

**Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa
etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil**
A Saint's Day in the City: notes on ethnographic
research in the outskirts of Belém, State of Pará, Brazil

Antonio Maurício Dias da Costa

Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: O artigo faz alguns paralelos entre estudos que tratam da dimensão lúdica da religiosidade popular na Amazônia e os resultados de uma pesquisa etnográfica sobre uma festa de santo padroeiro em uma feira de bairro na Belém contemporânea. São observados elementos externos ao ritual religioso, como divulgação propagandística, trocas econômicas e usos políticos, que atuam como transformadores do sentido da devoção religiosa. Demonstra-se, com isso, a dinamicidade da reprodução da religiosidade popular, considerando a diversidade de manifestações festivas em diferentes realidades socioespaciais amazônicas. Devoção religiosa e 'razão prática' estão imbricadas no processo de modificação do evento pesquisado. Isto se revela pela complexidade das trocas sociais exercidas em uma festa de santo padroeiro na escala de uma grande cidade.

Palavras-chave: Festa de santo. Devoção popular. Religião contemporânea. Feira. Amazônia.

Abstract: The article draws on other studies about the playful dimension of popular religion in the Amazon to reflect on the results of ethnographic fieldwork carried out on a patron saint's festival in the outskirts of contemporary Belém, in the Brazilian state of Pará. Numerous elements exogenous to the religious ritual such as advertising, economic tradeoffs and political motivations were observed to transform the meanings of religious devotion. The study reveals the dynamic nature of the reproduction of popular religion within the context of diverse popular festivities in different social-spatial realities in the Amazon. Religious devotion and 'practical sense' are entwined in the process of transforming the event, revealing the complexity of social exchanges practiced in a patron saint's festival at a large urban scale.

Keywords: Holy Feast. Popular devotion. Contemporary religion. Fair. Amazon.

Como citar este artigo: COSTA, Antonio Maurício Dias da. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 6, n. 1, p. 197-216, jan.-abr. 2011.

Autor para correspondência: Antonio Maurício Dias da Costa. Rua dos Caripunas, 1571, ap. 401 B – Batista Campos. Belém, PA, Brasil. CEP 66033-230 (macosta@ufpa.br).

Recebido em 15/09/2010

Aprovado em 23/01/2011



INTRODUÇÃO

O estudo dos festejos populares é um campo promissor para a pesquisa antropológica urbana¹. O exame do contexto sócio-histórico em que emergem eventos festivos revela a ocorrência de intensas trocas sociais, as quais, no entanto, não se resumem às trocas baseadas no contato entre as pessoas no interior do evento. Elas podem ir mais longe e tendem a abranger, no meio urbano, por exemplo, as relações entre grupos de vizinhança e poder público, entre promotores de eventos e políticos, autoridades religiosas, agentes dos meios de comunicação, entre outros.

As festas populares de caráter massivo que possuem roupagem religiosa são dotadas de um perfil singular. A efervescência festiva emula o paroxismo dos eventos rituais. A festa popular com tônica religiosa alia o sentido solene ao divertimento público, despido da seriedade ritualística. Ela assume um papel importante na manutenção da solidariedade grupal e no reforço dos laços internos do grupo religioso². Além disso, nas condições contemporâneas, ela engendra outros desdobramentos relevantes: repercussão nos meios de comunicação, associação com atividades econômicas, apropriações diversas de sua representatividade social etc.

Este artigo desenvolve uma reflexão antropológica sobre as festas religiosas populares em contextos urbanos

da Amazônia paraense, cotejada com os resultados de uma pesquisa de campo sobre a festa de São José, realizada na Feira do Guamá, bairro periférico e mais populoso de Belém³. Na primeira parte, o texto discorre sobre importantes pesquisas antropológicas dedicadas às festas populares religiosas na Amazônia, de forma a mapear alguns resultados relevantes. Na segunda parte, é apresentado um relato etnográfico sobre a Festa de São José, no qual discuto o papel da dinâmica festiva do bairro e suas implicações diversas no campo da divulgação midiática, das trocas econômicas, dos usos políticos e da devoção religiosa. O objetivo é traçar correlações entre os resultados de pesquisas situadas na trajetória de estudos antropológicos e uma experiência de pesquisa de campo em uma festa de santo padroeiro de feira na Belém contemporânea.

As várias feiras permanentes de bairros da cidade possuem seu santo padroeiro, para o qual converge a devoção dos trabalhadores e dos fregueses católicos. A feira e o mercado do Ver-o-Peso tinham na festa de São Benedito da Praia, nos anos 1950, a homenagem ao seu padroeiro (Menezes, 1959). A partir dos anos 1970, a festa em tributo à passagem da imagem de Nossa Senhora de Nazaré durante o Círio⁴ tornou a devoção à 'Padroeira do Pará' o ponto alto dos eventos festivos/religiosos do Ver-o-Peso (Nascimento, 2009). Por seu turno, o Complexo de

¹ Ver, por exemplo, alguns estudos antropológicos mais recentes sobre festas populares urbanas no Brasil, os quais ajudam a visualizar o desenvolvimento atual deste campo de pesquisa: Magnani (1998); Amaral (1992, 1998a, 1998b, 2002); Araújo (1997); Cavalcanti (2000, 2002); J. M. Silva (2002); Chianca (2006); e Costa (2009a, 2009b).

² Sobre isso, ver Costa (2009a), especialmente o capítulo sete, intitulado "A Festa em Questão".

³ O Anuário Estatístico do Município de Belém de 2006, baseado no Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2000, aponta uma população de 102.124 habitantes para o bairro do Guamá. A grande concentração populacional fica mais evidente ao compararmos este número com o total de 69.067 habitantes do bairro da Pedreira, o segundo mais populoso da cidade.

⁴ O Círio, festividade religiosa surgida em Belém no ano de 1793, na verdade corresponde somente às procissões mais importantes que inauguram a Festa de Nazaré, na véspera e durante o segundo domingo de outubro. A Festa de Nazaré compreende vários eventos religiosos, tais como: traslado da imagem em carro aberto para Ananindeua (município da Região Metropolitana) dois dias antes da procissão principal; 'Romaria Rodoviária' para o porto de Icoaraci, distrito de Belém; 'Romaria Fluvial', com saída de Icoaraci em direção ao porto de Belém; 'Romaria dos Motoqueiros', com saída do porto de Belém em direção ao Colégio Gentil Bittencourt; 'Descida da Imagem', cerimônia na Basílica de Nazaré após a Romaria dos Motoqueiros; 'Transladação', segunda procissão mais importante do Círio, quando, no fim da tarde do sábado, a imagem da santa é conduzida do Colégio Gentil à Catedral da Sé, no bairro da Cidade Velha; 'Procissão matinal do Círio de Nazaré', no segundo domingo de outubro, saída da Catedral da Sé em direção à Basílica de Nazaré, no bairro de Nazaré, entre outros. Ao lado desses eventos, destaca-se a presença do arraial, que constitui um parque de diversões montado ao lado da Basílica de Nazaré e que funciona durante os quinze dias da festividade, sendo gerido pela diretoria da Festa de Nazaré. Apesar de se tratar de um evento eminentemente religioso, a festividade envolve diferentes setores da sociedade local: devotos, romeiros, não católicos, políticos, comerciantes, agentes dos meios de comunicação, entre outros.

Abastecimento do Jurunas foi incorporado na festa religiosa de São Benedito, padroeiro do bairro (Rodrigues, 2008). Já na feira do Porto da Palha, no bairro de Condor, a festa de São João Batista é o momento chave de celebração dos laços relacionais entre as pessoas ligadas àquele espaço de trabalho e de consumo (Silva, 2006).

Festas de santos padroeiros de feiras são recorrentes em outros bairros da cidade e compõem um calendário rico em eventos e formas de festejo/celebração. Os estudos aqui citados são exemplo de levantamentos pioneiros sobre este tipo de evento urbano. Mas este é ainda um campo relativamente pouco explorado por antropólogos e sociólogos na Amazônia no que envolve, particularmente, os festejos religiosos. É como breve contribuição para o preenchimento desta lacuna⁵ que se propõe este trabalho.

ALGUNS ESTUDOS SOBRE FESTAS RELIGIOSAS POPULARES NA AMAZÔNIA

A pesquisa de grande fôlego do antropólogo Heraldo Maués (1995) sobre a relação entre catolicismo popular e controle eclesiástico na Amazônia destaca a presença marcante das festas religiosas populares nas comunidades rurais da região. O santo padroeiro, festejado por ribeirinhos, por moradores de uma vila rural ou por habitantes de uma pequena cidade, assume a função de simbolizar a localidade. Nesse caso, a festa torna-se a comunidade festejando a si mesma.

O elemento que Maués mais ressalta desses eventos é o aspecto lúdico, presente na realização de promessas, procissões, romarias, orações diante da imagem, oferecimento de ex-votos etc. Além disso, a expressão ritual da festa religiosa se alia ao espírito festivo não religioso, materializado em atividades externas ao ritual religioso, como danças, jogos, consumo e venda de alimentos e de bebidas alcoólicas etc. Nas cidades

pequenas, a recepção de turistas, o patrocínio de políticos e empresários, a divulgação feita pela imprensa, entre outros acontecimentos, assumem papel destacado na atribuição de significados múltiplos aos festejos.

Desse modo, as festas religiosas populares no meio rural seriam um fim em si mesmo, conforme o ponto de vista dos organizadores leigos. Aliás, segundo Maués, os vigários (e demais membros do clero) demonstram indiferença quanto aos eventos da festa que são considerados relevantes pelo leigo comum. Mas as tentativas de controle dessas práticas populares de culto alcançam pouco sucesso, gerando o que o autor identifica como a tensão constitutiva do catolicismo professado pelas populações amazônicas. A fé católica ensinada pelos sacerdotes acaba convivendo com outros credos e práticas mais ou menos católicos, entre eles, a crença na existência dos encantados e em seus poderes sobrenaturais. O estudo de Eduardo Galvão (1976) sobre a vida religiosa da população de uma pequena cidade amazônica foi um marco na compreensão desta convivência de crenças.

A experiência de pesquisa de campo partilhada por Charles Wagley (1957) e Eduardo Galvão (1976), entre o final da década de 1940 e o início da de 1950, numa cidade do baixo Amazonas, marcou uma nova etapa dos estudos antropológicos na região. Pesquisadores com estudos prévios situados no campo da etnologia indígena, o professor antropólogo da Universidade de Colúmbia e seu orientando brasileiro de doutorado partiram para Gurupá, no Pará, com o intuito de avaliar os efeitos do meio ambiente sobre uma cultura rural tipicamente Amazônica⁶. Para isso, tomaram como ponto de partida a população de um pequeno núcleo urbano, circundada por povoados situados no interior das matas e nas margens dos rios. Wagley produziu um exemplo típico de etnografia clássica, apresentando a totalidade da

⁵ Lacuna que é relativa, todavia, considerando as contribuições de monografias acadêmicas abordando este tema em primeiro ou segundo plano, como as de Silva (1997), Figueiredo (2005), Fernandes (2007) e Rodrigues (2008), por exemplo. É necessário também mencionar o pioneirismo do estudo de Alves (1980) neste campo.

⁶ Sobre o contexto histórico-científico em que foram feitos e divulgados estes estudos, ver Costa (2009b).

vida social em Gurupá e a integração de seus elementos. Emerge, assim, um painel do que o autor pretendia como um suporte científico⁷ à atuação dos planejadores políticos e econômicos, adequada ao modo de vida do homem dos trópicos.

Já o estudo de Eduardo Galvão circunscreveu-se a aspectos da vida religiosa dos moradores da localidade, equacionados às condições do modo de vida rural amazônico. A vida religiosa dos moradores de Gurupá é considerada por Galvão como influenciada pelas técnicas e pelos modos de exploração do meio ambiente. Crenças e práticas mágicas oriundas das populações indígenas teriam sido historicamente associadas, de forma desigual, às religiões dos novos povoadores da região (portugueses e africanos), dando origem a um campo comum, sincrético, que passa a mediar as relações sociais entre ribeirinhos, caboclos⁸, roceiros e gente da cidade.

Para Galvão, o conhecimento botânico e seu uso terapêutico teriam correspondência direta com a religiosidade popular e com as concepções acerca do sobrenatural, associadas ao universo dos rios e das matas. Sociedade e meio natural, homens da cidade e homens do campo, gente da cidade e caboclos teriam no universo diversificado e sincretizado da religiosidade popular um denominador comum.

Esta pesquisa de Galvão foi pioneira no estudo das crenças e práticas religiosas das populações amazônicas e costuma ser tomada como ponto de partida no campo da Antropologia da Religião desenvolvida na Amazônia. Mas as crenças e os festejos do catolicismo popular e sua feição lúdica já vinham atraindo a atenção de folcloristas e demais pesquisadores das manifestações culturais populares desde fins do século XIX na região.

Figueiredo (2008, p. 27-49) chama atenção para o fato de que a pesquisa antropológica de Galvão sobre a 'religião do caboclo amazônico' foi informada por um vasto acervo bibliográfico de estudos folclóricos locais. Jornalistas, literatos e folcloristas, como José Veríssimo, Barbosa Rodrigues, Antônio Pádua Carvalho, Santa-Anna Nery, José Carvalho, entre outros, produziram estudos importantes sobre pajelança⁹, mitologia indígena e 'crenças amazônicas'. Ao mesmo tempo, 'os pais fundadores' deste campo de estudo no Pará mantiveram-se sintonizados com estudos de outros pesquisadores brasileiros do folclore e/ou da religião popular, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Silvio Romero, Mário de Andrade, Édison Carneiro etc.

É o caso dos interesses de pesquisa do escritor e folclorista paraense Bruno de Menezes¹⁰, integrante de um movimento de vanguarda literária local que estabeleceu vínculos, nos anos 1920, com o modernismo paulistano. O

⁷ Especialmente no último capítulo, intitulado "Uma comunidade de uma área subdesenvolvida".

⁸ Para Galvão, o caboclo tem um biotipo híbrido, forjado pelas influências sociais e culturais que atuam sobre o homem no *continuum* aldeia-cidade, sendo, ao mesmo tempo, aquele que pertence às camadas sociais mais baixas da população rural da Amazônia. Em "Santos e visagens", Galvão assinala demarcações sociais e hierarquias entre as pessoas da cidade e os caboclos (ribeirinhos e trabalhadores rurais). Sobre a concepção de Eduardo Galvão a respeito de caboclo, ver Silva (2007), especialmente o capítulo quarto. Para uma discussão sobre a noção de caboclo numa perspectiva bibliográfica mais ampla, ver Rodrigues (2006) e Adams *et al.* (2006).

⁹ Maués (1995) destaca que a pajelança, como rótulo religioso para práticas curativas, é uma invenção dos antropólogos e folcloristas construída entre fins do século XIX e a primeira metade do século XX. No universo dos curadores amazônicos, há uma variedade de formas de denominação e de conteúdo das práticas e dos praticantes: experientes, curadores, benzedeiros, pajés, meusans etc.

¹⁰ Foi um dos principais personagens do chamado 'modernismo literário paraense'. Nascido em 1893, iniciou sua carreira como jornalista na década de 1910, vindo a tornar-se escritor profissional no mesmo período. Trabalhou também, ao longo de sua vida, como funcionário do Tesouro do Estado do Pará e como diretor do Departamento Estadual de Cooperativismo. Sua incursão bem sucedida no mundo das letras foi marcada pela criação da revista literária e de variedades "Belém Nova", em 1923. Publicou, entre outras obras de sua vasta produção, livros de poemas ("Crucifixo", 1920; "Bailado Lunar", 1924; "Batuque", 1931; "Poema para Fortaleza", 1957), estudo literário ("À Margem do 'Cuia Pitinga'", 1937), estudos folclóricos ("Boi Bumbá", 1958; "São Benedito da Praia", 1959), novela ("Maria Dagmar", 1950) e romance ("Candunga", 1954). Participou do movimento literário denominado 'Vândalos do Apocalipse'. Criado nos anos 20, o grupo contou com a participação de outros escritores/jornalistas, como Jacques Flores, Abgvar Bastos e Sandoval Lages. Já nos anos 1930, organizou outro grupo literário denominado 'Academia do Peixe Frito', ao lado de Dalcídio Jurandir e Jacques Flores. Faleceu em 1963, em Manaus. Sobre a carreira literária de Bruno de Menezes, ver Batista (2001, p. 1-14), Figueiredo (2001) e Coelho (2005).

círculo literário de Menezes era conhecido como 'Vândalos do Apocalipse' ou 'Academia do Ar Livre'. Este grupo de literatos se reunia nos 'cafés' da cidade e na Praça da República para discutir seu novo projeto estético-literário: 'desamarrar' as fórmulas dogmáticas do parnasianismo e inspirar-se na 'cultura cabocla', de modo a produzir uma arte legitimamente nacional.

A ideia de tomar o caboclo, o matuto, o homem do campo, como o personagem típico da cultura brasileira foi desenvolvida em várias direções nas primeiras décadas do século XX. O elogio da figura 'rústica' do homem do campo foi marcado por certa ambiguidade. Ao mesmo tempo em que os estudos dos folcloristas deste período destacavam a originalidade criativa camponesa (músicas, danças, folguedos, rituais etc.), esta era apresentada nos registros e ensaios folclóricos como manifestação sociocultural em vias de extinção.

Exemplo desta ambiguidade é o debate em torno da figura do caipira no pensamento social brasileiro, que se desenrola desde, pelo menos, a segunda década do século XX. O escritor Monteiro Lobato publicou dois artigos seminais em 1914¹¹, apresentando, em linhas gerais, o tipo social do caipira do vale do Paraíba. Sua contribuição ensaística mapeia a transição da tese da degenerescência

mestiça ou a do branqueamento da população brasileira¹² em direção ao chamado 'elogio da mestiçagem', característico da vaga modernista dos anos 1920¹³ e da obra de Gilberto Freyre, lançada a partir dos anos 1930.

Para Lobato, o caipira seria o mestiço de índio com branco dos sertões brasileiros. Sua descrição acentua características pouco elogiosas desse tipo mestiço. O caboclo/caipira de Lobato seria uma 'raça de cócoras', sem interesse pelos rumos políticos do país, basicamente extrativista, indolente, dotado de fé religiosa meramente utilitária, partidário de credences curativas e nômade quanto à moradia. Jeca Tatu é o personagem síntese apresentado pela crônica intitulada "Urupês"¹⁴, de 1914.

Jeca Tatu em tudo diferia, para seu criador, de outro tipo mestiço brasileiro, o mulato urbano. Este último seria, para Lobato, marcado pela inventividade artística e pela alegria, típicas da miscigenação cultural/étnica entre europeus recém-chegados no país (entre o final do século XIX e o início do XX) e os negros, que se dirigiram para as cidades após a abolição da escravidão. O mulato urbano¹⁵ seria, portanto, o inverso do caboclo/caipira, tão negativamente apresentado por Monteiro Lobato¹⁶.

Caminho diferente foi trilhado pelos 'modernistas paraenses'¹⁷ quanto à conceituação do tipo social caboclo.

¹¹ As crônicas "Velha Praga" e "Urupês", de 1914, foram publicadas na coletânea de contos "Urupês", de 1918. Ver Lobato (2007).

¹² Sobre os principais participantes do debate raciológico brasileiro na transição dos séculos XIX e XX, ver Schwarcz (1993).

¹³ Sobre a contribuição dos modernistas de São Paulo ao 'elogio da mestiçagem', ver o capítulo "O Mestiço", em Vianna (2008).

¹⁴ Tronco de "pau podre a modorrar silencioso no recesso das grotas" (Lobato, 2007, p. 177).

¹⁵ O antropólogo e folclorista Vicente Salles informa sobre a divulgação de ilustrações que documentavam tipos étnicos no século XIX e início do XX no Pará. O desenhista maranhense João Affonso do Nascimento publicou, em 1916 (tricentenário da fundação de Belém), o ensaio "Três séculos de modas", no qual foram estampados desenhos da mulata paraense, "(...) um deles copiado do natural em 1885 (...)". Trata-se de um tipo urbano. Observe-se que a descrição da mulata paraense feita por João Affonso do Nascimento e citada por Salles apresenta os verbos no passado: "Cozinheira ou costureira, amassadeira de açaí ou vendedeira de tacacá, ama-sêca ou criada de servir, a mulata paraense era sempre original no seu vestir, de que jamais se afastava. Em geral, bonita, feições de mestiça, robusta, elegante, amando o asseio e os perfumes fortes, feitos de raízes e ervas nacionais (...) ela usava corpete decotado, de mangas curtas e tufadas, saia pelos tornozelos, toda em roda da mesma altura, de folho na beira; as mesmas chinelinhas de luxo que já vimos calçando, *pro formula*, a negrinha do Maranhão". Ver Salles (1988, p. 116-117) (Grifo do autor).

¹⁶ Embora ele tenha tentado reabilitar a figura de Jeca Tatu em outras obras, atribuindo a sua inércia à proliferação de vermes e parasitas causadores de males ao sangue e aos intestinos. Seu livro "Jeca Tatuinho", lançado em 1920 e dedicado ao ensino de noções de higiene e saneamento a crianças, passou a fazer par com as campanhas publicitárias do laboratório Fontoura Serpe & Cia., que já utilizava Jeca Tatu como personagem símbolo.

¹⁷ Estes escritores eram ligados ao periódico ilustrado "A Semana", que serviu, inicialmente, de ponto de encontro para a associação. Foram, em grande parte, orientados pelo simbolismo literário. Fundaram, em 1923, seu próprio órgão, a revista "Belém Nova". Naquele momento, o grupo já estava familiarizado com as novidades do movimento modernista de São Paulo e mantinha contato com o Clube Antropofágico paulista. Sobre isto, ver Figueiredo (2001), especialmente a parte I, intitulada "Dos Pincéis às Letras: nasce a Belém Velha, 1908-1916".

O texto que veio a resumir as ideias de uma nova literatura brasileira na Amazônia foi o “Manifesto Flaminassú”, de Abgual Bastos, lançado em 1927. Ao lado de seus parceiros ‘novos’, Bastos se apresentava no contexto literário local como um dos ‘sem escola’. Seu manifesto resultou de uma longa viagem ao interior da Amazônia, que veio a inspirar um programa supostamente baseado na ‘cultura das populações ribeirinhas’. Esse chamado serviu de modelo a muitos trabalhos futuros dos modernistas locais, que passaram a tomar expressões culturais amazônicas como tema e inspiração.

Os continuadores do movimento iniciado pelos ‘novos’ se autodenominaram, nos anos 1930, de ‘Academia do Peixe Frito’¹⁸. Reunidos nas barraquinhas de venda de comida na feira do Ver-o-Peso, os literatos discutiam literatura provando a iguaria que dava nome ao grupo e participando de “rodadas de cuinhas de cachaça abaeteense” (Menezes, 1959, p. 9).

Este e outros comentários estão no preâmbulo do estudo folclórico de Bruno de Menezes sobre a festa religiosa de São Benedito da Praia, publicado em 1959. O prelúdio, denominado “Antes de contar o fato...”, assinala o espanto do autor, um espanto singular: a presença de um mastro ornamentado, erguido à margem do cais, em novembro de 1957, testemunha de uma inusitada demonstração de ‘crença popular’ na principal feira da cidade.

A novidade era a presença marcante de uma manifestação popular e religiosa típica das pequenas cidades ribeirinhas do Pará numa feira belenense, e que destoava da cadência cotidiana dos acontecimentos do ambiente destinado, principalmente, às trocas comerciais. O elemento

mais destacado daquela expressão *folk* religiosa, para Menezes, seria a ligação de uma devoção ribeirinha, ‘o santo da praia’, com um bar, o Águia de Ouro, que viria a originar uma festividade marcada pela elevação de um mastro, com sua bandeira festiva¹⁹, naquele final da década de 1950.

Como resultado do espanto inicial, em novembro de 1957, Menezes iniciou um trabalho de coleta de informações. Seu pequeno trabalho de campo, realizado entre 1957 e 1958, buscava registrar — por meio da consulta a ‘informantes’, da observação do festejo e do registro fotográfico — o ‘documentário humano’²⁰ que serviu de base para a popularização da devoção a São Benedito da Praia²¹.

Como primeiro passo da pesquisa, Menezes encetou conversas com Manoel Sarmanho, o iniciador do festejo e também proprietário do Águia de Ouro, onde ficava instalada a imagem de São Benedito. Buscou informações junto aos primeiros foliões da bandeira de São Benedito da Praia e aos frequentadores assíduos do bar. Trocou informações com o também folclorista Pedro Tupinambá, que escreveu um artigo sobre a festividade no jornal “Folha do Norte”, em janeiro de 1959.

Mas foi, de fato, com o ‘muito católico’ proprietário do Águia de Ouro que se organizou paulatinamente a devoção ao santo. Sarmanho instalou um oratório no bar para exposição da imagem, após haver mandado “incarná-la”, para ficar “bem pretinha e lustrosa” (Menezes, 1959, p. 18). Na parede ao fundo e na base do altar, foram gravadas frases que postulavam os poderes do santo.

Sarmanho tornou-se o primeiro devoto da imagem no Ver-o-Peso, associando a devoção católica à sua vida

¹⁸ A denominação ao grupo de literatos dos anos 1930 é do escritor Dalcídio Jurandir, como uma espécie de protesto e denúncia das condições precárias da atividade literária no Pará, como é expresso no prefácio à primeira edição de sua obra premiada nacionalmente, o romance “Chove nos Campos de Cachoeira”: “A vida literária do Pará tem se movimentado em torno do peixe-frito! Conheço profundamente esse drama. Sempre fui empregadinho público como me chamou certo imortal (da Academia de Letras do Pará) morando numa barraca na São João, com a família (...)” (Jurandir, 1941, p. 8-9). Ver também Coelho (2005, p. 46-51).

¹⁹ Menezes também apresentou a festa de São Benedito da Praia como uma folia, a exemplo das folias de santo recorrentes na Amazônia na segunda metade do século XIX. Sobre as folias de santo no Pará, ver Galvão (1976), Maués (1995) e Vieira (2008).

²⁰ Essa conduta estava plenamente de acordo com o interesse dos modernistas paraenses pelas festas populares, já que participavam das festas dos bairros de trabalhadores pobres e prestigiavam suas manifestações religiosas e profanas (malhação do Judas, folguedos juninos, apresentações de boi-bumbá, pastorinhas), além de serem entusiastas do carnaval (Batista, 2001).

²¹ “(...) com mastro votivo, altar ao ar livre, alvorada musical, ladainha, ‘folias’, promessas, foguetório de vareta e adrianinho (...)” (Menezes, 1959, p. 12).

religiosa, provavelmente, na Mina do Pará²². Menezes destaca no relato sobre a devoção de Sarmanho a consulta que este fez ao seu guia Jandirana, uma índia que baixava no terreiro por ele frequentado (e não identificado pelo autor). A ênfase sincrética da religião de “linha de caboclo” (conforme Menezes)²³ se ressaltou no conselho de Jandirana: a imagem deveria ficar em seu poder, pois era muito milagrosa; além disso, destacou que a vontade do santo era de ser chamado ‘São Benedito da Praia’, por ter estado perdido nas águas, flutuando em direção a uma praia.

Outras recomendações de Jandirana foram que se rezassem ladainhas pelo santo, que fosse ornamentado seu altar com flores e iluminado todos os dias, para ser venerado e festejado pelo povo. Tais recomendações foram aparentemente seguidas à risca por Sarmanho, com o adendo da presença de imagens de dois caboclos no altar, em posição defensiva, em favor do santo contra possíveis males.

Em seguida, Menezes descreve a clientela do bar como pessoas de ‘todas as categorias sociais’, que visitavam o Ver-o-Peso por motivos de trabalho e de consumo, mas que passaram a ter no Águia de Ouro um lócus de devoção, na visitação à imagem de São Benedito.

A primeira folia foi improvisada com um pequeno varão envolto com cipós e folhagens das ‘bancas dos cheiros’, isto é, dos perfumes típicos locais. A folia do mastro em miniatura conseguiu adeptos entre os comerciantes do Mercado de Ferro, o que possibilitou que a folia do ano

seguinte viesse a ser realizada em melhores condições. O mastro votivo em maior proporção passou a conter, no topo, a bandeira do santo, além de ser enfeitado com ramagens e produtos vendidos em torno do mercado e ofertados por comerciantes.

O dia do tombamento do mastro, por meio de cordas, começava com foguetório no alvorecer, músicas de alto falantes e a presença cada vez maior de devotos e demais participantes do festejo. A descida do mastro viria a ser acompanhada pela imagem do santo, retirada do bar e acomodada em um altar provisório. Os devotos buscavam, por fim, se apossar de uma lata contendo dinheiro (resultante de coleta espontânea), amarrada no alto do mastro. Disputava-se também a bandeira de São Benedito, fincada no topo. Foi reproduzida, na festa, a regra de que a pessoa que viesse a alcançar a bandeira antes que ela chegasse ao chão seria o folião encarregado da organização do festejo do próximo ano.

Após a descida, começava uma festa animada com ‘músicas de discos’ e grande consumo de bebidas alcoólicas. À noite, em torno das 20 horas, o Águia de Ouro tornava-se um misto de templo religioso e arraial festivo. Era rezado um terço como abertura. Depois, era cantada uma ladainha, seguida de louvações ao santo. As pessoas presentes tinham, na maioria, algum laço relacional direto ou indireto com o proprietário do bar ou com os demais organizadores da festa. Após as rezas, seriam ofertados,

²² De acordo com A. V. Silva (2002), a Mina do Pará resultou das influências historicamente transmitidas pela Casa Grande das Minas e pela Casa Nagô, ambas do Maranhão. Isto ocasionou a sincretização de crenças religiosas jêje e nagô no Pará. Assim, encontram-se na Mina do Pará correspondências diretas entre voduns jêje com orixás nagô, além da identificação entre voduns e orixás com santos católicos, como no caso de Averequete e São Benedito. Por conta da influência nagô, os caboclos ou encantados também se fazem presentes nos rituais da Mina do Pará. Segundo a autora, a memória do ‘povo-de-santo’ local evoca o Maranhão como área de procedência da religião de matriz africana. Localmente, preexistiriam somente práticas de pajelança e demais rituais de cura envolvendo ‘pena e maracá’. A presença destes elementos viria também a assinalar a singularidade da Mina do Pará, nos sincretismos e assimilações jêje-nagô com a pajelança e a crença nos encantados. Entre os anos 1950 e 1960, os terreiros vieram a se espalhar em Belém por bairros como Guamá, Cremação, Pedreira e Marco. Nestes terreiros, se fizeram presentes orixás e seus correspondentes voduns, espíritos de reis, duques, barões e marqueses, caboclos paraenses, mas de dupla nacionalidade (africanos, turcos, franceses ou paraguaios) e demais seres encantados (como os botos). Sobre este assunto, ver também Silva (1976) e Luca (1999, 2003, 2010).

²³ O autor descreve o bar de Sarmanho como “um misto de catolicismo e de linha de caboclo”: “Suspensas junto ao teto, estão oleogravuras emolduradas e envidraçadas, de santos exaltados pela Igreja, representando estampas do Coração de Jesus, de Maria Santíssima (...)” (Menezes, 1959, p. 26). “Além de um quadro saliente, meio quadrangular, de uma feição sem arte, figurando Jandirana (...), que está sobreposto ao altar de São Benedito, acham-se também duas estatuetas, de cor bronzeada, de ‘índios guerreiros’ (...) as duas estatuetas representam Jurema (feminina) e Urubatam (masculino)” (Menezes, 1959, p. 27).

gratuitamente, por Manoel Sarmanho, doces e bebidas geladas, como mais um ato ligado à devoção.

Este olhar interessado pelas peculiaridades do povo estava em concordância com o interesse dos literatos modernistas paraenses pelas manifestações festivas populares, quer religiosas ou profanas. Era uma busca por expressões culturais 'legitimamente populares' que servissem como fonte inspiradora para uma literatura 'verdadeiramente brasileira' (a partir de sua versão amazônica). Daí que relatos folclóricos, como o de São Benedito da Praia, emergem como interpretações daqueles escritores do que entendiam como criações tipicamente populares.

Num campo diferente daquele dos estudos de folclore, se situam as pesquisas de campo dos antropólogos paraenses Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva, que versam sobre festas religiosas populares e urbanas na Amazônia paraense. O resultado da parceria entre orientador e jovem pesquisadora da área de Antropologia da Religião se tornou conhecido com a apresentação da pesquisa "Alguns elementos novos para o estudo dos Batuques de Belém" na VII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em 1966.

O estudo enfocava as casas de religião Mina de Belém, apresentando a cultura religiosa africana na Amazônia como um novo e rico campo de pesquisa antropológica. O trabalho foi principalmente realizado nas ruas e passagens do populoso bairro do Guamá (já populoso na década de 1960), além das visitas semanais feitas a um terreiro de umbanda no bairro da Pedreira e a uma tenda umbandista no bairro do Curió.

Essa experiência de pesquisa é assinalada pelo pioneirismo em associar o estudo de práticas religiosas à dinâmica social urbana. Nele, a cidade é apresentada apenas como o cenário onde se faz presente o universo dos terreiros de Mina e das tendas de umbanda, percorridos no itinerário labiríntico das ruas e passagens da periferia de Belém dos anos 1960.

Entre 1968 e 1969, Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva realizaram também uma pesquisa de campo sobre a integração de elementos culturais dos índios Anambé, do alto rio Caiari, com a população cabocla das proximidades, vinculada ao município paraense de Moju (Figueiredo e Silva, 1972). Os resultados do trabalho apontam a religiosidade, os mitos e as lendas cultivados pela população cabocla da região como fortemente marcados por reminiscências indígenas, tais como a atuação de pajés e curadores (praticantes de banhos e defumações de origem indígena), as crenças em visagens e em bichos 'visagentos' (curupira, fogo do mar, anhangá, boto).

Por outro lado, a presença das religiões pentecostais foi vista como desagregadora da religiosidade popular, que incluía o substrato indígena. Apesar das mudanças, no entanto, as práticas tradicionais vinculadas à religiosidade cabocla na região teriam se mantido vivas graças à sobreposição das crenças católicas como filosofia da vida às crenças de origem indígena. Os santos populares do catolicismo são apresentados como protetores do homem e de suas comunidades. Sua proteção, no entanto, seria impotente diante das forças sobrenaturais situadas na floresta e nos rios, domínio das entidades de procedência indígena ou cuja caracterização foi reformulada pelos cultos afro-brasileiros.

Já a nota prévia publicada por Napoleão Figueiredo em 1976, na "Revista de Cultura do Pará", se concentrou no estudo das relações entre pajelança amazônica e catimbó nordestino²⁴ na periferia da cidade de Bragança (Figueiredo, 1976). A cidade é um antigo núcleo populacional datado de 1753 e localizado no nordeste do Pará. Figueiredo se concentrou na região, considerando o histórico de forte migração nordestina para o local desde 1875.

Na maior parte do artigo, Figueiredo faz uma descrição das 'sessões de mesa' dirigidas por pajés e curadores, detalhando as consultas, a administração e a prescrição de ervas, raízes, sementes, defumações e

²⁴ Ambos foram tomados como cultura religiosa híbrida de elementos indígenas, africanos e do catolicismo popular.

lavagens. A pajelança/catimbó bragantina é apresentada como um conjunto de crenças religiosas, cuja matriz indígena foi reformulada pelo catolicismo popular e pelos cultos afro-brasileiros. Os resultados deste estudo acentuaram a perspectiva ensejada por Napoleão Figueiredo de que a antropologia na Amazônia devia se dedicar ao mundo das culturas espoliadas, tanto as dominadas e reprimidas (índios aculturados e caboclos; cultos de origem africana e cultura negra) quanto as subalternas (cultura popular/folclore).

Na mesma linha, Figueiredo produziu outra pesquisa etnográfica em Belém sobre medicina popular²⁵, resultando na monografia “Rezadores, pajés & puçangas”, publicada em 1979. O estudo aborda o uso de ervas, raízes, cascas, defumações, banhos, entre outros, denominados popularmente de ‘puçangas’. Todos esses artigos são vendidos até hoje nas feiras de Belém e, especialmente, na feira do Ver-o-Peso.

A produção de puçangas viria a compor, segundo Figueiredo (1979), um repertório de medicamentos do receituário popular, os quais estão ligados a procedimentos religiosos vinculados à umbanda, ao batuque e à pajelança. A venda e o uso destes produtos estariam ligados ao universo das crenças religiosas vivenciadas pela população da cidade. A clientela dos puçangueiros, vendedores ou curadores se dividia entre o que o autor chamou de ‘proletariado urbano’, isto é, os habitantes das regiões pobres da cidade, compondo a maioria dos clientes e, minoritariamente, pessoas da ‘classe média’.

Em resumo, para os estudos aqui citados sobre religiosidade popular na Amazônia, as festas e os demais eventos ligados à devoção emergem como uma forma típica de exteriorização das crenças religiosas. A dimensão lúdica da devoção ao santo padroeiro, segundo Maués (1995), é mais do que evidente nas populações rurais. Isso também é observado por Galvão (1976), mas no

contexto da cidade pequena, ribeirinha, próxima dos locais em que se realiza o trabalho extrativo e agrícola. O sincretismo resultante da combinação entre as crenças religiosas indígenas de base e aquelas de origem africana e europeia teria transformado a religião popular, segundo Galvão (e com menor influência africana), em elemento de intermediação entre sujeitos sociais diversos. Desse modo, a vida religiosa da população da pequena cidade estaria em perfeito equilíbrio com o que Galvão concebe como modo de vida rural amazônico.

Olhar diferente é lançado para esta questão no estudo conjunto de Figueiredo e Silva (1972) sobre a religiosidade da população cabocla de Moju. Segundo os autores, influências oriundas do meio urbano, como as religiões pentecostais, poderiam modificar o cenário religioso em uma comunidade cabocla. Aliás, a cidade foi tomada como um formidável campo de pesquisa pelo antropólogo Napoleão Figueiredo nos anos 1970, como se pode verificar por seus estudos sobre pajelança em Bragança (Figueiredo, 1976) e sobre as ervanarias e puçangas nas feiras de Belém (Figueiredo, 1979).

Anaíza Vergolino e Silva já havia identificado a importância do elemento africano – oriundo do Maranhão no surgimento da Mina do Pará – presente em terreiros de Belém (A. V. Silva, 2002). Napoleão Figueiredo, em suas pesquisas, destacou o uso dos remédios e das artes populares de cura pelo ‘proletariado urbano’ de Belém, habitante das áreas pobres da cidade.

Estes são os aspectos mais importantes descritos no registro de Bruno de Menezes sobre a festa de São Benedito da Praia, no Ver-o-Peso, na década de 1950. A festa/devoção de origem ribeirinha foi adaptada à cidade. Por ser festa de mastro, estaria distante de qualquer forma ou tentativa de controle eclesástico (Maués, 1995). O forte tom da Mina do Pará se fez presente com as orientações da entidade Jandirana ao responsável pela imagem do

²⁵ Figueiredo (1979, p. 1) define medicina popular como “(...) conjunto de práticas mágicas, cerimoniais e rituais persuasivas, baseadas no pensamento simbólico, utilizadas pelos povos de todo mundo para a prevenção, classificação, diagnóstico e tratamento das enfermidades”.

santo. A ludicidade religiosa da festa estaria nas ladainhas, na louvação do santo, no levantamento e na descida do mastro e na bandeira de São Benedito. Ao mesmo tempo, os trabalhadores e frequentadores da feira se deleitavam com a festividade marcada pelo som de 'música de discos', pelas prováveis danças de pares e pelo consumo mais intenso de comidas e bebidas alcoólicas.

A descrição desta festa de santo na feira principal da Belém dos anos 1950 indica uma ampliação do sentido lúdico/devocional deste tipo de evento numa cidade grande amazônica. A festa popular religiosa tornou-se, em pouco tempo, um intervalo importante de celebração coletiva entre trabalhadores e pessoas de diversas origens sociais, frequentadores daquele local. A devoção ao santo padroeiro rapidamente se incorporou ao calendário festivo dos trabalhadores do Ver-o-Peso, apresentando uma roupagem de festa tradicional em curto tempo de consolidação.

As marcantes diferenças socioeconômicas na cidade, a forte diversidade religiosa e a existência de uma ampla população pobre habitante das áreas periféricas conferem uma propensão à assimilação de novas influências e à modificação na forma de festejar o santo. Isso, no entanto, nem sempre produz resultados socialmente estáveis. Observaremos, a seguir, dados coletados em uma pesquisa de campo que identificou esta tendência numa festa de santo padroeiro de outra importante feira da cidade.

A FESTA DE SÃO JOSÉ DA FEIRA E DO MERCADO DO GUAMÁ

Apresentarei, neste ponto, um relato etnográfico da Festa de São José da feira do bairro do Guamá. Embora seja um evento em homenagem a um santo padroeiro, a festividade pesquisada não corresponde a um acontecimento exclusivamente religioso. Os dados aqui apresentados foram levantados na pesquisa de campo por mim realizada

em 2001, como parte de estudo mais amplo sobre o circuito²⁶ das festas de brega de Belém.

Circuito bregueiro corresponde ao ordenamento de práticas socioculturais presentes no espaço urbano de Belém, que envolve: apresentações de aparelhagens e de artistas da música brega em casas de festa; divulgação e recepção musical de ritmos associados ao brega paraense; circulação de apreciadores das aparelhagens pelas casas de festa do meio bregueiro por toda a cidade; rede de contato e compromisso entre empresários de aparelhagens e casas de festa (Costa, 2009a, p. 137-169).

A festa dos trabalhadores da feira e do mercado municipal do Guamá, em que se comemora o santo padroeiro São José (doravante mencionada simplesmente como 'Festa de São José'), faz parte das opções de lazer dos frequentadores do circuito bregueiro de Belém. Além disso, a data comemorativa deste santo é o dia 19 de março, mas, desde a sua criação, em 1962, os organizadores escolheram realizar a festa em junho (normalmente na última semana do mês), por conta dos festejos juninos. Esta é, na verdade, uma das poucas festas de feira e/ou mercado em Belém que está ligada especificamente ao período junino.

Há outras festas importantes nas quais são comemorados santos padroeiros das feiras e dos mercados de Belém. A mais importante, por seu peso simbólico, é a homenagem à Nossa Senhora de Nazaré, feita por ocasião do Círio, pelos peixeiros do Mercado de Ferro do Ver-o-Peso. A pesquisa antropológica de Nascimento (2010) aponta como particularidade deste festejo a atribuição de novo significado ao espaço de trabalho do mercado. Em torno do paroxismo religioso do evento, desenvolve-se uma festa dançante 'particular', reservada a familiares, amigos e companheiros de trabalho dos peixeiros. Todos os participantes estão relacionados de forma direta ou indireta com a faina diária do Ver-o-Peso, interrompida

²⁶ De acordo com Magnani (1996), o circuito constitui o exercício de uma prática cultural ou a oferta de um serviço qualquer na cidade, demarcado por estabelecimentos, equipamentos urbanos e espaços sem relação de contiguidade entre si e reconhecidos em conjunto pelos seus usuários regulares.

exclusivamente naquele momento. Como destaca a autora, a área do Mercado de Ferro e seu entorno imediato emergem, a exemplo do que ocorria no ciclo ritual do mastro de São Benedito da Praia, como 'área festeira do Ver-o-Peso' (Nascimento, 2010, p. 142).

Em seu estudo sobre sociabilidade e identidades no bairro do Jurunas, Rodrigues (2008) apresenta a festa de São Benedito como um evento religioso que absorve todo o bairro em termos espaciais e sociais. O período festivo se organiza com base em diversos eventos: procissões, que ligam uma associação de moradores, uma irmandade religiosa e uma capela particular; uma procissão fluvial, a qual faz o percurso de muitos produtos e passageiros que desembarcam cotidianamente no Porto do Açá; o 'pequeno-círio' do Jurunas, que emula o alcance espacial do Círio de Nazaré, envolvendo simbolicamente toda a cidade; a homenagem de feirantes, peixeiros, madeireiros, trabalhadores típicos de atividades econômicas comuns do bairro.

Uma breve menção à festividade de São João Batista, padroeiro da feira do Porto da Palha, do bairro de Condor, é apresentada por Silva (2006) em sua dissertação de mestrado. O curto relato etnográfico do autor ressalta uma ausência: o fim da ocorrência da festa do padroeiro da feira desde 2005, em virtude da sua transferência para a região das ilhas, na outra margem do rio Guamá.

A mudança do local de festejo é explicada com base no movimento constante de troca e circulação entre aquele trecho do bairro de Condor e a outra margem do rio Guamá. O autor aponta a recorrência e o vivo movimento de festas de aparelhagem entre as duas margens do rio, que mobilizam pessoas e barqueiros²⁷, assim como a distribuição e o comércio de mercadorias.

Nesse caso, a lógica da sociabilidade festiva deslocou o evento, pautando-se num sentido cada vez mais não religioso, como aquele do circuito das aparelhagens e do público apreciador do universo bregueiro (Costa, 2009a).

O São João Batista do Porto da Palha tornou-se exemplo da expansão do padrão urbano/ribeirinho das festas recorrentes nas feiras de Belém em direção a outras margens ribeirinhas em torno da cidade.

Por seu turno, a Festa de São José da feira do Guamá é, em grande medida, um 'terreiro junino'. Essa é a denominação local para arraiais juninos, instalados em ruas da periferia da cidade. Sua origem está ligada às apresentações de grupos de boi-bumbá e de cordões de pássaros em concursos oficiais, que ocorrem desde os anos 1930 na cidade²⁸. Os terreiros de rua são típicos espaços de festejo junino na cidade, servindo, inclusive, para caracterizar a ocorrência deste tipo de evento em espaços fechados, como salões de festa.

No mapa de Belém (Figura 1), o bairro do Guamá foi destacado, sendo possível visualizar sua proximidade em relação aos bairros centrais da cidade. O que diferencia estes últimos dos bairros periféricos é a existência de melhor qualidade de infraestrutura urbana e de serviços públicos e privados.

Por sua vez, a Figura 2 apresenta um esquema do cruzamento da avenida José Bonifácio com a rua Barão de Igarapé Miri, trecho central do Guamá, no qual estão situados a feira e o mercado do bairro. Observa-se, pela ilustração, que se trata de um trecho extenso, dedicado ao comércio popular. O conjunto é composto por dois mercados (um de farinha e outro de produtos variados) e longos trechos de calçada ocupados por barracas de feirantes com diversos tipos de produtos. A feira se espalha pelo 'coração' do bairro. O terreiro da festa de São José está instalado no espaço ao lado do mercado maior, da passagem Mucajás até a esquina com a avenida José Bonifácio.

O padrão de organização dos terreiros de rua passou por transformações ao longo do século XX em Belém, assumindo diferentes feições, de acordo com os elementos escolhidos por organizadores e frequentadores

²⁷ Donos de barcos que realizam viagens frequentes a Belém, sendo responsáveis por fretes de mercadorias e pelo transporte de passageiros.

²⁸ Sobre o assunto, ver Menezes (1993), Moura (1997) e Leal (2008).

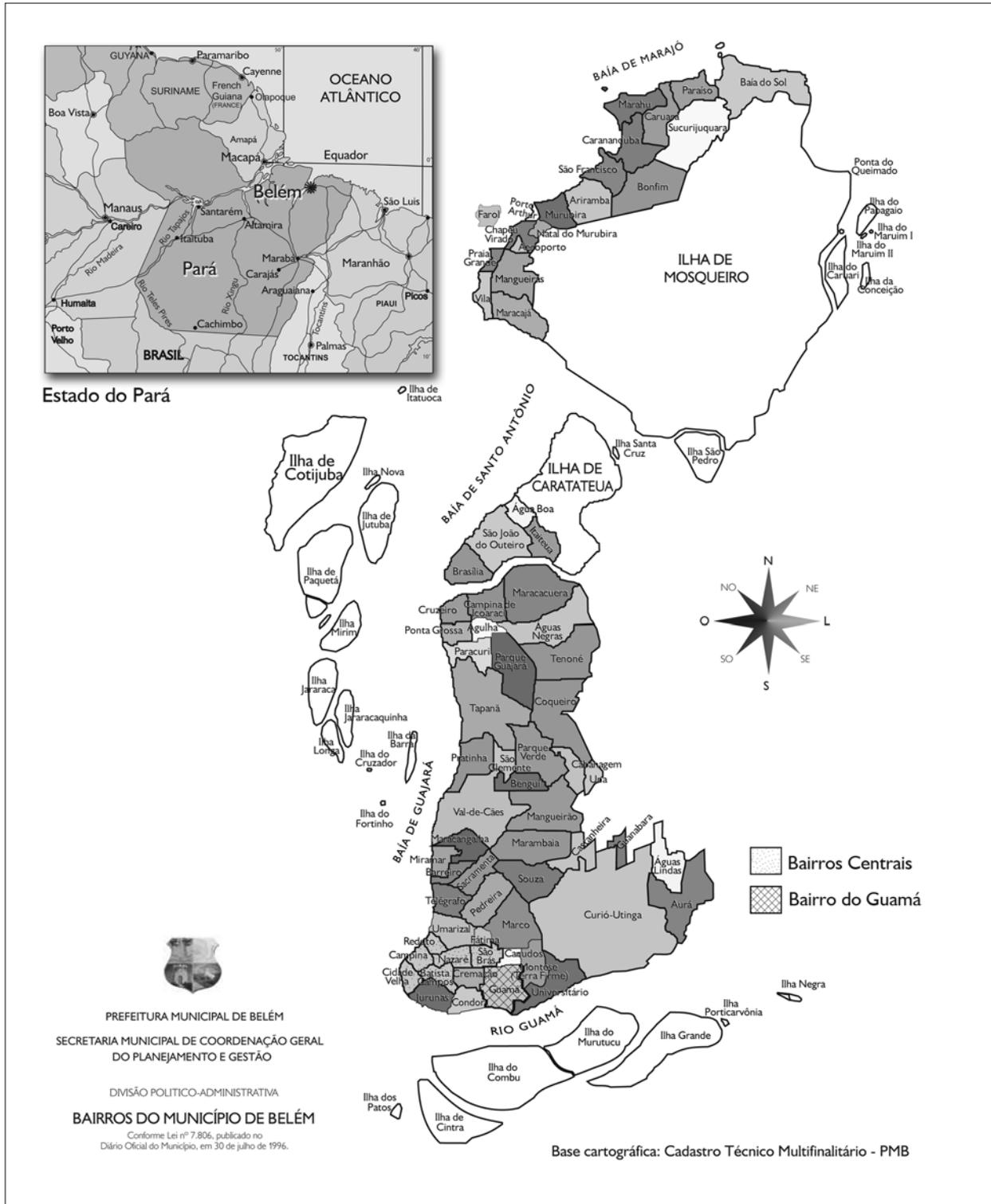


Figura 1. Mapa de Belém, Pará, com destaque para o bairro do Guamá.

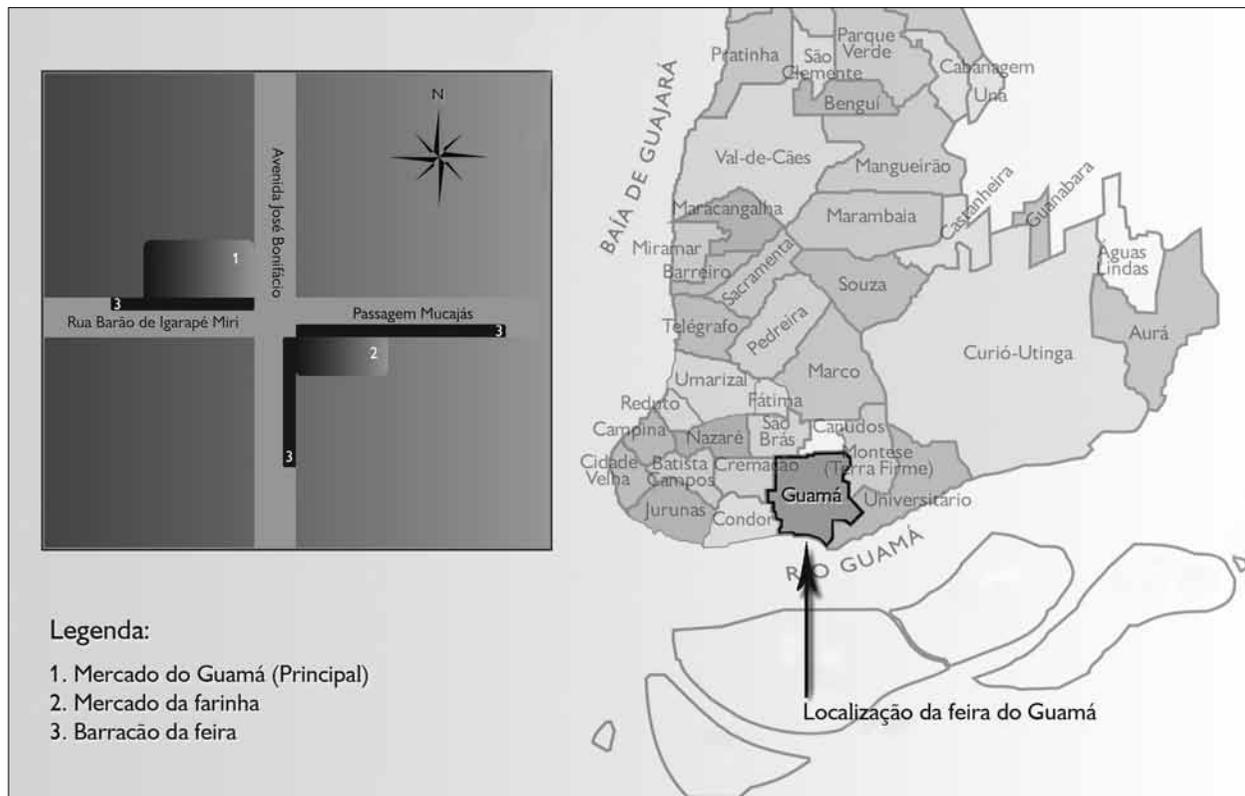


Figura 2. Bairro do Guamá. Cruzamento em que estão localizados os mercados e feira do bairro.

como representativos do período junino: fogueiras, balões, brincadeiras infantis, danças, repertório musical, comidas típicas, simpatias etc.

Recorro à minha própria memória de morador do bairro do Guamá para relatar as características dos terreiros das periferias de Belém durante a década de 1980, durante o período que coincidiu com minha passagem da infância à adolescência. Não se trata aqui de fazer uma evocação sentimental de minha trajetória de vida. Busco, na verdade, elaborar um relato de experiência sobre algo que não foi 'etnografado' na época, e que permanece em minha memória como uma forma de festejar, mais ou menos comum nos bairros periféricos de Belém durante o mês de junho.

Relembro os terreiros juninos que eram organizados em minha própria rua e em outros locais do bairro. Já nas primeiras semanas do mês, as fogueiras nas portas

das casas anunciavam os festejos dos santos, que tinham a sua culminância com a construção dos terreiros nas ruas do bairro, levada a cabo pelos próprios vizinhos. Aliás, a rede de vizinhança era acionada pelos festeiros locais (geralmente dois) alguns meses antes da quadra junina, de modo a angariar os fundos necessários para a montagem do terreiro.

A permissão para a interdição da rua era obtida junto à prefeitura municipal, sendo geralmente os festeiros organizadores os responsáveis por fazer este pedido em nome dos moradores. As ruas eram fechadas com cercas de madeira, dispondo-se dois portais nas extremidades para o trânsito dos participantes. Elas normalmente eram enfeitadas com bandeirinhas, que ligavam as casas localizadas no perímetro do terreiro. Durante o dia, eram realizadas diversas brincadeiras infantis, destacando um momento voltado para as crianças, ao mesmo tempo em

que eram concluídos os preparativos para a festa noturna²⁹. Este era o momento de montagem e teste da aparelhagem contratada pelos moradores, por meio dos festeiros locais, para sonorizar o evento.

À medida que a noite se aproximava, a festividade se dirigia mais aos adultos. Alguns moradores dispunham, na frente de suas casas, barracas de venda de comidas e bebidas, típicas ou não do período junino, para o público frequentador.

Os participantes eram atraídos pela festa tanto pela 'fama' reconhecida do terreiro quanto pela presença de aparelhagens conhecidas. Entre os diversos ritmos tocados, as músicas direcionadas para a dança de pares eram as preferidas pelo público e pelos controladores da aparelhagem (os atuais DJs). Estes últimos intercalavam na festa ritmos como forró, merengue, brega, lambada e outros. Mas o ponto alto aguardado pelo público era a apresentação das quadrilhas, geralmente oriundas de outros pontos do bairro, e que, a cada noite, cumpriam seu roteiro de apresentações e participação em concursos pela cidade. Quanto mais antiga ou famosa por ganhar títulos, mais importante era a apresentação de determinadas quadrilhas, favorecendo o aumento da quantidade de pessoas nos terreiros. Os terreiros chegavam a estender o seu funcionamento, no máximo, até uma semana, exatamente durante os dias de celebração dos santos juninos.

É fato que, como uma evocação de memória, este relato carece um tanto de exatidão, além de ser possível que outros elementos de experiências posteriores tenham favorecido o destaque dado a determinados pontos, em detrimento de outros. No entanto, algumas das características aqui assinaladas dos terreiros de rua de Belém, nos anos 1980, são comuns nos relatos de outras pessoas que participaram desses festejos. Essa

peculiaridade é ressaltada especialmente quando estas pessoas, normalmente 'festeiros' que organizavam (e ainda organizam) estes eventos, destacam as modificações inseridas nas mais recentes festas de terreiro. Aliás, grande parte dessas modificações decorre de uma aproximação maior do circuito bregueiro, de caráter mais profissional, dessas festas de vizinhança. Essa distinção é feita até mesmo no discurso dos administradores públicos.

Da mesma forma, enquanto evento junino, a festa de São José passou por transformações semelhantes nos últimos anos, que a conduziram para o campo do circuito bregueiro. Ao mesmo tempo, ela é considerada por seus organizadores como um evento religioso. A programação religiosa é composta por missas, ladainhas e novenas em uma paróquia do bairro (Santa Maria Goretti), alvorada com fogos no dia de comemoração do santo e uma procissão com uma imagem de São José, que percorre as principais ruas do Guamá (Silva Castro, Pedreirinha, Barão de Igarapé Miri e José Bonifácio).

Além disso, a festa é vista por seus organizadores como um momento do ano especialmente voltado para a confraternização entre feirantes e seus parentes, amigos e fregueses. Segundo o organizador do evento, Raimundo Oliveira, mais conhecido como Dinho, a festa surgiu como iniciativa da Associação dos Açougueiros e Peixeiros. Seus integrantes criaram, em 1962, uma festa de confraternização ligada ao padroeiro da feira e do mercado. Na festa, os 'convidados' (parentes, amigos e fregueses dos feirantes) dançavam ao som de aparelhagem e consumiam gratuitamente as comidas típicas do período junino, com exceção das bebidas alcoólicas e não alcoólicas, que eram vendidas pelos próprios comerciantes destes produtos. O dinheiro para a contratação de aparelhagem, para a decoração do mercado e para a compra da comida era

²⁹ As brincadeiras e os jogos infantis dos terreiros juninos que presenciei neste período são muito semelhantes àqueles ainda hoje realizados nas 'ruas de lazer', tal como descrito em Costa (1999), com exceção de jogos típicos do período junino, como quebra-pote (um garoto de olhos vendados, armado com um bastão, tenta quebrar um vaso de barro suspenso, que contém algum tipo de prêmio ou surpresa) e pau-de-sebo (os participantes tentam escalar um poste repleto de cera, de modo a alcançar o prêmio – normalmente dinheiro – que está no topo).

coletado pelos próprios feirantes, na 'caixinha' da festa, por meio de arrecadação voluntária dos trabalhadores³⁰.

O perfil do evento sofreu importantes modificações nos últimos anos³¹, em particular por ter se tornado uma festa predominantemente voltada para fins lucrativos, segundo seus organizadores. A possibilidade de ganhos extras para os próprios feirantes no contexto da confraternização entre os trabalhadores contribuiu para a modificação do festejo. A figura do patrocinador (ou dos patrocinadores) do evento, mais recentemente, veio a substituir a função da 'caixinha' na garantia de recursos. Os patrocinadores passaram a ser estabelecimentos comerciais localizados nas proximidades da feira (supermercados, lojas etc.), políticos e companhias de cerveja, que fornecem o produto para comercialização na festa.

De todo modo, muito do dinheiro arrecadado por meio dos patrocínios é utilizado na preparação da festa. Além dos gastos com a decoração do trecho de rua em que é realizada a festa dançante, a contratação de uma aparelhagem para fazer a sonorização termina por esgotar boa parte dos recursos destinados ao evento. Mas a oportunidade para obter lucros com a festividade aparece desde o momento em que ela se inicia, com a arrecadação da bilheteria (o que não implica o desaparecimento da figura do 'convidado') e com a venda de comidas e bebidas pelos feirantes. A presença de uma aparelhagem de grande porte, por sua vez, ajuda a atrair pessoas de outros bairros, transformando a antiga e pequena festa de confraternização num evento massivo e marcante do período junino no bairro do Guamá.

Foi possível observar *in loco* todos estes elementos constituintes da festa de São José, em junho de 2001. Com vários dias de antecedência, as faixas e os carros de som que transitavam pelo bairro do Guamá já anunciavam o evento da seguinte forma:

Alô, povão do Guamá:

Participe do encerramento da quadra junina com muito estilo. Vai ser no arraial do mercado do Guamá. Trinta anos de tradição. Quatro mil metros quadrados (Barão desde a Big Ben) para o seu conforto. A música é dele. Pela primeira vez, Lucksom, o potente do Pará. A cobertura é do Mini Seleção.

Promoção: Elias, o rei da farinha, 'a revelação'.

Apoio: Comissão dos Feirantes (contato: Elias e Dinho); vereadores Pina, Zé Francisco, Socorro Gomes e Duciomar Costa; Supermercado Brasília e Belém Piso.

Este anúncio da festa do mercado – repetido à exaustão pelos carros de som, pelo sistema de som fixo da feira³² e pelas faixas dispostas onde normalmente se anunciam as festas dançantes do bairro – nos permite considerar alguns pontos importantes.

Primeiro, o espaço delimitado para o terreiro de rua é destacado como confortável (4.000 m²) e, portanto, adequado para receber grande quantidade de pessoas. Em seguida, foram anunciadas as aparelhagens contratadas para sonorizar o evento: o Lucksom, aparelhagem de médio porte, e o Mini Seleção, aparelhagem de pequeno porte, encarregada de atuar como um apoio ('cobertura') do Lucksom.

O promotor do evento (apontado no anúncio como 'a revelação') assume o papel do festeiro organizador. Ele faz contatos para a negociação de patrocínio, contrata a aparelhagem e o fornecimento de bebidas, se responsabiliza pela organização do espaço físico para a festa, pela segurança, pelos problemas que podem surgir no decorrer do evento e administra os ganhos econômicos com a bilheteria.

Na propaganda, os patrocinadores são destacados com a rubrica 'apoio', na parte final do anúncio. Os patrocinadores da festa de 2001 foram a própria comissão dos feirantes (com fundos próprios para a realização do

³⁰ Não se pode desconsiderar o fato de esta ser uma versão nostálgica da festa que ocorria no passado, produzida com base na experiência presente, que destoa do sentido de coesão social da organização festiva evocada pela memória de Dinho.

³¹ Os entrevistados não souberam precisar a partir de quando ocorreram as mudanças no festejo que serão destacadas a seguir.

³² Chamado de 'rádio difusora', que funciona no horário comercial, com um estúdio no mercado do Guamá e com várias caixas de som penduradas nos postes de eletricidade das ruas próximas à feira. As rádios difusoras de feiras dividem suas atividades entre propaganda dos estabelecimentos comerciais, serviços de utilidade pública e programas musicais. Sobre o papel desempenhado pelas rádios difusoras de bairros nas feiras de Belém, ver Silva (1992).

evento), quatro vereadores e dois estabelecimentos comerciais localizados nas imediações da feira.

A festa se iniciou às 5 horas da manhã do domingo (dia 30/06/2001), com uma missa na paróquia do bairro, acompanhada de uma ladainha e da queima de fogos de artifício. Os preparativos iniciados no dia anterior para o 'terreiro junino', instalado na avenida Barão de Igarapé Miri, foram completados no domingo, de modo que tudo estivesse pronto no início da noite.

A aparelhagem contratada para o evento começou suas atividades no início da tarde do domingo. Com volume alto, fazia saber a muitos moradores do bairro que a festa tinha começado e que já podiam se preparar para o ápice do evento: a noite de domingo para segunda-feira. As pessoas que estavam no interior do terreiro desde a tarde, quando não era cobrada entrada, podiam permanecer ali sem necessidade de pagar para isso. No início da noite, entretanto, as duas portarias da festa estavam tomadas por pessoas que observavam o movimento no entorno do terreiro e aguardavam o momento propício para adentrá-lo.

Na portaria principal, destacavam-se alguns cartazes que pretendiam orientar o comportamento dos participantes no evento. Neles, havia frases como: "proibido menores de 18 anos", "ordem e respeito" e "policia! a paisano e armado, deixar sua arma com sargento na portaria". A preocupação com a entrada de menores revelava a grande dificuldade que os organizadores desse tipo de evento enfrentam no controle da venda de bebidas alcoólicas. A decisão quanto à consulta do documento de identidade do ingressante na festa, muitas vezes, ficava a cargo do porteiro. Por isso, a entrada de menores acabava ocorrendo com certa frequência. Só advêm problemas para os organizadores quando a fiscalização policial detecta a presença de menores ou quando ela é tomada como pretexto para chantagear economicamente o festeiro, exigindo-se a interrupção do evento.

Já os imperativos de ordem e respeito, estampados na portaria, sugeriam tanto uma preocupação dos

organizadores com a segurança dos participantes quanto uma forma de apresentar uma imagem positiva do evento. Eles buscavam, em geral, distanciar a festividade dos feirantes do estereótipo mais comum das festas do bairro, associadas à violência e à insegurança.

Do início ao fim, a festa de São José seguiu o roteiro comum dos eventos que compõem o circuito bregueiro. Junto ao brega, que ocupava um papel central, sucediam-se ciclicamente outros ritmos musicais, como o merengue, o forró, o axé e o *zouk*, até o ponto em que o brega voltava a ser tocado novamente e, então, o repertório era repetido. Tal como nas festas de casas de brega, o DJ fazia a locução do evento, saudando a presença de amigos e pessoas 'importantes'. Em seguida, eram anunciados os ritmos tocados e fazia-se propaganda da própria aparelhagem (o que já era feito pelas vinhetas gravadas e repetidas pela aparelhagem nos intervalos ou mesmo durante as músicas), destacando seu *slogan* e procurando envolver o público cada vez mais com a festa dançante. O consumo de comidas típicas, de cerveja e de outras bebidas, por seu turno, era intensificado à medida que a festa prosseguia noite adentro.

O evento só viria a se encerrar ao amanhecer da segunda-feira, quando a maioria de seus participantes já se preparava para ir ao trabalho ou quando os próprios feirantes já dispunham os seus tabuleiros e as barracas para começar mais um dia de feira. A volta ao trabalho significava o final da confraternização e o retorno à vida cotidiana.

A festa dos feirantes do Guamá aparece neste registro etnográfico com uma ênfase direcionada para o evento não religioso. Os rituais religiosos que constituem o núcleo da devoção a São José parecem ocupar um espaço periférico em relação à festa junina, aos moldes do circuito bregueiro, que se desenrola em torno do mercado do bairro. À semelhança da homenagem dos trabalhadores do Mercado de Ferro a Nossa Senhora de Nazaré, no Ver-o-Peso, a festa dançante na celebração tradicional de São José interrompe uma única vez no ano a atividade da feira. A confraternização dos colegas de trabalho, amigos,

familiares e, provavelmente, seus fornecedores e amigos do Porto do Sal³³ ganhou um contorno cada vez maior ao longo dos anos: passou a abarcar simbolicamente as demais festas juninas do bairro numa única grande festa de encerramento do período junino.

Na festa da feira e do mercado do Guamá, o padroeiro São José foi incorporado num período festivo repleto de outros santos, em que a tônica religiosa da celebração coletiva está à margem da confraternização profana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltemos à reflexão apresentada na primeira parte deste artigo acerca da ampliação do sentido lúdico/devocional das festas em homenagem a santos padroeiros no meio urbano. Na pesquisa sobre a festa de São José, foi observada a existência de uma habilidade marcante em assimilar inovações na forma de festejar. Ao mesmo tempo, o processo de modificação dos festejos acompanha a complexidade do jogo de relações sociais travadas no contexto de uma grande cidade ou de um bairro populoso, como o Guamá.

O bairro mantém fortes laços com o interior do estado via margem fluvial, pelos seus portos, por onde são transportadas mercadorias e transitam pessoas, e por meio do permanente acolhimento de novos moradores oriundos de outras cidades ribeirinhas paraenses. A grande concentração populacional torna suas ruas principais fortemente propícias para o comércio popular. Da mesma forma, os imensos bolsões de moradias pobres atraem políticos em busca de redutos eleitorais expressivos. Em um lugar com tão grande densidade demográfica e com muitas carências sociais (escolas públicas sucateadas, serviço de saúde deficitário, escasso serviço de saneamento básico, péssimas condições habitacionais, desemprego, criminalidade etc.), proliferam as opções religiosas e se multiplicam as formas de

expressá-las. No mesmo passo, destaca-se a presença de casas de festa dançante e de aparelhagens que compõem o circuito bregueiro da cidade.

Quanto ao lado religioso da festa de São José, não há qualquer tensão entre os devotos e os religiosos da paróquia local que organizam e participam da missa, da ladainha e da procissão. Este momento, no entanto, é visto pelos organizadores somente como a parte inicial da festividade. A fase religiosa da festa do padroeiro tende a incluir católicos e praticantes de religiões de matriz africana. Já a festa dançante realizada no terreiro tende a incorporar pessoas de identidades religiosas diversas.

A propósito da dimensão econômica, a atividade comercial durante o festejo indica que ocorre somente uma interrupção relativa do cotidiano da feira. Muitos feirantes aproveitam a festa para vender comidas típicas juninas, para trabalhar como garçons ou em outras funções organizativas, recompensadas com dinheiro. O momento de confraternização familiar e com os colegas de trabalho não exclui a adaptação versátil a outras formas de ganho econômico.

Outras oportunidades são vislumbradas por outros sujeitos interessados no festejo. É o caso dos políticos que buscam projeção por meio do patrocínio da festa. Isto implica a divulgação de seu nome em faixas, na rádio difusora da feira e na locução de carros de som que percorrem diariamente o bairro e as adjacências com um mês de antecedência do evento. Os comerciantes dos estabelecimentos 'formais', que concorrem diariamente com o comércio informal da feira, aproveitam a divulgação da festa para também despontarem como patrocinadores.

A festa de São José aparece nesse quadro como algo muito distante daquele universo socialmente 'equilibrado' das festas de santo de Gurupá, descritas por Galvão (1976). Distancia-se também do sentido exótico e tradicional atribuído por Menezes (1959) à festa de

³³ Porto de entrada de produtos trazidos pelo rio Guamá e destinados, entre outros locais, à comercialização na feira e no mercado do bairro. O Porto do Sal está localizado próximo à confluência da avenida José Bonifácio com a avenida Bernardo Sayão.

mastro de São Benedito da Praia, do Ver-o-Peso. Os organizadores da festa de São José aliam sua devoção e identificação com o santo padroeiro aos meios de obtenção de prestígio e projeção social. Feirantes e suas famílias aproveitam o evento para trabalhar (e se divertir) em outro tipo de 'feira', semelhante à que ocorre cotidianamente nas festas dançantes do circuito bregueiro.

Nesse tipo de festa, ocorre um aumento exponencial da importância das trocas executadas entre os sujeitos envolvidos com o evento. Esta ampliação chega a ultrapassar o alcance comercial cotidiano das atividades da feira. Trocas diversas (econômicas, religiosas, lúdicas etc.) são praticadas pelos agentes principais do festejo com comerciantes do bairro, com políticos e com o público oriundo de várias partes da cidade e que frequenta a tradicional festa de São José, no final da quadra junina do Guamá.

AGRADECIMENTOS

Este artigo é uma versão modificada do trabalho apresentado no GT 12, "Sociabilidades, práticas e identidade ribeirinhas em espaços urbanos", do II Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia, Região Norte, ocorrido em Belém (PA), em setembro de 2010. Agradeço as contribuições dos participantes e as valiosas observações e recomendações dos pareceristas anônimos.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

ALVES, Isidoro M. S. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

AMARAL, Rita de Cássia. **Xirê!** O modo de crer e de viver do candomblé. Rio de Janeiro: EDUC/Editora Pallas, 2002.

AMARAL, Rita de Cássia. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que "não é sério". 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998a.

AMARAL, Rita de Cássia. A alternativa da festa à brasileira. **Sexta-feira**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 109-112, 1998b.

AMARAL, Rita de Cássia. **Povo-de-santo, povo de festa**. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

ARAÚJO, Rita de Cássia. **Festas: máscaras do tempo – entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1997.

BATISTA, Alessandra. **Vândalos na folia**: carnaval e identidade na Amazônia dos anos 20. 2001. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura. Os sentidos no espetáculo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 37-78, 2002.

CAVALCANTI, Maria Laura. O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 6 (suplemento), p. 1019-1046, nov. 2000.

CHIANCA, Luciana. **A festa do interior**: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX. Natal: EDUFRN, 2006.

COELHO, Marinilce Oliveira. **O Grupo dos Novos (1946-1952)**: memórias literárias de Belém do Pará. Belém: EDUFPA; UNAMA, 2005.

COSTA, Antonio Maurício. Domingos de festa: a sociabilidade nas ruas de lazer. In: D'INCAO, M. A. (Org.). **Sociabilidade**: espaço e sociedade. São Paulo: Grupo Editores, 1999.

COSTA, Antonio Maurício. **Festa na cidade**: o circuito bregueiro de Belém do Pará. Belém: EDUEPA, 2009a.

COSTA, Antonio Maurício. Pesquisas antropológicas urbanas no 'paraíso dos naturalistas'. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 736-761, 2009b.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **O Boi de Máscaras**: festa, trabalho e memória na cultura popular do boi tanga de São Caetano de Odivelas, Pará. Belém: EDUFPA, 2007.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados**: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **Eternos modernos**: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929. 2001. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

FIGUEIREDO, Napoleão. **Rezadores, pajés & puçangas**. São Paulo: Boitempo; Belém: UFPA, 1979.

FIGUEIREDO, Napoleão. Nota prévia: pajelança e catimbó na região bragantina. **Revista de Cultura do Pará**, v. 6, n. 22-23, jan.-jun. 1976.



- FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza Vergolino e. **Festas de santo e encantados**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.
- FIGUEIREDO, Sílvio Lima (Org.). **Círio de Nazaré: festa e paixão**. Belém: EDUFPA, 2005.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976.
- JURANDIR, Dalcídio. Prefácio. In: JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos de Cachoeira**. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1941.
- LEAL, Luiz Augusto. **A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LOBATO, Monteiro. **Urupês**. São Paulo: Globo, 2007.
- LUCA, Taíssa Tavernard de. **Tem branco na Guma: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.
- LUCA, Taíssa Tavernard de. **Revisitando o Tambor das Flores: a Federação Espírita e Umbandista dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição**. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- LUCA, Taíssa Tavernard de. **Devaneios da memória: a história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo**. 1999. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.
- MAGNANI, José Guilherme. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Hucitec, 1998.
- MAGNANI, José Guilherme. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J.; TORRES, L. (Orgs.). **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995.
- MENEZES, Bruno de. Boi Bumbá. Auto Popular (1972). In: MENEZES, Bruno de. **Obras completas de Bruno de Menezes**. Belém: SECULT/Conselho Estadual de Cultura, 1993.
- MENEZES, Bruno de. **São Benedito da Praia (folclore do Ver-o-Peso)**. Belém: H. Barra, 1959.
- MOURA, Carlos Eugênio. **O teatro que o povo cria**. Cordão de pássaros, cordão de bichos, pássaros juninos do Pará: da dramaturgia ao espetáculo. Belém: SECULT, 1997.
- NASCIMENTO, Lícia. Catolicismo popular: as comemorações do Círio de Nazaré no Ver-o-Peso. In: LEITÃO, Wilma Marques (Org.). **Ver-o-Peso: estudos antropológicos no mercado de Belém**. Belém: NAEA, 2010. p. 133-150.
- NASCIMENTO, Lícia. **Sociabilidades no Mercado de Peixe do Ver-o-Peso durante o Círio de Nazaré**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano**. Belém: NAEA, 2008.
- RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.
- SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1988.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA, Anaíza Vergolino e. Os Cultos Afros do Pará. In: FONTES, Edilza (Org.). **Contando a História do Pará: diálogos entre história e antropologia**. Belém: E. Motion, 2002.
- SILVA, Anaíza Vergolino e. **O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)**. 1976. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.
- SILVA, Dedival Brandão da. **Os tambores da esperança: um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de São Benedito da cidade de Bragança**. Belém: Falângola, 1997.
- SILVA, José Maria da. **O espetáculo do boi-bumbá: folclore, turismo e as múltiplas alteridades em Parintins**. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- SILVA, José Maria da. **Na periferia do sucesso: um estudo sobre as condições de produção e significação da cultura musical brega**. 1992. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1992.
- SILVA, Marcos. **A cidade vista através do porto: múltiplas identidades urbanas e imagem da cidade na orla fluvial de Belém (PA)**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.
- SILVA, Orlando S. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, 2007.
- VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.



VIEIRA, Daniel. **Folia de São Benedito**: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá no município de Óbidos – Pará. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Editora Nacional, 1957.