agrário do Estado do Pará (DFDAMDA- PA) elaborou um relatório que evidenciava como a implementação de políticas públicas no Marajó vinha sendo realizada de forma genérica, desconsiderando as condições críticas das comunidades, causando um retardo significativo no desenvolvimento sustentável, levando em consideração os anseios dos moradores como participantes e beneficiários de todo o processo. Essa formulação das políticas públicas do Marajó implicara diretamente no baixo índice de desenvolvimento

educacional. Segundo Pereira et al. (2007), a maioria das escolas situadas na ilha estão habilitadas apenas para trabalhar com os anos iniciais do ensino fundamental sendo que a quantidade de escolas que abrangem os anos finais do ensino fundamental e o ensino médio é praticamente inexpressiva. A condução escolar é realizada somente uma vez por dia e se o estudante se atrasar ou quiser participar de alguma atividade escolar fora do horário, é arriscado não conseguir voltar para casa, tendo que pagar uma condução extra, sendo que muitas pessoas não têm condições financeiras para isso. Diante dessa falta de recursos e incentivo, alguns estudantes desistem dos estudos. Segundo Mello (2002), essa defasagem educacional impede o desenvolvimento da geração no domínio de conhecimentos necessários para a população se posicionar perante os desafios da sociedade e contribuir para o crescimento local e melhores condições de vida.

Atualmente, o desenvolvimento da monocultura do arroz que prometia trazer benefícios e crescimento local, sobretudo nos municípios de Cachoeira do Arari e Salvaterra, está gerando mais conflitos fundiários e problemas ambientais do que desenvolvimento para a região, sem contribuição efetiva na melhoria da qualidade de vida da população local. Desta forma, mesmo com o passar dos anos, ainda vigora a reprodução da lógica colonial, com situações de exploração, irregularidades trabalhistas e privação de direitos como os que caracterizavam os empreendimentos pecuários que também persistem na região.

Como vimos, conforme o IPHAN (2012), no Marajó as condições de vida da maior parte da população são precárias e preocupantes devido à grande carência de serviços básicos. Num vasto território com a escassez de meios de locomoção, grande parte da população fica impossibilitada de ter acesso aos serviços de saúde, cobrando há anos melhoria dos transportes. Os governos municipais e estaduais não disponibilizam linha de barcos e ônibus adequados e em quantidade suficientes para transportar pessoas e seus produtos comercializáveis dos municípios do Marajó às cidades próximas. Com isso, sobretudo, a população que reside nas localidades mais distantes dos centros urbanos é vítima do descaso social.

Ressalta-se que a medicina ocidental parece ser ineficaz na ilha uma vez que o sistema de saúde nas comunidades é ineficiente e a ida para a sede dos

municípios ou para capital do estado se torna inviável devido à distância e à escassez dos meios de locomoção. A maioria das comunidades conta com um posto de saúde simples que recebe visitas esporádicas do médico responsável e tem pouquíssimos medicamentos disponíveis para o atendimento. A população preza muito pela medicina tradicional aprendida pelos seus antepassados e os moradores recorrem aos agentes de saúde da comunidade que detêm um vasto conhecimento sobre o uso e manipulação da medicina fitoterápica, como o uso da andiroba<sup>18</sup>, do bicho de tucumã<sup>19</sup>, do jucá<sup>20</sup> entre outros vários remédios caseiros aliados aos alopáticos para ter um melhor resultado. A busca por recursos naturais e/ou sobrenaturais no tratamento de doenças se torna cada vez mais comum, como também a presença de curandeiros, benzedores, parteiras, pajés e umbandistas para diagnósticos e práticas de cura das enfermidades.

Pacheco (2018) aponta que nos municípios constituídos pelo Marajó dos campos, no meio rural e no centro urbano, curandeiros, benzedores, pajés, pais-de-santo realizam rituais de cura através de orações, batidas de tambores, jogos de búzios, invocações de *caruanas*<sup>21</sup>, com as entidades das “águas, do ar, da terra e das florestas, para livrarem corpos de seus semelhantes de adversidades físicas, mentais, sociais e espirituais, como se acompanha nos outros municípios de floresta, mesclando o poder curativo da medicina popular com o da medicina científica” (Pacheco, 2018, p.6)

Custodio (2019) expõe que a cultura religiosa, manifestada por meio das práticas de rezas, benzimentos e demais cerimônias de curas, é bastante presente nas comunidades tradicionais, no intuito de combater os infortúnios

---

18 O fruto da andiroba, quando cai no chão, abre e libera de 4 a 6 sementes, em que há a extração do óleo de andiroba que possui propriedades anti-inflamatórias, anti-sépticas e cicatrizantes, podendo ser utilizado no tratamento contra vermes, doenças de pele, febre e inflamações.

19 O bicho de tucumã é frito e dele é extraído um óleo chamado “óleo de bicho” ou “banha de bicho” indicado para asma, inchaços, luxações, contusões, derrames, reumatismo e picadas de formigas.

20 A libidia férrea, popularmente conhecida como jucá ou pau-ferro, é uma árvore amazônica usada tradicionalmente em chás, infusões e emplastos para o tratamento de feridas e contusões, além de doenças bronco pulmonares, diabetes, reumatismo, câncer e distúrbios gastrointestinais.

<sup>21</sup> Os encantados ou *caruanas* (como também são chamados) seriam seres mágicos que vivem no fundo dos rios, florestas, sendo, portando, detentores de poder e sabedoria. (Albuquerque; Faro, 2012, p. 60)

como mal olhado, quebranto, feitiçarias entre outros, além das doenças que atingem diretamente o corpo. Com isso, através dessas práticas se livram os corpos de seus semelhantes de adversidades físicas, mentais, sociais e espirituais.

Ao retratar a intrincada rede de conhecimentos envolvendo a natureza, o universo sobrenatural, os ritos e bens culturais, estamos expondo que

O mundo visível é imbricado no mundo invisível, pode-se dizer que ambos coexistem. Essa realidade é relatada em vivências cotidianas em que os seres humanos se encontram com os encantados residentes nas baías, nos rios, nas praias, nos igarapés e nas florestas. As “feras” do Lago Guajarás ou do Lago Arari, os encantados das praias de Soure e Salvaterra, as forças brutas da natureza, denominadas Caruás, presentes nas matas e praias de Soure são relatadas por uma pajé local. Todo esse imaginário que povoa a natureza marajoara e a vida dos seres humanos se apresenta como referência de um mundo sobrenatural que perpassa o cotidiano das pessoas ou vice-versa, que é íntimo, que apresenta, também, uma característica dual – temor/respeito e consideração/devção. O trânsito entre esses mundos é possível, através da magia e da religião e seus mediadores são os pajés, padres, pastores, umbandistas e curandeiros em geral (IPHAN, 2010, p.32).

Pacheco (2018) ainda trata os rios e florestas como termos de mediação para os marajoaras que se conectam com os mistérios das matas, das águas e dos encantados, sendo que dali surgem modos de vida e de relação com seres da natureza e com os santos. A visão mais cultuada do catolicismo popular diz que as interações com as imagens dos santos podem realizar milagres, curar, tirar “mau-olhado” e livrar de perigos do cotidiano. Isso revela a importância desta imagem para o catolicismo, “não é apenas um adereço, mas uma prova viva da existência de um santo” (PANTOJA, 2008, p. 32). Não é apenas a representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é um sacramento: algo que o torna presente no mundo visível, de forma eficaz e real. Trata-se de personagens que transitam entre os vivos e os mortos, entre o céu e a terra, entre as águas e as florestas, como um intercessor. A relação entre a imagem e o santo que os torna uma única coisa e essa interação entre os mitos e os encantados se revela nas festas dos santos.

Esse espaço mágico marajoara é envolto numa luta social que se perpetua ao longo dos séculos desde a chegada dos colonizadores, na busca pela garantia de condições de vida nos setores públicos e por emprego, moradia.

Num contexto desigual, entre poderes de classes, as barreiras aparecem num momento de suspensão diante dos seres da natureza e dos santos que sustentam a fé da população.

## 2.1 CIRCULANDO PELAS FESTAS

Para Pacheco (2008), a religiosidade do povo marajoara é composta pela oralidade e gestualidade, pela dimensão devocional e pelas profundas junções com saberes e práticas diferentes de uma religiosidade romanizada. Sendo assim, mundos distintos se entrelaçam no decorrer da história, sendo que o modo de vida de grande parte da população local oral/devocional e letrada/sacramental impulsiona o catolicismo popular. Pode-se pontuar que, até 1926<sup>22</sup>, os padres e bispos tinham muitas dificuldades para irem ao Marajó e, eventualmente, fazer visitas às comunidades e acompanhavam o trabalho das pastorais comandadas por leigos, num movimento chamado de *desobrigas*. Os religiosos percebiam que a região era regida por uma cultura oral, expressiva e corporal, observada por meio dos gestos encenados no entoar dos cantos, quer em seus falares, agires e fazeres, materializando suas devoções e modos de ser. Sendo assim, a cultura ocidental e letrada tentou “educar” e separar o trabalho da festa e o sagrado do profano.

---

<sup>22</sup> As dificuldades que o arcebispado de Belém tinha em acompanhar o cotidiano da vida religiosa dos habitantes do vasto território paraense; a necessidade de conter o avanço do protestantismo norte-americano, que desde meados do século XIX marcava presença no interior da Amazônia; a urgência em promover uma reforma na política de evangelização para reavivar o elã missionário rompido com a expulsão das ordens religiosas no consulado pombalino; a necessidade de combater as religiões de matriz indígena e africana e disciplinar arraiais e festas religiosas para libertar o povo das trevas da ignorância; assim como reorganizar antigas ordens e promover o nascimento de novas congregações, numa época em que a Europa vivia sob forte onda anticatólica, indicam alguns dos diferentes motivos que levaram os Agostinianos Recoletos, em 14 de abril de 1928, a obterem a elaboração da bula *Romanus Pontifex*, fundando a Prelazia de Marajó com sede em Soure, depois de já terem fundado a Prelazia de Lábrea, em 1926, no Amazonas. (PACHECO, 2017, p 10)

As festas de santos e santas no Marajó, como a maioria de rituais do catolicismo popular brasileiro, são momentos de fé e festa. Assim é muito difícil ver de forma separada as missas, rezas, ladainhas e procissões, das festas de barracões, dos arraiais e dos festejos que acontecem em torno dos mastros dos santos que se festejam (PANTOJA, 2008, p, 31).

No entanto, por anos, através de muita resistência, a sabedoria nativa foi resistindo e sobrevivendo na construção do catolicismo popular, fazendo parte de sua diversidade cultural. Se é pontuado nesse entendimento que, no período da colonização, a igreja católica foi incisiva no processo de dominação dos povos e comunidades locais. Matrizes indígenas, católicas, protestantes e espíritas fazem parte da vivência da maioria da população, numa pluralidade de significado, valores e saberes implícitos nas linguagens religiosas e na vida sociocultural desta população. Vivência essa, perpassada pelas relações entre humano e não humano que se constitui a partir das águas e da floresta.

A indissociabilidade da cidade e da floresta, quase sempre mediada pelas águas, tradições, expressões e aparatados da modernidade ocidental recriadas no local. Os modos como trabalhadores, devotos, romeiros, promesseiros, leigos, catequistas, bispos, padres, simbolizam a fé expressam específicas posições, valores e cosmovisões em construções. Em cidades marajoaras de pequeno e médio porte, onde habitam populações de classes sociais distintas, conexões cultura e natureza perdem-se de vista e saturam modos de classificação de seus encontros, trocas e confrontos. Estes agentes da história compõem um tecido étnico-racial de multicores capaz de pintar a vida em movimento semântico de saberes e fazeres festivos orais, aquáticos, terrestres, florestais em terras firmes e ambientes de várzea, conectando-se, diferenciando-se, enfrentando domínios das intervenções de agentes políticos e religiosos, defensores dos sistemáticos e controlados planejamentos urbanos colonialistas (PACHECO, 2017, p.11)

Nesse enredo, podemos perceber a partir dos estudos sobre o catolicismo popular que as construções de lugares, pertencimentos, sociabilidades, hierarquias e variados processos de identificação pessoal podem nos mostrar que “tais manifestações possibilitam relacionar costumes, valores, crenças e tradições de um povo” (PACHECO, 2006, p. 216). Se o catolicismo popular na região tem o santo como mediador, intercessor para chegar em Deus ou Jesus, o santo de devoção tem o poder exercido nas comunidades que tem temor e respeito ao padroeiro(a), sendo que promessas e vontades dos padroeiros precisam ser cumpridas por receio do santo(a) ser vingativo.

Segundo o IPHAN (2012) as festas de santo são constituídas por várias esferas sociais no ambiente marajoara, envolvendo desde os pescadores e vaqueiros<sup>23</sup>, até funcionários públicos, comerciantes e fazendeiros. De certa forma, as festas de santo oferecem um pano de fundo para as relações sociais, a partir da própria estrutura destas festividades organizadas em componentes hierarquicamente colocados. Grupos sociais se encontram e se tornam uma produção da coletividade, é um momento em que as pessoas convivem no mesmo espaço livremente experimentando o tempo fora da rotina diária e compartilhando experiência uns com os outros, jovens e adultos, rivais e não rivais.

As festas são constituídas, na maioria das vezes, por esmolações nas regiões onde a imagem do santo é transportada em busca de donativos, muitas vezes indo para outras comunidades para arrecadações e para manter vínculos sociais. As ladainhas geralmente ocorrem nas festas em “latim aporuguesado” além das cantadas de folias, que são preces acompanhadas de instrumentos musicais. O levante do mastro, que também acontece nos festejos, é cercado por muita alegria e respeito, sendo um ponto de largada do festejo e sinalizando o final com sua derrubada. Procissões pelas águas, quermesses, corrida de cavalos, jogos de futebol entre times, almoços reunindo amigos e parentes, exalam as sociabilidades festivas. O banquete realizado principalmente com as comidas típicas da região, assim como as barraquinhas de comida do santo são sempre bem procuradas nesse período. As celebrações ainda não param por aí, seguindo as festas com músicas regionais ou com aparelhagens tocando música eletrônica (tecnomelody). Sendo assim, as festividades são construídas de maneira intensa e ligadas ao tempo cíclico que envolve a renovação da experiência e está repleta de lembranças e afetividades. Representam momentos importantes de confraternização e alegria nos quais os sujeitos protagonizam relações sociais de troca

---

<sup>23</sup> Boulhosa (2012) Uma das principais figuras tida como representativas da economia do arquipélago até hoje, seria o “vaqueiro do marajoara” que surgiu durante o regime escravocrata influenciada pelas condições ecológicas da ilha e pelas relações sociais estabelecidas no interior das fazendas, já que sua função era garantir a mão de obra para o trabalho na fazenda. VIANA (2015) diz que a profissão de vaqueiro é parte constituinte de uma identidade edificada a partir da relação com o espaço de trabalho, associada aos campos, ao gado, aos currais, às fazendas e a uma teia de relacionamentos estabelecidos em seu cotidiano.

Partindo disso, podemos afirmar que são nas peregrinações da festa que o “circuito do sagrado” é constituído (ROSENDAHL, 2013) e pensar que os circuitos das festas são eventos profundamente significativos que se constituem em um dos elementos centrais na construção territorial dos vínculos entre a/as comunidades.

Através das festas, podemos observar como alianças políticas são firmadas e reforçadas tendo grande relevância na vida social dessas coletividades. Podemos entender o festejo como um rito de renovação, é uma manifestação social ao mesmo tempo sagrada e profana que tem uma função de restaurar anualmente a solidariedade e a mudança de um tempo comum.

No momento da festa, as pessoas usam a sua melhor vestimenta e arrumam um puxadinho em sua casa para o festeiro. Um determinado tempo-espaço revela a intensa troca social, não limitando-se somente aos participantes do evento, mas atingindo os grupos de vizinhança e o poder público. A festividade alia o sentido solene ao divertimento público, importante para a manutenção da solidariedade grupal e para aquecer a economia local abastecendo o comércio de produtos variados, de bebidas e comidas típicas que contribuem ainda mais para arrecadar fundos para igreja. Um dos principais atrativos nesse período que arrecada a maior parte dos lucros são as aparelhagens, e está vinculado a várias esferas políticas e particulares no qual o poder no local é definido para quem fica com a soberania do som. A cada ano, as pessoas da comunidade pedem um som melhor, de outros lugares e até mesmo da capital Belém. Vale ressaltar que quem fica responsável pelas aparelhagens, comanda a festa dançante para as pessoas das comunidades, ou seja, vai comandar o divertimento e também a grande circulação de dinheiro.

Nesse enredo, podemos dizer que as festas de santo são de grande importância cultural representando uma forma de resistência da maioria da população local vulnerável e esquecida pelas políticas públicas. É durante a festa de santo que as pessoas vestem a melhor roupa, saem da rotina, se dedicam a decorar e arrumar a casa, preparam as comidas, compartilham momentos de alegria, criam, desfazem e refazem laços sociais. Podemos mostra o quadro a seguir produzido pelo IPHAN (2007), indica as 102 principais festas catalogadas realizadas nos municípios da região marajoara ainda vigentes entre as

comunidades que se tornam, como vimos, uma a anfitriã da outra, produzindo vários grupos de circuitos que interligam os espaços do Marajó. A importância dessas celebrações começou a ser reconhecida pelo IPHAN em 2013 com a Festividade de São Sebastião de Cachoeira do Arari Patrimônio Imaterial do Brasil.

Tabela 1 - As principais festas do Marajó

(Continua)

<b>FESTAS RELIGIOSAS - VIGENTES</b>	<b>LOCAL</b>
1- Festividade de São Sebastião	<b>CACHOEIRA DO ARARI</b>
2- Círio de Nossa Senhora da Conceição	
3- Festa de Nossa Senhora das Mercês	
4- Festa de São Pedro	
5- Festa de São Pedro	<b>SALVATERRA</b>
6- Festa de São Francisco de Assis	

Tabela 2 - As principais festas do Marajó

(Continuação)

7- Círio de Nossa Senhora do Rosário	<b>SALVATERRA</b>
8- Festa de Santa Maria	
9- Círio de Nossa Senhora de Nazaré	
10- Círio de Nossa Senhora da Conceição	
11- Festa de São Raimundo Nonato	
12- Festa de Santa Luzia	
13- Círio Nossa Senhora dos Remédios	
14- Festa de São João	
15- Festa de São Benedito	
16- Festa de São Sebastião	
17- Círio da Nossa Senhora da Batalha	
18- Folia de Reis	
19- Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro Pedras	
20- Círio de Santa Luzia	<b>SOURE</b>
21- Festa de São Pedro	
22- Círio de Nossa Senhora de Nazaré	
23- Festividade de Nossa Senhora da Consolação	
24- Festividade Santa Rita	
25- Festividade de São José	
26- Festividade de Nossa Senhora da Conceição	
27- Festividade de Nossa Senhora de Santana	
28- Festividade de São Sebastião	

29- Festividade de Santa Terezinha	
30- Festividade do Menino Deus	
31- Festa de Santa Maria	
32- Festividade de São João	
33- Festividade de São Benedito	MUANÁ
34- Festividade de São Francisco de Paula	
35- Círio de Nossa Senhora de Nazaré	
36- Festividade de São Sebastião	
37- Festividade de São Miguel Arcanjo	
38- Festividade de Nossa Senhora da Penha	
39- Festa de Santa Terezinha das Rosas	
40- Festa de Nossa Senhora dos Navegantes	
41- Festa de Santo Antonio	
42- Festa dos Santos Mártires	
43- Festividade de São Pedro	

Tabela 3 - As principais festas do Marajó

(Continuação)

44- Festividade de São Sebastião	BREVES
45- Festividade do Divino espírito Santo	
46- Festividade e Nossa Senhora de Santana	
47- Círio de Nossa Senhora de Nazaré	
48- Festividade de Santa Mônica	
49- Festividade do Divino Espírito Santo – Tartarugueiro	PONTA DE PEDRAS
50- Festividade de São Francisco de Borja – Recreio	
51- Festividade de Santo Antônio	
52- Círio de Nossa Senhora da Conceição	
53- Festividade de Nossa Senhora de Santana	
54- Festejo de Maria	
55- Círio de Nossa Senhora de Nazaré – Ipauçu	
56- Festividade de São Pedro – Jenipapo	SANTA CRUZ DO ARARI
57- Festividade de São Sebastião	
58- Festividade de São Benedito – Vila de Jenipapo	
59- Festa de Cosme e Damiao	
60- Festa de Nossa Senhora Aparecida	
61- Festividade de São Sebastião de Arapixi	CHAVES
62- Festividade do Glorioso Menino Deus	
63- Círio de Nossa Senhora do Nazaré	
64- Círio de Nossa Senhora do Nazaré	

65- Novena de Santa Maria da Mexiana	
66- Festividade de Nossa Senhora das Graças	
67- Festa do Divino Espírito Santo	
68- Festividade de Perpétuo Socorro	
69- Festividade de São Sebastião	AFUÁ
70- Festividade de São Pedro	
71- Festividade de Nossa Senhora de Nazaré	
72- Festividade de Santa Mônica	
73- Festividade de Santa Catarina	
74- Festividade de Nossa Senhora do Bom Remédio	
75- Festividade de Perpétuo Socorro	
76- Festividade do Sagrado Coração de Jesus	
77- Festa de Maria	
78- Festividade de Santa Rita	
79- Festividade de Santo Agostinho	

Tabela 4 - As principais festas do Marajó

(Conclusão)

80- Festividade de Santo Antônio	
81- Festividade dos 3 Santos : São Sebastião, N.S. de Lourdes e Divino Espírito Santo	
82- Círio de Nossa Senhora da Conceição	
83- Festividade de São Braz	
84- Festividade de São Sebastião	SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA
85- Círio de Nossa Senhora de Nazaré	
86- Festividade de Santa Maria	
87- Festividade de Santo Antônio	
88- Festividade de São Pedro	
89- Festividade do Menino Jesus	
90- Festividade de Nossa Senhora de Santana	ANAJÁS
91- Festividade do Menino Deus	
92- Círio de Nossa Senhora do Nazaré	
93- Festividade de Santo Antônio	CURRALINHO
94- Festividade de São João Batista	
95- Festividade de Santo Antônio	
96- Festividade de Santa Maria	
97- Festividade de São Benedito dos Inocentes	
98- Festa de São Sebastião	



Para o IPHAN (2012), a dinâmica da festa envolve a transmissão de elementos rituais, práticas, imaginário e bens culturais associados, com uma circulação de pessoas indo nas festas umas das outras, de práticas, saberes, afetos, gestos e ritos. A troca simbólica de repertórios e instrumentos musicais, comidas, adereços, objetos e rituais nestes festejos revelam uma intensa sociabilidade e reciprocidade das comunidades.

As festas de santo seguem regras e também tem suas desorganizações. Sendo assim, são ao mesmo tempo, planejadas e livres de obrigações, e nesse contexto se produzem as condições e regras de sociabilidade. Cada uma das festas de santos no arquipélago acontece no dia específico de cada santo e, ainda que se montem nas comunidades estruturas para a celebração dos festejos, nem todos os lugares das festas são de fácil acesso para os visitantes, muitos deles são afastados e sem facilidade de transporte na região.

A festa gera um grande movimento de homens e mulheres de diversas gerações que caminham entre as comunidades em um calendário litúrgico conhecido por todos. Esse movimento em que as comunidades marajoaras visitam uma as outras estabelecendo relações de reciprocidade, se repete regularmente há anos. Por exemplo, se a comunidade de Monsarás for na festa da comunidade Condeixa (ambas situadas na abrangência do município de Salvaterra) essa, em seguida, irá na festa da comunidade de Monsarás e assim sucessivamente. Quando um festejo termina, já começa a preparação de outro, até que a comunidade anfitriã, em um dado momento, torna-se a convidada. Esse movimento proporciona interações constantes que compõem a dinâmica da reciprocidade no território marajoara.

Para Sabourin (2008), são os princípios da dádiva - dar, receber e retribuir - responsáveis por criar um forte laço entre as pessoas envolvidas. Conforme a explicação inaugurada por M. Mauss (2003) tratar-se-ia da existência de uma força dentro do que foi dado, criando um vínculo associado de maneira inalienável ao doador e ao seu prestígio. A essa força ou expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss deu o nome polinésio de *mana*.

Na nossa sociedade persistem exemplos da tríplice obrigação da dádiva. Quando ganhamos algum presente, ficamos gratos pelo dom e nos sentimos no dever de retribuir, para que a outra pessoa tenha o mesmo sentimento de

receber um presente. Estes gestos acabam organizando as relações sociais e unindo as pessoas, evidenciando que o valor material das coisas não poderia ser maior do que seu valor simbólico.

Lima Filho (2014) em seu texto sobre festas religiosas, retrata as relações de reciprocidade e a construção de alianças políticas entre comunidades quilombolas localizados no município de Salvaterra<sup>24</sup> no Marajó com foco no relato etnográfico da comunidade quilombola de Bacabal. Para o autor, a reciprocidade na participação das festas implica que uma comunidade visite a outra, estando todas unidas na luta para reconhecimento e titulação de seus territórios. Em Bacabal, na festa de São Raimundo, acontecem as caminhadas com o santo nas comunidades participantes do ciclo de festas e cada casa visitada recebe a imagem e a comitiva do santo, com um gesto simbólico de acolhimento. No fim das caminhadas, a comunidade em festa convida a comunidade visitada para a culminância do festejo, colocando o santo da comunidade visitada ao lado do santo peregrino com o intuito de celebrar a unidade política, simbólica e territorial. O gesto pode produzir significados coletivos, múltiplos e totais, que se relacionam com a construção de alianças, partindo assim de uma afirmação nativa no qual tal gesto simboliza união. Quando acaba a visita na comunidade, a comitiva do santo peregrino divulga ao público e do lado santo o valor arrecadado durante a visita, como mais uma demonstração da relação entre as comunidades, além de expor o reconhecimento daquela visitada como uma unidade política. O ritual de visitação dos santos às outras comunidades se torna um processo cíclico, uma vez que, no decorrer do ano, como forma de agradecimento, a comunidade anfitriã será por sua vez convidada e assim se constituindo ao longo das gerações. O autor mostra em sua pesquisa como as festas de santo acontecem uma atrás da outra, de modo que mal uma acaba já é divulgada a próxima festa, num “tempo necessário”, entre o dar, receber e o retribuir. Nesse “tempo” as comunidades dão, recebem e retribuem as festas, e por esse meio geram a

---

<sup>24</sup> Comunidades de Salvá, Mangueiras, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Bacabal, Santa Luzia, Providencia, Deus Ajude, São Benedito da Ponta, Siricari, Boa Vista, Paixão, União/Campina e Rosário.

circulação de “dádivas-festas” e a (re)construção de laços, de vínculos fortes, de alianças entre si.” ( 2014, p. 106).

De acordo com Lima Filho (2014) o contexto da festa como dádiva, ajuda a explicar as relações dentro e entre coletividades, abrindo um campo de possibilidades para consideramos as relações das pessoas e grupos como uma construção dos vínculos e uma renovação dos laços sociais. O autor fala que a festa de santo e a dádiva ultrapassam a suposta contradição na relação indivíduo e totalidade, tomando-as como mutuamente transcendentais, que não apenas reproduzem a coletividade, mas a geram em movimento incessante que, longe de ser determinado por uma coerção coletiva, está aberto para as ações e interações das pessoas. Com isso, podemos ter a percepção que a festa de santo poderia ser considerada como a dádiva das dádivas pois é responsável pela ligação entre as pessoas e por gerar alianças antes, durante e depois do seu acontecimento, alianças essas que ficam alocadas em múltiplos espaços onde circulam muitas outras trocas. As alianças construídas entre as comunidades e na comunidade são fundamentadas na fidelidade, na confiança, nos sentimentos e nos compromissos que vem sendo construídos pelas e entre as mesmas ao longo de décadas e por diferentes gerações. Mas a festa não tem objetivo somente de gerar alianças políticas entre as comunidades, podem ser a realização do desejo de se encontrar, de estar junto, de beber, de comer, de dançar, de gozar juntos, inventar, criar, gestar e imaginar outras relações dos humanos uns com os outros e com o mundo.

Nessa mesma perspectiva, Ravagnani (2005) estuda a festa de São Pedro na vila de Joanes no Marajó. A vila é composta por pescadores reconhecidos e valorizados naquele lugar devido à movimentação econômica gerada por eles além da riqueza compartilhada através da cultura. O autor faz um relato etnográfico de diferentes rituais que compõem a festa como o mastro e a festa dançante, entre outros, levando a entender a organização do evento através das relações de sociabilidade. O autor aponta que a festa constitui uma experiência importante na vida das pessoas e de grupos sociais e que através dela é possível compreender as diversas dimensões da vida em sociedade como um fato social total. Podemos assim apontar que em cada festa se constroem vínculos afetivos e laços sociais, podendo ser considerada um fato social total

(ou “fenômeno social total”, na tradução brasileira) como formulada por Marcel Mauss no Ensaio sobre a dádiva

Existe aí [nas sociedades arcaicas] um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto- -história. Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (MAUSS, 2003, p. 187).

Desta forma, pode se observar no espaço da festa atividades que interagem nas esferas econômicas, jurídicas, políticas e religiosas. As diversas esferas da vida social e individual são tecidas juntas, constituindo “fatos sociais totais” que informam e organizam instituições e práticas distintas. Santos (2015) destaca que, através das festas, podemos observar as relações de troca, os trajetos e as circularidades num movimento constante de fluxos que pode revelar as diversas formas de apropriação e ressignificação que envolvem o evento. Podemos compreender que essas relações de trocas interagem em várias esferas e podemos acrescentar que o momento festivo tem muitas caminhadas que ocorrem de diversas formas, e esses percursos apontam uma perspectiva territorial, precisamos desenvolver uma reflexão sobre relações geridas nesse momento. Além disso, podemos enxergar as conexões com as práticas sociais e a sua capacidade de nutrir vínculos territoriais construídos, desconstruídos e reconstruídos. Desta maneira,

Os percursos evidenciam uma perspectiva territorial, os espaços, lugares, territórios percorridos, já que a dádiva tira os coletivos, aqui - comunidades - do círculo que não é perfeito pode ser estreito de suas fronteiras e ampliam territórios. Os gestos, por sua vez, estão relacionados aos rituais repetidos, as formas pelas quais essas dádivas são dadas, recebidas e retribuídas, e que revelam seus significados. A partir dessas perspectivas é possível perceber as interações e interpretar as relações estabelecidas intra e entre comunidades. (LIMA FILHO, 2014, p.112)

Podemos apontar que, a circulação de diferentes tipos de dádivas nas festas que sugerem pensar numa grande circulação nos moldes do sistema de

comercio melanésio denominado *Kula* descrito por Malinowski (1976) e comentado por Mauss (2003) “é como se todas essas tribos, expedições marítimas, coisas preciosas, objetos de uso, alimentos, festas, serviços de todas as espécies, rituais e sexuais, homens, mulheres, fossem pegos dentro de um círculo e seguissem ao redor desse círculo, tanto no tempo como no espaço, um movimento regular (p. 215). Desta maneira, podemos falar que as festas que acontecem anualmente seguindo um calendário litúrgico que persiste ao longo das gerações tanto no tempo como no espaço, compõem um grande círculo onde interações de várias ordens constroem a festa de santo.

Cada comunidade segue um circuito festivo e interage nele de diversas formas conforme suas especificidades e familiaridade, sendo que no momento da festa vai se criando e recriando a rede de interações. Esse círculo não é perfeito, pode ser estreito e ampliar territórios em momento festivo. Morigi (2012) expõe que a dinâmica dos festejos se dá através da tradição cultural e centralidade do(a) santo(a) padroeiro(a) e daí vai criando interações sócio espaciais, além das várias formas de viver a localidade, desde a concepção do evento que se perpetua na naturalização das práticas culturais, na reprodução das diferenças de comportamento, nas formas de conceber o mundo, nas relações de poder entre os gêneros e seus espaços. Através da festa, podemos perceber como são construídos vínculos e alianças pessoais e coletivas num movimento que ergue pontes para além da fronteira de cada grupo e comunidade. Cada festa de santo alimenta um sistema de informações, gestos, ritos, que caracterizam o modo de vida marajoara, como modo das pessoas se relacionar com o local do seu acontecimento, nos reencontros aguardados nas datas de festa de santo, com um início de namoro, casamento, batizado.

Neste vasto território de difícil acesso e locomoção, momentos festivos representam uma forma de fortalecer os vínculos entre comunidades e o sentimento de pertencimento ao lugar. A festa de santo está ligada com seus modos de vida e pode movimentar e construir as suas territorialidades.

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra,

como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2005, p. 96).

Esse momento é marcado por encontros de pessoas e gera uma teia de relações sociais como uma das formas de fortalecimento dos vínculos territoriais onde as pessoas encontram amigos, família e rivais, além de apresentar as identidades territoriais dos sujeitos que participam da festa.

Então, podemos acrescentar que o território, como o da festa, é constituído a partir das ações sociais que nele se produzem, como num palco de ligações e expressões de identificação de um grupo social com seu espaço, ou seja, o espaço apropriado como no momento da festa. A respeito dessa identidade, Santos (1996) expõe que pode ser o sentimento de pertencimento, sendo o território um lugar de resistência, trabalho, de trocas materiais e espirituais praticadas no espaço. E a festa de santo nos traz o entendimento dessas práticas que fazem o território no seu acontecimento.

Quando me refiro ao lugar não estou tratando de uma localidade, mas sim de um espaço com forte carga simbólica (SOUZA, 2015). Não é um lugar qualquer, mas sim um lugar cheio de significados para aqueles que o constroem, que nele vivem de acordo com suas regras, ritos e mitos desempenhados na vida da comunidade e revividos anualmente.

Rodrigues (2015) destaca como Yi-Fu Tuan e Anne Buttimer passaram a associar a ideia de lugar à fenomenologia tratando os fatos como únicos e contribuindo para compreensão da ação do sujeito sobre a realidade. O lugar passa a ser associado às noções de significação, de afeto e percepção entrelaçadas em um sistema de tradição e “o humano é elevado a protagonista e transformador do espaço que vivencia cotidianamente, pois é dotado de sentimentos, sensibilidade corpórea e inteligência” (MOREIRA NETO, 2016, p.312). “O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhes dão significado” (TUAN, 1983, p. 387).

Através dos autores Lima filho; Cardoso; Alencar (2018) que desenvolvem um estudo dos circuitos religiosos das comunidades quilombolas em Salvaterra-PA, pude perceber que esse sistema de interação festiva acontecia em outras

comunidades da região, e que apesar de serem festejarem outros santos, se aproximam através de algumas similaridades.

A partir desse recorte espacial, podemos abordar os circuitos realizados pelo Santo Padroeiro São Francisco de Assis que está em constante caminhada, desde a comunidade anfitriã e em seguida em contato com moradores de outras comunidades para verificar a disponibilidade de recebe-lo em uma das suas residências. Quando o Santo padroeiro é aceito, a comitiva de foliões se dirige para o local sendo que as famílias receptoras abrem suas casas para agregar o santo padroeiro em sua esmolação. O Santo e os foliões passam a noite na casa da família acolhedora em vigília e nesse período acontecem diversas formas de interações: há a oferta de jantar pela dona da casa e realizam-se várias orações, cantos e ladainhas. Na saída da casa do receptor da esmolação, os esmoleiros fazem o convite em nome dos diretores da festa para que eles vão à procissão principal e à festa de aparelhagem.

Lima Filho et al. (2018) expõem que esse sistema entre as comunidades produz compromissos pois nos rituais de visitas inicia-se o circuito de reciprocidade. O ato de convidar para festa é o primeiro passo, representando o *dar*, sendo o dom *recebido* quando se aceita o santo em suas casas e igrejas. Ao recepcionar a comitiva com o santo padroeiro em suas residências ou comunidades é estabelecida uma aliança. A *retribuição* não acontece de imediato e apenas em parte, com a oferta de lanche ou jantar para comitiva, e as esmolações (galinha, dinheiro, búfalo, entre outros), que são donativos oferecidos para construção do festejo. A outra parte do *retribuir* acontece quando a comunidade convidada vai à comunidade anfitriã para participar da festa, momento no qual se intensificam as sociabilidades pois há momentos em que as pessoas dançam, bebem, brigam, namoram, comem, etc. intensificando os vínculos. Dessa forma, a sociabilidade pode ser entendida como um tipo de fluxo de sentidos e de formas sociais, vindo a compor o fluxo da dádiva.

Lima filho (2018) ressalta que as festas são caracterizadas pelas potências dos encontros entre as comunidades que constantemente rompem, criam, modificam e recriam as festas e em seu conjunto os circuitos de festas. E os circuitos e as alianças políticas não são as únicas consequências possíveis

das festas de santo, mas apenas uma das possibilidades propiciada pelos encontros. As festas estão em transformação impulsionadas pelas mudanças econômicas, políticas, sociais, ambientais, mas também pela própria potência dos encontros que acontecem nesses tempos/espacos festivos.

As festas dos padroeiros se tornam importantes para cada lugar pois, diante do acontecer festivo, existe um reconhecimento da identidade local. O cotidiano das festas vai além do contexto religioso que faz parte das comunidades amazônicas e atinge a estrutura funcional e econômica movimentando o mercado local. Por exemplo: a venda de objetos religiosos, o crescimento do turismo para os transportes hidroviários e rodoviários além dos bares e dos vários tipos de comércios, desencadeando outros atrativos que faz a economia também circular com a hotelaria, restaurantes e a procura da vivencia cultural naquele espaço. A culinária é um dos modos de interação social durante o festejo pois, além de fazer parte da cerimônia, costuma-se preparar o banquete familiar uma semana antes da procissão final. Os homens se reúnem para matar búfalos e porcos e repartir com seus familiares, enquanto as mulheres preparam os alimentos para o banquete e a maniçoba que precisa ficar cozinhando por 7 dias para que não se torne venenosa. No final, todos se reúnem para almoçar em família.

A festa pode ser compreendida através de suas formas de sociabilidade e pertencimento de um povo a um determinado lugar, como um espaço simbólico de interação e integração entre as pessoas que delas participam. Desta forma, durante todo ano se estabelece, como vimos, um “circuito de festas” com dia dos santos em cada lugar, uma socioespacialidade que envolve uma troca recíproca de convites de modo que, durante os festejos, se alimenta um fluxo de pessoas, bens, emoções, relações sociais, políticas, estreitando vínculos, formando redes, experiências sociais e fazendo contratos sociais.

Magnani (2014) relata sobre o circuito que “não se trata apenas de identificar pessoas, objetos, locais, estilos e marcas que estão em relação por compartilharem determinados interesses, valores, práticas: o que torna vivo o circuito é a movimentação dos atores” (2014, p.4).

Nesta direção será desenvolvido o próximo capítulo dedicado à festa de São Francisco de Assis, seus lugares e atores, que ocorre anualmente em Monsarás, distrito do município de Salvaterra, no ciclo das festas de santo de Marajó.

### **CAPÍTULO 3 - AS CAMINHADAS DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS: MONSARÁS, SALVATERRA-PA.**



**Figura 6** - Em um universo cheio de cor, cheiros, modos de vida que seguem sua própria ordem, momentos felizes e amargos do viver monsarãense. Na foto, um dos meios utilizado na locomoção de pessoas e transporte de produtos na comunidade ou vindos de localidades próximas. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

A vila de Monsarás é parte integrante de um complexo de cinco distritos pertencentes ao município de Salvaterra; está localizada na Mesorregião do arquipélago do Marajó, e inserida na Microrregião do Arari. Conforme Rezende (2006) em 1757 Monsarás deixou de ser aldeia e ganhou a categoria de vila. Em Monsarás, se localizou a primeira sede de Salvaterra, onde os colonizadores se instalaram e construíram umas das primeiras igrejas<sup>25</sup> do município, assim como o bloco constituído por casa residencial, escola, poço e o porto.

Assim, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município de Salvaterra foi colonizado por volta do século XVIII pelos jesuítas na vila de Monsarás, eleita a sede do município. Entre os povos que habitavam esta região na época, há referências aos indígenas *Sacaca* descendentes do povo *Aruans*. Seguiram-se diversas configurações e divisões territoriais administrativas até chegar no que se constitui hoje como Salvaterra, elevado à categoria de município em 1961 e constituído, como vimos, por cinco distritos, sendo eles: Salvaterra, Condeixa, Joanes, Jubim e Monsarás.

Um morador da comunidade de Monsarás, o senhor Silvio Teixeira, lembra o que lhe foi contado e transmitido ao longo dos anos no local:

Não sei se foi dessa forma, ou nessa cronologia ou se foi isso mesmo o que aconteceu sobre a vila de Monsarás. Se sabe através de relatos, que no século XVIII, Monsarás era uma tribo indígena de nome Caiá e que esses índios foram catequisados pelos jesuítas e pelos franciscanos através dos padres que vieram com os portugueses. Também, nessa época em 1757, se não me falhe a memória e não estou enganado, os padres São Boaventura deram nome da aldeia indígena dos Caiás de vila de Monsarás. Desde essa época começaram as construções, eu imagino né?! Do cais de arrimo, todo construído de pedra, à igreja de São Francisco e o poço que até hoje estão erguidos aqui. Ah, tem uma história também que diz que as paredes da igreja e dos monumentos foram construídas de pedras, mas os rebocos deles foram feitos com argilas, conchas marítimas e um líquido extraído do peixe chamado gurijuba, eu acho interessante eles terem utilizado esse material para poder calçar bem as pedras. Na época não existia o cimento, então eles fizeram esse tipo de material. Em Monsarás, tinha muito trabalho escravo, e falavam que aqui tinham mocambos, ou seja, quilombos e toda mão de obra que tinha era escrava. As pedras que mencionei que foram utilizadas para construir

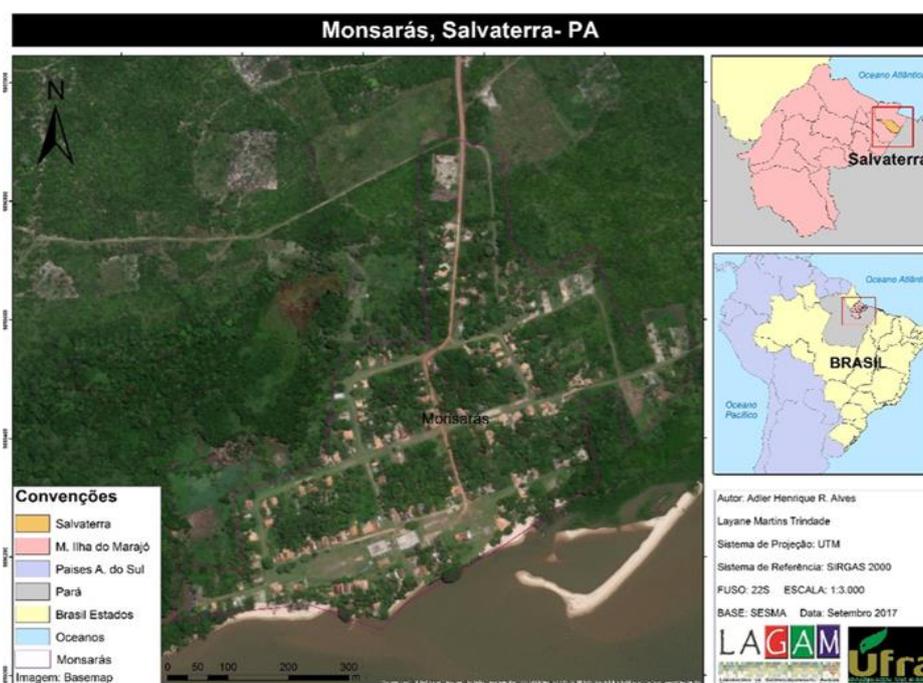
---

<sup>25</sup> A igreja de São Francisco de Assis foi construída pelos espanhóis em época anterior a 1867, ano que aparece gravado no altar de madeira.

bastante monumentos aqui, foram trazidas de Joanes, na beira da praia, e foram transportadas de lá, para fazer obras aqui. E tudo isso, segundo relatos, aconteceu nessa época do século XVIII ou no final do século XVII, na verdade não sei bem isso, não estou a par do certo, o que a gente sabe através de relatos é que nessa época houve essa mão de obra escrava, a evangelização dos índios. Tem uma coisa que acho também interessante, o muro do cais de arrimo foi feito exatamente prevendo a erosão, porque a nossa igreja é plantada à beira mar, próximo da praia, e eu acredito que, naquela época, como viram que ficava muito perto da praia, queriam fazer uma contenção para preservar justamente a igreja e também, na época da coroa portuguesa, serviu por muito tempo como cais para as embarcações atracarem aqui para transportar o gado, cana de açúcar e outras coisas que não me recordo. Como em Joanes não tinha e não tem até hoje um porto, o cais da vila de Monsarás serviu exatamente para isso, para fazer o embarque do gado, do couro, cana de açúcar, a cachaça que lembra o engenho e assim por diante. Hoje, a gente sabe pouca coisa mesmo, o que sabe somente são esses relatos que a gente vai conversando um com o outro ou lendo uma coisinha. Eu não sabia os nomes dos padres aí eu descobri que a vila de Joanes foi administrada pelos padres de Santo Antônio e os São Boaventura administraram a vila de Monsarás e esses padres também foram os que fundaram Salvaterra na época que também era aldeias de índios. Com a chegada dos portugueses, houveram muitos confrontos com os índios e também, os índios se confrontavam muito entre si, pois eram muitos rivais. Me disseram que esses índios vieram do Caribe ou de Macapá e chegaram até a região do Marajó. É isso que eu sei. (Entrevista: Silvio Teixeira, 31/08/2021)

A memória é a transmissão viva dos seus acontecimentos e inclui inúmeras potencialidades, ela traz consigo a forte marca dos elementos fundadores, além dos elos que confirmam as identidades e as relações de poder. Delgado (2003) aponta que as narrativas passadas pelos interlocutores podem traduzir em palavras as reminiscências da memória, e são importantes pois transmitem as experiências mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos marcantes de geração para geração. O autor aponta que a história oral é uma metodologia primorosa voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento, mas principalmente do saber. Nesse enredo, podemos expor como essa entrevista do senhor Silvio traz elementos que são contados ao decorrer do tempo, podendo conter interpretações diversas, mas ainda mostra marcas do passado e traz feridas ainda expostas, como as marcas da violência colonial da escravidão e as guerras aos indígenas e entre os indígenas, além das fortificações através dos monumentos que ainda existem.

Deste modo, podemos apresentar essa “pequena grande” comunidade fica a nove quilômetros da Rodovia PA-154 e o acesso se faz por um ramal de terra batida. A vila de Monsarás possui três principais ruas de terra e capim e uma praça central utilizada para diversão da comunidade. Ainda persistem construções da época da colonização, como o poço, a igreja e o antigo porto que ajuda na contenção da erosão, além de ruínas atrás da igreja que ninguém na comunidade sabe ao certo se seriam do convento ou da casa de alguns padres. A seguir, o mapa da vila de Monsarás:



**Figura 7** - Mapa de localização da vila de Monsarás Fonte: Adler Henrique Alves, 2017.

De acordo com o inventário da oferta turística de Salvaterra (2012) da Secretaria Municipal de Turismo, Cultura e Esporte (SECTUR) - com base no censo do IBGE de 2010, o distrito de Monsarás totaliza 793 habitantes, sendo 418 na zona urbana e 375 na zona rural, num total de 411 homens e 382 mulheres.

Baena (apud IPHAN, 2005) descrevia a vila de Monsarás “como localidade cuja produção estava assentada, principalmente da lavoura,

navegação interna, pesca e algumas artes fabris” (2005, p.5) sendo que algumas destas práticas permanecem até hoje, como o trabalho assentado na lavoura (abacaxi, mandioca, milho) e produção de farinha, tucupi e crueira<sup>26</sup> por parte de famílias que possuem a casa de forno. A pescaria, muito presente na comunidade, é principalmente exercida pelos homens. Muitas pessoas tiram sua sobrevivência das águas pois, a partir da pescaria, é possível obter bens para comércio e para consumo próprio. Alguns nativos utilizam seus barcos para fazer o transporte de pessoas e mercadorias para comunidades vizinhas.

Ainda há a atividade dos vaqueiros que ficam durante a semana nas fazendas das redondezas da comunidade e voltam para casa no final de semana; a disseminação das tabernas<sup>27</sup> e os trabalhos gerados pela prefeitura como assistente de serviços gerais, técnico de enfermagem, serventes, professores, etc. No entanto, é preocupante o número de desempregados na comunidade, e ainda não tem nenhum projeto que envolva os jovens, em situação de extrema vulnerabilidade. As escolas têm somente as séries iniciais e para dar continuidade nos estudos, crianças e adolescentes devem se deslocar para as comunidades vizinhas ou para Salvaterra, sede do município. A educação aprendida e vivenciada no dia a dia, é a transmissão dos conhecimentos por parte das pessoas mais velhas da comunidade para se relacionar com o meio, através de histórias, práticas e observação da conduta dos mais velhos. Da mesma forma, em Monsarás a saúde é compartilhada entre a medicina realizada no postinho da comunidade, e a medicina tradicional, exercida por benzedeiros (as), com uso de remédios fitoterápicos, além da cura espiritual através rezas.

Na comunidade, além da igreja católica, se encontram as igrejas evangélicas Congregação do Brasil, Assembleia de Deus Anápolis e Assembleia de Deus Congregação Monte Sião. O catolicismo ainda é predominante, principalmente pelos momentos de sociabilidade durante os festejos. Ao tratar da vida social no Marajó, Pantoja (2011) mostra como a dificuldade de

---

<sup>26</sup> No preparo da farinha de mandioca, a crueira é o resíduo grosseiro que resta depositado na tela e serve para fazer mingau, bolinho, biscoitos.

<sup>27</sup> Mercado ou mercearia. Local onde se encontra de tudo, desde alimentos à brinquedo.

deslocamento devido às características ecológicas do lugar impossibilita realizar os percursos entre vilarejos e cidades diariamente. Por esse motivo, como a região segue um calendário litúrgico, aproveita-se o período das festas para socializações como marcar reuniões, encontros ou serviços. É muito comum os festejos santos coincidirem com datas de casamento, batizado, início de namoro, reencontro de parentes e amigos e até mesmo consultas médicas. As festas, mostram várias formas de sociabilidades, incluindo as das famílias, e são marcadas por momentos de reafirmação de laços sobretudo com a comunidade católica ainda que não estejam excluídas e com as comunidades adeptas a outros cultos. Neste sentido, pode-se afirmar que “O santo ou santa é figura privilegiada nessa festa” (PANTOJA, 2011, p.114-115).

Nesse intuito de entender um pouco mais da festa, conversei com a minha mãe que morou boa parte da sua vida em Monsarás e me contou algumas de suas lembranças da religiosidade do lugar.

Deixa eu te contar! Quando eu era criança, jovem! pera ai! Estou imaginando (risos). É, não tinha muita coisa que acontecia na cidade. Tinha que esperar as semanas festivas, os meses festivos como: semana santa e outubro de São Francisco. Esses meses tinham uma programação bem religiosa e quase todos da comunidade eram católicos, só havia uma família que era evangélica, então a vila toda era católica. Era muito bonito! No mês de maio, fazia uma festa de Maria, haviam novenas, pequenas quermesses, existia um barracão de madeira e de palha com um cercado do lado da igreja. Nessa época não tinha energia elétrica na vila, quando tinha festa com “picape” (aparelhagem) precisava ligar um motor gerador que, por fazer um pouco de barulho, ficava em uma casinha um pouco longe da festa. Em Monsarás não tinha aparelhagem, a que era utilizada lá era do senhor Laudegario, ele mandava lá de Camará. As aparelhagens de Belém ainda não participavam, somente depois de muito tempo que vieram participar. Anos foram se passando, Monsarás foi evoluindo um pouco e a tradicional festa de São Francisco continuava acontecendo. Eu tenho 57 anos, e sempre teve essa festa do padroeiro. É mês de outubro, sim! O que é mais gostoso da festa de São Francisco de Assis é que não é feita para o povo de fora e sim para o povo do lugar e lugarejos próximos. É muito bonito de ver as comunidades vizinhas participando. É uma festa bonita, profana e religiosa é muito bem vivida com maior respeito (Iracene Trindade. Entrevista realizada em 05/03/2015).

Essa entrevista mostra a construção de uma memória e as relações das pessoas com o santo padroeiro que foram levantadas através da história oral<sup>28</sup>,

---

<sup>28</sup> A história oral é uma metodologia primorosa voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento, mas principalmente do saber. Dessa forma, “a razão narrativa desemboca no

e podemos apontar que as narrativas não asseguram o encontro com a “verdade” ou “literalidade” de uma versão universal. Um interlocutor não deve ser visto como um “objeto” mais deve ser escutado e dado sua devida atenção, pois só assim conseguimos começar a entender suas realidades e organização de seus espaços. Delgado (2009) ressalta que a narrativa é uma ferramenta importante para transmissão de heranças e tradições. O narrador traduz em palavras as reminiscências da memória e a consciência da memória no tempo. O autor ressalta a importância no estilo de transmissão, desde as experiências mais simples da vida cotidiana até os grandes eventos, que podem não apenas mostrar como ele vê a si mesmo e o mundo, mas também como ele é visto por outro sujeito ou por uma coletividade. Nesse enredo, a entrevista contada pelo morador local traz consigo em suas narrativas: memórias, conteúdos, performances, sentimentos e silêncios.

Nesse intuito, podemos falar que as pessoas vão crescendo e adquirindo conhecimento sobre a importância do padroeiro e aprendendo a lidar com momento festivo de homenagem a um santo que circula com seus roteiros devocionais, ou seja, áreas destinadas à celebração de rituais litúrgicos e práticas religiosas. Dito isso, Rosendahl (2018) expõe que há uma mobilidade do espaço sagrado no catolicismo popular brasileiro, que interage com os elementos da igreja católica e das tradições populares do lugar. A autora expressa que esse movimento seria como um circuito sagrado, onde a imagem de santo faz diversos itinerários e é levado para diversas capelas ou altares das casas dos fiéis, até retornar para sua igreja de origem. Nesse período, são construídos espaços sagrados, em cada local criam-se experiências, laços e histórias. Desta maneira,

A noção de espaço sagrado vinculado à perspectiva humanística da geografia, focaliza a familiaridade com o lugar e a experiência

---

saber contar um fato real ou imaginário, despertando no ouvinte o desejo de significar experiências vividas, que não retornam mais” (Grossi e Ferreira, 2001, p. 30). Por ser uma experiência através da qual se compartilha o registro das lembranças, transforma a narrativa em processo compartilhado que inclui em si as seguintes dimensões: estímulo ao narrar, ato de contar e relembrar e disponibilidade para escutar. Fala, escuta e troca de olhares compõem a dinâmica desse processo único e essencial à vida humana, pois não se vive em plenitude sem a possibilidade escutar, de contar histórias e de se apreender sob a forma de conhecimento, ou melhor, de sabedoria, o conteúdo narrado.(DELGADO, 2003, P.23)

compartilhada. O processo de auto identidade, assim como o contato repetido no espaço, fornece outro exemplo de tipologia de localização de espaços sagrados. (ROSENDAHL, 2018, p. 201)

Durante meus anos de pesquisa, pude perceber como a vida da comunidade era permeada por densos circuitos gerados pelas festas comunicando e interagindo com outras comunidades. Desta maneira, a festa ultrapassa as fronteiras da comunidade chegando às outras localidades, alimentando relações sociais e redes de reciprocidade, sendo as fronteiras do festejo determinadas pela imaginação dos fieis. A festa do padroeiro interfere diretamente na escala econômica, nas crenças e nas relações de parentesco gerando conexões entre pessoas da comunidade religiosa, de comunidades vizinhas e da própria comunidade.

A compreensão da dinâmica da Festa de São Francisco de Assis emerge através da observação durante a festa, das inter-relações entre as diversas dimensões da organização da vida social, evidenciadas por meio dos acordos que impulsionam a preparação e a realização do evento que constrói relações e ligações de uns com os outros, do santo com o devoto. Nos circuitos que envolvem todo o festejo do santo padroeiro São Francisco de Assis, em constante movimento, as narrativas nos levam a colocar o santo como sujeito da ação, pois, para os interlocutores, aquela imagem é diferente das outras pois o santo peregrina, caminha e se transforma junto com a comunidade.

De acordo com Ramos (2019), sabemos que o espaço marajoara tem sua composição aos mares, baías, rios, furos, estreitos, lagos, igarapés, igapós, campos inundados, podendo ressaltar que, através dos regimes das águas, os nativos criaram saídas para sustentar suas vidas, suas identidades, saberes e crenças, seus modos de ser, trabalhar, festejar e morrer. O sistema de crenças na região é revelado através da experiência dos moradores num contexto natural e cultural onde se desdobra e realiza uma compreensão conjunta. Entre aquilo que pode ser considerado não humano, seres dotados de significados ao entrar em relação com humanos passam a ser considerados uma entidade social oferecendo a natureza uma gama de seres com essas características. A religiosidade popular está entrelaçada com diferentes cosmologias intimamente

ligadas aos elementos da natureza como terra, flora, água e às representações das moradas dos encantados.

O sistema cosmológico – uma bricolage de múltiplas concepções – inclui diferentes planos com seus personagens fundamentais: bem acima (no céu), Deus, anjos, santos, espíritos de luz e “anjinhos” (que morreram crianças). No espaço intermediário, entre o céu e a superfície terrestre, ficam os espíritos maus (uma espécie de demônios, incluindo Satanás) e os espíritos penitentes (que passam por provações, antes de poderem atingir a salvação, no plano superior). Na superfície terrestre habitam os seres humanos (entre o nascimento e a morte), os outros animais e as plantas. No “fundo” – das águas e da terra – fica o lugar do “encante”: é a morada dos encantados que, no entanto (e de várias maneiras), relacionam-se com os humanos que moram na superfície. Os encantados são vistos também como seres humanos (não são pensados como espíritos), porque não morreram, mas se encantaram. Os dois mais importantes são o Rei Sebastião e Norato Antônio (Cobra Norato), mas há muitos outros personagens, inclusive princesas, entre as quais se destacam as filhas do Rei Sebastião. (MAUÉS, 2012, p. 38)

Maués (2005) destaca que as populações da Amazônia têm duas visões sobre os santos: a do que está no céu e a que é sua semelhança (objeto). O santo do céu representa alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo naquele lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”. (MAUÉS, 2005, p. 261). Existem várias imagens replicadas do mesmo santo/a espalhadas pelo mundo afora, e cada lugar tem sua imagem e sua relação com a comunidade e com o espaço a que ela/ele pertence. Em vários momentos durante a pesquisa, quando conversava com as pessoas da comunidade, elas assim se expressavam: “Te apegas com esse santo daqui, esse é poderoso”, “Ele está com frio”, “Ele não pode pegar sol” ou “Esconde a bebida pois o santo não pode ver”. Isso nos leva a pensar que o padroeiro seria como um encantado que vive e é visto como um ser humano.

Lima (2020) descreve que a relação entre santo e devoto transcende no momento do festejo e que o padroeiro pode estar associado diretamente ao seu modo de vida e a milagres realizados. Aborda, ainda, que a população entende a transição entre o tempo comum e o momento festivo tendo noção de que ali não será sua salvação e nem a solução de seus problemas, mas sim um momento para fugir do seu cotidiano. As pessoas que tem seu santo de devoção, tendem a querer se assemelhar à sua imagem e buscam um contato íntimo

espiritual. Fazem do padroeiro um membro da família e um ser que manifesta milagres.

Na vila de Monsarás, muitos têm como santo devoto São Francisco de Assis, um santo cujo modo de vida remete à dedicação aos pobres e ao respeito aos seres da natureza, sendo a representação de sua imagem nas festas da vila a de um ser santo que caminha pela praia, e cujos milagres interagem com a natureza (água, terra, animais, floresta) e com mundo dos encantados.

Se a festa vai se constituindo com essas referências ao santo, volto-me às entrevistas para explorar um pouco desse universo que me fazia pensar em alguns aspectos importantes para a vida da comunidade e para a construção do festejo. Nesse momento, podemos lembrar a proposta do fazer etnográfico assinalada por Roberto Cardoso de Oliveira (2000): olhar, ouvir e escrever, e a partir dela, destacar a importância da observação participante para desenvolver essa pesquisa. Estando longe ou perto, estabelecer uma conexão com a comunidade era imprescindível para tentar compreender os significados da cultura nativa, sua visão de mundo e de sua realidade social. Até o ano de 2018, durante o período da Festa de São Francisco de Assis, consegui acompanhar presencialmente o festejo com a oportunidade de estar instalada na residência do Silvio Teixeira, que é uma pessoa importante na comunidade e sempre está disposto a ajudar a todos, e quando falei que estava desenvolvendo essa pesquisa, foi uma das primeiras a dar um apoio e suporte. É um morador que viu em minha pesquisa uma forma das pessoas conhecerem o nosso lugar. Ele foi e continua sendo uma das peças fundamentais para que essa pesquisa acontecesse, pois sempre esteve disposto a responder e fazer intermédio com outras pessoas da comunidade. Ele foi fundamental na pesquisa presencial e não presencial. De 2019 em diante, quando já estava em Vitória-ES desenvolvendo meu mestrado, acompanhei os festejos através da internet, conversando com as pessoas pelas redes sociais, buscando ouvir relatos e mantendo as relações de troca de experiências. Pude sistematizar as anotações e registrar tudo aquilo que via e ouvia em campo. Desta maneira, uma das coisas mais importante desse processo de pesquisa foi escutar as narrativas, as

alegrias e as tristezas de meus interlocutores, assim como os desabafos que me ajudaram a entender um pouco mais a festa.

De acordo com Figueira (2013), as festas estão cercadas por memórias que estão em constante atualização ainda que mantendo suas características originais. Normalmente, alguns pontos principais do festejo são esquecidos e reformulados nas narrativas de pessoas que carregam sua visão de mundo, suas experiências e suas expectativas, podendo trazer o passado para o presente através dos relatos e não somente a partir das palavras ditas, mas também de gestos e da entonação da voz que acompanham a fala.

Ramos (2019) expõe que um testemunho de um religioso é importante, e que devemos ter, de maneira clara, a quais tipos de narrativas pertencem, quais bases epistemológicas as sustentam e de como é a cosmologia do mundo, ou seja, como o mundo é concebido e ordenado. Sant'Anna (2014) aborda que, para termos uma compreensão do universo amazônico que envolve o cotidiano caboclo, se faz necessário saber que ele transita pelas dimensões natural, cultural e sobrenatural, e que é orientado por um fluxo transformacional a interveniência das consciências alternativas e sofre a ação de marcos regulatórios. Desta maneira, precisei escutar e interagir na comunidade para que os devotos abrissem seus pensamentos, ensinamentos e suas relações com o santo.

Em uma roda de conversa com pescadores da região, eles contavam piadas, casos de suas pescarias, mas também como São Francisco os tirava dos apuros. Em uma dessas histórias, o senhor Zeca Malheiros também conhecido como Zeca Alicate, pescador da vila de Monsarás e devoto do Santo padroeiro, relatou que ficou sem óleo no motor em alto mar e pediu para São Francisco de Assis ajudá-lo. Naquele momento, encheu uma garrafa com água e demonstrando fervor em seu pedido, derramou aquela água no motor e quando percebeu o motor começou a pegar, a água tinha se transformado em óleo. Assim, conseguiu chegar na vila, e desde então acredita mais ainda na força do Santo padroeiro e faz questão de participar todos os anos da festa de São Francisco de Assis.

Estava eu e o Naza a deriva no meio do mar pois secou o óleo do nosso motor, eu disse: “rapaz o nosso motor vai explodir”. O motor estava vermelho, trancado! Não rodava por nada. Ai eu peguei uma garrafa de dois litros e meio de água e derramei lá com tanta fé que o motor destrancou! Conseguimos chegar à beira mar e quando fui procurar água no motor não achei. Respeito muito São Francisco. (Zeca Malheiros, entrevista realizada em 4/10/2016)



**Figura 8** - Entrevista com o senhor Zeca Malheiros antes da procissão fluvial no festejo. Fonte: Layane Martins Trindade, 2016.

Em outra entrevista, o senhor Domingos, ex-diretor do festejo, narrou uma situação que ocorreu durante seu mandato quando estavam reformando a igreja para o festejo e algo estava dando errado: as paredes eram muito antigas e estavam com algumas rachaduras com risco de cair. Assim, ele fez a seguinte súplica ao padroeiro: “*São Francisco, sou burro e ignorante, suplico ao senhor que ilumine-nos com ideias para refazer sua igreja*”. E o santo atendeu ao pedido, “*aquela imagem*” de santo da comunidade fez com que a reforma da igreja acontecesse sem maiores problemas.

A imagem também pode se mostrar um símbolo de poder entre as pessoas, como aquela que organiza e estabiliza relações dentro da comunidade em momento do seu festejo, como aquela que capta mais dinheiro, protege, é amiga mas também exige e cobra o seu festejo, um ser entendido e compreendido como parte da comunidade. Nesse ponto, a senhora Nazaré, também moradora de Monsarás, falava comigo sobre o santo, ao evidenciar suas angustias sobre a igreja e as discussões que ocorriam para decidir quem iria organizar o festejo: “*Nós sabemos que muita gente acha que o santo é só aquele*

*barro, gesso, sei lá que material é aquele. Mas para a gente não é somente isso; aquela imagem do santo faz milagre, ele é especial e faz renovar a nossa fé”.*

Em uma vídeo-chamada com duas universitárias que estudam fora da comunidade, uma delas, a Elizandra de 26 anos, retratou sua relação com o santo: *“Eu acredito na força do pensamento e que isso está relacionado com a sua fé, e eu acredito que aquela imagem do santo vai realizar milagres”.* A outra estudante, a doutoranda Camyla de 27 anos relatou o seguinte: *“Cresci em um ambiente religioso e fui para várias festas religiosas em Monsarás. Acredito em Deus e tenho muito respeito por ter crescido nesse meio, o padroeiro da comunidade é uma peça de grande respeito por mim e faz gerar grande comoção pelas pessoas da comunidade”.*

Para concluir os relatos, a senhora Deusa, esposa do diretor das festas durante os anos de 2015 a 2018, assim se expressou:

Na noite do dia 3 de outubro, quando o festejo está quase chegando ao fim, ocorre a transladação com procissão de velas levando a imagem do santo à capela do início da vila. Mais à noite, o santo é levado novamente para casa dele e levado para capela pela manhã, que é de onde sai a procissão. No dia 4 de outubro ocorre a procissão principal. Ela é cercada de mistério, pois o Santo sai de madrugada, antes do festejo principal, anda pela praia que fica na frente da igreja, e a primeira pessoa que entrar na igreja e pegar no pé da imagem do Santo sente a sola do pé esquentar. A igreja fica cheia de marquinhas de areia e isso mostra que o Santo estava andando pela praia. (Deusa, 2018)

De acordo com Ramos (2019), através dessas narrativas, podemos demarcar e tentar compreender o modo de vida do nativo. Então, um relato deve ser ouvido e todos os aspectos devem ser levados em consideração pois são essas narrativas que permitem perceber como o narrador constrói seu próprio evento, ou seja, uma cura milagrosa, um salvamento de uma tragédia ou uma conversão religiosa que ele chama de milagre ou graça alcançada ou transformação dele como humano. Todos esses fenômenos compõem o sentido de uma realidade social e tornam a vida possível por uma visão de mundo elaborada a partir de um material simbólico, uma realidade concebida. Estas narrativas orais fazem parte de um referencial cultural e através de suas declarações os sujeitos trazem suas experiências e suas interpretações sobre o mundo.

As populações da Amazônia têm cosmologias próprias e complexas que caminham em muitas dimensões e suas práticas nos levam a perceber que as fronteiras entre elas aparecem como zonas borradas. Maués (2005) expõe que as cosmologias interagem umas com as outras se complementando como fossem inclusivas, envolvendo representações do catolicismo popular e da encantaria regional dentro de um mesmo universo simbólico.

Através da observação do contexto e dos relatos, percebe-se que a imagem de São Francisco de Assis nos leva a interpreta-lo também como humano. Desta maneira, em muitas conversas e vivências na comunidade, pude perceber que o santo é tido como aquele que caminha, que sente frio e calor, que fica chateado se não houver a festa dele e é aquele que se torna vingativo caso não houver o pagamento das promessas.

São estas versões nativas do santo padroeiro que me levaram a buscar entender a festa de São Francisco de Assis.

A celebração coletiva proporciona diversas interações sociais e afetivas, seja dos(as) devotos(as) com o santo intercessor ou seja no reencontro das pessoas no mês do festejo, que sustentam os laços sociais entre os participantes da comunidade e entre as pessoas que se deslocam ou recebem o padroeiro para renovar laços com amigos, com os irmãos e irmãs de fé em um processo de renovação de sua devoção e reafirmação de sua identidade cultural.

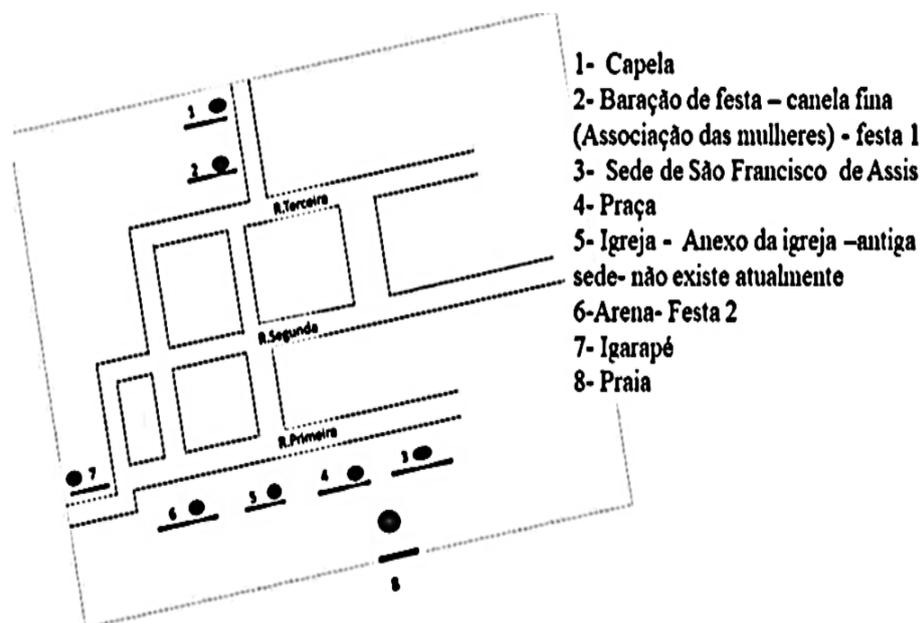
A festa do padroeiro em sua comemoração anual, atrai católicos da comunidade local e vizinhas, para homenagear e rende-lhes gratidões. Casas, ruas, igarapé, capela e igrejas nesse período festivo se transformam em outros cenários do seu uso cotidiano habitual, colaborando para a construção da atmosfera da festa. As casas dos participantes se transformam em lugares abertos para celebração; exemplo disso é a utilização da casa dos devotos para os banquetes servidos em ladainhas. Na igreja, acontecem eventos diretamente relacionados à festa, como a ladainha, o levantamento dos mastros e as missas em louvor ao santo. As ruas ganham um aspecto diferente, as faixada das casas são enfeitadas com panos e balões e o centro das ruas ganham cor com as bandeirinhas penduradas. Característica do festejo são os devotos tomando o

espaço das ruas da comunidade, durante as alvoradas, cortejos, trasladações e procissões.

A festa do padroeiro acontece em diversos espaços sociais de Monsarás e comunidades próximas. Os lugares se transformam devido aos momentos ritualísticos e a vivência do tempo festivo é revivida todos os anos. Pereira (2012) afirma que o espaço sagrado não é apenas um lugar, devendo se considerar as experiências religiosas e vivências emocionais dos fenômenos sagrados que se destacam da rotina e do lugar-comum.

O Espaço Sagrado pode ser entendido de maneira mais profunda do que simplesmente um lócus de manifestação; pois, é configurado por certas dimensões não-materiais (simbólicas), que constroem as relações em seu meio, dando sentido ao ser e a realidade religiosa, tão ou mais importante que a própria localização do fenômeno. Ao considerar que “o espaço sagrado também pode ser situado entre o espaço sensível de expressões e o espaço das representações” e “deste modo o âmbito religioso se faz como materialidade imediata das coisas e práticas religiosas e as suas representações” (GIL FILHO, 2007, p.215) percebemos que o devir religioso é construído numa dualidade entre mundo dos fatos e mundo simbólico. E nessa relação, entre fatos e significados, algumas estruturas do pensar, que organizam a experiência religiosa, podem ser evidenciadas. Nesse sentido, com o intuito de melhor apreender a formatação do espaço sagrado, algumas diretrizes estruturantes da experiência religiosa podem ser concebidas como espacialidades; pois, no articular das experiências aos seus significados o fazem num senso espacial (e temporal) – estruturando e conformando o *Espaço Sagrado*. (PEREIRA, 2012)

A partir desse enredo, durante a graduação realizei uma atividade com a comunidade, solicitando desenhos de lugares tidos como significativos no momento festejo. Com base nos desenhos, chegamos ao seguinte croqui



**Figura 9** - Lugares da festividade demarcados pela comunidade em Monsarás. Fonte: Autora e moradores da comunidade. 2017

Dentre todos os pontos levantados pela comunidade como locais sagrados, obviamente a igreja foi exaltada, como lugar que remete mais fortemente à lembrança das famílias como espaço para rezar, aprender os ensinamentos ou até mesmo limpar. Pessoas mais idosas da comunidade que realizaram essa dinâmica não lembravam muito da infância em suas casas, mas tinham uma memória muito viva de sua infância na igreja e principalmente nas festas religiosas que tentavam reviver todos os anos seguindo os mesmos costumes. Através desse trabalho, pude perceber a relação na festa do homem com o meio pois, dentre os lugares sagrados apontados, além da igreja, foram evidenciadas a praia, os igarapés e os espaços dos barracões.

Na ocasião, me chamou a atenção o trabalho de um nativo de Monsarás, Erick Novaes, uma criança de 12 anos. O lugar que o emociona na procissão principal do padroeiro, é a parada da imagem do santo na casa de uma senhora que já faleceu, a Dona Mercedes. Na comunidade, algumas residências se constituem como locais sagrados na procissão principal, como as casas de pessoas falecidas. Por esse motivo, ainda continuam parando na frente dessas

residências por respeito a pessoa e por ela ter sido uma peça fundamental na vida religiosa da comunidade. Para meu interlocutor, Dona Mercedes conhecida como Dona Mechita, era a que lhe ensinara todo seu conhecimento religioso nas músicas e nas histórias contadas.

Ela visualizava imagens de santas no céu estrelado e antes de seu falecimento ela sonhou que caiu no poço e viu o divino espírito santo em forma de pessoa e disse “pega-te na minha mão” e ela saiu do poço, e passou um tempo, ela faleceu. A passagem do santo na casa dela é importante. Por ela ter sido pessoa religiosa e muito devota de São Francisco, e passou todo o seu conhecimento para comunidade. (Entrevista Erick Novaês, 24/12/2017)



**Figura 10** - Desenho Da Casa Da Dona Mercedes. Fonte: Erick Novaes, 12 anos. 2017

Em meio às conversas para a confecção desse croqui na festa do padroeiro, foi destacado como um dos principais pontos fixos a imagem do santo e a experiência de vivência dos espaços sagrados que vai além de um único lugar localizável interagindo com mais estruturas.

Podemos afirmar que os espaços sagrados podem ser considerados itinerantes ou como Rosendahl (2018) expõe, o espaço sagrado é móvel, não está associado apenas a uma territorialidade. Como exemplo, ela remete à Torá, espaço sagrado móvel para o povo de Israel que assumia a função de reunir terra, povo e Deus. Os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo de exílio e apenas o substituíram por um território fixo recentemente.

“Para o povo de Israel a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. Os estudos consideram a Torá como espaço sagrado móvel e a indicam como substituto simbólico da perda da identidade política e o exílio verificado durante longo período”. (Rosendahl, 2018, p.3). No catolicismo popular, na perspectiva de “espaço móvel”, o espaço sagrado em momentos da festa gera um circuito com diversas procissões para diversos lugares dentro da comunidade e fora dela indo para casa de fiéis em outras comunidades, em procissão e onde altares são construídos para o momento solene. Todos os anos, as procissões seguem diferentes roteiros e no final, o padroeiro sempre volta para sua casa (igreja) para esperar a festa do ano seguinte.

Com a ocorrência de várias festas em diferentes comunidades, o espaço sagrado no Marajó segue um calendário litúrgico. Nessas festas são realizados rituais, alguns dentro da igreja para homenagear os santos católicos, outros e em sua maioria, acontecem fora da igreja numa comunicação individual do homem com o sagrado, sem hora marcada. Assim como se transmitem as lendas e as histórias dos encantados, as festas registram experiências, hábitos comportamentais e associações emocionais, ganhando espaço namoros, bebedeiras e brigas. Elas nos ajudam a guardar interações de relevância emocional para evitarmos os eventos nocivos e aumentar a chance de repetirmos acontecimentos favoráveis à nossa existência. De acordo com Maués (1995), o profano e o sagrado tomam conta do espaço do festejo e se na mentalidade popular essas duas definições estão em oposição, elas são, de fato, complementares e sobretudo interagem principalmente no contexto da festa.

### 3. 1 A FESTA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS (2014- 2021)

Olha a festividade de São Francisco! Você forma a diretoria e o santo se alegra e tem essa cura né, Dona Menina. Bom, eu fiz assim para organizar: reunia toda diretoria e ouvia as ideias de cada um e depois de todos falarem, o presidente fica por último para dar seu parecer. Quando vamos falar sobre a festa com o povo, já estamos todos sabendo o que vai acontecer. Bom, eu sei que formou a diretoria eu, Ana e Zuleide e vamos arregaçar as mangas e trabalhar para festividade acontecer. O que eu fiz? Comprei um búfalo e botei no bingo. Tinha que colocar uma coisa de valor para vender. Com o búfalo, arrecadamos 3.000 reais, que aquele tempo era muito dinheiro, Dona Menina. O búfalo ficava exposto para todo mundo ver e peguei um papel grande e coloquei pendurado no bicho e escrevi: “Prêmio do bingo de São Francisco”; e quando pessoal passava e via o búfalo, já parava para comprar a cartela que fiz por 5 reais. Égua, Dona Menina! Vendeu tudo mesmo, tinham 600 cartões e vendeu tudo com dinheiro em mãos (Domigos, Entrevista realizada em 01/12/ 2016).

Em Monsarás, as festas de santo fazem parte da identificação do lugar, sendo as principais: Nossa Senhora da Conceição, Círio de Nossa Senhora de Nazaré, São Sebastião e de São Francisco de Assis.

Tais festas ocorrem anualmente conforme calendário a seguir:

Quadro 1 - Principais festas de santo em Monsarás

Nossa Senhora da Conceição	8 de dezembro
Círio de Nossa Senhora de Nazaré	Segundo final de semana de julho
São Sebastião	20 de janeiro
São Francisco de Assis	Início 9 de agosto/ termino 4 de outubro

Fonte: Layane Martins Trindade, 2020.

A festa de Nossa Senhora de Nazaré é organizada por integrantes de outras cidades que arrasta muitas pessoas vindas de Belém, Ananindeua e alguns municípios do Marajó. Já a festa de São Francisco de Assis é produzida com a participação predominantemente de comunidades marajoaras como Salvaterra, Joanes, Pingo D'água, Ceara, Condeixa, Foz do Rio. Assim, toda esta festividade é gerada a partir da experiência de cada membro das comunidades, sendo que o lugar apresenta valor simbólico da vivência de seus habitantes. Nesta experiência está impressa uma relação, sobretudo afetiva, emocional e simbólica com o lugar dos festejos.

O ponto de partida para o festejo do padroeiro, acontece meses antes com reuniões na igreja da comunidade para organização do evento, o que envolve brigas, cobranças da festa passada, risadas e acertos. Nos primeiros anos de pesquisa, precisava conversar com cada um dos organizadores para saber o que acontecia nessa reunião, sendo que com o passar do tempo comecei a ser convidada para participar do encontro onde se decide quase tudo a respeito da festa e se estabelecem as atribuições dos membros da direção<sup>29</sup> e dos participantes do festejo.

Em seguida, começam as movimentações para o acontecimento das esmolações que visam a captação de doações voluntárias entre os devotos para a construção do festejo. A doação pode ser na forma de um galo, porco, búfalo, dinheiro, flores entre outras coisas necessárias para ajudar na realização do festejo. Envia-se para integrantes das comunidades vizinhas um convite para verificar o interesse em receber o santo em suas casas. A primeira esmolação, gerenciada por leigos, é realizada na comunidade, num movimento de entra e sai de casa em casa. O santo sai com seus esmoleiros e vai passando pelas residências que aceitaram a entrada do santo. Ao chegar no local, é feita uma reza e cantam-se algumas músicas. No momento solene, o padroeiro é posto ao lado das imagens de santo na casa receptora ou é colocado em um altar preparado previamente para recepciona-lo, e se casa tem imagens as pessoas colocam juntas do santo peregrino, em várias casas costumam ter santuários,

---

<sup>29</sup> A direção da festa é composta por um presidente (diretor), um vice do presidente, secretaria (o) e tesoureira (o)

com uma ou várias imagens. Na casa, são realizadas rezas cantadas após as quais o dono da residência amarra dinheiro nas fitas entrelaçadas na cintura do padroeiro ou numa nova fita como forma de donativo e pagamento de promessa<sup>30</sup>.

Durante a esmolação, o santo deve estar amarrado com um pano branco e é seguido no circuito por uma pequena comitiva que carrega a peça que representa o Divino Espírito Santo juntamente com um tambor e uma bandeira do santo. Todos saem cantando pelas ruas da comunidade seguidos, musicalmente, somente pela batida do tambor. Em toda saída do santo para a caminhada, assim como em todo o momento inicial e final da festa, toca-se o sino da igreja, além de outras ocasiões como ritual fúnebre e celebração da missa de fim de semana.



**Figura 11** - Chegada na residência de um devoto da comitiva do padroeiro que leva o santo pela comunidade de Monsarás. Fonte: Ivanildo Martins Trindade, 2019.

Em outras comunidades marajoaras, a esmolação do padroeiro atrai fiéis que saem fazendo a folia com cantadas realizadas por uma voz e acompanhada com instrumentos como viola, triângulo, tambor, pandeiro. O senhor Francisco

---

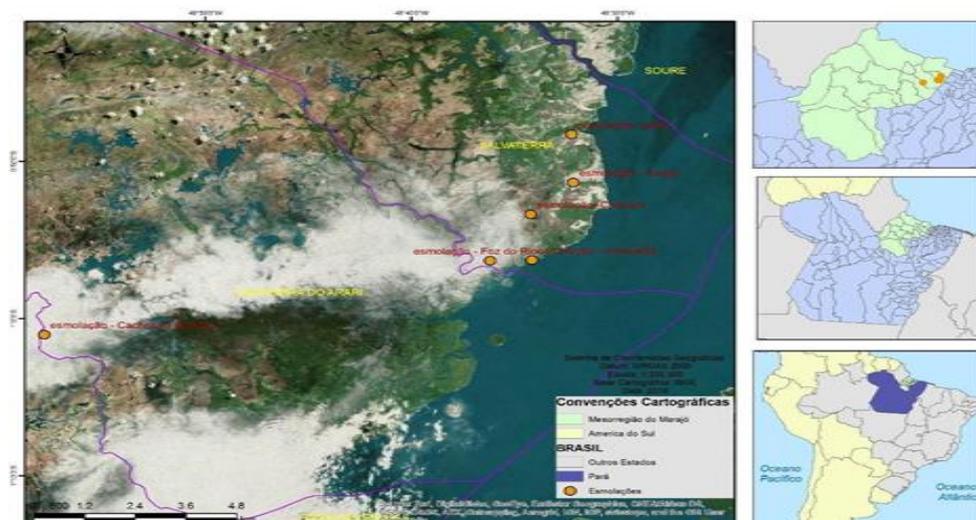
<sup>30</sup> Algumas famílias pedem para os esmoleiros passarem em horário marcado para que seja compartilhado um lanche com o grupo como momentos de maior interação.

Matos, conhecido como “Chiquito”, relatou em entrevista que aprendeu a “*tirar as folias*” com os antigos, num repasse de saberes entre gerações. Segundo ele, as cantadas são músicas do passado e com a vivência do momento e, apesar do esquecimento de algumas letras, o motivo que faz ele não deixar de realizar a folia é “*para não acabar essa manifestação cultural e religiosa do lugar*”. No entanto, em suas apresentações, era difícil compreender a letra da música; mesmo com auxílio de um gravador, ele não conseguia informar os versos isoladamente de modo que a transcrição se tornou inviável, mas na entrevista, Chiquito procurou repassar como aprendeu a fazer a folia

A gente ia acompanhando com os outros e ia escutando. Quando é na hora, tira uns versinhos daqui e outro treco lá, sei que o negócio dá certo. Não tem nada de “Didi banban”, não tem “laiá laiá”! Lembro algumas coisas do passado e tiro a folia. Eu não posso fazer a folia sozinho, preciso dos meus companheiros, um deles faleceu ha pouco tempo, fiquei muito triste. Vou fazer a folia até quando der pra mim (Francisco Matos, entrevista realizada em 24/12/16).

Trindade (2018) aponta que, através de uma simbiótica entre voz, gesto, oralidade e musicalidade como um conjunto musical-litúrgico, tocadores foliões mobilizam e acionam os devotos em um determinado período do ano, em peregrinações fazendo o circuito religioso ou “o giro da folia”. Coelho (2014) mostra como o giro da folia faz os encontros de pessoas como familiares, amigos, e também desconhecidos. As casas que recebem o santo, preparam o espaço fazendo com que haja mudanças do cotidiano, ainda que isso seja somente por um dia. Um lugar privado de descanso para família, ao aceitarem a presença do santo, passa a ser um território público, sagrado de pratica da fé. O lugar permite a circulação de pessoas para cantorias, rezas, orações, comes e bebes, risadas, flertes, encontros e novas amizades.

No primeiro momento da folia, a esmolação anuncia a chegada dos festejos religiosos em vários municípios percorridos do Marajó. Sendo assim, a folia durante a peregrinação está diretamente ligada à relação do santo com as pessoas. A peregrinação do padroeiro de Monsarás geralmente acontece nas comunidades Condeixa, Passagem Grande, Maruacá, Foz do Rio, Cachoeira do Arari, Chácara, Ceará, Pingo D’agua.



**Figura 12** - Mapa de peregrinação do padroeiro. Fonte: IBGE. 2018.

A folia teve seu ponto de partida durante a colonização portuguesa no Brasil com grande influência na Ilha do Marajó. Na época, raros eram os padres para tamanha vastidão de terras sendo que as visitas nas comunidades aconteciam raramente durante o ano para a realização de batizados, casamentos, extrema-unção e ensinamentos catequéticos. “A música teve grande importância na catequese desses povos indígenas, pois padres ensinavam cantos religiosos em latim, ensinavam a tocar instrumentos musicais como flautas, charamelas, além dos de cordas, como a viola” (LIMA e PANTOJA, 2008, p. 47).

Os sons dos instrumentos, quando ressoados, fazem reacender a memória dos moradores de Monsarás reafirmando um rio de histórias, ritos, mitos, pedidos, agradecimentos, choros, risos, sociabilidades e conflitos que desaguam em nossos horizontes imaginativos. A folia faz gerar aquele frio na barriga e cada nota musical, em uma simbiose profunda, faz pulsar o coração e aguçar a memória, recriando o passado, renovando as tradições e estimulando a familiaridade entre foliões e brincantes e a sociabilidade entre as pessoas. As folias compõem o ritual dos santos católicos, como uma peça importante para as festividades, num conjunto de músicas executadas ao longo dos cortejos.

[...] quando visita a casa de um devoto, de uma família, a folia não apenas conduz foliões e acompanhante, mas também o santo, que passa a se relacionar com as pessoas – é tocado e beijado. Diante dele

se reza, se pede e se canta; na ausência dele se come, se bebe se dança. (OLIVEIRA, 2014, p.66-67).

Quando se recebe o aceite do convite para recepcionar o santo em outras comunidades, começa-se a organização para esmolar. A comitiva deve ir acompanhada de uma pessoa influente da comunidade. Em Monsarás, o nome dessa pessoa é Dona Zuleide ou “Zuca”. Por ela conhecer muitas pessoas das comunidades vizinhas, ela é responsável pela intermediação entre os esmoleiros e as pessoas que recebem a comitiva. As famílias receptoras que podem não conhecer os membros da comitiva, com a presença de dona Zuca se sentem mais à vontade.

Menina, sabe que durante todos esses anos fazendo as esmolações do São Francisco, todas as pessoas me conhecem. Atualmente, acompanho os jovens, pois as pessoas de outras comunidades se sentem mais confortável comigo lá. Eu que faço o intermédio né!? São tantos anos que as pessoas tem consideração por mim, as vezes não conhecem ninguém da comitiva de esmolação, mais eu indo fica tranquilo. Quando chegamos na casa do devoto que aceitou a esmolação, somos recebidos com lanche e passamos a noite em vigília. Ah, tem devoto que nem espera chegar o convite manda logo mensagem pedindo para o santo esmolar. E as vezes o santo fica na casa das pessoas de outras comunidades ou na igreja do lugar depende muito, mas na maioria das vezes na casa do devoto. (Entrevista: Zuleide, 17/06/2021)

Chegando na casa, os esmoleiros são recebidos com honras e comida para depois começar os cantos e rezas que podem durar a noite toda. As pessoas que recebem o santo, mal conhecem as pessoas que acompanham a comitiva, mas as recebem com a confiança de que vieram esmolar. As expressões nesse momento são de concentração e seriedade: os vizinhos da família receptora vão ver o padroeiro, participam do momento, oferecem seus donativos, num rito que expressa a união entre todos, seja conhecido ou não, em prol do santo.

Durante o período em que os foliões estão nas comunidades, realizam-se várias orações, cantos e ladainhas nas casas dos devotos que recepcionam o padroeiro, enquanto na saída da casa todos os presentes são convidados para ir à procissão principal e à festa de aparelhagem.

Nesse enredo, Lima Filho et al. (2018) expõem que esse sistema da dádiva entre as comunidades produz compromissos, pois, devido aos rituais de visitas,

inicia-se o circuito de reciprocidade descrito por M. Mauss (1974). Desta forma, os autores afirmam que o ato de convidar para festa é o primeiro passo deste circuito que consiste no ato do “dar” sendo que o dom é recebido quando as comunidades aceitam o santo em suas casas e igrejas, estabelecendo a aliança. A retribuição, por sua vez, não acontece de imediato; inicia-se com a oferta de lanche ou jantar para comitiva e as esmolações recebidas e prossegue quando a comunidade convidada vai à anfitriã para participar da festa, momento no qual se intensificam as sociabilidades entre as pessoas que dançam, bebem, brigam, namoram, comem, etc. intensificando os vínculos.

No dia 21 de setembro, ocorre a largada para a festação do padroeiro da comunidade de Monsarás, marcada pelo levante do “pau do mastro”. Mastros e bandeiras são ofertados por dois juizes ou presidentes de bandeiras (bandeira de São Francisco de Assis e a bandeira do Divino Espírito Santo), sendo estes cargos de reponsabilidade renovados a cada ano. As pessoas que desejam assumir a função de juizes da bandeira e do mastro devem procurar o diretor da festa, de preferência na festa anterior, pois, na derrubada do mastro, a última machada será daquele homem ou mulher que teve seu pedido aceito e assumirá o cargo no próximo ano.

O cargo de presidente do festejo é disputado por pessoas da comunidade, os interessados se candidatam e a decisão vem de um consenso entre os moradores locais, a pessoa escolhida se torna o presidente da igreja e da festa, ele coordena e faz sua equipe de trabalho que, durante os anos, podem variar. Um presidente eleito permanece até que a comunidade decide eleger outro diretor, não tem tempo determinado. Além do presidente, a sua diretoria do festejo é formada pelo vice presidente, pelo coordenador litúrgico, pelo tesoureiro, pelo secretário e por algumas pessoas que são voluntárias disposta a ajudar mas sem um cargo denominado. A diretoria segue uma hierarquia dentro da comunidade e as pessoas adquirem um certo respeito durante o período do mandato da igreja. Pode-se apontar que a diretoria exerce no território um elo que cria uma ligação social entre as pessoas da comunidade, com a igreja e pessoas de outras comunidades. Desta maneira, em Monsarás o Diretor-Presidente processa as concatenações internas das necessidades

operacionais da produção da festa (pedir licitações da prefeitura, policiamento, ir atrás de benfeitores, entre outras coisas internas). A festa fica dividida em dois aspectos: rituais religiosos e festa de aparelhagem em termos técnicos de organização, uma não está desvinculada da outra. O diretor fica responsável por organizar a festa de aparelhagem e designa uma pessoa para organizar a parte litúrgica dos rituais religiosos, além de um secretário e um tesoureiro que ficam responsáveis pelas finanças. Por anos, a festa de aparelhagem na comunidade foi organizada pela igreja, mas o padre responsável pela região proibiu, devido a venda de bebida alcoólicas, entretanto, poderiam ocorrer quermesses com venda de comidas para gerar lucro para igreja. Essa decisão ocasionou grande repercussão na comunidade, os participantes e dirigentes da festa acham que a venda de bebidas alcoólicas é uma característica tradicional das festas religiosas do lugar e arrecada dinheiro para a comunidade pois é um atrativo de diversão que gera lucro. Porém, a festa de aparelhagem com bebida, foi desvinculada e privatizada para o seu acontecimento, com isso, mudou-se o local do acontecimento para um local que não é domínio da igreja.

Outro cargo importante para o festejo é o do juiz de mastro, que é ocupado por duas pessoas da comunidade. Um ficará responsável pela bandeira de São Francisco de Assis e o outro pela bandeira do Divino Espírito Santo. As pessoas eleitas devem ser pessoas conhecidas pela comunidade por sua responsabilidade com o evento, ter condições financeiras para adquirir o mastro e a bandeira e proporcionar lanche, bebidas e pistolas (fogos de artifício) durante o cortejo que antecede o levante dos mastros.



**Figura 13** - Ornamentação do Mastro. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

Nos anos em que pude acompanhar o festejo como pesquisadora, observei algumas regularidades nos percursos com o mastro. Primeiramente, os homens saem atrás dos mastros e os levam até a casa dos juízes. Não se retira aleatoriamente um tronco de árvore da mata, pois precisa saber onde pegar e como tirar o tronco, atendendo ainda as exigências do santo para com seu festejo. O pau do mastro tem que ser longo, o de maior tamanho que encontrarem. A derrubada do mastro dentro da mata é recompensada pelos juízes com dinheiro ou cachaça.

Os juízes enfeitam os mastros com folhas e frutas da região e posteriormente inicia-se a distribuição de um lanche nas casas dos juízes. Finaliza-se esse rito com uma reza. Os sinos da igreja tocam, os foguetes das pistolas são estourados dando início à procissão com os mastros até a praça em frente à igreja. Durante o caminho, músicas de fanfara são tocadas por pessoas contratadas para alegrar toda a comunidade. Assim é a procissão com o mastro em Monsarás: o santo vai na frente, seguido pelos mastros carregados por homens e mulheres de várias idades, a banda fanfara e no final os foliões dançando.

O santo sempre está na frente e de costas para a procissão pois ele “não pode ver” o que as pessoas dos mastros estão fazendo. Durante o percurso, se escutam vários gritos dos foliões pedindo “o combustível”, a cachaça colocada

em garrafa pet que é passada de mão em mão entre os participantes, num ziguezague entre os mastros pelas ruas, em tom de desafio durante todo o percurso, para ver qual o mastro é o mais animado ou qual chegará na igreja primeiro. Chegando na praça em frente à igreja, os músicos de fanfara param de tocar e chegam os esmoleiros com o tambor, a viola e o triangulo. Neste momento são cavados buracos no chão e fincados os mastros. As pessoas presentes ficam andando em volta dos mastros realizando rezas cantadas. Em seguida, o santo entra para a igreja e as pessoas voltam a beber. Chianca (2007), num estudo sobre este momento das festas de santo traz a seguinte reflexão:

Presentes no Brasil nas procissões e festas religiosas desde o século XVI, as bandeiras e estandartes valorizam as imagens dos santos e anunciam também a imagem social da homenagem ali rendida: familiar, profissional, eclesiástica ou corporativa. A sua mobilidade torna as bandeiras de santo muito frequente nas procissões. Assim, seu uso e porte são objetos de uma vigilância atenta, e indicam geralmente a posição social hierarquicamente superior daquele que as empunham. Diferentemente das bandeiras e estandartes, os mastros são fixos e marcam o local onde uma cerimônia se desenrola: diante de residências, praças ou igrejas. Os mastros podem ser erigidos para todos os santos, mas é, sobretudo, nas festas de São João e Santo Antônio que eles são presentes. (CHIANCA, 2007, p. 66-67)



**Figura 14** - O levantamento do mastro como momento de sociabilidade entre amigos e rivais compartilhando o mesmo espaço. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

A procissão de mastros é um rito comum em diversas festas de santo. Em Monsarás, é peça chave, simbolizando o início dos festejos quando, principalmente, pescadores e agricultores da comunidade expressam sua identidade cultural e religiosa, uma vez que a imponente bandeira hasteada ao mastro simboliza a demarcação de um território e da cultura religiosa do padroeiro. O levante do mastro simboliza a cristalização do catolicismo no espaço, sendo esse ritual considerado pelo devoto como sagrado. As folias que acontecem na rua, longe do santuário e fora do controle eclesiástico, por mais que ganhem o rótulo de profanos, não estarão desvinculadas do sagrado.

Chagas (2018) diz que o mastro é imposto pela igreja, entretanto é sacralizado pelos participantes da festa, é um dos símbolos quem compõem elementos ligados ao povo para devoção, nesse caso estudado, de São Francisco de Assis. O mastro é um tronco de árvore decorado, na maioria das vezes, com folhas e frutos. Esse momento faz parte do ritual festivo onde o riso, a comida e bebida alcóolica dão o tom da transgressão às imposições

comportamentais da Igreja. Durante as procissões, observamos o som de cantorias e mais risos em rumo ao fincamento<sup>31</sup> no chão.

Após a fincada dos mastros, começam as ladainhas e na comunidade somente uma pessoa pode realizar a ladainha do padroeiro, Silvio Teixeira, denominado prefeito ou simplesmente Silvio, morador munido de grande sabedoria e coração. Teixeira é o “faz tudo” da comunidade: se quebrar um cano ele é chamado para consertar; se alguém morre, ele providencia o ritual fúnebre, se chegar novatos na comunidade ele faz a recepção.



**Figura 15** - Silvio Teixeira em uma conversa descontraída e brincando com seu neto. Fonte: Yasmin Estrela, 2019.

---

<sup>31</sup> O mastro é fálico. Possui em sua simbologia ancestral os significados da fartura e da fertilidade contidos em seu longo corpo rígido. Seu cortejo, ao som dos risos e também de fogos, é tal qual o enlace de amantes que desperta a ereção do corpo fálico masculino. (CHAGAS, 2018,p. 11)

“Eu moro em Monsarás há 59 anos e a festividade de São Francisco para mim é fé. O padroeiro é a maior fé que eu tenho, e é através dele que eu intercedo a todos os santos. Após as ladainhas, aconteciam novenários todos os dias, só que agora acontece somente nos finais de semana quando o santo sai para esmolar. Isso acontece até o dia 4 de outubro, o dia da festa do padroeiro. Eu aprendi vendo outras pessoas realizarem as ladainhas. Quando eu tinha por volta de 10 anos de idade, via as pessoas mais antigas rezando e procurei aprender. Minha mãe sempre me levava para as celebrações das missas, as vezes eu até dormia nos bancos da igreja, mas foi assim que aprendi e agora realizo a reza em latim. Somente faço as ladainhas de São Francisco pois sou homem e se fosse santa mulher tinha que ser mulher, a minha maior fé é nele, faço de tudo para o acontecimento da festa” (Entrevista: Silvio Teixeira, 2019.)

A maioria das atividades que acontecem durante a festa são repassadas às novas gerações e vão se adaptando e atualizando com o decorrer do tempo. Crianças e jovens aprendem com seus pais e com pessoas de referências na comunidade as experiências e vivências geradas nesse lugar. A festa é um lugar onde as pessoas se reencontram, revivem um passado e transformam esse momento em um futuro. Durante esses anos de pesquisa, pude perceber as manifestações de fé, respeito, solidariedade e o esforço coletivo para manter viva a memória e as tradições herdadas dos seus antepassados.

A etapa da festa constituída pela procissão dos pescadores pelas águas dos rios do Marajó acontece no dia 3 de outubro, no horário da maré alta, marcando o final das esmolações. A procissão fluvial sai do igarapé ou diretamente da praia de Monsarás e vai em direção à Foz da baía do Marajó<sup>32</sup>. Os devotos se organizam em suas embarcações num momento de descontração desse cortejo que envolve a bebida colocada em um recipiente diferente do frasco normal, para que o santo não perceba o que as pessoas estão bebendo. Esta preocupação aumenta quando o santo estiver chegando perto das embarcações pois ouve-se um grito: “esconde a bebida, o santo não pode ver” numa troca intensa de olhares e risos envergonhados. Na embarcação em que entra o santo, ninguém bebe e brinca, enquanto nas outras mais distantes, os

---

<sup>32</sup> Onde se localiza o terminal hidroviário, de Belém – Marajó, pequena vila que sobrevive em função do porto e da pescaria.

participantes continuam bebendo e fazendo brincadeiras durante o trajeto da procissão fluvial.

No barco que leva o santo, vão os senhores e senhoras de idade e as crianças e lá todos mantem um olhar sério e fazem a tocada<sup>33</sup>. O horário de volta para Monsarás acompanha o ritmo da maré. Os moradores da foz do rio fazem as últimas homenagens e a procissão segue retornando para vila. Todo esse cortejo é custeado pelos pescadores, sendo muito esperado por eles como momento para pagar as promessas realizadas ao longo do ano.



**Figura 16** - Procissão fluvial durante o festejo de São Francisco de Assis. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

---

<sup>33</sup> Momento em que os músicos começam a tocar seus tambores e instrumentos de sopro.



**Figura 17** - Saída do barco que carrega São Francisco de Assis da praia de Monsarás. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

A travessia de retorno dura aproximadamente 30 minutos, e o breve trajeto é celebrado com fogos de artifícios na baía do Marajó, num ritual acolhedor emocionante, com demonstrações de alegria. Assim que as embarcações chegam no igarapé da comunidade, uma pequena procissão dos pescadores marcada por emoção e alegria dos devotos recepciona o santo padroeiro, pedindo benção, cheios de lágrimas e gratidão. O santo é retirado do barco e é carregado nas costas pelos pescadores em um andor de madeira que pode pesar cerca de 40 quilos. Durante a procissão, os fiéis vão tocando a imagem do santo como ato de agradecimento pelas graças alcançadas ou para reiterar o pedido que ainda não foi atendido pelo padroeiro. Todos os pescadores que acompanham a procissão, após chegarem na igreja, realizam suas rezas individualmente, uns ajoelhados e outros em pé. Em seguida, forma-se uma fila para beijar o santo e para se despedir dele. À noite, a comunidade sai em uma procissão de velas, levando a imagem do santo à capela do início da vila.



**Figura 18** - Fila de devotos para beijar o santo. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

O momento principal do festejo acontece no dia 04 de outubro às 8 horas da manhã quando é realizada a celebração na capela que fica no começo da vila seguida da procissão até a igreja principal. Neste cortejo em que as pessoas expressam sua devoção pedindo a intercessão do santo, se congrega toda a comunidade: na frente cinco devotos carregam três estandartes com cores vermelho, azul e rosa, nos quais constam as imagens de Jesus, São Francisco de Assis e Nossa Senhora de Nazaré, além das bandeiras do Brasil e do Pará.



**Figura 19** - Os músicos acompanhando a procissão principal do padroeiro São Francisco de Assis Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

Em seguida, o carro dos anjos carrega e santo, puxado pelos fiéis e com o auxílio dos guardas <sup>34</sup>da Igreja. No final da procissão estão os músicos de banda de fanfara denominada por alguns populares de “*forofonfon*”.

O festejo é realizado demarcando os lugares para os quais a procissão passa: as ruas são enfeitadas, balões são colocados nas casas, músicas são tocadas e réplicas de imagens dos santos das residências são dispostos na frente da casa, de modo que se pode afirmar que durante a procissão “as fronteiras são definidas pela imaginação, e não por paredes ou teto” (ROSENDAHL, 2014, p. 204). No tempo do festejo, os circuitos se transformam em lugares sagrados, pelas relações que os devotos constroem nesse espaço.

---

<sup>34</sup> Os guardas têm funções durante a festa de supervisionar, organizar as procissões, cuidar da igreja, zelar pela disciplina, segurança e respeito. No Pará, pelo vasto calendário festivo, vários lugares aderiram em suas igrejas ao guardas de Nossa Senhora de Nazaré que foi uma das pioneiras criada por homens voluntários com mulheres atuam na guarda de apoio.



**Figura 20** - Ornamentação da casa de um fiel em homenagem a São Francisco de Assis. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

A peregrinação, como um ritual, volta para o ponto de partida: a igreja, e todos os anos repete-se a sequência dos mesmos atos. A procissão é um caminhar, seja por terra ou pela água, muitas vezes, sacrificante, doloroso e que pode demorar “mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”” (SANCHIS, 2006, p. 86). A festa acontece em vários lugares: na igreja, na rua, na casa dos fiéis, em outra comunidade, na água e na terra. Dessa maneira, o espaço durante o período da festa, ganha um contorno diferenciado, isso é que nos faz perceber que a comunidade está conectada pelas crenças vivenciadas pelo grupo, ligadas a elementos constituintes da realidade do homem ribeirinho, como os rios, os igarapés, os lagos, a mata, as lendas, os mitos que tudo isso faz interagir com a dinâmicas da festa. Maia (1999) enfatiza que

As festas fornecem nova função às formas espaciais [...] ruas, praças, terrenos baldios transformam-se em palcos para o evento. O espaço das festas populares possui uma composição bastante complexa. Nele

subsistem relações econômicas, político-ideológicas, simbólicas e afetivas extremamente ricas. (MAIA, 1999, p 204)

Dito isso, Saraiva e Silva (2008) expõem que a festa de santo é um fenômeno social que, a partir de suas representações do cotidiano, faz com que as pessoas deixem seus trabalhos e suas rotinas para se dedicar ao evento. São dias que têm características de feriado, como parte do calendário das comunidades, chegando a ter mais importância do que os feriados oficiais.

Após a procissão principal, acontece o almoço da festividade, quando as famílias se reúnem para confraternizar. Não é preciso convidar, vizinhos e amigos se juntam para compartilhar o almoço farto com peixe, maniçoba, siri, peru, vatapá e churrasco de porco. No começo da tarde, ocorre o torneio de futebol em honra ao santo e logo após a corrida de cavalo na praia da comunidade.



**Figura 21** - Subida do folião no mastro para retirada da bandeira. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

Antes do sol se pôr, acontece a derrubada do pau do mastro reunindo todo mundo. Primeiramente acontece uma brincadeira entre as pessoas para ver quem consegue pegar as bandeiras no alto do mastro e que será reverenciado

com palmas. Em seguida, homens, mulheres e crianças ajudam com machado a derrubar o pau do mastro sendo que os donos do mastro do ano seguinte serão os que dão o último golpe.



**Figura 22-** Descida Do Mastro E Finalização Da Festa. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.



**Figura 23-** Última machadada para derrubada do mastro dada pelo responsável por ele na festa de 2018. Fonte: Layane Martins Trindade, 2018.

Os mastros são marcadores do tempo na festa, pois a sua derrubada atua em dois sentidos, pois marca o final da festa e anuncia um novo início, celebrando e garantindo sua continuidade. Assim que o “pau do santo” é derrubado ele recebe um novo dono que assume a responsabilidade de fornecer a ajuda necessária para a realização da nova festa, incluindo a doação de bebida alcoólica, pistolas e outros mastros ou bandeiras.

Após o ritual de derrubada e repasse dos mastros e bandeiras para seus respectivos juízes, todos os participantes retornam para suas casas vestir a melhor roupa para a festa de aparelhagem, onde bebem e dançam comemorando e agradecendo por mais uma celebração do padroeiro. As festas de aparelhagens comportam grandes estruturas de som e iluminação, com DJs

trazidos da capital ou da sede do município. Cada ano uma nova aparelhagem é contratada, e colocada próxima às vendas de comidas e bebidas.

Organizadas em benefício da Igreja, visando sua reforma e manutenção, as festas foram por um tempo proibidas pelo arcebispo do Marajó devido à venda de bebidas alcoólicas, sendo permitidas somente as quermesses com venda de comidas. Tal decisão ocasionou grande repercussão na comunidade, pois a venda de bebidas alcoólicas já fazia parte das festas religiosas gerando lucro para a comunidade de modo que, em Monsarás, a festa de aparelhagem com bebida alcoólica foi desvinculada da igreja e seu acontecimento foi privatizado, mudando para um local fora do domínio da igreja. Como mencionado por Pantoja “todos lucram, menos a própria Igreja, fato que se deseja reparar a partir de então através do estabelecimento de regras para a utilização de imagens da celebração e de bens associados à mesma” (PANTOJA, 2006, p. 110). O que acontece atualmente é que, na época das festas religiosas, usa-se o nome do santo padroeiro para arrecadação pessoal dos lucros da festa como aponta Silva (2012) já que a festa, constituída por uma hierarquia interna, é também um espaço de disputas pelo poder que se faz presente através da manipulação de símbolos.

Todo os momentos vivenciados na festa, cristalizam o espaço-tempo comunitário reforçando o pertencimento ao lugar. A festa é resultado da união entre as pessoas que assumem compromissos e responsabilidades para garantir o sucesso do evento com batuques, cantos, folias, ladainhas e os símbolos como os mastros, bandeiras, cores, elementos de expressão de uma territorialidade afirmada pelos participantes, enfatizando pertencimento, solidariedade, reciprocidade e memória.

O fortalecimento e a continuidade das tradições das festas são anseios comuns dos membros da comunidade, contribuindo para que os mais jovens cresçam carregando um elo de afetividade pelo lugar, na produção de sua identidade. A festa comporta uma trajetória de histórias, vivências e experiências de uma comunidade marcada, como as muitas outras na Amazônia marajoara, pela árdua resistência ao esquecimento do Estado, à falta de políticas públicas às quais tem direito. Na festa de santo, a comunidade se fortalece a cada ano,

revive suas tradições nos tempos presentes, conjuga seu passado aos anseios do futuro.

Como nativa marajoara, participando dos festejos desde a infância, tentei descrever, sob os olhares da academia, a festa de São Francisco de Assis, padroeiro da minha comunidade Monsarás. Um exercício etnográfico que realizei de maneira presencial durante a graduação e antes do período pandêmico que foi fundamental para conseguir realizar essa pesquisa, sucessivamente se tornou virtual contando com a ajuda de familiares e amigos, devido à eclosão da pandemia do Covid-19. Dessa maneira, abro o caminho para explicar um pouco dessa trajetória festiva vivenciada de longe e ao mesmo tempo de perto da minha comunidade.

### 3.1.1. A FESTA NÃO PODE PARAR

O mundo parou, chegou uma pandemia de um vírus que logo no início ninguém sabia muito bem como se comportava. Alguns procedimentos de segurança sanitária foram instaurados para conter o avanço desse vírus<sup>35</sup> fazendo com que houvesse uma mudança nas dinâmicas do cotidiano para preservar os nossos corpos e “*evitar se expor à morte*” (Marin; Souza, 2020, p.711). Com a pandemia, as pessoas ficaram dentro de suas casas, fronteiras foram fechadas e, com isso, as manifestações culturais precisaram se adaptar a esse momento extraordinário. Para muitos, este período serviu como um momento de reflexão, um momento em que poderiam reconhecer erros, tentar se redimir e recomeçar.

Corrêa (2020) aborda que, nesse momento, adotou-se o controle dos corpos como estratégia biopolítica para administrar os efeitos da pandemia, uma vez que era desconhecido o poder desse vírus. Enquanto as pesquisas eram feitas, o número de mortes aumentava diariamente. Houve pânico na população,

---

<sup>35</sup> Campos (2020) traz que as medidas de prevenção ao COVID-19 no Brasil se deram no início em março de 2020 e algumas primeiras medidas preventivas adotadas e indicadas pelo Ministério da Saúde com base nas orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS), ao contágio do vírus foram publicadas pelo Decreto Presidencial nº 10.282, de 20 de março de 2020, regulamentando a Lei nº 13.979 (de 06 de fevereiro de 2020) referente aos serviços públicos e atividades essenciais, no qual não se incluía as atividades religiosas.

pois tínhamos um inimigo invisível, que se hospedava nas porteiras corporais e que podia se espalhar rapidamente com o contato humano. Após a instauração das medidas protetivas, o cotidiano das pessoas não foi o mesmo, a vida passou a ser seguida por um regime de classificações objetivado por meio da definição de “serviços essenciais” e “serviços não-essenciais”, sob a discricionariedade de autoridades públicas das três esferas governamentais.

Segundo Marins e Souza (2020), nesse momento inicial da pandemia haviam muitas informações de todos os lados expostas em notícias, estatísticas, recomendações, debates em lives, que era somado aos decretos e portarias resumidos em interpretações não oficiais à necessidade de “evitar se expor à morte”, recomendando o “distanciamento social”, “isolamento social” ou “isolamento vertical”. As comunidades do Marajó organizaram-se de forma a cumprir as práticas necessárias para evitar o contágio. Os quilombos de Salvaterra<sup>36</sup> promoveram ações, mobilizações e debates no município devido o agravante desse vírus e a precariedade de políticas e ações de saúde coletiva à eles dirigidas, associado ao desmonte do SUS dentro de cada comunidade. O que já era ruim, com esse desgoverno ficou um pouco mais complicado. As pessoas já passavam por um drama social muito forte<sup>37</sup>, havia uma situação de conflitos por recursos naturais pois as terras são de propriedades dos fazendeiros e empresas.

Nesse momento de pandemia, a orientação era evitar aglomerações. Os eventos religiosos eram considerados atividades não essenciais, por esse motivo necessitou-se passar por uma readequação. Devido a isso, as festas de santo tiveram que se reinventar. No ano de 2020, devido à situação imposta pela pandemia, houveram mudanças com consequências que ainda não conseguimos mensurar, como, por exemplo os giros da folia ou circuitos da festa do santo padroeiro não atingiram a mesma espacialidade de antes.

---

<sup>36</sup> Mangueiras, Salvá (ou Salvar), Deus Ajude, Caldeirão, Bairro Alto, Pau Furado, Providência, Bacabal, Boa Vista, Siricari, Campina/Vila União, Paixão.

<sup>37</sup> Havia formas de “resistência cotidiana”, enfrentamentos e conflitos presentes nos discursos verbalizados pelos quilombolas a propósito dos fazendeiros, ávidos em levantar cercas, interditar o acesso às áreas de pesca, açaiçais, acrescidos de violência física e humilhações. A mais frequente delas terem que circular, transpor e expor-se a passar por baixo de cercas de arame farpado, algumas eletrificadas (MARINS E SOUZA, 2020, p. 714)

Dias e Souza (2021) expressam que a religiosidade popular pode ser compreendida como uma forma de resistência a partir das vivências e experiências, e essas práticas culturais realizadas no festejo atravessaram processos colonizadores dominantes, migratórios e escravagistas. Todos os anos, a festa retira seus participantes de um calendário do tempo comum e os coloca no momento do festejo.

Corrêa (2020) expõe que o sagrado se manifestou de uma forma mais triste em várias festas nesse momento de pandemia. A alegria e a diversão foram cerceadas por todos os lados e impedidas de se manifestar de forma habitual como nos anos passados. Em todo lugar, a forma que as pessoas viram para manter contato, mesmo estando longe, foi a utilização dos meios de comunicação. A internet foi essencial para manter o espaço de interação social para atividades que foram interrompidas de serem presenciais. Com o avanço da pandemia e das novas tecnologias, tivemos novas formas de ver e sentir o espaço, como por exemplo a televisão, o rádio e a internet, que já estavam sendo utilizados pela igreja católica oficial. O que antes necessitava da igreja física para sua realização, passou a ocorrer de forma não presencial por meio do ciberespaço, culminando em uma expansão da territorialidade religiosa. Várias igrejas e festas religiosas utilizaram as redes sociais e, com isso, expandiram suas territorialidades fazendo uso de lives e postagem para divulgar a cultura do lugar e os momentos festivos. Como no Pará existem muitas festas religiosas, milhões de pessoas se fizeram presentes de muitas formas diferentes, criando novas possibilidades de cultuar e novas territorialidades constituídas em períodos pandêmicos que permitem entender a reatualização e reinvenção das festas. Um exemplo é o Círio Nossa Senhora de Nazaré, que, durante o período pandêmico, utilizou o virtual a seu favor, mas mesmo assim ocorreram procissões não oficiais realizadas pelos devotos.

No ano de 2020, a necessidade do isolamento social devido à pandemia do Covid-19, fez com que o ritmo de trabalho de muitas pessoas diminuísse na comunidade de Monsarás. As escolas pararam e os estudantes tiveram muitas dificuldades em acessar suas atividades escolares, devido à distância e por depender de outras pessoas para pegar seus trabalhos, uma vez que o transporte também foi suspenso. O sistema local de saúde, que em tempos

normais já era extremamente precário, se tornou quase inexistente. Ali vemos explícito um descaso com a população, pois é um local no qual a política pública não chega para todos. No entanto, a festa de São Francisco de Assis, mesmo com mudanças necessárias, tinha que acontecer para comunidade de alguma forma em escala reduzida sendo mais silenciosa.

Mesmo com avanço das tecnologias, meios digitais e de canais de comunicações que poderiam ser utilizados para transmitir as atividades de festividades religiosas, ainda encontramos lugares com dificuldade para o acesso à internet na comunidade de Monsarás. Por esse motivo, os membros da comunidade expressaram a necessidade de estar corpo presente na festa, seja pela varanda da casa ou indo para rua demonstrar suas manifestações de fé, apesar da pandemia, pois estavam passando por um momento tão delicado e se não houvesse o festejo do padroeiro a festa poderia cair no esquecimento das pessoas e o santo poderia ficar chateado. Os moradores católicos da comunidade viam na festa, ou melhor, no santo, uma maneira de superar aquele momento.

Tiveram que diminuir as dimensões do festejo, várias comunidades pelo estado do Pará utilizaram ou transmissão pela TV ou perfis criados em redes sociais para divulgar e realizar em lives os eventos religiosos. Em Monsarás, por ser um lugar pequeno e com muitas pessoas sem acesso e sem conhecimento da tecnologia digital, a festa de São Francisco de Assis aconteceu de forma presencial, mas, como em outros lugares, tentaram realizar com mudanças do jeito dos moradores e participantes da igreja.

Os roteiros foram refeitos, modificando a dinâmica do festejo sem ocorrência da esmolação em outras comunidades, da procissão do mastro, da procissão fluvial e da festa de aparelhagem. As esmolações ocorreram apenas dentro da comunidade sem a presença dos músicos esmoleiros; os pescadores realizaram apenas uma pequena procissão terrestre na noite que antecede o dia do padroeiro e, no dia seguinte, houve a procissão principal finalizada com a celebração da missa. A insistência em prosseguir com a festa, mesmo perante toda a adversidade, mostra a resistência da comunidade que investiu na sua realização para que a celebração anual não passasse em branco.

O tempo da festa ocorria num momento crítico devido à alta taxa de contaminação do coronavírus no Pará de modo que se pensava e esperava que o evento não iria acontecer. No entanto, para minha surpresa, os festeiros de Monsarás resolveram realizar a festa ainda que com algumas alterações, uma vez que a não realização impactaria na subsistência e na saúde emocional das famílias que se fortalece a cada ano do festejo. Iracene, minha mãe e nativa de Monsarás, relata sobre o período do festejo na pandemia

Eu senti um frio na barriga, mas fui para procissões. Nem todo mundo da comunidade apareceu devido ao tempo que estávamos vivendo. Não tivemos muitas coisas, mas o acontecimento era importante, o santo queria isso. Teve a procissão principal, tiveram algumas pessoas andando, alguns carros acompanharam e tinha gente até de cavalo, e uma coisa que achei superinteressante foi que um dos lugares que fazem esmolações há muitos anos, fretaram um ônibus. Na verdade, a pessoa que sempre recebe o santo em sua casa no período de esmolação em Condeixa organizou esse momento, trazendo as pessoas de sua comunidade para festejo, com todo cuidado é claro. (Entrevista. Iracene Trindade, 06/10/2020)

Desta maneira, posso ressaltar que os vínculos sociais, mesmo durante a pandemia, foram reafirmados, pois ainda que outras comunidades não puderam participar da festa, deram força para que a festa acontecesse fazendo com que os devotos acreditassem na possibilidade de voltar a se encontrar em breve.

No ano de 2020, momentos importantes da festa que não puderam ser realizados se mantinham vivos na lembrança de uma comunidade que se dedicou a realizar o evento de forma extraordinária e reformulada, contando com a solidariedade das pessoas. Era necessário o acontecer da festa, e mesmo que os abraços calorosos e os apertos de mão ficassem limitados e os sorrisos escondidos pela máscara, restavam os olhares que falavam muito.



**Figura 24** - Circuito de esmolação na comunidade realizado em tempo de pandemia. Fonte: Ivanildo Trindade, 2020.

Na festa do padroeiro, os batuques e os cantos não foram os mesmos, os sorrisos foram trocados por caras fechadas e sérias como revelam algumas fotografias tirada em momentos do festejo que só foram possíveis devido ao forte vínculo com as pessoas da comunidade que me fizeram estar presente tanto na festa quanto na vida delas, mesmo eu estando longe, a comunidade e pequena algumas pessoas tem ligação familiares comigo, algumas não tinha .

A festa reatualizou os seus percursos para esse momento inusitado. Em 2 de setembro de 2020 o santo saiu para esmolar em um ritual contido e com um grupo reduzido para que pudesse entrar na casa de alguns promesseiros com menos riscos. Algumas famílias apenas puderam ouvir o batuque do tambor passando em frente às suas residências. Durante a esmolação, olhares cercados de medo, tristeza, melancolia não impediam expressar a importância daquele momento. Com as vozes embargadas, quase em um choro coletivo, os devotos faziam suas cantadas e rezas nesse momento tão solene para comunidade.

As fotografias a seguir representam um dos momentos mais significativos da festa em 2020, quando a população recriou as formas de se relacionar com espaço. O cortejo final durante o qual o santo padroeiro roda por toda a comunidade, passando e parando na frente das pessoas doentes, de casas de entes queridos que já faleceram, como ritual de esperança de dias melhores em

uma sociedade castigada pela falta de infraestrutura, crianças e adolescentes sem estudar, gente sem ter o que comer e precariedade do sistema de saúde já falho que nesse momento se torna quase inexistente. A festa tem como característica marcante pedir algo, fazer, e pagar as promessas, agradecer e sair da rotina. A tradução dessa imagem em palavras se deu por observação e conversas com os moradores.



**Figura 25** - Uns com máscaras e outros sem máscara, mas a maioria dos devotos olhando sempre para baixo. Será que esse momento é de alegria? Fonte: Silvio Teixeira, 2020.

A procissão segue em direção à igreja para a missa de encerramento da festa seguida do ritual de beijar o santo e da manifestação das pessoas para com o Santo padroeiro simbolizando que o dever foi cumprido e representando o anseio para um próximo encontro.



**Figura 26** - Encerrando a festa desejando um “até logo, meu bom São Francisco de Assis, que a sua vontade tenha sido feita”. E com a mão no peito num sinal de reverência, pede-se “interceda por nós”. Fonte: Iracene Trindade, 2020.

No ano de 2020, numa festa sem cor, a emoção foi levada ao extremo ao tentar reproduzir tempos em que poderíamos se encontrar. Não foi fácil! Essa não foi uma das maiores festas quando tratamos da quantidade de pessoas, entretanto, não devemos levar em conta apenas dados quantitativos. A festa vai além disso, o acontecimento traz consigo a força das lutas do cotidiano e dos seus antepassados; exerce uma grande influência nas pessoas e o sentimento de ser e estar na festa faz parte da vida de Monsarás. A festa é uma das formas das pessoas se manifestarem e criarem voz, uma maneira de expressar e extravasar. Desta maneira, o morador Silvio conta sobre esse momento de festejo na comunidade:

Em relação a festividade do ano passado, foi uma festividade que tivemos que manter distanciamento, todo mundo se prevenindo e, pra mim, não foi “aquela festa” como vários anos atrás que tem aquela manifestação, com aquela esperança, aquela alegria no coração. Na verdade, estávamos com coração apertado, com tristeza. É claro que esse momento é novo, não tínhamos experiência em fazer uma festa na pandemia, sabíamos que tinha uma pandemia, mas a ficha ainda não tinha caído. É claro que estávamos com medo, com os nervos à

flor da pele, não podíamos nos tocar e foi assim no ano passado e esse ano de 2021 vai ser da mesma forma, todo mundo se prevenindo, é claro que a maioria do povo está vacinado, mas não será devido a isso que não vamos ter cuidado. É uma tristeza muito grande, muita gente adoeceu aqui na comunidade, perdemos parentes e amigos, não vai ser novamente uma festa com alegria no coração, vai ser com aperto, mas estamos confiantes que dias melhores virão, até porque estamos com muita fé. No dia 26 de setembro, domingo agora, fiz uma ladainha ao São Francisco, nosso padroeiro, agradecendo por tudo aquilo que ele tem intercedido por nós, perdemos umas pessoas, muita gente ficou doente, mas se recuperaram, graças a Deus. Foi uma ladainha que eu me emocionei do início ao fim, e fiz para agradecer por tudo que nós vivemos e por tudo que nós passamos e se Deus quiser vamos vencer mais essa batalha com esperança com amor e muita fé no coração. Ele, padroeiro São Francisco, vai interceder por nós. (Entrevista: Silvio Teixeira, 29/09/2021)

A festa do ano 2021 está acontecendo, e no dia 21 de setembro o mastro saiu para um dos seus circuitos ou giros da folia. Esse ano, ainda em meio a pandemia, os foliões estavam mais preparados, tinham uma dinâmica mais organizada para que a festa ocorresse durante a pandemia. Por mais que ainda muita coisa em relação à doença estivesse em estudo, a maioria da população já estava vacinada. Assim, ainda mantendo os protocolos necessários, eles puderam se organizar de modo a se aproximar o máximo possível de uma realidade pré pandêmica. Se 2020 foi meio caótico, esse ano está sendo uma celebração da vida após uma perda de fôlego no ano passado.



**Figura 27** - Os devotos na procissão do mastro no festejo de 2021. Fonte: Silvio Teixeira, 21 de setembro 2021.

Nesse caso, o significado de festa é transcendido. Observa-se uma rica tradição que persiste ao longo do tempo em Monsarás. É como fosse uma coisa viva e pulsante que passou, ao longo desse tempo, por modificações sem que perdesse sua essência. Tornou-se um momento de resgate do sentimento de

coletividade e também da identidade dos nativos. A festa é o momento para se conectar profundamente com a memória ancestral, com o santo, com o meio ambiente e construir elos políticos, sociais e econômicos. Desta forma, podemos ressaltar o valor cultural da festa e a riqueza simbólica dessa importante expressão popular. Mesmo em tempo de covid-19 e com a ausência da festa no formato tradicional, a comunidade mantém o sentimento de devoção ao Santo e, nesse mesmo contexto, se manifesta a saudade e a angústia das pessoas por estarem limitadas pelo distanciamento social de se reunirem para tomar uma cerveja e dar aquele abraço amigo, uma vez que fazem deste momento festivo uma oportunidade de reencontro e de trocas.

A festa alimenta a identidade das pessoas, como momento significativos de sociabilidade, integração entre as diversidades e também de tensões. É um tempo de resistência e de existência garantindo seu espaço. Em 2021, a comunidade começa a sair da rotina e inicia a preparação dos seus circuitos, pois, a cada ano, através da festa, o Santo garante a proteção aos devotos durante o resto do ano até o próximo festejo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Essa dissertação percorreu um longo caminho que iniciou com a monografia de graduação e está longe de acabar, sei que ainda teria muito a falar e pesquisar. A menina das festas, percorreu um grande caminho, para realização dessa pesquisa, estando fisicamente longe do estado de origem e local da sua pesquisa, tentei fazer parte do local, mesmo que fosse difícil estando longe. Nessa pesquisa de dissertação buscou-se, através das narrativas locais, mapear os circuitos das festas, as sociabilidades festivas, as experiências e as relações de reciprocidade entre os grupos de devotos alimentadas pelas práticas territoriais e religiosas no período do festejo.

Utilizei a etnografia para desenvolver esse trabalho, tendo como ponto de partida a coleta de dados auxiliada pela observação. Quanto às análises bibliográficas, busquei me dedicar às leituras de textos da geografia e da antropologia, dialogando com materiais da sociologia e da história para abranger várias visões da festa. A pesquisa foi desafiadora, por tratar de um tema que remete às minhas raízes familiares, exigindo um exercício constante de estranhamento de algo que já pensei que conhecia. Precisei redescobrir o lugar para poder entender os sentidos das práticas festivas às quais as pessoas da comunidade se referiam nas conversas livres e nas entrevistas.

Durante a parte inicial do trabalho, houve a coleta de informações com o intuito de buscar registrar dados através dos interlocutores locais, que me colocaram no espaço da festa, tornando-me parte integrante da comunidade, pois, apesar de ser nativa, cresci na capital do estado, e visitava o lugar em eventos familiares e comemorativos. Com a realização da pesquisa, me senti, de fato, pertencente àquele lugar e através da imersão naquele cotidiano, me reconheci, reconectei e refiz laços fundantes para entender minhas raízes que talvez estavam sendo perdidas.

Apreendi muito durante esse tempo, as narrativas dos meus familiares, amigos e pessoas que eram conhecidas foram muito importantes. Sempre alguém tinha algo para contar sobre a festa, sobre o cotidiano ou sobre o passado. Para realizar o mestrado, foi uma imersão teórica, aprofundar assuntos, e conhecer uma nova realidade, sim tive que me distanciar fisicamente do meu estado e mesmo com as dificuldades encontradas, a relação interpessoal

construída com os moradores de Monsarás fez com que alguns deles, por meios digitais, compartilhassem comigo suas histórias e vivências.

As observações do festejo através dos registros fotográficos e das conversas por redes sociais me fizeram presente naquela festa mesmo não estando lá e foram primordiais para que eu pudesse construir esse trabalho. Apesar de ser nativa da comunidade, tive a possibilidade de ter um novo olhar e uma interação mais intensa com as pessoas. Minha caminhada no mestrado foi atingida pela eclosão da pandemia que obrigou a comunidade de Monsarás a readaptar a festa, criando novas territorialidades e novas relações com o espaço. Minha situação como pesquisadora nesse momento tão delicado para sociedade foi extremamente complicada, pois, além de não ter tido contato com meus familiares, tive que escrever entre quatro paredes um acontecimento que estava acostumada a vivenciar de modo presencial.

Nesse enredo falei da Amazônia, Pantoja e Maués (2007) expõe que o espaço tem seu jeitinho próprio e para tentar compreendê-la, precisa ir além, pois vários aspectos influenciam a realidade. Ela carrega em si uma diversidade de aspectos que compõem o seu local. Na região amazônica encontramos uma das maiores biodiversidades e sociodiversidades. Podemos observar esta interação com a organização de um tipo particular de narrativas, como as do Boto, do Curupira, do Anhangá, da cobra grande, da lara dentre outros que tem sua morada nas florestas e nas águas e se manifestam em formas animal ou humana. No reconhecimento desta diversidade, cabe destacar a influência da religião como forma específica de organização social, em particular, as festas de santo (a) que trazem a bagagem plural no catolicismo popular, entranhado nas populações urbanas e rurais. A diversidade cultural destas sociedades amazônicas se manifesta em cada lugar com seu santo ou santa padroeira, onde as pessoas extravasam e recriam seu passado, readequando-o ao momento atual. Na região do Marajó o gosto de festa não poderia ser diferente.

O Marajó é um lugar de uma beleza estonteante, ao mesmo tempo que é marcado por feridas de um passado colonial atravessado pela intensa exploração das terras e de um presente de ausência das políticas públicas que tornam os sistemas de educação, saúde pública e segurança cada dia mais

insustentáveis. No meio das lutas diárias da população nativa por dias melhores, a festa faz parte da existência da maioria das pessoas, sendo o espaço marajoara marcado por um calendário litúrgico de festas de santo(a). Através da pesquisa sobre a festa de São Francisco de Assis, pude perceber a intensa interação entre algumas comunidades na preparação do evento e durante os momentos festivos. A festa ocasiona diversos tipos de dádivas que circulam nas relações internas e externas com outras comunidades.

Nesse caminho, tentei dar atenção para o circuito que o padroeiro da comunidade de Monsarás realiza, pois trata-se de um santo que está sempre circulando e andando e, através desses percursos, realizei a etnografia. O circuito realizado pelas andadas do santo, pode ser configurado como o movimento inicial de um sistema de dádivas-festas. Percebe-se a dádiva a partir da descrição dos percursos e dos gestos envolvidos no dar e receber, de circular com o santo, e depois o de retribuir. As dádivas acontecem de diversas formas e maneiras, o momento festivo faz gerar vínculos sociais, laços de fidelidade e confiança, além de estabelecer e consolidar relações e conexões políticas entre as comunidades.

Nos termos analíticos de Marcel Mauss (2003), a festa de São Francisco de Assis pode ser considerada como um “fato social total”, apresentando, ao mesmo tempo, diversas dimensões da vida coletiva dos monsaraenses, podendo alcançar até outras comunidades. Esse evento festivo interfere na economia local, nas crenças, na política, nas relações de parentesco, na memória e nas emoções, promovendo interações e solidariedade entre as pessoas.

A festa é construída internamente pelos monsaraenses e por participantes marajoaras de lugares próximos da comunidade motivados pelo sentimento de pertencimento ao lugar e/ou pela devoção ao santo padroeiro. A identidade com o lugar e com a festa está enraizada nas pessoas. Muitas delas passam o ano longe da vila, mas nos festejos, em louvor ao santo padroeiro, retornam para casa de suas famílias para poder acompanhar tudo de perto. Na realização desse trabalho, ficou evidente como o patrimônio cultural e a identidade local estão vinculados à tradição da festa do Santo. É um período que proporciona

uma dinâmica única no lugar, sendo a reprodução do acontecer festivo ocasião para construção de territorialidades.

Para realizar essa pesquisa, tive que observar atentamente cada detalhe da interação cotidiana na comunidade no tempo da festa quando estava perto no período da graduação e quando estava longe devido a pandemia tive me adaptar e fazer presente no espaço tecnologicamente, mesmo que fosse bem difícil realizar. Pude observar local de um novo ângulo, percebi que é um santo que esta em constante movimento, em circuito que trás uma ligação em várias esferas sócias, econômicas, políticas.

A festa através das práticas territoriais, constroem uma rede de interações onde tudo está em movimento e interligado como namoro, bebida, briga, casamento, entre outros, mais podemos acrescentar que a festa começou de uma forma e, ainda que mantenha sua origem, possui modificações que foram feitas no decorrer do tempo e construída por suas narrativas. O acontecimento do festejo possui diferentes significados para os grupos de pessoas que se mobilizam para a realização. Os motivos são diversos, embora à primeira vista parecem criar tensões, acabam por se harmonizar nos espaços e tempo da celebração. Então, o acontecer da festa assume um papel importante na manutenção da solidariedade grupal e no reforço dos laços internos do grupo. Há uma colaboração coletiva que aparece nas relações festivas e do cotidiano, entre parentes, compadres e comadres ou amigos. As relações entre as pessoas se tornando mais evidentes durante o tempo festivo.

Desta maneira, coloco que, através das peregrinações do santo padroeiro São Francisco de Assis, pude compreender um universo religioso que transita entre as esferas políticas, econômicas e sociais através de um tempo que impulsiona na comunidade o sentimento de pertencimento, de afetividade e de sociabilidade entre as pessoas que ali estão. Redescobrir a festa sob uma visão geográfica e antropológica permite embarcar em outras perspectivas que passam despercebidas num primeiro momento de análise. A festa abre possibilidades de recriar espaços e territórios festivos do santo padroeiro, envolvendo a relação espacial da vila de Monsarás com suas estruturas cotidianas. A festa não se resume ao evento, ela é parte da sociedade que a faz

acontecer, manter e perpetuar. Essa foi a etnografia realizada por uma pesquisadora nativa da festa de São Francisco de Assis, em Monsarás - Pará.

## **REFERÊNCIAS**

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; Faro, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano V, n. 13, Maio 2012.

ALVES, Isidoro. **A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré.** Estudos Avançados [online]. v. 19, n. 54, 2005.

A Companhia Paraense de Turismo (Paratur). **Inventário da Oferta Turística (Soure).** 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **As grandes festas: um Olhar sobre a cultura brasileira.** (Orgs. Márcio de Souza e Francisco Weffort). Rio de Janeiro: FUNARTE/Ministério da Cultura, pp. 293-311, 1998.

CHAGAS JUNIOR, Edgar Monteiro. **Produção simbólica dos lugares: folgedos populares de boi-bumbá do Marajó – espaço e cultura na região do Arari.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2008.

CHAGAS, Eduardo Wagner Nunes. **O mastro do santo e a santidade do mastro.** Anais X congresso da associação brasileira de pesquisa e pós-graduação em artes e ciências- ABRACE. v. 19, n. 1, 2018.

CHIANCA, Luciana. Devoção e diversão: expressões contemporâneas de festas e santos católicos. **Revistas ANTHROPOLÓGICAS**, ano 11, volume 18 (2): 49 – 54, 2007.

CORRÊA, Sérgio R. M. **Educação Popular do Campo e Desenvolvimento Territorial na Amazônia: A territorialidade do campo como «espelho» de projetos conflitantes e contraditórios.** In. Educação Popular do Campo e Desenvolvimento Territorial na Amazônia: Uma leitura a partir da Pedagogia do Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB). João Pessoa: Dissertação de Mestrado, 2007.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. **Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 6, n. 1, p. 197-216, jan.- abr, 2011.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; VIDEIRA, Piedade Lino; BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos. **As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia.** Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião, Goiânia, v. 17, p. 80-95, mar. 2019.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica.** Tradução: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELGADO, Lucília. **História oral e narrativa: tempo, memória e identidades.** HISTÓRIA ORAL, 6, p. 9-25, 2003.

FERNANDES, Daniel dos Santos; Fernandes, José Guilherme dos Santos. **Imagens e palavras na escritura da narrativa etnofotográfica: notações metodológicas.** p.72. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol.12, n.1, jan/jul. 2019.

FERREIRA, Rubens da Silva; Nascimento, Cleide Furtado. **O mito da Matinta Pereira e suas formas variantes em Curuçambaba, Bujaru (Pará, Brasil).**

Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL – ISSN 1980-4504 BOITATÁ, Londrina, n. 25, jan.-jun. 2018.

FIGUEIREDO, Napoleão. Presença africana na Amazônia. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 12, 1976. DOI: 10.9771/aa.v0i12.20781. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20781>. Acesso em: 14 dez. 2021.

FIGUEIREDO, N.; SILVA, Anaíza Vergolino e. **Festas de santo e encantados**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, [S.l.], v. 5, dez. 2001.

HAESBAERT, R. **Da desterritorialização à multiterritorialidade**. In: X ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, São Paulo, 2005. Anais. São Paulo: USP, 2005.

IPHAN. **Dossiê das Festividades de São Sebastião na Mesorregião do Marajó**. Superintendência do Iphan no Pará, 2010.

IPHAN. **Levantamento preliminar de bens culturais da Ilha do Marajó – Salvaterra/Pa. Belém**. Superintendência do Iphan no Pará, 2005.

IPPLAP. **A festa do Divino Espírito Santo de Piracicaba**. – Piracicaba: IPPLAP, 2012.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. **Entre quilombos**: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2014.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros; Cardoso, Luis Fernando Cardoso; Alencar, Edna. **Festas de santo, território e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 13, n. 1, p. 109-128, jan.-abr. 2018

LIMA, Victor Hugo Lemos. **Percepções e significados da festa de São Francisco de Assis na dinâmica educativa de Cascavel-CE** / Victor Hugo Lemos Lima. – 2020.

MAAS, Mateus Henrique Zotti. **Quando o “nativo” é pesquisador**. Ponto Urbe [Online], p.17. 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Circuito**: proposta de delimitação da categoria », *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014.

MAIA, C. E. S. **Ensaio Interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras**. In: ROSENDAHL, Zeny;

CORREA, R. L. (Org.) *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Tradução: Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARINS, Rosa E. A. M.; SOUZA, José L. S. de. Ações e mobilizações para evitar se expor à morte no território quilombola de Salvaterra. *In: ALMEIDA, Alfredo W. B.; MARINS, Rosa E. A. M.; MELO, Eriki Aleixo (org.). Pandemia e Território*. São Luís: UEMA Edições/PNCSA, 2020. p. 711 a 739. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/?p=2879>. Acesso em: 18 jan. 2022.

MATOS, J. S.; SENNA, A. K. **História oral como fonte: problemas e métodos**. História, Rio Grande, 2 (1): 95-108, 2011.

MAUÉS, R. H. **Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica**. 1 LHA - Florianópolis, v.4, n.2, p. 51-77, 2002.

\_\_\_\_\_, R. H. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. Estudos Avançados, [S. l.], v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

\_\_\_\_\_, R. Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém, Cejup, 1995.

\_\_\_\_\_, R. Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. ESTUDOS AVANÇADOS 19 (53), 2005.

\_\_\_\_\_, R. Heraldo. **O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmogologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia**. Mediações, Londrina, V.17 n.1, p. 33-61. Jan/jun. 2012.

\_\_\_\_\_, R. Heraldo. **OUTRA AMAZÔNIA: OS SANTOS E O CATOLICISMO POPULAR**. Norte Ciência, vol. 2, n. 1, p. 1-26 2011.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. in: Mauss, M. Sociologia e Antropologia. SP, Cosac Naif, 2003.

MORIGI, Aldir Jose; Rocha, Carla Pires Vieira da; Semensatto, Simone. **MEMÓRIA, REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E CULTURA IMATERIAL**. Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas - Ano 09, número 14, 2012.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; Souza José Luís Souza de. **AÇÕES E MOBILIZAÇÕES PARA EVITAR SE EXPOR À MORTE NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE SALVATERRA**. Pandemia e Território. Organizado por: Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Eriki Aleixo de Melo. São Luís: UEMA Edições/ PNCSA, 2020.

HENRIQUE, M. Irmandades escravas e experiência políticas no Grão-Pará do século XIX. **Revista Estudos Amazônicos IV(1): 31-51**. 2009.

NEVES, S. S. M.; CHAGAS JUNIOR, E. M. **O brinquedo de Miriti, memórias coletivas e consumo durante o círio de Nazaré em Belém do.** Assas da palavra, VOL. 16 | N. 1 | JUN. 2019.

OLIVEIRA PEDROSO, Ana Caroline; TEIXEIRA ROSA, Wedmo. Produção e (re)organização do espaço na festa de Nossa Senhora da Conceição, Recife/PE. **Geo UERJ**, [S.l.], n. 32, p. e31152, jun. 2018. ISSN 1981-9021. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/32152>>. Acesso em: 14 dez. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/geouerj.2018.32152>.

OLIVEIRA, Jefferson Rodrigues de. A Igreja Católica e a difusão da fé na hipermodernidade: o exemplo do mass media e as online communities. **Espaço e Cultura**, [S.l.], p. 89-106, set. 2015. ISSN 2317-4161. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/18907>>. Acesso em: 14 dez. 2021. doi:<https://doi.org/10.12957/espacoecultura.2014.18907>.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia, São Paulo, USP**, 1996 , v. 39 nº 1.

PACHECO, A. S. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara (African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon). **Cadernos de História**, v. 17, n. 26, p. 27-63, 28 maio, 2016.

PACHECO, A. S. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas (Afroindígena Encantarias in the Marajoara Amazonia: Narratives, Cure Practices and Religious (in)tolerance) - DOI:10.5752/P.2175-5841.2010v8n17p88. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 8, n. 17, p. 88-108, 30 jun. 2010.

\_\_\_\_\_, Agenor Sarraf. **À margem dos Marajós: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço.** Belém: Paka-Tatu, 2006.

\_\_\_\_\_, Agenor Sarraf. **Cartografia & Fotoetnografia das águas: Modos de vida e de luta na Amazônia marajoara.** Iluminuras, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 63-98, jan/jul, 2018.

\_\_\_\_\_, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras.** Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em História, São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_, Agenor Sarraf. No tempo das festas: sociabilidades e conflitos em cidades e florestas. **Projeto História, São Paulo**, v. 58, pp. 9-44, Jan.-Mar. 2017.

\_\_\_\_\_, Agenor Sarraf; SILVA, Jaddson Luiz Sousa. **Nas Margens do Patrimônio Marajoara.** Anais Eletrônicos do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2013. v. 01, pp. 01-18.

PANTOJA, V. M. L. ; MAUÉS, R. Heraldo . **Cultura e natureza: sobrerrepresentações e identidades na Amazônia brasileira.** Anais do 11º

Encuentro de Geógrafos de America Latina - CD-Rom. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. v. 1. 2007.

PANTOJA, V. M. L. ; MAUÉS, R. Heraldo. O círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. **ESPAÇO E CULTURA, UERJ**, RJ, N. 24, P. 57-68, JUL./DEZ. DE 2008.

PANTOJA, Vanda Maria Leite. **Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara**. (Tese) Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2011.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos [online]**. 2014, v. 20, n. 42, 2014.

PEREIRA, C. J.; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: Diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. **Ateliê Geográfico, [S. l.]**, v. 6, n. 1, p. 35–50, 2012.

PEREIRA, C. J. Geografia da religião: um olhar panorâmico. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise, [S.l.]**, v. 27, jan. 2013. ISSN 2177-2738. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/30414>>. Acesso em: 14 dez. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/raega.v27i0.30414>.

RAMOS, José Maria Guimarães. A religião na Amazônia e a questão epistemológica sobre natureza e cultura: uma reflexão sobre a religiosidade popular. **Nova revista amazônica – volume VII - Nº 02** , 2019.

RAVAGNANI, Luis Ricardo, **1980- A Festa de São Pedro na Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Amazônia**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2015.

REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. **Tempo, Rio de Janeiro**, vol. 2, nº. 3, p. 7-33. 1996.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARVALHO, Joel Pacheco. A Igreja Católica na Amazônia: Diversidade religiosa e intolerância. **O Observatório da Religião**. V. 3, N. 1, P 157-172 (2016).

ROCHA, Ana Luiza C. & Eckert, Cornelia . **Etnografia: saberes e práticas**. In Célia R. J. Pinto & César A. B. Guazzelli (Org.). Ciências humanas: pesquisa e método (pp. 9-31). Porto Alegre: UFRGS, 2008.

HAESBAERT, R. Reflexões geográficas em tempos de pandemia, **Espaço e Economia [Online]**, 18 | 2020, posto online no dia 17 abril 2020, visto em 14 dezembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/espacoeconomia/11826> DOI: <https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.11826>

ROSENDAHL, Z. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: Z. Rosendahl e R. L. Corrêa (Orgs.). **Geografia cultural: uma antologia**, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 103-118, 2013.

\_\_\_\_\_, Z. **Espaço e Religião: Uma Abordagem Geográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

\_\_\_\_\_, Z. **Espaço, o sagrado e o profano**. In: Uma procissão na geografia (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018.

\_\_\_\_\_, Z. **O sagrado e sua dimensão espacial**. In: CASTRO, I.E.; GOMES, P.C.C.; CORRÊA, R.L. (orgs). Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_, Z. Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço. **Espaço e Cultura**, [S.l.], p. 9-26, set. 2015. ISSN 2317-4161, n. 35, pp. 9-26, jan.-jun. 2014.

\_\_\_\_\_, Z. **Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. Universidade de São Paulo, Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005.

\_\_\_\_\_, Z. **Uma procissão na geografia (online)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018.

SABOURIN, Eric Marcel Mauss. **Da dádiva à questão da reciprocidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]. v. 23, n. 66. 2008

TRINDADE, Layane Martins. **Monsarás em festa: um olhar geoafetivo sobre a festividade de São Francisco de Assis**. Trabalho de conclusão de curso, Licenciatura Plena em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade da Amazônia- UNAMA, 2018.

SANCHIS, Pierre. **Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso**. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA, ESPORTE E TURISMO. **Inventário da oferta turística e Salvaterra**. 2012.

SENA, José Roberto Feitosa de. **Religiosidade popular no Maracatu rural pernambucano: hibridismos, pluralidades e circularidades**. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014.

SERPA, Ângelo. O trabalho de campo em geografia: uma abordagem teórico-metodológica. **Boletim Paulista de Geografia, São Paulo**. nº 84, p. 7-24, 2006.

SILVA, Mary Anne Vieira; D'Abadia, Maria Idelma Vieira. A Geografia e o Sagrado: Festa de Nossa Senhora do Rosário em Goiás. **Ateliê Geográfico - Goiânia-GO**, v. 8, n. 3, p.198-214, 2014.