

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTORIA SOCIAL DA AMAZÔNIA  
LINHA DE PESQUISA ETNICIDADE E TERRITORIALIDADES: USOS E  
REPRESENTAÇÕES

**FOLIÕES DO AMAPÁ: FESTAS RELIGIOSAS DO EXTREMO NORTE DO  
BRASIL**

BELÉM, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTORIA SOCIAL DA AMAZÔNIA  
LINHA DE PESQUISA ETNICIDADE E TERRITORIALIDADES: USOS E  
REPRESENTAÇÕES

**Decleoma Lobato Pereira**

**FOLIÕES DO AMAPÁ: FESTAS RELIGIOSAS DO EXTREMO NORTE DO  
BRASIL**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós Graduação em História da Amazônia, da Universidade Federal do Pará. Sob orientação do Prof. Dr. Antônio Maurício Costa.

Belém, 2020.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTORIA SOCIAL DA AMAZÔNIA  
LINHA DE PESQUISA ETNICIDADE E TERRITORIALIDADES: USOS E  
REPRESENTAÇÕES

**Decleoma Lobato Pereira**

**FOLIÕES DO AMAPÁ: FESTAS RELIGIOSAS DO EXTREMO NORTE DO  
BRASIL**

**Banca examinadora**

Antônio Maurício Dias da Costa - Presidente

Agenor Sarraf Pacheco – Interno

Aldrin Moura de Figueiredo – Interno

Benedita Celeste de Moraes Pinto – Externo ao Programa

Silvio José de Lima Figueiredo – Externo ao Programa

Belém – PA, 27 de fevereiro de 2020

## DEDICATÓRIA

Às relações que tecemos entre humanos e com não humanos. Ao Espírito Santo, aos santos e às santas e aos seus devotos que, com amor, devoção e gratidão, lhes dedicam pequenas e grandes festas. Aos meus orixás Odé **Ínsèèwé**, Ogum Megè, Yemanjá Assesu e a todos os seres divinos.

## AGRADECIMENTOS

Minha gratidão à Universidade Federal do Pará que desde a interiorização deu a oportunidade, a mim e a milhares de pessoas desse mundão amazônico paraense, de cursar uma graduação, e posteriormente através do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia – PPHIST, a possibilidade de um mestrado e, finalmente, a realização de um sonho, o doutorado, e na própria região.

Gratidão aos professores e professoras que abraçaram a interiorização e a todos que defendem e lutam pela universidade brasileira, pública, gratuita, de qualidade e para todos.

A todos os professores e professoras do Programa, em especial a Magda Ricci, Mauro Cezar Coelho, José Maia Bezerra, Rafael Chambouleyron, e aos visitantes: José Luis Ruiz-Peinado Alonso e Camila Loureiro Dias, por suas aulas intensas e pelas instigantes discussões. Agradeço aos professores do Programa que contribuíram com valiosas críticas e sugestões na Qualificação, Aldrim Figueiredo e Agenor Sarraf.

Minha imensa gratidão ao professor Antônio Maurício Costa pela paciente e competente orientação, efetuada à distância. A quem peço desculpas pelas dificuldades na realização da tarefa, no contato, e o isento das falhas que este trabalho apresenta.

Aos colegas das turmas de doutorado e mestrado de 2015, pelo convívio, críticas e discussões durante a realização das disciplinas. Em especial agradeço à Rosa Arraes pelos contatos posteriores, o esclarecimento de dúvidas e o compartilhamento das experiências no percurso de produção de sua tese e que muito me ajudaram.

Minha muito profunda gratidão à professora Benedita Celeste de Moraes Pinto, pelo apoio e encorajamento, e a seu grupo de pesquisa nas pessoas de Maria Gorete Cruz Procópio e Maria de Fátima Nunes, pela leitura atenta, crítica e sugestões que muito me ajudaram na resolução de problemas e de encaminhamentos na escrita do texto final.

Meus agradecimentos a todos os membros das Comissões de Falias que nos aceitaram e contribuíram com a realização da pesquisa. Em especial a Joaquina Jacarandá, Joaquina Barriga, Rosimar, Zeca Batista (Mazagão Velho); Coló, Louro, Deusa (Carvão); Raimundo Amaro, Chico Preto, Raimundo Dias (Ajuruxi); João Lino, Duca, (Conceição do Maracá); João Cruz, Raimunda Paixão, Roldão, Joaquim Paixão (Curiaú), Sebastião Menezes (liderança comunitária do Curiaú), Vera Nunes, Hosana, Alice, Tereza Vilhena (Mazagão Novo); Josefa Laú, Pedro Laú, Anésia, Antônia Ribeiro (Igarapé do Lago); Raimunda, Valvique, Dina (Cunani); Edinho Damasceno (liderança Karipuna), Alda Ardasse, Jovenil, (Karipuna); Raimunda Queiroz (Ajudante); e a todos os demais que com suas falas ajudaram a formatar as discussões aqui travadas.

Ao Governo do Estado do Amapá pela liberação para estudar. À Biblioteca Pública Estadual Elcy Lacerda, na pessoa da Diretora Leila Neusa Gonçalves e ao Museu

Kuahi dos Povos Indígenas de Oiapoque, ao Diretor Sérgio dos Santos Silva e aos servidores Ariana dos Santos, Enildo Batista Fortes, Odivaldo Ortêncio e Marcelina, pela compreensão às minhas ausências e a pouca dedicação ao exercício das minhas funções, no último ano, em decorrência do compromisso com a finalização deste trabalho.

Aos gestores da Educação Municipal de Macapá que, generosamente, me autorizaram a estudar, quando a burocracia e a inoperância tornavam inviável meu afastamento. Numa prova de que nas instituições o que importa são as pessoas com sensibilidade, com a compreensão, e capazes da análise interessada, responsável e ágil de cada caso.

Aos membros da Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular pelo apoio e companheirismo durante esses anos todos de existência da entidade. Ao meu companheiro Iran Lima de Sousa pelo grande apoio, pela parceria na realização do IFRA, e na realização do estudo que resultou neste texto. Inclusive o material fotográfico aqui utilizado foi praticamente todo produzido por ele. Assim como me ajudou na busca e reprodução de grande parte da bibliografia utilizada e que eu não dispunha. Sou muito grata! E, grata também pela parceria na vida, pelo convívio, pela presença e compreensão durante a “doideira” que foi dar conta deste trabalho.

Agradeço e peço desculpas a minha mãe, meus filhos, netos, irmãos e irmã. Enfim, a toda a minha família de sangue e de santo pelas ausências e indisponibilidades. Agradeço especialmente minha família de Belém Charles, Rosana e Chelye que me receberam e abrigaram sempre que necessário, nestes anos todos de movimentação entre Belém e Macapá. A Carol, ao Jarbas e família também meus agradecimentos e carinho.

## RESUMO

Este trabalho é o resultado do estudo de um conjunto de festas de santos católicos realizadas em comunidades tradicionais: negras, quilombolas, ribeirinhas e indígena, no estado do Amapá, norte do Brasil. A partir da metodologia da história cultural e da história oral, se faz uso de fontes orais: entrevistas e narrativas memoriais de seus fazedores; bem como a tradição oral viva, as festas e as folias religiosas. O texto pretende mostrar que as festas que fazem folias consistem em um fenômeno espiralado rizomático, posto que se propagam a partir de qualquer ponto. E promovem a manutenção, a renovação e a difusão de valores, crenças e saberes na região. Apresentam sentidos e significados importantes para seus fazedores os quais explicam a continuidades dessas práticas culturais oriundas da colonização, segundo a historiografia e a memória oral. Entre esses sentidos, se destacam as concepções de herança tradicional familiar, portanto, um patrimônio cultural. Trata-se de uma noção própria visto que está associada à relação entre as gerações passadas e presentes das famílias e das comunidades. As relações sociais impõem-se como valor em si, como compromisso moral entre as pessoas e das pessoas com os santos, as santas e outros seres divinos. Discute-se na tese a construção e os conflitos de sentidos e a manutenção e ampliação de redes de relações e de memórias ligadas, aos grupos, às famílias e às comunidades. Esses elementos são fundamentais para a compreensão da continuidade dessas práticas tradicionais no presente como resultado de insurgências culturais populares.

**Palavras-chave:** festas, folias, oralidade, memória, Amapá, Amazônia.

## ABSTRACT

This work is the result of the study of a group of Catholic Feasts in honor of saints held in traditional communities: black settlements, *quilombola* communities, riverside and indigenous people, in the state of Amapá, northern Brazil. Based on the methodology of cultural history and oral history, oral sources are used: interviews and narratives of memories of their makers; as well as the living oral tradition, festivals and religious revelries. The text intends to show that the festivities that celebrate revelries consist of a rhizomatic spiral phenomenon, since they may spread from any point. In addition, they promote the maintenance, the renewal and the diffusion of values, beliefs and knowledge throughout the region. They present important senses and meanings for their makers, which explain the continuities of these cultural practices that originated in colonial times, according to historiography and oral memory. Among these meanings, the concepts of traditional family heritage stand out, therefore, as cultural heritage. This refers to a notion of its own, as it is associated with the relationship between the past and present generations of families and communities. The social relations enforce themselves as a value in itself, as a moral commitment between people and people with saints, saints and other divine beings. The thesis discusses the construction and conflicts of meanings and the maintenance and expansion of networks of relationships and connected memories, linked to groups, families and communities. These elements are fundamental for the understanding of the continuity of these traditional practices in the present because of popular cultural insurgencies.

**Keywords:** feasts, revelries, orality, memory, *Amapá*, *Amazonia*.



## **LISTA DE SIGLAS**

**AAFCP** – Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular

**IFRA** – Inventário de Folias Religiosas do Amapá

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**PIME** – Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras

**SEAFRO** – Secretaria Extraordinária de Políticas Públicas para os Afrodescendentes

**IMPROIR** – Instituto Municipal de Promoção da Igualdade Racial

**APEP** – Arquivo Público do Estado do Pará

**CIMI** – Conselho Indigenista Missionário

## LISTA DE FIGURAS

Fig. 01. Mapa de distribuição das festas no Estado do Amapá	18
Fig. 02. Procissão da festa de Nossa Senhora de Nazaré, na localidade de Gipuru-Miri	35
Fig. 03. Capela de Nossa Senhora de Nazaré, em Gipurú-Miri	36
Fig. 04. Quadro de festas com folias religiosas	50
Fig. 05. Quadro de festas e a temporalidade provável segundo a memória oral	77
Fig. 06. Mapa adaptado do Mapa político do Estado do Amapá	94
Fig.07. Municípios e comunidades de ocorrência das festas no sul do Estado	94
Fig. 08. Municípios e comunidades de ocorrência das festas no norte do Estado	95
Fig. 09. Mocambos de negros no Amapá	103
Fig. 10. Mocambos constituídos por negros e índios no Amapá	103
Fig. 11. Calendário de festas com folias religiosas	145
Fig. 12. Cortejo da festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho	158
Fig. 13. Senhora mostrando o oratório da família no Ajuruxi	163
Fig. 14. Foliã beijando as fitas de São Gonçalo	182
Fig. 15. Gesto que se repete em todas as festas	182
Fig. 16. Pagador de promessa na festa de São Joaquim do Curiaú	187
Fig. 17. Mastro do Divino Espírito Santo dos Karipuna	189
Fig. 18. Ornamentação do mastro da festa de São Benedito de Mazagão Novo	189
Fig. 19. Alvorada do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho	193
Fig. 20. Esmolação da Comissão de Folias de São Pedro do Ajuruxi	196
Fig. 21. Café da manhã servido aos foliões de Nossa Senhora da Conceição do Maracá	197
Fig. 22. Almoço das crianças na festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna	200
Fig. 23. Preparação dos alimentos da festa de São Tomé do Carvão	200
Fig. 24. Cartaz de divulgação da festa de São Tomé de 2018	202
Fig. 25. Circulação pelas comunidades do Lago do Ajuruxi feita pela Comissão de Foliões de São Pedro	206
Fig. 26. Peregrinação da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Conceição do Maracá	207
Fig. 27. Comissão de São Sebastião de Mazagão Novo	236

Fig. 28. Mantenedor da Comissão de Nossa Senhora da Conceição do Maracá	238
Fig. 29. Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho	239
Fig. 30. Festeiros do Divino Espírito Santo dos Karipuna de 2013	246
Fig. 31. Festeira de Nossa Senhora da Conceição do Maracá aguardando a chegada da Santa e dos foliões	246
Fig. 32. Cartaz de divulgação de bingo, 2018	254
Fig. 33. Dona Cotinha e membros da Comissão de Folias de São Benedito	270

## SUMÁRIO

### PARTE 01 – FESTAS RELIGIOSAS E MEMÓRIA SOCIAL

<b>Considerações iniciais</b>	<b>15</b>
<b>Cap. 1. Festas e eu... para começar!</b>	<b>33</b>
1.1. Um inventário das folias religiosas do Amapá	43
1.2. Os desdobramentos no doutorado	53
<b>Cap. 2. Festas, memórias e circularidades</b>	<b>64</b>
2.1. As festas na historiografia	64
2.2. Referências teóricas e metodológicas	74
2.2.1 As festas enquanto memórias silenciadas	82
2.2.2. As festas como fenômeno circular espiralado e rizomático	87

### PARTE 02 – AS FESTAS, AS RELAÇÕES SOCIAIS E OS SILÊNCIOS DA MEMÓRIA

<b>Cap. 3. Redes de relações durante a colônia e pós-coloniais</b>	<b>93</b>
3.1. Espaço de ocorrência do Cabo Norte ao Amapá	93
3.2. Negros e índios construindo meios de convivência e solidariedade na Guiana Brasileira	99
3.3. O silêncio da história e a redefinição das memórias	106
3.4. As comunidades festeiras e a relação entre as festas	107
3.4.1. Mazagão Velho	114
3.4.2. Mazagão Novo	119
3.4.3. Distrito do Carvão	121
3.4.4. Ajudante	122
3.4.5. Igarapé do Lago	123
3.4.6. Ajuruxi	124
3.4.7. Conceição do Lago do Maracá	125
3.4.8. Curiaú	126
3.4.9. Cunani	128
3.4.10. Terra Indígena Uaçá – Aldeia Espírito Santo	131
<b>Cap. 4. Circuitos de festas de fé e de folia no Amapá</b>	<b>134</b>
4.1. A catolicização da região	134
4.2. Conhecendo os circuitos de festas que fazem folias	144
4.2.1. Festa de São Gonçalo	147
4.2.2. Festa de São Sebastião	148
4.2.3. Festas do Divino Espírito Santo	151
4.2.3.1. Festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho	156
4.2.3.2. Festa do Divino Espírito Santo ou Setesphui	159
4.2.4. Festa de São Pedro	162
4.2.5. Festas de Nossa Senhora da Piedade	164
4.2.6. Festa de São Joaquim	169

4.2.7. Festa de Nossa Senhora da Luz	170
4.2.8. Festa de Santa Maria	171
4.2.9. Festa de Nossa Senhora da Conceição	173
4.2.10. Festas São Benedito	174
4.2.11. Festa de São Tomé	176

### PARTE 03 – AS FESTAS E SEUS FAZEDORES: MANUTENÇÃO DE MEMÓRIAS, CIRCULAÇÃO DE SABERES E CONEXÕES DE MUNDOS

<b>Cap. 5. Circuitos internos das festas</b>	<b>179</b>
5.1. Os ritos e a circulação de valores	180
5.1.1. Ritos de marcação do tempo e do espaço festivo	185
5.1.2. Doar e distribuir: bens, saberes e sociabilidades	193
5.1.3. Circulação: procissões, peregrinações e Meia Lua	202
5.2. Crenças	208
5.2.1. Canto das folias	214
<b>Cap. 6. Tradição viva e a insurgência de memórias e sentidos</b>	<b>226</b>
6.1. Novas Comissões e novos modos de transmissão	235
6.2. Festeiros e foliões: retribuição e reconhecimento	239
6.3. As festas como recurso	255
6.3.1. Recursos públicos e conflitos	257
6.4. Novas ameaças e o futuro das festas com folias	266
<b>Considerações finais... por ora!</b>	<b>272</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>276</b>
<b>Anexos</b>	<b>287</b>

## **PARTE 01 – FESTAS RELIGIOSAS E MEMÓRIA SOCIAL**

## Considerações iniciais

Uma característica bem acentuada na população brasileira é o gosto por festas. E por que gostamos tanto? De onde nos vem esse prazer festivo? Asseguram estudiosos como Martha Abreu (1999) e Rita Amaral (1998) que vem de longa data. Provavelmente, desde o período colonial. Era tão grande o número de festas que se faziam, sobretudo por motivos religiosos, que causava espanto aos estrangeiros que visitavam a colônia portuguesa, como nos informa Carlos Rodrigues Brandão (1989, p. 14).

E é seguro afirmar que esse traço de nossa personalidade nacional é rizomático<sup>1</sup> e nos vem da formação da população brasileira, pois se os europeus gostavam de “folgar”, negros e índios também eram e são muito apreciadores de música e dança<sup>2</sup>. A colonização foi um período em que se acentuou, através da religiosidade, esse nosso jeito festeiro. E atualmente inúmeras celebrações festivas são realizadas em louvor aos santos e santas, orixás e encantados por todos os recantos brasileiros.

Na Amazônia e no Amapá, por conseguinte, não é diferente. São tantas e tão diversas as festas religiosas que é extremamente difícil mensurar. Este texto, no entanto, resulta do estudo de um conjunto de dezesseis festas dedicadas aos santos e as santas do catolicismo, realizadas em dez comunidades tradicionais afrodescendentes, quilombolas, ribeirinhas e uma comunidade indígena. Mas, é fundamental destacar que são festas que se constituem como um sistema no qual mais importante que as raízes negras, indígenas ou luso europeias são as conexões e as redes de relações sociais que se estabelecem no tempo e no espaço entre as festas, os sujeitos e as comunidades.

Redes de relações sociais de acordo com o antropólogo Gabriel Barbosa (2007) compreendem formas de relacionamento entre indivíduos e grupos e que remetem ao entrelaçamento, entrecruzamento e interligações que se comunicam entre si, mas não são necessariamente interdependentes.

Faço aqui também um breve parêntese para esclarecer antecipadamente que o emprego do termo comunidades tradicionais neste trabalho acontece porque assim meus interlocutores fazem uso. Adoto-os sem entrar na discussão de seu uso como a

---

<sup>1</sup> Vem de rizoma, uma característica de determinados vegetais que se propagam pelo caule e não pela raiz. Cresce paralelo ao solo e apresenta gemas de onde se desenvolvem os brotos aéreos. Os rizomas podem se ramificar em qualquer ponto.

<sup>2</sup> As comunidades afrodescendentes e a indígenas envolvidas neste estudo possuem calendários de festas religiosas extensas e dedicadas a diversos santos e santas. A comunidade indígena também realiza anualmente o Turé, uma festa que contempla os encantados ou caruanas, as entidades da pajelança.

identificação autoempregada por grupos que fazem parte de populações que pleiteiam, através de um instrumento jurídico moderno, pós Constituição de 1988, o direito ao território ocupado tradicionalmente e a um modo de vida que se coloca como um patrimônio intangível.

Assim, embora consciente que são dois conceitos bastante discutíveis e amplamente discutidos, uso-os porquanto assim seus moradores os identificam. O sentido de comunidade empregado pelos grupos objeto deste trabalho compreende o conjunto de moradores que compartilham equipamentos públicos (quando há), determinados espaços, valores sociais e crenças, e envolve vínculos familiares e de vizinhança.

Assim como foliões e foliãs (ou folionas) são denominações empregadas por e para homens e mulheres que realizam as folias religiosas, práticas culturais associadas à festas de santos católicos. Da mesma forma uso o termo festeiro ou festeira para designar a função do responsável pela realização das festas e que podem ser tanto indivíduos como as famílias ou as comunidades.

E retomando a questão das festas, as mesmas se encontram espalhadas no interior do estado do Amapá, no extremo norte do Brasil, com a seguinte listagem, no município de Macapá, na comunidade quilombola de Curiaú se realiza a festa de São Joaquim; em Santana, na localidade de Igarapé do Lago, acontece a festa de Nossa Senhora da Piedade; em Calçoene, na comunidade quilombola de Cunani, se realiza as festas de Santa Maria e de São Benedito. Em Mazagão, o município com o maior calendário de festas religiosas do Amapá, celebram-se festas para Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora da Luz, São Gonçalo, Divino Espírito Santo, em Mazagão Velho. Na sede do município de Mazagão Novo acontecem festas em louvor a São Sebastião e a São Benedito; no distrito de Carvão celebra-se Nossa Senhora da Piedade e São Tomé. Nos distritos de Maracá e Ajuruxi ocorrem as festas de Nossa Senhora da Conceição e de São Pedro, respectivamente. Esse município está localizado no sul do Estado e dentre seus distritos e comunidades Mazagão Velho é mais conhecido devido sua singular história, ligada diretamente ao processo colonial com a transferência de famílias portuguesas da África para a Amazônia no século XVIII.

No outro extremo do Estado, em Oiapoque, entre os índios Karipuna, na aldeia Espírito Santo se festeja com folias a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, o Setesphui (kheoul) e a própria festa como costumam dizer seus fazedores: “a gente tá festejando a festa do Divino Espírito Santo, todos os anos [...] Desde o tempo dos velhos antigos que a



gente festeja a festa” (Anastácio dos Santos Karipuna, folião do Divino Espírito Santo, em entrevista gravada em 2013).

Então, “festejar a festa”, uma expressão que a primeira vista pode parecer apenas uma questão de colocação equivocada das palavras, se analisada com cuidado mostra a importância do elemento festivo em si. Para a antropóloga Antonella Tassinari (2003), a festa do Espírito Santo, juntamente com a língua Kheoul, são os dois grandes aglutinadores culturais dos Karipuna.

O que acontece com os Karipuna, e, de certa forma também com as outras comunidades, me parece similar e ilustra bem o que escreve o antropólogo e historiador Maurício Costa a respeito das festas dos santos padroeiros que assumem a função de simbolizar a localidade, como uma forma da comunidade festejar a si mesma (COSTA, 2011, p. 199).

Até o ano de 2010 também os índios Galibi Marworno faziam festa com folias para Santa Maria, na aldeia Kumarumã, conforme está documentado em Vidal; Levinho e Grupione (2016, p.137). No livro “Madikauku: os dez dedos das mãos: matemática e povos indígenas no Brasil” , produzido por Mariana Kawall Leal Ferreira e publicado pelo MEC, em 1998, encontra-se uma fotografia feita pela antropóloga Artionka Capiberibe, em 1996, que mostra nos portos da aldeia Kumarumã várias embarcações de transporte de membros dos povos da região.

Karipuna, Palikur e os próprios Galibi Marworno de outras aldeias se juntavam anualmente para festejar Santa Maria. A mencionada fotografia ilustra a grande participação dos indígenas do Oiapoque na referida festa. Entretanto, devido ao falecimento dos idosos responsáveis pela festa e a conversão dos membros da família às igrejas evangélicas Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus, presentes na aldeia a mesma deixou de ser feita<sup>3</sup>.

O conjunto de festas objeto do meu estudo foi inventariado por uma organização da sociedade civil amapaense, da qual faço parte desde sua fundação em 2007, a Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular, Ponto de Cultura “Povo de Fé e de Festa”. O Inventário de Folias Religiosas do Amapá que doravante será mencionado como IFRA ocorreu a partir do ano de 2010, e a documentação produzida: fontes orais, escritas e audiovisuais constituíram o corpus documental principal do presente trabalho. Meu

---

<sup>3</sup> Essa informação sobre o fim da festa me foi passada por um membro da família festeira em conversa no Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque, no início do ano de 2019.

esforço foi dirigido essencialmente no sentido de compreender as mentalidades (crenças e valores religiosos ligados às relações sociais) veiculadas através da manutenção de práticas culturais tradicionais como as folias religiosas presentes nas referidas festividades.

### Mapa de distribuição das festas com folias no estado do Amapá

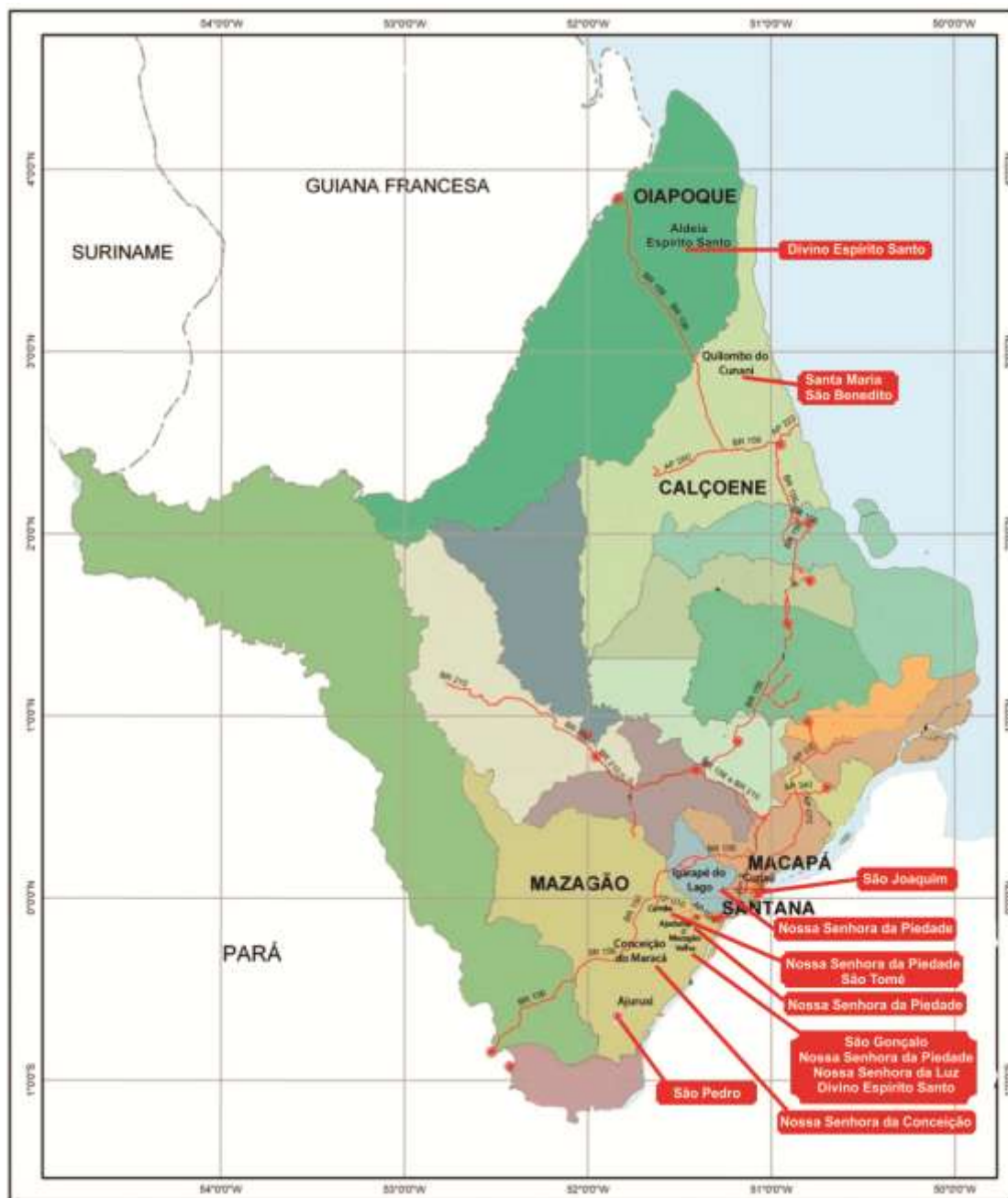


Fig. 01. Adaptação do Mapa Político do Amapá feito pela Secretaria de Estado do Meio Ambiente – SEMA / GEA com informações do acervo da pesquisa. 2016.

Folias religiosas são cantos e rezas entoados por grupos de homens e ou de mulheres em louvor aos santos católicos, com acompanhamento de instrumentos musicais simples e rústicos como tambores e tabocas. Alguns desses instrumentos são de fabricação dos próprios foliões. Os foliões e foliãs constituem-se como grupos organizados autodenominados de Comissão ou Irmandade dedicados aos santos ou santas. Possuem hierarquia definida e seguem regras de comportamento próprias no exercício da função.

As Comissões de Folias, de modo geral, são constituídas pelos cargos de Mantenedor (Mantenedor), o responsável pela manutenção da ordem e disciplina no grupo e pelo cuidado com a imagem sacra e tem como principal símbolo de sua autoridade o Manto ou Opa, ou ainda Colete, como alguns o chamam; Mestre Sala, responsável pela realização das folias e da ritualística que as acompanham. Tem como instrumento de trabalho o Rapador. O Porta Bandeira ou Bandeirista ou ainda Alferes Bandeira é o folião que conduz a bandeira do Santo ou da Santa; o Labardista, por sua vez, conduz a Labarda, uma espécie de cruz de madeira enfeitada de fitas; os músicos: Tamboreiros ou Taboristas, Taboqueiros e Tocadores de Pandeiro. A seguir, vêm os mestres pilotos e remeiros das embarcações e, ainda, os pedreiros e carregadores de bagagem. Pedreiros são os responsáveis pela condução e guarda das Pedras de penitência, i.e. onde os foliões e foliãs pagam as faltas cometidas no exercício de suas funções.

As Comissões de Folias do Amapá são predominantemente formadas por homens: Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho e do Carvão, São Joaquim do Curiaú, São Pedro do Ajuruxi, Nossa Senhora da Conceição do Maracá. Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, Divino Espírito Santo dos Karipuna, Santa Maria do Cunani, São Tomé do Carvão, são Comissões Mistas.

Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago admite a presença de uma mulher, a Guardiã da Santa. A Comissão de São Gonçalo de Mazagão Velho é constituída quase que somente por mulheres. As exceções são apenas um senhor bem idoso que acompanha o grupo tocando viola e um rapaz que conduz a Bandeira. São Sebastião de Mazagão Novo tem sua Comissão de Folias formada exclusivamente por mulheres e, de uma mesma família, a família Cardoso. A Irmandade de São Benedito de Mazagão Novo é formada exclusivamente por homens, mas conta com um grupo de mulheres que a acompanha, as Capitãs de São Benedito.

O número de foliões e foliãs que compõem as Comissões de Folias do Amapá também variam, algumas têm entre treze a vinte cinco membros. As maiores como a de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho tem mais de sessenta, e se encontram nas

mais diferentes faixas etárias que vai desde os dez, doze anos aos oitenta ou mais. Mas, alguns pais colocam seus filhos para interagir com os grupos e instrumentos musicais das folias desde muito cedo.

Não é incomum ver as crianças que mal aprenderam a andar já estar sentando nos tambores e brincando de tocar. Bem como ver também os mais idosos foliões e foliãs que não mais conseguem acompanhar as Comissões, apesar de suas condições físicas e de saúde, compenetrados e participando ativamente nas rezas e folias realizadas em suas residências. É um dos momentos de maior emoção vividos nessas andanças com as Comissões pelas casas dos devotos. Presenciar essa forma de respeito e reverência que as Comissões de Folias oferecem aos seus idosos e idosas, visitando-os em suas moradias durante as peregrinações com os santos e as santas.

Os meios empregados para se tornar folião ou foliã tem a ver com as famílias, pois muitos são introduzidos nos grupos pelos parentes, pais, avós, tios ou conhecidos, a partir do pagamento de promessas feitas aos santos ou por considerar importante garantir a continuidade da tradição religiosa e cultural. Quanto ao tempo de participação nas Comissões varia muito: há foliões e foliãs que estão quase a vida toda, mais de quarenta, cinquenta anos, pois entraram quando ainda eram crianças.

Enfim, a prática das folias e a existência de foliões estão documentadas, conforme menciona a historiografia no início da Idade Moderna na Europa, ligadas à devoção ao Divino Espírito Santo (ABREU, 1999; MOTINHA, 2003). Eduardo Galvão (1955), em estudo realizado em comunidade rural amazônica na década de 1940, menciona e descreve a prática das folias como elemento importante na vida religiosa e ainda comum nas festividades dedicadas aos santos no interior da Amazônia. Sendo assim, há que se considerar que as folias e as práticas festivas fizeram parte do processo de catolicização da população que se formou na Amazônia no período colonial e posterior, inclusive na região que compreende o atual Estado do Amapá.

Em relação à longevidade de todas as festas, seus fazedores estimam-nas entre um século e meio a dos Karipuna, por volta de um século a de São Sebastião de Mazagão Novo e de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, e cerca de dois séculos para as festa dos mazaganenses (Nossa Senhora da Piedade, Divino Espírito Santo e São Gonçalo), a do Cunani (Santa Maria) e a do Carvão (Nossa Senhora da Piedade, a de São Tomé tem cerca de cem anos). São Benedito de Mazagão Novo tem por volta de vinte anos.

Se analisarmos as dezesseis festas que fazem folias no Amapá, portanto, podemos verificar muito rapidamente grandes semelhanças entre elas e muitas diferenças

também, logicamente. Mas, de modo geral todas possuem um profundo caráter comunitário, significados diversos para seus fazedores e apresentam, como já mencionei, muitas semelhanças as quais são resultantes do processo colonizador da Amazônia, como os deslocamentos populacionais, a miscigenação e hibridação racial e cultural; possuem modos de gestão coletiva e preservam a relação de reciprocidade e afetividade entre os devotos e os santos. As festas são dedicadas aos santos e as santas do “catolicismo popular”, na perspectiva adotada pelo antropólogo Heraldo Maués, que o entende como “uma oposição ao catolicismo professado pela Igreja como instituição hierárquica estabelecida (...), no entanto, não exclusividade das classes populares, mas praticado por leigos e às vezes até por clérigos” (MAUÉS, 1995, p. 17).

Logo, festas não é um tema novo, inclusive a historiadora Vera Irene Jurkevics (2005), as antropólogas Rita Amaral (1998, 2001, 2012) e Léa Freitas Perez (2012) entre outros, falam de sua abundância no Brasil e dos estudos sobre elas. Uma redescoberta e revitalização do fenômeno social festas, assegura Jurkevics, tem mostrado esse como um campo fértil para os estudos da História, pois que transcendem “sua visibilidade e revelam crenças e vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva” (JURKEVICS, 2005, p.74).

No entanto, no espaço geográfico desta pesquisa, o Estado do Amapá, pouco tem se produzido sobre isso. Sobre festas que fazem folias religiosas menos ainda.<sup>4</sup> A principal bibliografia disponível sobre festa de santo na região é composta de duas teses de doutorado sobre festas do Divino Espírito Santo, uma da área da História e outra da Antropologia. De toda forma, defini o tema do meu estudo como as festas que fazem folias no Amapá, na perspectiva de seus fazedores: festeiros, foliões e devotos, que explicam a continuidade das folias religiosas.

Em relação a delimitação temporal devo esclarecer que entendo que tempo e espaço são fatores importantíssimos para a compreensão das mudanças e permanências nas estruturas que sustentam a vida em sociedade, para qualquer historiador, mas, concordo com Braudel (2002) que o tempo necessita ser compreendido não como instâncias estanques e lineares. É fundamental perceber que as pessoas e as sociedades transitam em diversas temporalidades.

---

<sup>4</sup> Em estudo sobre as relações entre a Educação e as expressões culturais da comunidade quilombola do Curiaú, a pesquisadora Piedade Lino Videira (2013) descreve a festa de São Joaquim e destaca seus sentidos e significados no contexto afro cultural religioso local.

Sobre isso me contempla o que escreve a historiadora Lucília Delgado (2006),

O tempo é um movimento de múltiplas faces, características e ritmos, que, inserido à vida humana, implica durações, rupturas, convenções, descontinuidades e sensações (a demora, a lentidão, a rapidez). É um processo em eterno curso e em permanente devir. Orienta perspectivas e visões sobre o passado, avaliações sobre o presente e projeções sobre o futuro (DELGADO, 2006, p. 33).

Portanto, longa, média e curta duração estão imbricadas. Normalmente constituem emaranhados temporais. Daí que formas culturais coloniais convivem com formas atuais ou atualizadas. Quanto ao espaço, quero entender também que, frequentemente, o espaço geográfico das pessoas não é somente o seu entorno próximo, mas o mundo, porque os espaços estão ligados pela imigração, pelos contatos culturais.

E, às vezes, mesmo que as pessoas não saiam de seus lugares os conhecimentos de outros espaços chegam a elas, embora que nos tempos passados certamente com menor velocidade que nos dias atuais. Nestes tempos dos *mass media*, da celeridade nos meios de comunicação e de transporte, que facilitam grandemente os contatos e os deslocamentos entre os mais diversos pontos do globo terrestre.

Tais avanços tecnológicos e inovações produzem fenômenos como os das novas redes sociais que permitem que pessoas dos mais distantes países e regiões possam conversar trocar ideias e conhecimentos como nunca antes ocorrera na história da humanidade. Ninguém mais vive isolado. Ou se isso acontece, não certamente com os moradores das comunidades objeto deste estudo.

Enfim, como afirma Delgado, “tempo e espaço têm sua salvação na memória” (2006, p. 37), quero destacar que grande parte das minhas fontes é oriunda da memória, inclusive da memória herdada. Sendo assim, não posso deixar de acompanhar meus colaboradores nas reminiscências ligadas às relações que envolvem as famílias, as comunidades e às festas, algumas inclusive, seguramente seculares e que extrapolam os limites geográficos regionais ou nacionais atuais.

Todavia, pela dificuldade de outras fontes e de tempo para o aprofundamento das questões colocadas no decorrer da pesquisa, optei por um recorte temporal circunscrito a 1948 - 2016, pelas razões que seguem. 1948 foi o ano da chegada e instalação de um grupo de sacerdotes católicos ligados ao PIME (Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras) no Amapá. Esse evento provocou um processo de mudança na topografia religiosa local com a pressão dos padres pela predominância do catolicismo oficial em

detrimento das práticas religiosas populares, pela tentativa de normatização e controle das manifestações de fé e religiosidade da população.

A análise da documentação pertinente a esse processo se deu no sentido de compreender a construção de uma memória dos sentidos atribuídos às festas tanto da parte dos padres, quanto dos fazedores. Sendo esta última percebida através das entrelinhas da documentação oficial comparada às narrativas orais.

Trata-se de analisar as falas sobre as festas nas diversas perspectivas dos envolvidos de dentro (fazedores: foliões, festeiros e comunidades) e de fora (representantes oficiais da religião), para compreender os sentidos a elas atribuídos. Mas também de analisar as próprias festas para compreendê-las, sobretudo, como formas de “comportamento narrativo”, como considerado por Jacques Le Goff (2003), a partir de Pierre Janet, porque comunicam informações na ausência do objeto, em outras palavras porque contam histórias. Um comportamento narrativo é essencialmente um “ato mnemônico” (LE GOFF, 2003, p. 421), uma forma ou um mecanismo de recordação. As festas, nessa perspectiva, recordam processos e relações sociais diversos, envolvendo a memória de indivíduos, de grupos e de comunidades. Sendo assim, se trata da memória individual e coletiva as quais estão sujeitas a manipulações conscientes e inconscientes.

Há que se compreender como ao longo do tempo sentidos diferentes entrechocaram-se, conflitaram, negociaram, resistiram, mediados pela memória que as festas carregam e agenciam. Uma memória que, sem dúvida, é individual, e como tal sujeita a afetações de diversas ordens emocionais como o desejo, a ambição, o afeto e outros. Também é coletiva e como memória coletiva é permeável a manipulações, como destacam Michael Pollak (1989) e Le Goff (2003). Para Le Goff, os esquecimentos e os silêncios da história são exemplos claros de manipulação da memória coletiva por parte dos indivíduos, dos grupos e das classes sociais que dominaram e dominam as sociedades históricas (LE GOFF, 2003, p. 422). Com Pollak, vemos que também os silêncios e os esquecimentos podem ser uma opção adotada pelas pessoas dominadas, oprimidas, que sofreram grandes traumas, como forma de continuar a vida, de não alimentar publicamente ressentimentos ou esconder vergonhas pessoais.

Logo, para trabalhar com a memória como fonte principal para o estudo da história é importante não esquecer que a mesma é constituída por inúmeras variáveis que dialogam entre si revelando ou escondendo lembranças de forma consciente ou não, motivadas por fatores internos pessoais (medo, vergonha, ambição e outros) e externos através de estímulos diversos.

Entre as memórias esquecidas, o estudo apontou as relações étnicas raciais no passado da região quando dos contatos e convívio entre negros, índios e mesmo com colonos europeus ou descendentes. Tais agentes estabeleciam redes de relações de trocas mercantis, de solidariedade e de apoio mútuo, no interior da floresta, nos vários mocambos e quilombos espalhados pela região, dos quais nos fala a historiografia (GOMES, 2005; GOMES e DOMINGUES, 2013; LUNA, 2011).

Também estudos de etnologia e antropologia efetuados na região como os de Gallois e Barbosa (2005) evidenciam as extensas redes de relações mantidas pelos povos indígenas entre si e com outros grupos. E ainda, Gomes e Domingues argumentam que,

mocambos e grupos indígenas fundiram-se e formaram – desde o século XVIII – comunidades transétnicas nas fronteiras do Pará com Suriname e Guiana Francesa [...] e, ao contrário de um isolamento tais comunidades se redefiniram em termos étnicos neste processo histórico, misturando-se com e na paisagem local de camponeses articuladas com outros setores da sociedade envolvente (2013, p. 80 e 81).

Entre a sociedade envolvente estavam colonos portugueses pobres, sobretudo, e seus descendentes. Essas relações, esses múltiplos encontros, ficaram guardadas na memória dos grupos étnicos, das comunidades, das famílias, preservadas pelas práticas festivas religiosas e recuperadas pela memória oral dos meus colaboradores.

Mas, enfim, o referido período da história iniciado com o estabelecimento dos padres do PIME, no Amapá, é profícuo para o estudo dos conflitos e da pressão da Igreja Católica sobre as manifestações populares de fé na região. Não que anteriormente não existisse essa pressão, pois no passado, como mostram os registros da própria Igreja Católica<sup>5</sup> e como veremos mais a frente, houve forte pressão das autoridades eclesiásticas no sentido de controlar as manifestações populares de religiosidade e eliminar aqueles elementos considerados perniciosos à moral e costumes religiosos como os bailes, o consumo de bebidas alcoólicas e abolir ou normatizar a arrecadação de fundos para a realização das festas, através das esmolações.

A esmolação é parte da programação que tem a ver com a obtenção de recursos para a realização das festas e foi um dos elementos que mais sofreu pressão por parte da Igreja Católica no passado. A documentação da Diocese de Macapá mostra que no início do século XX a questão era tão premente para a Igreja que o Bispo da Prelazia de

---

<sup>5</sup> Livros do Tombo da Diocese de Macapá, produzidos a partir da década de 1970 com a sistematização das informações fornecidas pelas paróquias.



Santarém, a qual pertenciam as paróquias do atual Estado do Amapá, emitiu uma Carta Pastoral no dia 07 de novembro de 1904, destinada a disciplinar as esmolações das festividades religiosas<sup>6</sup>.

Esses registros da Igreja informam que em 1917, em Visita Pastoral à Paróquia de Mazagão, Dom Amando Bahlmann, proibiu esmolações sem licença eclesiástica e mandou que os tesoureiros dessem contas ao Vigário de todas as arrecadações. O bispo também pretendeu promover uma reestruturação das Irmandades Religiosas: expulsando delas as pessoas amasiadas e proibindo as festas religiosas com elementos “profanos” (como os bailes, os batuques). Essa atitude do bispo, todavia, não deixou de receber protestos da população e a documentação informa que “isto criou insatisfações e celeumas e o bispo foi obrigado, em sermão a relembrar a todos a obediência que nas coisas religiosas devia ser prestada ao bispo” (Livro do Tombo 01, p. 020). Ao fim, o bispo assinou nove autorizações para esmolar: três para a Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, três para a Irmandade de São Tiago e as restantes para a Irmandade de Nossa Senhora da Assunção. Mandou que houvesse um rigoroso controle do movimento financeiro.

A instalação dos padres do PIME no Amapá é interessante pelo fato de desde então a própria Igreja, através de suas paróquias, ter passado a gerar e sistematizar registros tanto de suas ações, quanto de suas percepções sobre a vida cotidiana da sociedade amapaense<sup>7</sup> e que foram de crucial importância para este trabalho.

Quanto ao ano de 2016, a escolha se deve ao encerramento do Inventário de Folias Religiosas do Amapá, realizado pela Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular, com o intuito de identificar e registrar todas as festas que fazem folias no estado do Amapá. A inclusão do IFRA como um marco cronológico é devido ao mesmo ter promovido a primeira documentação sistematizada dessa prática cultural na região que compreende o estado do Amapá. E nossa avaliação é que isso provocou alteração na forma

---

<sup>6</sup> A região do atual Estado do Amapá anteriormente conhecida como Cabo Norte pertenceu ao estado do Pará até 1943, do qual se emancipou mediante a criação do Território Federal do Amapá. Durante o período de 1752 a 1903, pela estrutura da Igreja Católica as paróquias do Amapá estiveram ligadas ao Bispado de Belém, com sede na capital paraense. A partir do ano de 1904, passaram a fazer parte diretamente da Prelazia de Santarém/PA, condição em que permaneceram até 1949, ano da criação da Prelazia de Macapá. Durante o período de subordinação a Santarém, as Paróquias do Amapá contaram com pouca assistência religiosa, feita apenas através de Visitas Pastorais, desobrigas e a permanência de um ou dois sacerdotes. Livro do Tombo 01.

<sup>7</sup> O responsável pela compilação e sistematização da documentação foi Pe. Angelo Bubani, italiano, membro do PIME e instalado no Território Federal do Amapá, desde 1948, onde exerceu os cargos de vigário de várias paróquias do interior e de Macapá, e o de Chanceler da Cúria da Prelazia, nos anos de 1970, quando então deu início à redação dos Livros do Tombo.

como elas eram vistas dentro e fora das comunidades. Internamente às comunidades as folias eram concebidas apenas como um legado das gerações passadas e externamente como uma prática antiga e perdida no interior e, que após a pesquisa passaram a ser consideradas como um patrimônio cultural. As folias adquiriram um novo sentido.

Por fim, porque o IFRA procurou ajudar a recuperar, pela instigação, a memória de elementos enfraquecidos como as relações étnicas raciais provenientes da formação das comunidades e seus moradores, decorrentes do processo de colonização, da imigração, dos contatos e da convivência entre populações diversas. E isso se constitui de grande relevância para a história da região sobretudo pela ausência de outras fontes. Bem como, procurou restaurar também as memórias de formas de sociabilidades baseadas em valores como: compromisso e reciprocidade; respeito aos mais velhos e aos seus saberes e às relações familiares presentes e passadas, de vizinhança e de conterraneidade, entre outras.

Em estudo sobre lazer e sociabilidades em sociedades urbanas Maurício Costa (2009) discute, e o próprio autor considera que também se aplicam a sociedades não urbanas, como as formas de sociabilidade, ou seja, de interação entre homens e mulheres na vida social presentes no lazer, podem sedimentar relações de parentesco, de amizade, de coleguismo, bem como compreendem práticas educativas informais. As festas religiosas objeto deste estudo também se mostram, evidentemente com esse caráter de lazer, talvez até um dos mais acentuados à priori. Entretanto é esse apenas um dos seus diversos usos ou papéis, ou mecanismos de agenciamento tanto na questão dos estreitamentos das relações sociais, quanto no processo de transmissão de conhecimentos e valores, como veremos ao longo deste texto. Assim como veremos também que as festas não são espaços isentos de conflitos. Ao contrário, em torno das festas formam-se diversos conflitos e de diversas ordens.

Com o IFRA pretendeu-se que o reconhecimento e a valorização das festas nos seus diferentes sentidos e usos, e de seus fazedores gerariam um conseqüente aumento da autoestima de seus agentes, indivíduos que dedicam parte de suas vidas à continuidade de um modo de agir que tem a ver com experiências que ultrapassam os limites de uma existência individual, são heranças de tempos passados, construídas coletivamente.

Até que ponto esses objetivos foram atingidos ainda não sabemos ao certo, visto que até o presente momento não se traduziu em nenhuma política pública voltada à valorização dos mestres e mestras ligadas às festas ou às culturas populares de modo geral

do Amapá<sup>8</sup>. Mesmo no âmbito das famílias, de algumas famílias, nos chegamos notícias de que os idosos não estariam recebendo tratamento adequado, por vezes, nem sequer o atendimento às necessidades básicas, menos ainda o carinho e o respeito<sup>9</sup>.

De toda forma, estabeleci uma problemática que parte da questão: o que garante a continuidade dessas formas de sociabilidades baseadas em modos e práticas culturais tradicionais como as folias religiosas em determinados tipos de festas? O que as folias representam para foliões, festeiros e devotos que possibilitam sua continuidade nos dias atuais? Questões que dizem respeito aos sentidos que são atribuídos às práticas culturais tradicionais tanto pelos “de dentro” como pelos “de fora” e que estão intimamente ligados à memória social construídos coletivamente seja pela manutenção de lembranças e reminiscências, seja pelo esquecimento.

São questões que estão relacionadas com as discussões sobre a construção e uso de memórias a partir do historiador francês Jacques Le Goff (2003) e do sociólogo e historiador austríaco Michael Pollak (1989; 1992); e da construção e manutenção de sentidos através da oralidade tendo como referências o professor, filósofo e historiador Walter Ong (1998) e da tradição oral viva na perspectiva do pesquisador e escritor malinês Amadou Hampâté Bâ (2010) e do historiador e antropólogo belga Jan Vansina (2010).

Meu objetivo com isso foi compreender o sistema de conhecimentos e as relações sociais relacionados com os significados que foram atribuídos ao longo do tempo às festas e às folias religiosas no Amapá. Para isso analisei os sentidos e significados que as festas e as folias apresentam para seus fazedores, procurando distinguir possíveis diferenças e, sobretudo, semelhanças. Procurei acessar a forma como foliões e festeiros organizam suas explicações sobre suas práticas culturais para identificar conhecimentos que estão imbricados e implicados em suas explicações.

Com isso formulei a hipótese de que a permanência de práticas culturais muito antigas como as folias religiosas na Amazônia, nos dias atuais, em comunidades que apesar de geograficamente bem distanciadas apresentam um repertório simbólico comum, está relacionada com o processo histórico de ocupação da região e com as relações

---

<sup>8</sup> Coletar informações e produzir conhecimento que servissem de subsídios à elaboração de políticas públicas voltadas para o segmento das culturas e do patrimônio cultural imaterial do Amapá era um dos objetivos propostos para a realização do IFRA.

<sup>9</sup> Há relatos de que recentemente uma filha evangélica permitiu que o pastor de sua igreja destruísse todas as imagens sacras de sua mãe, a qual está com cerca de noventa anos de idade e foi acometida há poucos anos de um acidente cerebral vascular que lhe comprometeu as funções motoras, embora tenha mantido grande parte de suas funções cognitivas. Aliás, essa senhora foi uma das maiores colaboradoras deste trabalho por sua memória admirável e sua generosidade e facilidade em expô-la.

estabelecidas entre os diferentes grupos e comunidades. Relações que propiciaram a construção coletiva de sentidos e significados. Sendo assim, penso que modos e práticas culturais tradicionais são perenizados quando, e enquanto, são preservados os sentidos de valor que lhes são atribuídos por seus fazedores.

Este estudo pretendeu inicialmente mostrar que as festas que fazem folias compõem um circuito, no sentido atribuído por Magnani (2003) e Costa (2009) como um conjunto de práticas culturais que possuem ou compartilham elementos e ou equipamentos, sem necessidade de contiguidade física. Todavia, no decorrer do estudo percebi que não se trata de um circuito total, mas de pequenos circuitos espiralados rizomáticos, conectados no passado e ou no presente em diversos pontos. A ideia de sistema circular rizomático espiralado é o cerne da discussão aqui exposta a respeito das festas no sentido de que elas fazem parte de algo organizado constituído de diversos elementos sociais (modos de interação, redes de relação) e subjetivos (memória, fé, devoção, etc.) que se propagam em forma de rizoma e no sentido de espiral, pois que resultantes de múltiplos e contínuos contatos. Essa ideia me veio a partir das ideias dos filósofos franceses Deleuze e Guattari (1995), do filósofo e antropólogo martiniquense Édouard Glissant (2005) e do historiador inglês Peter Burke (2003, 2010).

Trata-se de circuitos não fechados, posto que os rizomas possuem linhas de fuga. Neste caso, são circuitos não fechados no tempo ou no espaço. Por exemplo, uma festa que deixou de ser feita durante certo período, pode ser retomada na mesma localidade. Assim como podem surgir festas em locais distantes, mas ligadas a festas anteriores de outras comunidades. De toda forma, através das festas e das folias seus fazedores, foliões e foliãs, promovem a circularidade cultural (circulação, renovação e ressignificação) de crenças, ritos e mitos ligados à religiosidade, aos valores, aos conflitos sociais e ao modo de vida das comunidades, e que são oriundas de um longo e complexo processo de contatos que favoreceram e favorecem a propagação e difusão dessas tradições nos ecossistemas culturais da Amazônia.

Daí que os sentidos de valor que asseguram a continuidade dessas formas de expressão cultural são construídos através de relações diversas (de conflito, de negociação, de resistência e de aceitação) envolvendo o mundo humano: pessoas, famílias, comunidades, e os invisíveis (Deus, santos, espíritos dos antepassados, caruanas, etc. ) e criadas em forma de redes que se estendem no espaço e no tempo da longa duração, ligados a processos de imigração, circularidade cultural e hibridação.

Considero importante esclarecer que emprego o termo “invisíveis” por não ter acesso a sua presença física, tangível. No entanto, tenho consciência de que meus colaboradores possuem absoluta convicção de suas existências e que lhes são totalmente perceptíveis. Alguns por terem o dom, a mediunidade, ou por acreditarem que existem formas de ver que vão além dos olhos físicos e que o universo não é apenas o que nossos sentidos alcançam.

Também assumo como pertinente pensar que se trata de uma concepção de mundo com profundas semelhanças à descrição do historiador africano Hampâté Bâ: “todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo é concebido e sentido como o sinal, a concretização de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento” (2010, p. 173).

Percebo a similaridade presente no meio das festas religiosas tradicionais, à religiosidade que as perpassam não cabem separações, exclusões. Mesmos que possam seus praticantes fazer distinções quanto a aspectos sagrados e profanos, por exemplo, são termos empregados “artificialmente”, influenciados por outros modos de ver, mas na prática não se separam.

Além disso, o professor, pesquisador e escritor paraense, João de Jesus Paes Loureiro (1995) referindo-se aos sistemas de conhecimentos tradicionais na Amazônia, diz que o olhar tem função primordial, mas

o olhar que não está diretamente relacionado com o olho. Mas, com o sentido de perceber, de compreender, de abrir os sentidos. Ao mesmo tempo que revela que além do olhar há vários olhares. Há o olhar físico e o olhar da intuição. O olhar da intuição descobre o que está imanente nas coisas. O que vem submerso na realidade. O seu mistério. (LOUREIRO, 1995, p. 134)

Então, através dessa capacidade de ver o que não está visível, de sentir o intangível, nos construímos e nos inserimos nas paisagens culturais da Amazônia, consideradas como os pontos onde “uma cultura torna-se uma segunda natureza da alma”, para usar a poética expressão do citado autor (idem, p. 135).

Quanto à motivação para este estudo, posso dizer com justa clareza atualmente que é decorrente do contato com festas religiosas católicas na minha infância, no interior do Marajó, estado do Pará, as quais deixaram profundas, afetuosas e inestimáveis lembranças. No entanto, essa constatação só se processou no decorrer da pesquisa, pois até então eu julgava se tratar de interesse proveniente de questões levantadas em pesquisa anterior sobre as religiões afro brasileiras no Amapá, realizada para um mestrado, junto ao

Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia, da Universidade Federal do Pará, em meados da década de 2000.

Naquela ocasião, reencontrei as festas de santos católicos com suas ladainhas, procissões, mastros, bailes, em espaços de ocorrência das religiões afro brasileiras e em convivência ordenada menos pelo espaço e mais pelo tempo. Terreiros onde se realizam tanto os ritos do Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, quanto da Pajelança Cabocla e do Catolicismo, separados pelos momentos de realização, de exclusividade de cada um<sup>10</sup>.

Essa relação entre as práticas religiosas afrodescendentes e o catolicismo popular nos terreiros, me despertou o interesse em conhecer como se davam nas comunidades tradicionais. Da mesma forma, uma documentação utilizada durante a pesquisa do mestrado, e produzida pela Igreja, mostrava diferenças enormes na forma como eram tratados os cultos afro brasileiros e a pajelança, esta inclusive praticamente ignorada, e a enorme pressão feita pela Instituição sobre as festas de santos católicos.

Pressão no sentido de extinguir elementos mais populares como os bailes, os batuques e os marabaixos. Ou exercer controle sobre aqueles que contribuía para a realização das festas em homenagem aos santos e as santas de devoção das famílias e das comunidades, como as esmolações, peregrinações feitas pelos foliões em busca de donativos.

Isso me levou a questionar as motivações para o comportamento dos padres e o tratamento diferenciado. Todavia, os registros mostram que havia reação por parte da população. Daí me surgirem questões referentes tanto à posição da Igreja através de seus sacerdotes quanto da reação por parte da população.

Diante da forma dura e rude como eram tratados os festeiros, os foliões e os simpatizantes, inclusive com a expulsão das organizações da Igreja e até com a excomunhão, as pessoas, as comunidades reagiam. Não ficavam inertes como veremos em outro momento deste texto.<sup>11</sup>

Quais eram os pontos de maior pressão por parte da Igreja Católica? A presença dessas festas atualmente é resultado da resistência de várias comunidades, de várias famílias. Por que resistiram? Em que se sustentavam e sustentam as reações dos grupos ou dos indivíduos aos ataques da Igreja e da sociedade através de seus expoentes intelectuais: professores, jornalistas e outros?

---

<sup>10</sup> Para melhor compreensão ver PEREIRA, 2008.

<sup>11</sup> Sobre a resistência de marabaixistas de Macapá especificamente sugiro o ensaio do professor e sociólogo Fernando Canto, *A Água Benta e o Diabo*, publicado em 1998, pela Fundação de Cultura do Estado do Amapá.

Enfim, quero crer que discutir essas questões a partir dos principais envolvidos, os foliões e festeiros e de suas lutas e resistências, é uma maneira de possibilitar a fala desses sujeitos subalternos, para usar a expressão e a proposta da professora e crítica teórica Gayatri Chakravorty Spivak . Dar voz aos subalternos é destacar suas insurgências, como objeto de estudo (SPIVAK, 2014), como parte de sua “sensibilidade de mundo” , como fala o professor e semiólogo argentino Walter D. Mignolo (2017) e como experiências sociais. É inserir a fala desses agentes da história na historiografia da região. É também promover uma ampliação da historiografia sobre as práticas festivas, sobre as relações sociais e as estruturas mentais e sua (re) produção no tempo. Bem como refletir sobre outras formas de relação entre as pessoas que não se baseiam na materialidade do sistema econômico vigente, e que podem contribuir para pensar outras formas de viver em sociedade, com outros valores, inclusive como viviam nossos antepassados.

E, na tentativa de responder as diversas questões que foram surgindo ao longo do percurso da pesquisa o presente texto está dividido em três partes formadas por dois capítulos. A primeira parte *Festas Religiosas e Memória Social*, é formada pelo capítulo “As festas e eu... para começar!” onde faço uma apresentação da pesquisadora. Coloque no texto para mostrar o quanto em mim exemplifica o que quero discutir, os acréscimos, que vão se processando no indivíduo, nos grupos, nas comunidades, provenientes das memórias, e dos vários e continuados contatos culturais e o quanto tem de significativo. Nesse capítulo também é feita a apresentação do objeto de estudo, dezesseis festas documentadas pelo Inventário de Folias Religiosas do Amapá; e dos encaminhamentos da pesquisa com foco nessa relação da memória, inclusive da pesquisadora, com as festas religiosas. No segundo capítulo, “Festas, memórias e circularidades” é feito um apanhado da bibliografia sobre as festas. Apresenta-se a ideia das festas enquanto memórias silenciadas e como um fenômeno circular espiralado e rizomático. A segunda parte, *As Festas, as Relações Sociais e os Silêncios da Memória*, é formada pelo capítulo “Redes de relações durante a Colônia e pós-coloniais” onde trato das relações entre a memória e as relações sociais na porção da Amazônia que compreende o atual estado do Amapá, desde a colonização, perpassando as conexões entre os diversos elementos étnicos e raciais envolvidos na formação da população e das comunidades contempladas neste estudo. O capítulo “Circuitos de festas de fé e de folias no Amapá” apresenta as festas e as comunidades fazedoras e discute a relação entre elas. A terceira parte, *As festas e seus fazedores: manutenção de memórias, circulação de saberes e*

*conexões de mundos*, aprofunda a questão das conexões e das circularidades entre as festas que promovem a propagação e a permanência de crenças e valores ligados às relações sociais como valor em si. O capítulo “Circuitos internos das festas” apresenta e discute os elementos que constituem as programações como ritos que promovem a circulação de valores, a marcação do tempo e do espaço festivo e ainda a doação e distribuição de bens e sociabilidades. No capítulo “Tradição viva e a insurgência de memórias e sentidos” são discutidos os principais sentidos atribuídos às festas e as folias por seus fazedores, festeiros, foliões. Assim como suas motivações e os modos de transmissão dos conhecimentos relacionados com essas práticas culturais tradicionais. Fala também das novas ameaças, desafios e do futuro das festas tradicionais e das folias religiosas.



## Cap. 01. As festas e eu... para começar!

a tarefa do historiador consiste [...] de libertar as esperanças contidas na experiência histórica do passado. Ou seja, libertar a memória (...). A memória pode ser (...) uma espécie de arqueologia das possibilidades culturais (DIEHL, 2002, p. 123, 124).

Caro leitor, leitora, para que você entenda o quanto de pertencimento eu tenho em relação ao universo que procuro compreender, sem querer parecer pretensiosa, gostaria de iniciar este texto falando de mim, da minha pessoa, um pouco da minha história. Não por considerar que haja algo de extraordinário, modelar ou coisa parecida, mas para mostrar-me no mundo das populações que vivem na Amazônia, formadoras das diversas paisagens culturais existentes em nossa região, em especial no que diz respeito às crenças, às ideias, às práticas culturais, aos modos de conhecer e de se relacionar com o ambiente natural. Eu me coloco no texto para mostrar o quanto em mim exemplifica o que pretendo discutir, os acréscimos que vão se processando no indivíduo, nos grupos, nas comunidades, provenientes dos vários contatos culturais.

E com este estudo procurei compreender a continuidade de práticas culturais tradicionais como as folias religiosas em determinados modos de festejar, e em determinados locais da região, com os quais tive os primeiros contatos ainda na infância, e sobre os quais a memória oral e escrita indica uma existência secular. De acordo com a definição proposta pelo Inventário de Folias Religiosas do Amapá, sobre o qual falaremos com mais detalhes logo à frente, a prática consiste em:

uma forma de expressão cultural e religiosa secular, cujos contornos peculiares atuais resultam do processo de hibridação sofrido pelas culturas portuguesa, africanas e indígenas no decorrer da colonização do Brasil. Consistem de um conjunto de rituais que acompanham os cantos entoados ao som de instrumentos musicais rústicos como tambores, tabocas e rapadores, realizados por grupos organizados hierarquicamente e autodenominados foliões e ou foliãs, os quais seguem regras de comportamento próprias no exercício de sua função. (IFRA, 2013).

A historiadora Martha Abreu (1999, p. 39) menciona com base em documentos da época, a existência de grupos de foliões na Europa, no século XIV. Os foliões eram os responsáveis pela animação das procissões religiosas em Portugal no século XVI [...] “usados no cortejo para animação de encenações que pudessem resultar enfadonha”, segundo Tinhorão (2012, p. 23). Para esse autor os grupos de folias se

tornariam “espécies de confraria, meio sagrada, meio profana, instituída para invocar a proteção divina contra pragas e malinas que às vezes infestavam os campos” (idem, p. 22), as quais posteriormente e, provavelmente, pela aproximação maior com a Igreja, se tornaram irmandades religiosas separadas pela condição social em ricos e pobres e nas confrarias formadas por grupos de trabalhadores de determinados ofícios. Estas últimas, ainda segundo o mesmo autor, teriam surgido por volta do século XI, com o intuito de lutar contra os inimigos do cristianismo, como religião oficial.

As folias religiosas adentraram o Brasil no período colonial juntamente com o processo de catolicização. Nos tempos atuais, possuem maior ou menor ocorrência em muitas regiões, como as conhecidas Folias de Reis do Sudeste. Na Amazônia, e no Amapá, por conseguinte, a variedade de santos homenageados com as folias é bem maior. Muitas festas com folias são dedicadas a diversos santos e santas da devoção popular e encontradas entre grupos e comunidades que, à primeira vista poderiam ser consideradas absolutamente distantes e desconectadas no presente e no passado. É o caso dos moradores afrodescendentes de Mazagão Velho e os índios Karipuna, comunidades localizadas nos extremos opostos do Estado do Amapá.

Os foliões e foliãs (ou folionas) são os responsáveis pela execução das folias religiosas e organizam-se em grupos denominados de Comissão ou Irmandade dedicados aos vários santos e santas da devoção das famílias e das comunidades. A maioria das Comissões de Folias objeto deste estudo possui hierarquia com cargos e funções bem definidas e com regras mais ou menos rígidas no exercício da função.

Todavia, é fato que muitos desses grupos e práticas festivas religiosas tradicionais há bastante tempo foram extintos de outras localidades, inclusive a minha. Daí meu interesse em compreender sua continuidade e fazer isso a partir da perspectiva das pessoas envolvidas diretamente no seu fazer. Enfim, o que dizem seus fazedores que explicam essa continuidade? Busquei também compreender as mobilidades, as movimentações que envolvem deslocamentos de indivíduos, de grupos ou de famílias, que se estabelecem definitivamente em outros locais, ou temporários “que passam ou dão um tempo”. Ou como aqueles que circulam como visitantes partícipes de redes de relações familiares, de conterraneidade, e outras que, estabelecidas entre as pessoas envolvidas no presente e no passado, e entre as novas e as antigas locações estão relacionadas com as festas.

Redes de relações que estão arroladas às características que as práticas culturais em apreço apresentam no presente como as misturas de elementos negros,

indígenas e europeus, evidências da hibridação decorrente dos contatos culturais. Procurei compreender, ainda, e em especial o papel das famílias na realização e continuidade das festas e das folias religiosas, bem como os sentidos e significados atribuídos a elas por seus fazedores.

Assim sendo, retomo o fio da minha história pessoal dizendo que faço parte de uma extensa família de cuja ancestralidade e história tenho pouco conhecimento. As informações que possuo foram obtidas através da memória oral de alguns parentes mais idosos, pessoas atualmente na faixa etária dos oitenta anos. E a coleta foi recente, confesso!

Confesso também que aqui me deparei com a mesma situação encontrada em muitos momentos da pesquisa sobre as festas religiosas, a falta de interesse das pessoas na conservação de documentos. Quando busquei entre os membros da família fotografias que retratavam na moradia dos meus avós, os momentos das festas de Nossa Senhora de Nazaré feitas, na minha infância, por meu avô materno, encontrei umas poucas, a maioria havia sido destruída no meio de outros “papéis velhos”.



Fig. 02. Procissão da festa de Nossa Senhora de Nazaré, na localidade de Gipurú-Miri, Anajás, Pará, década de 1970. Essa festa foi realizada por meu avô, por cinquenta anos. Na imagem aparecem, na dianteira, carregando o andor, dois filhos do fundador, senhor Ormino Gabriel Lobato. Acervo da família Lobato.



Fig. 03. Ao fundo a Capela de Nossa Senhora de Nazaré, construída por meu avô, na localidade de Gipurú-Miri, Anajás, Pará. Em frente, crianças vestidas de anjo acompanhantes da procissão, um dos momentos mais importantes da programação da Festa. A menina da direita é neta do fundador, Ormino Gabriel Lobato. Década de 1970. Acervo da família Lobato.

De toda forma, somente no decorrer da redação deste trabalho me dei conta de como minhas memórias da infância estão relacionadas com a escolha do meu objeto de pesquisa que deu origem a este texto. E, sobre a memória de indivíduos, Le Goff (2003) afirma que estudos de Psicologia dão conta de que diversos fatores influenciam tanto na recordação quanto no esquecimento. Entre eles o interesse, a afetividade, o desejo, a ambição, a censura. E neste sentido percebo que o afeto tem sido o principal motivador do desejo de manter as memórias, ligadas a vivência, ao contato com meus avós, com minha família. Situação semelhante ao que se mostra em relação aos festeiros e foliões partícipes deste trabalho. Não que outros fatores não se façam presentes, como o desejo de reconhecimento, de status, mas porque provavelmente o amor, e a memória do amor vivido e compartilhado produzam resultados mais intensos e duradouros em termos de satisfação pessoal.

Por outro lado, essas incursões por minhas memórias e dos meus familiares me levaram a constatação de como realmente minha história é parte de um padrão de ocupação humana na Amazônia, oriunda do período colonial que condiciona pessoas, famílias a se deslocarem de um local para outro em busca de melhores condições de vida, de trabalho. Nas novas localidades, as pessoas pretendem dar continuidade a elementos culturais de suas antigas comunidades, como veremos que aconteceu com os fazedores das festas objeto deste estudo.

Mas, enfim, o sobrenome de minha família remonta à Europa Medieval, mais precisamente à região de Portugal e Espanha, consistindo no diminutivo de um animal selvagem, o lobo. Lobo e Lobato constam da lista de nomes de famílias de origem judaica sefardita expulsas da Península Ibérica, no século XV. Nós, os Lobato descendentes, estamos atualmente espalhados pelo mundo, pelo Brasil, e somos na Amazônia, sobretudo no Pará e Amapá, em número bastante expressivo.

O ramo mais próximo a que pertenço seria o de três irmãos portugueses de procedência desconhecida, migrados para Igarapé-Miri, interior do Pará, também em data não precisa. De lá, dois irmãos: Manuel Joaquim Lobato e Raimundo José Lobato se transferiram para o município de Anajás, por volta do final do século XIX, onde constituíram família. Ambos se casaram três vezes e uma das esposas de Manuel Joaquim, dona Olímpia Maria Pena Lobato, deu à luz a vários filhos e entre eles, Joaquim Osório Lobato. Este último casou com uma filha de Raimundo Lobato, dona Guilhermina Lobato, e com ela teve aquele que viria a ser meu avô materno: Ormino Gabriel Lobato.

Meu avô realizou por cerca de cinquenta anos uma festa em louvor a Nossa Senhora de Nazaré<sup>12</sup>. Sobre essa festa alguns membros da família dizem que teria iniciado com uma promessa, mas desconhecem o teor. Por ter sido um compromisso pessoal, seus descendentes não deram continuidade. De toda forma, foi esse o primeiro contato que eu tive com festa de santo católico. Uma festa que tinha alguns dos elementos que se encontram nas festas objeto do meu trabalho, como as procissões, os leilões.

Esse modelo de festa religiosa “com danças, coretos, fogos de artifício e barracas de comida e bebidas” é uma característica residual das festas barrocas, como menciona Martha Abreu (1999).

Na festa do meu avô não tinha baile, ele não permitia. Mas sempre havia música ao vivo, fosse algum grupo local ou um conjunto, como eram chamados na época, todos os anos tinha arraial no larguinho próximo à capela, onde as pessoas se juntavam para beber, conversar, namorar, participar do leilão. Sobre a festa as fotografias 01 e 02 mostram fragmentos da programação, como a procissão, o espaço ocupado na capela, no entorno, e nas pequenas vielas e pontes da vila, e ainda da participação dos familiares em todos os momentos festivos.

---

<sup>12</sup> Nossa Senhora de Nazaré é a padroeira do Estado do Pará e sua festa, o grande Círio de Nazaré, que ocorre anualmente no mês de outubro, é considerada pelo pesquisador Isidoro Alves (1993) como a culminância de um longo ciclo de festas de santos padroeiros que se espalham pela Amazônia.

Na residência dos meus avós, na festa de Nossa Senhora de Nazaré, eu conheci a ladainha em latim rezada pelos velhos, tio Dudu, tio Miguelzinho, e respondida pelas tias velhas. Todas as noites ao longo da novena, eu criança ficava sentada nos bancos da frente da capela e me encantavam as rezas, os cantos e os gestos simples de ajoelhar, fazer o sinal da cruz, nos momentos certos. Mas, o que mais me chamava atenção era a introspecção dos rezadores, com as mãos no peito e o olhar dirigido às imagens sacras, pareciam em ligeiro estado de transe.

No entanto, apesar da admiração, do respeito, não tenho lembrança se em algum momento foi cogitada a possibilidade de transmissão do conhecimento para as crianças e jovens. Sei que depois que os velhos morreram se acabaram as ladainhas em latim na minha localidade. Só voltei a encontrá-las novamente no Amapá, em Macapá, para ser mais exata, no ano de 2000 ou 2001. Foi um choque e uma alegria, achei que nem existiam mais!

Enfim, retomando a narrativa sobre minhas origens familiares. Do lado da minha avó materna, dona Antonina Ascensão Lobato, são mais reduzidas ainda as informações. De acordo com seu registro de nascimento ela era filha de Antonio Franklin de Freitas, morador do alto Anajás e também oriundo de Igarapé-Miri. Meus avós maternos tiveram dez filhos, sendo minha mãe a primogênita, que casou com um jovem também do Marajó, do município de Afuá.

Meus pais geraram sete filhos, eu sou a primeira, e como meus três irmãos seguintes, nasci na localidade de Gipurú-Miri, residência dos meus avós. Os demais nasceram na Maternidade Pública de Macapá. Lembro, ou penso que lembro, do dia em que minha mãe foi pela primeira vez para a Maternidade e como parecia assustada, ansiosa, preocupada em passar pelo difícil momento do parto sem o conforto de sua mãe e o apoio experiente de uma parteira tradicional. Mas, lembro também de um comentário que ela fez, posteriormente, do quanto era mais prático o parto na maternidade porque evitava o transtorno do monte de roupas sujas que ficavam após o parto para serem lavadas em casa.

Entendo que minhas lembranças aqui expostas possam ser uma memória herdada, na acepção de Michael Pollak (1992), como parte de algo que eu posso não ter vivido, pode ser até fragmento de alguma conversa que eu tenha escutado entre minha mãe e minha avó, por exemplo. E, que de alguma forma ficou gravada na minha mente. De todo modo, são partes de um trabalho de reconstrução de memórias. Ou de memórias que buscam refazer, reconstruir as experiências do passado com imagens e ideias do presente,

como entende Eclea Bosi (1987), porque, provavelmente na época eu nem compreendesse devidamente as circunstâncias que envolviam os nascimentos.

Enfim, meus pais tiveram sete filhos nascidos vivos, mas um morreu aos dois anos de idade. Era o segundo filho. Após essa perda que ocorreu de forma muito rápida, meus pais decidiram sair do interior e mudar para Macapá. No entanto, até meus dezoito anos de idade, nossa família ficou na movimentação entre morar em Macapá quando as coisas estavam “mais ou menos”, quando se tornavam mais difíceis, íamos para o interior passar um tempo em Anajás, na casa dos meus avós. Depois retornávamos a Macapá. Por alguma razão ligada ao ramo de negócios dele, a comercialização de madeira, meu pai resolvia levar a família para passar um tempo em outra localidade, Afuá, por exemplo. Ficávamos por lá enquanto ele trabalhava com os irmãos na extração de madeira em um terreno que receberam de herança. Esses períodos de “passar um tempo” aqui e acolá às vezes duravam um, dois anos.

Meu pai dava muita importância à educação escolar para os filhos - embora a dele se resumisse como ele costumava contar, em vinte dias de frequência à escola -, mas, ele não entendia a sistemática do ensino seriado. Para ele bastava estar na escola. Por conta disso, as decisões de mudança da família não levavam em consideração o período escolar que os filhos estivessem cursando, assim vivíamos sempre em defasagem idade / série, pois começávamos o ano letivo estudando e raramente concluíamos.

No início da década de 1980, estávamos morando em Macapá, com muitas dificuldades financeiras. Um irmão de minha mãe nos visitou e a convenceu que em Breves, onde ele vivia, o custo de vida era menor. E havia perspectiva de crescimento por conta das indústrias madeireiras e palmitadeiras instaladas na região e que ofertavam uma grande quantidade de postos de trabalho. A mudança para Breves, creio, foi uma das poucas decisões realmente tomadas pela minha mãe, já que até então ela somente seguia as deliberações do meu pai, o qual, inclusive, de fato, nunca morou naquela localidade. Ele apenas visitava a família de vez em quando.

Em 1982, fui para a sede municipal de Anajás, a convite de uma tia, professora primária, para substituí-la na escola enquanto ela passaria um tempo em Macapá. Foi assim que começou minha vida e carreira na Educação, como professora primária substituta, num momento em que não tinha completado o equivalente ao atual Ensino Médio. Mas, naquele momento e local, eu tinha todas as condições para o exercício da função, que eram saber ler, escrever e ter um pouco mais de conhecimento que as crianças que iria atender.

Trabalhei dois anos em Anajás e pedi transferência para Breves, para ficar com minha família. Lá morei e trabalhei por sete anos. Lá também nasceram meus dois primeiros filhos. Entre 1985 e 1987, fiz o curso de Magistério oferecido pela Secretaria Estadual de Educação do Pará – SEDUC, através do Projeto LOGOS II. Em 1988 prestei concurso para o quadro do Estado e me tornei efetiva. No início do ano de 1987 fui convidada para trabalhar com Educação Especial, atendendo alunos com deficiência visual.

Aliás, a Educação Especial estava iniciando naquele município paraense. Havia uma Coordenação e uns poucos professores em experiência. Aceitei o convite e no segundo semestre daquele ano fomos, uma colega e eu, participar de uma formação em nível de Estudos Adicionais no Centro de Treinamento de Recursos Humanos da SEDUC, em Belém, nas modalidades de Deficiência Visual e Deficiência Mental<sup>13</sup>. Essa experiência com a Educação Especial em Breves contribuiu imensamente para me tornar a pessoa que sou hoje, com certeza. Meus posicionamentos políticos em defesa de uma sociedade menos desigual e injusta decorrem de ter visto muita miséria e pobreza maior que a minha. Presenciei muito sofrimento de pais de crianças deficientes, mais avós, por sinal, já que vários pais e mães, por razões diversas, abandonavam os filhos que apresentavam deficiências severas. Ficavam as avós, bem idosas, com seus ínfimos recursos para criar os netos especiais, inúmeras vezes dependendo da caridade de vizinhos. Muito triste!

Com pouco apoio da Secretaria Estadual de Educação e do Poder Público Municipal nossa equipe de Educação Especial tinha que encontrar várias formas de conseguir recursos para encaminhar as crianças para Belém, para o diagnóstico das necessidades de atendimento na educação escolar. Realizávamos eventos mensais, serestas onde vendíamos bebidas, comidas, trabalhávamos muito! Mas, como éramos bem jovens também nos divertíamos! Todavia, com o tempo e os avanços muito pequenos, apesar do esforço grande, tornei-me bastante crítica dos gestores da educação em Breves, tanto por parte da URE, a Unidade Regional, quanto da Secretaria Municipal e com isso logo passei a ser *persona non grata*. Sofri como retaliação a perda de horas de trabalho tornando o meu salário menos que suficiente para suprir as necessidades minhas e da minha família.

Em 1990, participei do primeiro vestibular realizado em Breves para a formação de um Núcleo da Universidade Federal do Pará, naquele município. Fui aprovada

---

<sup>13</sup> Sobre a Educação Especial em Breves ver o trabalho de LOBATO (2018).



e ingressei no Curso de História, numa modalidade que me permitia estudar visto que as aulas aconteceriam apenas nos períodos de férias escolares.

Em finais de julho de 1991, consegui uma licença prêmio e voltei a Macapá, depois de mais de dez anos. Numa manhã, passando pelo prédio da FUNAI, entrei e enquanto olhava fotografias e mapas nas paredes, um servidor do órgão se aproximou e começamos a conversar. Falei da minha grande curiosidade em conhecer e o desejo de conviver com povos indígenas. Ele, muito simpático, disse que a FUNAI juntamente com a Secretaria Estadual de Educação do Amapá, estavam naquele momento contratando professores para trabalhar nas áreas indígenas do Amapá e Pará.

Nem pensei duas vezes, no dia seguinte estava me apresentando na Secretaria de Estado de Educação - SEED. Alguns dias depois de uma breve preparação seguimos para as escolas indígenas. Minha curiosidade era com os índios mais afastados do convívio com não índios. Solicitei a aldeia mais distante e me mandaram para Taitetwa, na Terra Indígena Amapari, localizada no município de Pedra Branca. Lá trabalhei o restante do ano de 1991.

Em 1992, prestei concurso público para o Quadro de Magistério do Estado do Amapá. Fui aprovada com excelente nota, que me permitiria escolher qualquer escola de Macapá, mas eu quis continuar a experiência com os indígenas, não pela educação escolar em si, mas pelo convívio. Eu adorava, nas minhas horas de folga, acompanhar as famílias quando seguiam para as roças, na captura de peixes nos igarapés. Até numa caçada de jacaré eles permitiram que a técnica em enfermagem e eu participássemos como observadoras.

Assim, após a contratação e ainda querendo conhecer mais de perto o modo de vida dos índios mais isolados, solicitei minha designação para a Terra Indígena Tumucumaque e fui trabalhar na Aldeia Xuxuimene, localizada no município de Almeirim. Embora essa área indígena esteja localizada no estado do Pará, o atendimento à educação e saúde daquela população é oferecido pelo Governo Federal através do Governo do Amapá e ou por unidades dos órgãos públicos competentes situadas neste Estado.

Foi uma experiência fantástica, extremamente rica e que, certamente, por conta dos diversos aprendizados que me foram proporcionados pelo convívio com pessoas, com comunidades tão diferentes, mas ao mesmo tempo tão iguais a mim, muito contribuiu para a solidificação das minhas identidades de mulher e cabocla amazônica. Mais que nunca eu, nascida e criada no interior da Amazônia, me reconheci como parte do sangue, da carne e

da alma de suas gentes, de sua diversidade cultural, de sua memória, de sua história e de seu ambiente natural.

Infelizmente, não tive condições de permanecer nas áreas indígenas, pois não estava sozinha. Eram dois filhos pequenos e eu que corríamos os mesmos riscos nas estradas esburacadas, cheias de atoleiros, que levavam ao Amapari; ou no encachoeirado rio Paru de Leste, onde somente a grande perícia dos índios impedia que as canoas de transporte entre as aldeias arrebentassem nas pedras e corredeiras. Sem falar na dificuldade de acesso, devido à entrada e saída da área ser feita apenas por via aérea. Assim, em meados de 1993 optei em permanecer em Macapá para dar mais estabilidade e segurança aos meus filhos. Fui trabalhar nos anos seguintes em várias escolas de bairros da zona norte: Maria do Carmo, Maria Neuza, Serafini Costaperária, Raimunda dos Passos, Rivanda de Nazaré.

Em 2004, em conversa com a Diretora da Biblioteca Pública Estadual Elcy Lacerda, local que frequentei assiduamente desde minha fixação em Macapá, fui convidada a integrar o quadro de servidores da instituição, uma vez que estava naquele momento sem professor pesquisador de História. Desde então trabalhei na BPEEL, onde fundamos a Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular; criamos a Sala de Folclore “Josefa Pereira Lau” e ajudamos a idealização e composição da Sala de Memória e Documentação Afro Indígena.

Em 1998, já graduada, prestei concurso para professora da Secretaria Municipal de Educação de Macapá e aprovada fui trabalhar na EMEF Jardim Felicidade. Em 2000, solicitei minha disponibilidade para o Departamento Municipal de Cultura de Macapá, que logo se tornaria uma Coordenadoria, para trabalhar na Divisão de Patrimônio Histórico.

Nessa função participei de um diagnóstico cultural do Distrito do Bailique, em 2001; tentamos levantar informações sobre o patrimônio cultural de outras comunidades, infelizmente sem apoio, o trabalho era feito de forma circunstancial. Sempre que era enviada para alguma ação do órgão, a exemplo do “Macapá Verão”, aproveitávamos para coletar informações com os moradores.

Fiz parte de uma equipe de trabalho que inseriu na programação de aniversário da cidade de Macapá, uma homenagem a Iemanjá, no dia 02 de fevereiro. Foi no processo de organização desse evento que eu conheci alguns sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana no Amapá. Isso me facilitou adentrar as casas e conhecer um pouco desse universo, tornando-o, posteriormente, meu objeto de estudo do mestrado que resultou

na dissertação *O Candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural*. Desde 2017, tornei-me membro efetivo do Candomblé assegurado por minha Confirmação como Ekeji de Xangô, do Ilê Asé Obá Jadilê, com o orunkó Odé Ofarocilê.

Dito isto, creio mostrar o quanto estão imbricados os meus objetos de estudo e o meu pertencer a tais universos, considerando que o primeiro fez parte da minha vida inicialmente através do desejo de compreendê-lo enquanto pesquisadora e posteriormente tomei-o para mim, ou melhor, os orixás tomaram-me para ele (o Candomblé). Quanto ao catolicismo popular, como mencionei, nasci dentro dele e somente agora tornei essa sua importante característica, as festas dedicadas aos santos e santas nos moldes tradicionais, como objeto de minhas reflexões.

No entanto, devo esclarecer que minha busca se direciona a construir uma reflexão que estabeleça relações simétricas entre o conhecimento acadêmico científico, que tento produzir, com as minhas vivências e as dos meus colaboradores. Foi dentro desses princípios que realizei inicialmente a pesquisa sobre as festas religiosas que fazem folias no Amapá e através de uma metodologia de inventário de referências culturais comunitárias. Posteriormente o material coletado foi utilizado para o estudo que deu origem a este texto.

### **1.1. Um inventário das folias religiosas do Amapá**

Minha proximidade com festas de santos católicos vem desde a infância, como já mencionei, pelo fato do meu avô materno ter realizado por cerca de cinquenta anos uma grande celebração em honra de Nossa Senhora de Nazaré, no interior do Pará, município de Anajás. Meu interesse por festas religiosas no Amapá como objeto de estudo vem desde a pesquisa para o mestrado, nos anos de 2007 e 2008. Com a Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular, meu envolvimento vem desde o seu início, pois sou membro fundador. Trata-se de uma entidade da sociedade civil sem fins lucrativos, fundada em 2007 por um grupo de pessoas interessadas e envolvidas com a cultura e a educação no Estado do Amapá, na maioria servidores públicos, alguns já aposentados, professores, artistas, músicos e pesquisadores. A vida da entidade está, portanto, muito ligada a minha pessoa e ao meu trabalho e hoje, posso dizer que o inverso também é muito verdadeiro. Minha vida e meu trabalho estão muito ligados a ela.

A criação da AAFCP deve muito ao incentivo de companheiros folcloristas do Pará e do Nordeste Brasileiro, curiosos e interessados no estudo e na divulgação do folclore e das culturas populares do Amapá. Fomos inseridos na rede de entidades vinculadas à Comissão Nacional de Folclore e passamos a participar dos eventos realizados em nível nacional pela CNF e regionais organizados pelas Comissões Estaduais de Folclore.

A Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular, através de seus membros, tem se mostrado bem atuante, tendo participado de vários eventos acadêmicos científicos em nível regional, nacional e internacional apresentando trabalhos resultantes do Inventário de Folias Religiosas do Amapá; desenvolveram atividades ligadas à produção e publicação de obras literárias, de artes plásticas; ministraram palestras; participaram da organização de eventos; integraram e integram o Conselho de Cultura do Estado do Amapá, o Conselho Municipal de Patrimônio Histórico e Cultural de Macapá e ainda o Colegiado Setorial de Culturas Populares do Conselho Nacional de Políticas Culturais, do Ministério da Cultura.

A AAFCP realizou a exposição “Folias, devoção e festas religiosas no Amapá” com trabalhos dos fotógrafos Iran Lima, Gabriel Penha, Zezinho Duarte e Decléoma Lobato, apresentada inicialmente no XV Congresso Brasileiro de Folclore, em 2011, em São José dos Campos – SP; e a participação do fotógrafo Iran Lima na exposição internacional “*Foto Kontré*”, que percorreu várias cidades da Guiana Francesa, no período de 16 de junho a 21 de julho de 2012.

Os principais trabalhos da AAFCP no momento ainda são o Inventário de Folias Religiosas do Amapá, iniciado em 2010 e os seus desdobramentos. Entre eles o Encontro Estadual de Folias Religiosas, em sua sexta edição; o Encontro de Rezadores de Ladainha em terceira edição e o Seminário Patrimônio Cultural e Políticas Públicas para as Culturas Populares, também em terceira edição. Ressalto que o Encontro de Folias foi criado com o intuito de fortalecer o costume que as Comissões de Folias e festeiros têm de convidar as Comissões de Folias de outras comunidades para participar de suas festas. A ideia de reunir todas as Comissões já existia também entre alguns foliões, principalmente da parte de membros da família mantenedora da festa de São Tomé, no distrito do Carvão, município de Mazagão, que prontamente abraçaram a proposta.

Mas, como começou tudo isso?

Bom, começou por um convite em 2009, quando um conhecido pesquisador amapaense, o sociólogo Fernando Canto, me chamou para assistir uma palestra sua no Monumento Marco Zero, sobre uma tradicional festa realizada em Mazagão Velho e dedicada ao Divino Espírito Santo. A palestra era exatamente sobre o Marabaixo de Rua, realizado na referida festa. Após a fala do pesquisador, uma senhora da comunidade foi chamada para dar um depoimento sobre sua participação na festa e no Marabaixo.

Essa senhora, dona Josefa Pereira Lauí, na época com 82 anos de idade, pegou o microfone e encantou a todos os presentes, sobretudo a mim, tanto com seu forte e sonoro canto dos ladrões e bandaias<sup>14</sup>, quanto com suas histórias sobre as origens dos mesmos e seu jeito fácil de contá-las. Apaixonei-me por dona Josefa na hora! Após o término de sua participação perguntei se poderia procurá-la em outro momento para conversar. Ela não opôs resistência, ao contrário, imediatamente me passou seu endereço e agendamos uma visita.

Dessa visita surgiu o convite e a oportunidade que há tempos eu buscava, para conhecer e participar da Festa de Nossa Senhora da Piedade, na localidade de Igarapé do Lago, atual município de Santana. Desde que concluíra a dissertação de mestrado sobre as religiões afro brasileiras no Amapá (defendida em 2008) eu estava interessada nas relações entre as práticas religiosas católicas e as práticas afrorreligiosas, mas não mais nos terreiros, mas nas comunidades tradicionais e, pelo que eu já ouvira, a festa da Piedade poderia ser uma grande possibilidade nesse sentido.

Aliás, o imbricamento com práticas afrorreligiosas e da pajelança cabocla<sup>15</sup> foi uma das coisas que mais me chamou atenção nos primeiros contatos com a festa de Nossa Senhora da Piedade. Muito embora alguns dos envolvidos fizessem questão de dizer que suas práticas de batuque e marabaixo não tinham relação nenhuma com umbanda, candomblé ou outras. Inclusive, uma moça, acadêmica de ciências sociais, servidora pública da área de segurança, depois de algumas latas de cervejas chegou a fazer um discurso sobre a necessidade de não se confundir esses campos porque, segundo ela, isso

---

<sup>14</sup> Ladrões e bandaias são as denominações locais atribuídas aos cantos do Marabaixo e do Batuque respectivamente.

<sup>15</sup> Para o antropólogo Heraldo Maués, a pajelança cabocla ou rural se caracteriza pelas crenças nos encantados, seres que, diferentemente dos santos católicos, não morreram mas se encantaram (2005, p. 262). Passaram para o plano das encantarias com o corpo físico. Sobre isso ele escreve: “essa crença tem certamente origem europeia, estando ligadas às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis por todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados ‘no fundo’, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos”.

era motivo de brincadeiras de mau gosto no ambiente de trabalho e mesmo na Universidade.

Enfim, dona Josefa Pereira Laú, conhecida como Zezinha, é nascida e criada em Mazagão Velho, onde reside atualmente. Todavia, durante o período em que esteve casada com o senhor Mariano Picanço, do qual é viúva, viveu muitos anos em Igarapé do Lago. Essa senhora e sua família, Picanço e Laú, fazem parte do grupo de devotos que mantêm a Festa de Nossa Senhora da Piedade naquela localidade.

Assim, por intermédio de dona Josefa fui apresentada à Comissão de Foliões da Mãe de Deus da Piedade do Igarapé do Lago, onde seu filho, Pedro Laú, é Mestre Sala. Ele, juntamente com os demais membros do grupo, me permitiu acompanhá-los na esmolação. Passamos cerca de dez dias nessa peregrinação pelos rios, lagos e igarapés da região, visitando os ribeirinhos devotos de Nossa Senhora, fazendo folias, ladainhas, batuques, num ritmo corrido que, muitas vezes, eu chegava a pensar que não conseguiria acompanhar. O que me dava força para continuar era a presença de dona Josefa e de outros foliões bem idosos. A Comissão de Foliões da Piedade de Igarapé do Lago é formada por indivíduos na faixa etária entre os doze aos oitenta anos.

Foi uma experiência muito cansativa, mas também bastante emocionante. Ver como os foliões se dedicam a essa prática religiosa devocional, como as pessoas os recebem em suas casas, o tratamento que lhes oferecem, me envolveu de tal forma que eu decidi que a riqueza dessas formas de expressão festivas como o marabaixo, o batuque e, sobretudo as folias, as quais eram praticamente desconhecidas fora dos círculos de seus fazedores e das comunidades, deveriam ser mais estudadas, reconhecidas e valorizadas. Eu estava pronta para isso!

Nesse mesmo ano, fui participar de um Congresso Brasileiro de Folclore realizado em Vitória, no Espírito Santo. Na ocasião, falei sobre a Festa de Nossa Senhora da Piedade e uma pesquisadora da Universidade Federal do Piauí, professora doutora Áurea Pinheiro, ficou interessada e me convidou para fazer um vídeo documentário da prática das folias. Inclusive, existia a possibilidade de conseguirmos recursos financeiros através de um edital do Museu Edson Carneiro. Fizemos o projeto, participamos da seleção, fomos contempladas, executamos o registro da festa em 2010 e elaboramos o documentário etnográfico “As Escravas da Mãe de Deus”.

Essa foi outra experiência também muito importante porque mostrou que a pesquisa sobre patrimônio cultural que envolve comunidades precisa ser processual, simetricamente compartilhada, ter continuidade e envolver definitivamente e

indistintamente as pessoas que fazem e mantêm o bem cultural. Ademais, é imprescindível que o produto final seja reconhecido pela comunidade, que tenha a “cara” do bem ou da prática cultural e de seus fazedores.

Diante disso, apresentei aos demais membros da Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular e a Confraria Tucuju<sup>16</sup>, outra entidade da sociedade civil com atuação na questão do patrimônio histórico e da memória amapaense, uma proposta de estudo das festas religiosas que fazem folias e chamamos alguns companheiros que trabalhavam com produção cultural e audiovisual. Iniciamos o trabalho com nossos próprios recursos, algumas vezes com equipamento emprestado, transporte por conta de amigos, etc. A Confraria Tucuju apoiou no começo. Mas, diante das dificuldades, logo a entidade abandonou o barco, os santos, a nós e aos foliões, se me permitem o gracejo. Nesse período enfrentamos muito atoleiro, alguns carros velhos quebrados nas estradas. Chuvas e mais chuvas! Muito equipamento molhado, muitos dados perdidos em HDs bichados (com vírus). Mas, seguimos em frente!

Em 2011, a Secretaria Estadual de Cultura do Amapá lançou o segundo edital para a criação dos três Pontos de Cultura que faltavam para completar os quinze patrocinados pelo Ministério da Cultura, através do Programa Cultura Viva<sup>17</sup>, no âmbito do Estado do Amapá. Aproveitamos a ocasião e participamos da seleção com o projeto do Ponto de Cultura “Povo de Fé e de Festa”, destinado a dar continuidade ao Inventário de Folias Religiosas do Amapá.

Com a aprovação do nosso projeto, a Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular passou a gerenciar o Ponto de Cultura e recebeu um aporte financeiro no valor de 160.000,00 reais, destinados à aquisição de um kit multimídia (obrigatório do Programa) e equipamentos para o registro das festas, câmeras, gravadores, microfones, iluminadores; e para a exibição dos filmes, projetores, tela, caixas acústicas. Adquirimos também um barco de alumínio com motor de popa destinado ao trabalho nas comunidades onde o acesso se dá somente por via fluvial<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> A Confraria Tucuju foi criada por volta do final da década de 1980 e início dos anos 90 por um grupo de macapaenses interessados em incentivar o cuidado com a cidade de Macapá, e comemorar com festa seu aniversário que ocorre no dia 04 de fevereiro.

<sup>17</sup> O Programa Cultura Viva é do Governo Federal e destinado ao fortalecimento de iniciativas populares em andamento no âmbito da cultura, em todo o território nacional. Para mais detalhes ver: Cultura em três dimensões, material informativo sobre as políticas do Ministério da Cultura no período de 2003 a 2010; e BARBOSA, Frederico e CALABRE, Lia (org.). Pontos de Cultura: olhares sobre o Programa Cultura Viva. Brasília: IPEA, 2011.

<sup>18</sup> No quadro de festas com folias no Amapá estão assinaladas as festas inventariadas pela AAFCP e as que foram inventariadas a partir da criação do Ponto de Cultura, ver fig. 0.

O Inventário de Folias Religiosas do Amapá – IFRA tem como objetivo o registro e a documentação de todas as festas que fazem folias no Estado do Amapá e se desenvolveu em três fases, as quais ocorreram de forma simultânea, uma vez que as festas acontecem dentro de um calendário anual. Assim, o acompanhamento e o registro da manifestação cultural consistiram na primeira fase do inventário; em seguida, ocorreu a sistematização das informações e a elaboração dos produtos finais: um documentário e um texto descritivo de cada festa inventariada; por fim, aconteceu a socialização dos resultados feita através de palestras, participação em eventos científicos e acadêmicos, exibição dos vídeos nas comunidades e disponibilização no site da entidade e na Sala de Folclore e Cultura Popular “Josefa Pereira Laú” da Biblioteca Pública Estadual Elcy Lacerda.

A AAFCP funcionou na Biblioteca Elcy Lacerda desde sua fundação até dezembro de 2016. Nesse local eu também exerci minhas funções de servidora pública do estado do Amapá e mantive a Sala de Folclore e Cultura Popular funcionando até o ano de 2015, quando me licenciei para o doutorado. Entretanto, desde então, a insuficiência de pessoal da própria Biblioteca e da AAFCP impossibilitou a manutenção do espaço aberto ao público. A coordenação da entidade entendeu que seria melhor colocar seu acervo sob guarda de uma das Comissões Municipais, sendo a do Oiapoque a escolhida em virtude de nossa presença naquele município neste momento.

Em relação à metodologia de trabalho do Inventário de Folias Religiosas do Amapá utilizamos métodos e técnicas da História Oral e do trabalho de campo da Etnografia. Efetuamos o acompanhamento, a observação e o registro escrito e audiovisual, aliado às entrevistas semi dirigidas gravadas com festeiros, foliões e outros membros das comunidades, e conversas informais (estas geralmente gravadas apenas em áudio), pois geralmente surgiam questões interessantes em meio a alguma conversa, então, pedíamos licença para ligar o gravador, buscando não interromper demasiado e quebrar o fio da conversa.

Em 2011, tive oportunidade de utilizar a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC<sup>19</sup>, criada e adotada pelo Instituto do Patrimônio Histórico

---

<sup>19</sup> É uma metodologia desenvolvida pelo IPHAN para produzir conhecimento sobre os elementos materiais e imateriais que constituem marcos referenciais de identidade para determinados grupos sociais. É uma resposta às necessidades levantadas por discussões internas do Instituto e no diálogo com outras instituições municipais e estaduais de gestão do patrimônio cultural e, sobretudo, pela incorporação na Constituição de 1988, da concepção antropológica de cultura com as noções de bem, de dinâmica e de referências culturais. E a partir de várias experiências realizadas ao longo da década de 1990, e do resultado do esforço de um grupo de trabalho, em 1999, foi apresentada a atual metodologia e seus objetivos: a) identificar e documentar os bens culturais de qualquer natureza representativos da diversidade e pluralidade cultural dos diferentes



e Artístico Nacional – IPHAN, quando participei do Inventário de Referências Culturais da Festa de São Tiago, em Mazagão Velho. É importante esclarecer que minha participação se deu apenas na fase de sistematização das informações uma vez que a coleta havia sido feita por outros pesquisadores, os quais deixaram o trabalho inconcluso.

De toda forma, e a despeito dos objetivos semelhantes entre o INRC e o IFRA, no que diz respeito à documentação, a valorização, a divulgação e salvaguarda dos bens inventariados, optamos por dar continuidade ao trabalho com a metodologia que já adotávamos, e conseguimos bons resultados tanto em termos de volume quanto de qualificação das informações coletadas. Inclusive construímos um bom relacionamento com as comunidades, necessário também para a organização dos Encontros, os quais são itinerantes e ocorrem dentro da programação das festas. As comunidades sedes dos Encontros são escolhidas pela equipe organizadora do evento, juntamente com as Comissões de Folias e os organizadores das festas.

Não trabalhamos com questionários, preferimos as conversas mais livres porque uma abordagem incisiva, como a do INRC, coloca o comunitário<sup>20</sup> em situação pouco confortável, muitos se esquivam em colaborar. Com um pouco de convívio ficou mais fácil, o diálogo fluiu melhor e estimulou a construção de relações mais duradouras. Assim, passamos períodos de tempo diferentes em contato com as comissões de folias, mas no geral efetivamos o acompanhamento dos principais momentos das festas religiosas, caminhando com os “soldados” de Pedro, com os “escravos” da Mãe de Deus da Piedade, com os “missionários” de Nossa Senhora da Conceição e com demais comissões de foliões e de foliãs.

Como nossa proposta de trabalho pessoal envolve o comprometimento e a continuidade, acabamos nos envolvendo em algumas outras demandas das comunidades além da questão da cultura, como a luta pela manutenção de territórios, de reconhecimento de direitos.

Sem querer comparar nosso trabalho com o pujante e de grande e reconhecido mérito trabalho de Carlos Rodrigues Brandão, concordamos absolutamente com o que escreve sobre ele o professor José de Souza Martins: “Só é possível entender o saber do povo através do compromisso com a sua causa, com a sua luta, com a sua vida, com a sua

---

grupos formadores da sociedade brasileira; b) apreender os sentidos e significados do patrimônio cultural para seus detentores, na perspectiva de envolvê-los como parceiros na sua preservação. Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação. Brasília: IPHAN, 2000.

<sup>20</sup> O termo comunitário é empregado no sentido atribuído pelos próprios sujeitos e tem a ver com o sentimento de pertencimento ao local, por nascimento ou moradia. Está intimamente ligado a questão do território e do compartilhamento de recursos, e quando há, de equipamentos e serviços públicos.

esperança. [...] quando há envolvimento profundo e intenso, quando há um destino comum” (BRANDÃO, 1980, p. 13).

De toda forma, uma maior proximidade com as comunidades também é extremamente importante para a AAFCP, que tem entre suas finalidades estatutárias o compromisso continuado com as populações e comunidades tradicionais do Amapá. Inicialmente, a associação destinava-se exclusivamente aos estudos ligados ao folclore e às culturas populares. No entanto, o envolvimento com as comunidades mostrou a necessidade de trabalharmos também outras questões relevantes como o meio ambiente e o desenvolvimento local, a gestão de entidades associativas das comunidades e a geração de novas fontes de renda e de melhoria das condições de vida para os moradores. Isso nos levou a ampliar nosso foco de atuação, inclusive com alterações estatutárias em 2011 e 2015.

O convênio da AAFCP referente ao Ponto de Cultura encerrou em julho de 2016. Efetuamos a prestação de contas, mas ficou faltando finalizar três documentários, inclusive o da festa de São Joaquim do Curiaú, o qual foi entregue em janeiro do ano de 2017. Em março daquele ano entregamos também o vídeo documentário da festa de São Sebastião de Mazagão Novo e o de São Benedito, também de Mazagão Novo foi entregue em meados de maio daquele ano.

#### Quadro de festas com folias religiosas no Amapá

<b>FESTA</b>	<b>PERÍODO DE REALIZAÇÃO</b>	<b>LOCALIDADE</b>	<b>MUNICÍPIO</b>
Nossa Senhora da Piedade*	03 a 12/07	Mazagão Velho	Mazagão
Nossa Senhora da Luz**	1º a 09/09	Mazagão Velho	Mazagão
São Gonçalo**	06 a 10/01	Mazagão Velho	Mazagão
Divino Espírito Santo**	16 a 24/08	Mazagão Velho	Mazagão
Nossa Senhora da Piedade*	24/06 a 03/07	Carvão	Mazagão
Nossa Senhora da Piedade*	1º e 02/07	Ajudante	Mazagão
São Tomé*	11 a 21/12	Carvão	Mazagão

Nossa Senhora da Piedade*	23/06 a 04/07	Igarapé do Lago	Santana
São Benedito**	1º a 28/12	Mazagão Novo	Mazagão
São Sebastião**	15 a 20/01	Mazagão Novo	Mazagão
Nossa Senhora da Conceição**	23/11 a 09/12	Maracá	Mazagão
São Pedro**	1º a 29/06	Ajuruxi	Mazagão
São Joaquim**	09 a 19/08	Curiaú	Macapá
Santa Maria**	05 a 15/08	Cunani	Calçoene
São Benedito <sup>21*</sup>	13 a 26/12	Cunani	Calçoene
Divino Espírito Santo**	Período móvel de acordo com o calendário católico	Aldeia Espírito Santo	Oiapoque

Fig. 04 – Fonte: acervo do Inventário de Folias Religiosas do Amapá - \*festas inventariadas pela Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular - \*\*festas inventariadas através do Ponto de Cultura “Povo de Fé e de Festa”.

Nove festas foram registradas pelo Ponto de Cultura “Povo de Fé e de Festa” a partir do ano de 2013. Seis tiveram seus primeiros registros nos anos anteriores e de uma ainda, a de São Benedito do Cunani, não foi efetuado o registro completo devido à descoberta tardia da presença de folias em sua programação. De resto, por conta das condições materiais do registro feito com equipamentos de qualidades diferentes, também o material produzido apresenta diferenças quanto a esse aspecto. Para o trabalho do Ponto de Cultura adquirimos e utilizamos equipamentos semiprofissionais, enquanto anteriormente só podíamos contar com pequenas câmeras fotográficas e filmadoras (emprestadas) de algum membro da equipe ou amigo.

Em 2017, tivemos a satisfação de ver o Inventário de Folias Religiosas do Amapá entre as iniciativas contempladas na 30ª edição do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, concedido pelo IPHAN, como excelência na salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro. Agora, em 2019, quando estou finalizando a redação deste texto, mais uma feliz notícia, o recebimento do Prêmio de Culturas Populares para um dos desdobramentos do IFRA, o Encontro de Folias Religiosas, o qual já aconteceu em cinco edições e está com a próxima agendada para o segundo semestre de 2020.

Enfim, prosseguimos com o trabalho em 2018 e entregamos o documentário da festa de São Tomé, do distrito do Carvão. Ressalto que essa festa foi uma das primeiras a

<sup>21</sup> A presença das folias nesta festa foi descoberta durante a realização do IFRA.

serem documentadas pela AAFCP, antes da criação do Ponto de Cultura. Todavia, devido à falta de recursos financeiros somente agora foi possível concluir esse trabalho e devolver para a comunidade um pouco do que a mesma nos repassou de informação e acolhimento. As festas de Nossa Senhora da Piedade do município de Mazagão e a festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho ainda estão aguardando a entrega dos seus documentários.

Continuam também as tarefas de gabinete, muito há para ser feito. O material produzido no decorrer do Inventário de Folias Religiosas do Amapá (sonoro, imagético, registros de observação, relatórios, e outros) é imenso, e necessita de tratamento, organização, catalogação para disponibilização ao público interessado.

De toda forma, quero crer que uma das maiores contribuições que o IFRA trouxe foi dar visibilidade a um conjunto de práticas tradicionais festivas e religiosas e seus fazedores, homens e mulheres, assegurando-lhes o registro de sua agência, reconhecendo-lhes o papel na história das famílias, das comunidades. Valorizando, enfim, o protagonismo de negros, índios e ribeirinhos, na formação das comunidades e na construção histórica da região do atual estado do Amapá.

Parte dessa documentação eu utilizei como fonte para este estudo e considero pertinente ressaltar novamente minha participação em sua produção. Como dito anteriormente, estive presente em todos os momentos do IFRA, desde a concepção do projeto, sua execução até a geração dos produtos. Logo, todo o material está impregnado também da minha visão sobre as festas religiosas e a prática cultural em apreço, as folias, bem como sobre a forma de relacionamento com as comunidades, com os grupos e com os indivíduos, os foliões, foliãs e festeiros.

Esses documentos, porém, num segundo momento, na elaboração desta tese de doutorado, passaram a ser trabalhados enquanto possibilidade de identificação de representações sociais dos meus colaboradores: festeiros, foliões e devotos que se dispuseram a averiguar, nos meandros das memórias e histórias, os sentidos e significados de suas práticas culturais.

## 1.2. Os desdobramentos no doutorado

Quando em 2014 me propus participar do processo seletivo para o doutorado no PPHIST, apresentei uma proposta de pesquisa intitulada como “O festejar a festa” do Divino Espírito Santo entre índios e crioulos: memória, relações sociais e representações étnicas na fronteira Brasil – Guiana Francesa” limitada a duas festas que fazem folias, uma realizada pelos índios Karipuna do Oiapoque e a outra celebrada na Comuna de Regina, na Guiana Francesa, ambas dedicadas ao Divino Espírito Santo. O objetivo era desenvolver um estudo comparativo entre a festa dos índios e a dos negros guianenses. Eu pretendia estudar as relações étnico raciais presentes na realização das referidas festas ao longo de sua existência, estimada pela memória oral entre um século a um século e meio. Eu havia acompanhado as duas em 2013 e 2014, respectivamente, uma vez que ambas acontecem no mesmo período, de acordo com o calendário católico da Ascensão de Jesus e do Pentecostes.

Permaneci em Belém durante o ano de 2015 para cursar as disciplinas do programa de pós-graduação em história, mas em maio daquele ano visitei a Aldeia Espírito Santo, localizada na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, para participar dos últimos dias da segunda parte de sua festa, aquela que é dedicada ao Pentecostes. Em Oiapoque entrei em contato com alguns indivíduos envolvidos com a festa de Regina, articulamos a gravação de entrevistas para um momento posterior ao meu retorno de Belém.

No entanto, no ano seguinte, o aumento excessivo do valor do Euro em relação à moeda brasileira me levou a considerar a possibilidade de não conseguir custear a pesquisa no lado francês, uma vez que aquela festa tem a peculiaridade de seus fazedores residirem em locais diversos e distantes, espalhados no território da Guiana Francesa e, inclusive, em Martinica, o que demandaria viagens muito dispendiosas para mim naquele momento. Assim, após conversar com meu orientador e considerando minha participação na documentação das festas com folias, no Amapá, realizada pela Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular, decidi apresentar nova proposta de estudo. Desta vez envolvia o conjunto das dezesseis festas que fazem folias e ocorrem em dez comunidades espalhadas no interior do Amapá.

Meu esforço foi no sentido de compreendê-las como formas e mecanismos de sociabilidades comunitárias, como memória das relações sociais e culturais estabelecidas

no passado e como veículos de continuidade, de renovação e de reinterpretação de práticas e crenças religiosas. Como partes mantenedoras de uma mentalidade oriunda do período colonial, mas ainda bastante viva e dinâmica composta de crenças e valores ligados às relações sociais e espirituais. E materializadas na manutenção de práticas culturais tradicionais como as folias religiosas que são viabilizadas pelos deslocamentos e relocações de pessoas, de grupos familiares, e por múltiplos encontros e reencontros.

Como procedimento metodológico adotei a proposta regressiva de Marc Bloch, partindo das celebrações atuais para mostrar que sim, as festas que fazem folias são uma herança religiosa colonial, conforme entendimento de Martha Abreu referente às festas do Divino Espírito Santo (ABREU, 1999, p.35). Se não por uma continuidade temporal, visto que nem todas ultrapassam os cem anos de existência, mas por darem continuidade a traços culturais daquele período. A mistura entre sagrado e profano, a teatralização da religião, a importância dos santos (idem). E, mais, o caráter de afetividade que envolve a religiosidade popular são apontados como caracteres dessa herança cultural religiosa, por entre outros Luiz Mott e Laura de Melo e Souza (1997). Os referidos pesquisadores destacam que “as práticas domésticas de cultuar santos, de tratá-los como amigos (...) são bem conhecidas até hoje, integrando a espiritualidade diária dos brasileiros” (SOUZA, 1997, p. 442), situação plenamente verificável no universo desta pesquisa.

Empreguei a comparação entre as festas para determinar semelhanças e diferenças, identificar as relações e conexões entre as mesmas e seus fazedores como indicativos de relações estabelecidas no passado, independentemente da identificação étnica e racial que ora pleiteiem.

Portanto, no estudo destinado a este trabalho utilizei como principais fontes as que foram produzidas no decorrer do Inventário de Folias Religiosas do Amapá, no qual tomei parte como idealizadora e pesquisadora. Como dito anteriormente, são documentos cuja produção está intimamente ligada à minha pessoa visto que realizei as entrevistas, coletei os depoimentos orais, elaborei os relatórios de observação e os textos descritivos.

Todas as entrevistas foram direcionadas a identificação dos sentidos e significados das festas para seus fazedores. No entanto, as respostas nos encaminham para diversas questões como as relações sociais, os meios de transmissão dos conhecimentos, as tensões e conflitos. Também há uma questão de gênero envolvida no que diz respeito à participação das mulheres nas festas e nas comissões de folias. Em alguns casos, acontece uma predominância de mulheres e em outros ocorre uma participação pequena, e em

alguns há exclusividade masculina. É uma questão importante que merece estudo, mas que infelizmente não foi possível neste trabalho.

De toda forma, há diferenças na participação das mulheres nas comunidades. Em Mazagão Velho, para exemplificar, as mulheres são as responsáveis pela condução da parte religiosa tradicional, ladainhas, novenas realizadas na igreja. Segundo os relatos, essa situação vem de longa data, visto que no passado, os homens, negros na maioria, segundo recordam, eram os músicos e efetuavam o acompanhamento das folias, mas não faziam parte das rezas propriamente ditas.

Outra questão que algumas falas nos trazem é a saída dos moradores, mudança de Mazagão Velho para outras localidades, devido a diversos fatores como a busca por novas colocações de trabalho e por meio dos casamentos. Isso se por um lado teria enfraquecido as práticas culturais daquela localidade, como expressam alguns entrevistados. Também contribuiu para a formação de novos núcleos populacionais e a difusão dessas práticas, sendo esse um dos principais pontos que a tese busca comprovar.

Enfim, alguns pontos foram frequentes em quase todas as entrevistas e mostram como foliões, foliãs, festeiros veem os questionamentos levantados pela pesquisa entre os quais a motivação para a continuidade de práticas culturais. Sobre isso, destacam a fé nos santos, traduzida nas promessas que deram origem a muitas festividades e continuam sendo feitas e no sentido de herança familiar que lhes são atribuídas.

Tratam também de outras permanências e de mudanças, mas suas observações se mostram pouco abrangentes, pois são baseadas quase que exclusivamente no tempo de contato, de convívio com as práticas culturais e um pouco menos da parte da memória herdada. Assim, muitos consideram, como uma foliã de São Gonçalo, que “as folias permanecem as mesmas (...) mas mudou a programação da festa” (Joaquina Barriga, 55 anos, moradora de Mazagão Velho, folia do Divino Espírito Santo e de São Gonçalo, em entrevista gravada em 2012).

São falas que se referem a perdas nas programações das festas, principalmente na parte tradicional. Como em relação ao batuque, pois recordam festeiros e foliões que o mesmo era realizado concomitantemente aos bailes dançantes em muitas celebrações festivas tradicionais. Outros se referem a perdas de valores como o respeito aos mais velhos e regras mais duras quanto ao comportamento nas festas.

A respeito do futuro, perguntados sobre como melhorar as festas, alguns colaboradores falaram sobre a necessidade de maior envolvimento das comunidades, do desejo de mais divulgação de suas programações e até que gostariam de disponibilizar

transporte para pessoas interessadas, de outras localidades, que queiram conhecer e participar. Ou seja, há um desejo manifesto de todos que suas festividades se tornem cada vez maiores e mais conhecidas, sem perderem, no entanto, o modelo de gestão atual que é familiar / comunitário.

Em relação aos gastos com o custeio das festas, em função da criação de políticas recentes, algumas organizações se tornaram parcialmente dependentes dos recursos financeiros do Poder Público; outras afirmaram não receber apoio governamental e nem da parte da Igreja, ao contrário, seriam as comissões que colaboravam com pequenas doações para a manutenção dos templos nas comunidades. Um dado importante destacado por muitos entrevistados foram os problemas que a introdução dos recursos públicos causou no interior das festividades religiosas e mesmo nas comunidades.

Enfim, retomando a questão do uso e da produção das fontes, não posso deixar de concordar que, de fato, “as narrativas são uma produção do historiador que, após a transcrição das entrevistas, organiza-as em função de seu interesse de pesquisa”<sup>22</sup>. Daí a necessidade de deixar claro o papel do historiador/a, mais ainda em se tratando do fato dele/a ter participado ativamente na construção do material que posteriormente vai utilizar como fontes para seus estudos.

Com isto em mente, na análise das entrevistas e partindo do problema que minha pesquisa procurava responder, procurei adotar alguns procedimentos básicos. Quanto à organização interna dos depoimentos, identifiquei os dois grandes momentos presentes em todas as festas, que são: a organização e a realização, bem como os elementos que sustentam essas práticas, as crenças e as formas como são expressas, os ritos e os cantos. Ordenei os acontecimentos rememorados pelos entrevistados, verificando onde e se era necessário buscar complementar as informações; e ainda com quem aquele depoimento dialogava e ou como contribuía com a pesquisa.

Desta forma, a análise de toda a documentação para a pesquisa do doutorado se pautou no entendimento do material enquanto uma comunicação, um discurso, uma fala que está conectada a diversos fatores tanto da parte de quem emite quanto de quem recebe. Assim, busquei contemplar as três dimensões que envolvem sua compreensão: o intratexto, ou seja, os aspectos internos e suas significações; o intertexto, o relacionamento com outras falas; e o contexto, propriamente dito, da relação com a realidade que a produziu

---

<sup>22</sup> SANTOS, A.C. Almeida. **Fontes Oraís: testemunhos, trajetórias de vida e história.** Disponível em [www.uel.br/cch/cdph/arqtextqtestemunhostrajetóriasdevidaehistoria.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtextqtestemunhostrajetóriasdevidaehistoria.pdf). acesso em 21/04/2019.



que foi o momento de realização de uma pesquisa destinada à documentação e valorização das práticas culturais tradicionais como um bem cultural a ser preservado.

Também tomei parte na coleta de imagens fotográficas e de vídeos devido à necessidade causada por uma equipe de trabalho muito pequena. Participei diretamente, da mesma forma, na produção dos documentários finais, acompanhando, discutindo e sugerindo roteiros.

No uso de imagens como fontes para a historiografia, sobretudo as fotográficas mais frequentemente utilizadas, Saraiva (2004, p. 58) nos alerta que é necessário levar em consideração as posições ocupadas pelos sujeitos na sua produção e análise, que são basicamente a de observador-fotógrafo, observado-fotógrafo e o espectador-observador.

Então, diante dessa situação, ocupei pelo menos duas posições: a do produtor das imagens e o partícipe na criação do produto final. Daí, sinto que é necessário buscar outras referências teóricas metodológicas para a análise desse material audiovisual, o que o tempo não permitiu fazer. Assim, seu uso, infelizmente, ficou aquém do almejado.

Por fim, e mais importante, tratei as festas religiosas que fazem folias no Amapá como fontes para a história da região por permitirem a identificação de processos formadores de ocupação do espaço e difusão de práticas culturais no passado e no presente. Por viabilizar tentativas de recuperação epistemológica das relações sociais envolvendo diversos agentes (populações negras, indígenas e caboclas) e de agenciamentos na Amazônia desde o período colonial. O foco principal, no entanto, se voltou para o período posterior a chegada dos padres do PIME ao Amapá, no ano de 1948.

Por outro lado, também procuro compreender meu objeto como elemento de comunicação e nesse sentido procurei analisá-lo seguindo o modelo teórico proposto por Lasswell (1948) e apresentado por Martino (2009), partindo das questões fundamentais do processo comunicativo: ‘quem’, ‘diz o quê’, ‘em que canal’, ‘para quem’, ‘com que efeito’. Nesse sentido, o estudo das festas que fazem folias, propriamente dito, corresponde a um estudo de sua produção, de seus sentidos e significados no passado e no presente e envolve festeiros, foliões, comunidades. Focaliza as festas enquanto a *media*, o canal empregado para a emissão de uma mensagem e trata da análise do seu conteúdo: a concepção das relações como valor; que é direcionada aos indivíduos - foliões, festeiros -, às famílias e às comunidades e tem como efeito a continuidade de práticas culturais tradicionais alicerçadas em valores como o comprometimento e o reconhecimento pessoal e coletivo / comunitário.

Assim, o corpus documental, empregado consiste nas dezesseis festas inventariadas e num repertório de instrumentos variados: entrevistas (gravadas e transcritas e algumas apenas gravadas), letras das folias (gravadas e transcritas); documentação escrita da Diocese de Macapá (Livros do Tombo), material de divulgação das festas (convites, cartazes); fotografias e vídeos, incluindo dez documentários produzidos ao longo do Inventário de Folias Religiosas do Amapá. Também utilizei fotografias do acervo pessoal familiar para identificar a presença dos elementos do objeto festa no contexto das minhas memórias da infância, no interior do Pará, na década de 1970.

O contexto de produção da maior parte das fontes citadas aconteceu a partir de 2010, mas se estende até o ano presente considerando que nosso relacionamento com as comunidades, com os foliões e festeiros continua e com isso a constatação de que estão se processando mudanças nas festas.

Novas Comissões de Folias estão se formando, algumas a partir de dissidências, outras por iniciativa de outros donos de festas. Assim, como novas festas estão surgindo, inclusive em locais bem distantes, como a de São Benedito, iniciada na cidade de Oiapoque, recentemente, por iniciativa de uma família oriunda de Mazagão que se mudou para a localidade há poucos anos.

Sobre essa festa gostaria de abrir um parêntese para falar um pouco mais e como a conhecemos. Em reunião com foliões de Mazagão Novo, em 2017, fomos informados que a Comissão de Foliões de São Benedito, cujo Mestre Sala é o professor Hosana Nunes, estaria se deslocando até Oiapoque para participar de uma festa que teria iniciado há poucos anos, iniciativa de uma filha e ex-moradora de Mazagão, atualmente residente no outro município.

Procuramos o professor e ele confirmou a informação e acrescentou que se tratava do segundo ano que os foliões de Mazagão iriam ao Oiapoque prestigiar a festa de São Benedito, da família de dona Cotinha. A festa aconteceria no dia 04 de novembro em sua residência localizada na BR 156, nas proximidades do Bairro Areal do Arthur.

Fiquei curiosa, bem podem imaginar! Alguns dias, antes da festa, fomos procurar a proprietária para pedir autorização para efetuar o registro. Era já um finalzinho de tarde quando chegamos a sua casa. Dona Cotinha nos recebeu juntamente com um dos filhos, quando os mesmos limpavam o espaço do amplo terreno onde ocorreria a festa. Após nos apresentarmos, nos foi concedida a autorização e o convite para participar da mesma, pois se trata de um evento público, embora o conjunto dos presentes seja ainda pequeno (cresce a cada ano conforme afirmavam os envolvidos), quase restrito a própria

família. Disseram-nos que a festa de São Benedito, de dona Cotinha, em Oiapoque, já se encontrava no quarto ano e que é a continuação de outra que a referida senhora fizera durante vários anos em Mazagão, quando era moradora daquela localidade.

Na programação da festa de São Benedito do ano de 2017, que nos passaram naquela primeira visita constavam: alvorada (06:00); café da manhã (07:00); almoço (12:00); lanche (15:00); traslado do Santo do Mercantil da família de dona Cotinha até o local da festa (16:00); levantamento do mastro (17:00); novena (19:30); jantar, seguido de batuque, marabaixo e baile dançante.

No dia da festa chegamos ao local prontos para acompanhar a alvorada, no entanto, a mesma se resumiu ao estouro de alguns fogos de artifício por conta do atraso na chegada da Comissão de Folias convidada, presentes apenas alguns membros da família festeira. Somente por volta das nove horas chegaram os foliões de Mazagão, mas foram conduzidos imediatamente para o alojamento cedido pela Prefeita de Oiapoque, para um breve descanso após a longa viagem entre os dois municípios, localizados nos extremos opostos do estado do Amapá, distantes cerca de 650 km. Retornaram para o almoço, em seguida saíram para um passeio pela cidade de Oiapoque. Para alguns foliões, era a primeira visita. Ao final da tarde, já devidamente paramentados (fardados como eles dizem), os foliões fizeram a “busca do Santo” (transladação) e a continuação da programação.

No ano anterior, apenas quatro foliões haviam acompanhado o Mestre Sala ao Oiapoque. Em 2017, o grupo estava completo com Mestre Sala, Mantenedor, Alferes Bandeira, Labardista e os músicos: tamboristas (tamboreiros) e taboqueiros. Algumas mulheres autodenominadas “capitãs de São Benedito” também acompanharam a Comissão de Foliões.

Enfim, ainda na parte da manhã, após o café, gravamos uma longa conversa com dona Cotinha, cujo nome é Romana Pinto dos Santos, o esposo e as quatro filhas presentes. O casal tem doze filhos, trinta netos e sete bisnetos. Entre os vários pontos abordados na conversa: as origens e motivações da festa; a mudança da família para o novo município; a relação da festa com as demais que fazem folias no Amapá, particularmente as de Mazagão, bem como com os foliões de São Benedito.

O material do registro e da entrevista foi utilizado no meu trabalho e a festa de São Benedito, de dona Cotinha, se tornou importante para a tese que estava tentando construir, de que as festas que fazem folias no Amapá constituem um circuito, - independentemente das distâncias e das identidades étnicas raciais pleiteadas por seus

fazedores -, que favorece a circulação, a renovação e o fortalecimento de práticas culturais e crenças religiosas tradicionais, de vínculos comunitários e relações sociais de parentesco, de conterraneidade, e outras. Promove a introdução, reinvenção e resignificação de ritos, a ampliação de territórios culturais e religiosos como é o caso da introdução da própria festa em uma nova localidade, bem como a ocupação e utilização de novos espaços, como foi o caso da visita da imagem de São Benedito a um estabelecimento comercial da família. O espaço, um Mini Box, foi momentaneamente transformado em espaço religioso onde foi realizada a folia e de onde saiu a transladação do Santo para o local da festa. Um pequeno cortejo que, futuramente, é bem provável, vai se tornar uma procissão.

Dona Cotinha afirmou que, embora pretenda continuar convidando outras Comissões de Folias, em breve deverá formar um grupo de foliões local para acompanhar a festa do santo de sua devoção. Assim, a festa de dona Cotinha certamente trouxe grande contribuição às minhas reflexões, uma vez que é uma clara demonstração do fenômeno que deu origem a muitas outras festas no passado e continua a ocorrer no presente, os deslocamentos de pessoas, a imigração interna ou externa e a necessidade dessas pessoas de darem continuidade ou recriar nos novos ambientes os elementos materiais ou imateriais que lhes eram caros nos seus locais de origem.

Da mesma forma, outros fatos também estão ocorrendo, sobre os quais temos indícios comprobatórios fortes como os convites para os bailes, chamados “esquentas” que iniciam as festas e visam atrair grandes públicos com a apresentação de artistas e bandas do gosto popular, num processo que, a princípio parece estar se encaminhando para o uso da cultura como recurso na perspectiva do professor e pesquisador norte americano George Yúdice (2004, p. 25) que é o aproveitamento da cultura como instrumento para o desenvolvimento social e econômico. É o uso da cultura para um propósito específico.

Nesse sentido, nota-se também uma revalorização de eventos como os bingos como meio de arrecadação de fundos, como os que estão sendo realizados para a festa de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, iniciativa da nova Diretoria com o intuito de não depender exclusivamente do repasse dos recursos públicos. Não que estes elementos não constassem nas programações anteriores, mas porque apresentam agora novos sentidos e funções que atendem a demandas do momento de cada comunidade e festividade.

Assim, entendo que o modo de festejar e as folias que o acompanham constituem tradições orais vivas, na definição dos historiadores africanistas Jan Vansina e Amadou Hampâté Bâ (2010) como testemunho transmitido oralmente entre as gerações.

Meu desafio foi estudar essas tradições a partir de instrumentos orais (narrativas, entrevistas, folias e os discursos sobre elas), bem como alguns produzidos ou transpostos para outros meios de registro como a escrita (fontes da Igreja, bibliográficas e outras). Quanto às fontes orais, foram produzidas com uso de técnicas da História Oral, do tipo tradição oral, onde o foco são as festas e os membros das Comissões de Folias, festeiros, moradores das comunidades anfitriãs dos santos e santas na peregrinação.

É importante destacar que a história oral me foi de grande auxílio metodológico na coleta de informações provenientes da memória dos meus colaboradores, senhores e senhoras na maioria. Fundamental na construção do relacionamento de confiança necessário para a fruição de suas lembranças e reminiscências, em entrevistas ou conversas livres durante os momentos de descanso dos foliões e foliãs, e na análise dos dados decorrentes.

Por isso me sinto confortável em aceitar o que diz sobre a história oral a historiadora Lucília de Almeida Neves Delgado:

é um procedimento, um meio, um caminho para produção do conhecimento histórico. Traz em si um duplo ensinamento: sobre a época enfocada pelo depoimento – o tempo passado, e sobre a época na qual o depoimento foi produzido – o tempo presente. Trata-se, portanto, de uma produção especializada de documentos e fontes, realizada com a interferência do historiador e na qual se cruzam intersubjetividades (DELGADO, 2006, p. 16).

Os instrumentos produzidos foram entrevistas com abordagens do tipo história de vida, não para reconstituir toda a vida dos envolvidos, mas para averiguar em que momento de suas trajetórias as festas e ou as folias passaram a fazer parte de suas vidas. Para a referida pesquisadora, a entrevista como ferramenta primordial na coleta de informações e produção de conhecimento histórico, a partir da história oral, apresenta uma tipologia que é basicamente a história de vida biográfica; a temática, onde se busca as experiências ou processos específicos vividos ou testemunhados pelos entrevistados e as trajetórias de vida, onde os depoimentos são menos detalhados e produzidos em pouco tempo (DELGADO, 2006, p. 23 a 24).

Nesse sentido, posso assegurar que as entrevistas realizadas no decorrer do Inventário de Folias Religiosas do Amapá, se enquadram nos dois últimos modelos. Em nenhum caso se conseguiu, até pela premência do tempo, mas também não se considerou necessário, o registro exaustivo das memórias sobre a vida de algum dos envolvidos no objeto da pesquisa.

Efetuamos a coleta de outros depoimentos orais, inclusive as falas de festeiros e lideranças das comunidades nas aberturas das festas, como as dos caciques nos momentos de entrega dos bailes para os festeiros, em 2013 e 2016, na Aldeia Espírito Santo, e também durante nossos retornos para entrega dos produtos e avaliação. Porém, trata-se de documentos captados com equipamento de audiovisual e tornados produtos escritos (transcrições e relatórios) e vídeos documentários, o que implica na necessidade de trabalhar também a imagem, tanto quanto a fala, no contexto de sua produção.

Nessa questão, é importante dizer que se um dos desafios da história oral diz respeito à influência do agente da transcrição no momento de passar do documento oral para a escrita, como é apontado por Delgado (2006, p. 20). Mais complicado ainda é trabalhar sem a influência do editor do material de audiovisual.

Na análise do material procurei não esquecer o meu papel, enquanto historiadora, durante todo o processo de coleta de depoimentos orais ou de histórias de vida, e que o resultado foi consequência do incitamento das lembranças do entrevistado sobre determinados momentos ou aspectos do passado, decorrentes de determinadas questões colocadas a eles e elas.

Da forma como as questões foram colocadas e no contexto em que foram postas que era o da execução de um projeto que visava à valorização das práticas culturais e de seus fazedores. Outras questões ou outra forma de abordá-las produziriam outros resultados. E isso é outro dos desafios da história oral, a influência da conjuntura sobre o documento produzido (DELGADO, 2006, p. 20).

De todo modo, trata-se de lembranças e estas acontecem movidas por emoções, sentimentos, originados no tempo presente. Daí que, provavelmente, o estado de espírito do sujeito no momento de lembrar contribui para a maneira como as lembranças se apresentam. Suponho ser mais ou menos o que acontece quando rimos, consideramos hilário, na segurança do presente, situações que muito nos afligiram no momento de ocorrência (como um carro quebrado em estrada isolada, tendo que caminhar no escuro sobre rastros de onça, ou quando se é quase atropelado por um jacaré-açú)<sup>23</sup>. Talvez por isso muitas vezes em situações difíceis dizemos que, no futuro, daremos boas risadas com as lembranças.

---

<sup>23</sup> Em várias viagens durante a pesquisa tivemos problemas nas estradas. Esse caso ocorreu em 2015, no ramal que dá acesso a comunidade de Cunani. Como é uma localidade bem isolada a única solução era sair em busca de socorro, mesmo correndo o risco de encontrar com algum animal selvagem, como uma onça que havia deixado rastros recentes no caminho. O jacaré foi um dos muitos que cruzaram nosso barquinho, em 2013, no rio Urukauá.

Enfim, meus colaboradores homens e mulheres na faixa de idade dos trinta aos oitenta anos estão diretamente relacionados com as festas de santo na condição de festeiros (devotos pagadores de promessa, ou membros das entidades associativas responsáveis pelas festas) ou como foliões e foliãs, os responsáveis pela execução da parte religiosa tradicional: as folias, as ladainhas. Há também um grupo de entrevistados que é formado por devotos que recebem as Comissões de Folias em suas residências. A maioria das entrevistas e conversas foi registrada durante as peregrinações das Comissões, nos intervalos das visitas, e algumas poucas foram gravadas nas comunidades sedes.

Assim sendo, considere as disposições manifestas pelos entrevistados como indícios de um profundo imbricamento entre a vivência de cada um no tempo presente e as lembranças guardadas e atualizadas de suas memórias. Ou seja, assumi que a seletividade das experiências narradas não representava a reprodução de uma realidade, nem sua alteração consciente, mas uma construção elaborada individualmente, todavia não de forma isolada<sup>24</sup>.

A esse respeito, Santos afirma também que a “entrevista é o momento no qual lembranças são ordenadas com o intuito de conferir, com ajuda da imaginação, ou da saudade, um sentido à vivência do sujeito que narra sua história [...] e citando Halwachs, escreve

‘a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada com outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se bem alterada’ (SANTOS, s/d, p. 3 e 4).

Em todas as entrevistas e depoimentos os colaboradores destacaram as dificuldades para a realização das festas, mas também, e principalmente, a satisfação, a alegria, de participar, de se empenhar para dar o melhor de si no cumprimento do compromisso assumido com a fé religiosa, com a tradição, com as famílias e com as comunidades.

---

<sup>24</sup> SANTOS, A.C. de Almeida. Fontes Oraís: testemunhos, trajetórias de vida e história. Disponível em [www.uel.br/cch/cdph/arqtext/testemunhostrajetoriasdevidaehistoria.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtext/testemunhostrajetoriasdevidaehistoria.pdf). acesso em 21/04/2019.

## Cap. 2. Festas, memórias e circularidades

### 2.1. As festas na historiografia

As festas de todos os tipos compreendem uma das linguagens favoritas do povo brasileiro, assim o diz Rita Amaral (1998; 2003), uma das maiores estudiosas do assunto no presente. Para ela, desde o período colonial, as festas têm constituído significativo papel nas relações sociais e modos de ação e comportamento dos indivíduos e dos grupos. Elas propiciavam, já naquele período, o estabelecimento de comunicação entre as culturas diferentes em contato e a construção do modelo de sociabilidade brasileiro, que é o que a autora chama de “busca de semelhança dentro da diversidade”.

As festas, de modo geral, ou como formas de expressão das religiosidades, podem ser analisadas em diversas perspectivas e por seus diversos elementos. Portanto, estudar festas é seguir por rios caudalosos, caminhos largos, pois muito já se produziu em termos de conhecimento, e, exatamente por isso é extremamente difícil dar conta de toda a enorme literatura sobre o tema.

Assim, selecionei alguns textos provenientes da História e da Antropologia que exemplificam as principais reflexões teóricas sobre festas e ou que mostram as minhas dificuldades, entre as quais a ausência de fontes, para acompanhar as mudanças de sentido ou de função das festas ao longo de um tempo de maior duração.

Nesse trânsito pela literatura geral sobre as festas, muito me auxiliou o trabalho de Rita Amaral, em seu artigo “As mediações culturais da festa” (1998). Inclusive é ela quem detecta logo de início que grande parte da bibliografia produzida não apresenta definições claras e precisas, situação que também encontrei no material consultado. Parte-se do pressuposto de que todos sabem identificar uma festa. Nesse sentido, entretanto, a autora mostra a necessidade das demarcações e destaca que o primeiro a tentar defini-la foi Freud, em *Totem e tabu* (1974) que a considerou como

momentos de excessos permitidos, de rupturas das proibições, portanto como transgressão e inversão de interditos e barreiras sociais, como fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social, comum, que classifica e separa (FREUD, 1974, p. 164 apud AMARAL, 2003, p. 16).

Rita Amaral avalia também a diversidade de temáticas abordada nessa extensa literatura, mas aponta para a pouca reflexão teórica que ultrapasse as velhas concepções



sobre as festas como negação / destruição simbólica da sociedade ou como afirmação da forma de organização e funcionamento vigentes.

A referida pesquisadora afirma que a maioria dos estudos se baseia nas concepções do sociólogo Émile Durkheim, o pioneiro nas tentativas de elucidar fenômenos sociais coletivos como as festas. Entre os primeiros esforços de Durkheim (1968) no sentido de uma reflexão teórica mais consistente sobre os eventos festivos, se apresenta o estabelecimento de parâmetros para classificação de todo tipo de festa. Critérios que, do meu ponto de vista, se baseiam mais ou menos na funcionalidade: para que servem as festas? 1) para a superação das distâncias entre os indivíduos; 2) para a produção de um estado de 'efervescência coletiva'; 3) para a transgressão das normas coletivas. Callois (1950) e Mauss e (1968) comparam as festas com sacrifícios, ritos que propiciam a transformação de objetos profanos em objetos sagrados. No caso das festas por mim estudadas nem tanto objetos, mas os espaços do cotidiano se transformam pelos ritos em locais sagrados, como foi exemplificado anteriormente pelo comércio da família festeira que pela presença da imagem do santo e dos foliões se tornou um ponto de referência na programação religiosa da festa de dona Cotinha. Também é através da ritualística que acompanha as folias religiosas que são difundidos e preservados valores sociais ligados a micro hierarquias (internas às comissões de folias) e importantes na preservação dos coletivos (Comissões e comunidades).

Segundo Amaral, teorias um pouco mais recentes sobre a festa têm enfatizado a noção de sacrifícios (BATAILLE, 1973; GIRARD, 1990), como forma de restauração da intimidade humana com o divino, perdida com a separação do sujeito / objeto. Entendo isso em relação ao objeto deste estudo, no sentido de que as festas, são partes de um compromisso que envolve a reciprocidade, a retribuição e representam uma forma de aproximação entre o ser humano e os seres divinos, entre a materialidade humana e a sacralidade dos santos, orixás, encantados.

Portanto, de modo geral, nosso objeto de estudo constitui, do ponto de vista da antropologia da religião, como um tipo de manifestação que se insere no quadro do estudo dos ritos em geral. Tais estudos buscam a compreensão dos significados, funções, limites e relações sociais e simbólicas estabelecidas pelas festas tanto em sociedades simples quanto em sociedades complexas.

Jean Duvignaud (1983) vê a festa como um evento catártico, comparando-a a possessão em moldes semelhantes a do Cadomblé e do Vodou, ou dos místicos como Loyola e Tereza de Ávila. O autor afirma, no entanto, que as interpretações que integram a

festa como um fato social na vida coletiva não ultrapassam o “quadro da experiência comum, que se regenera e transforma” (DUVIGNAU, 1983, p. 212). Para ele isso é pouco, pois todas as festas carregam em si elementos de destruição, de questionamento.

Decerto, diz ele, existe

“uma festa decorativa que utiliza os símbolos da vida coletiva e com eles ornamenta-se (...) mas, este tipo mesmo de festa não é simples e não se contenta em ilustrar ou representar. Ele questiona a própria cultura e, frequentemente, tenta romper a aura que envolve os hábitos do cotidiano” (idem).

Sobre o conceito de festa Antônio Maurício Costa (2009) também destaca o sentido de inversão ou de suspensão proposto por alguns teóricos (CALLOIS, 1942; COX, 1974; DUVIGNAUD, 1983) e que acabaram norteando trabalhos posteriores como o de Roberto da Matta (1998) sobre o carnaval brasileiro, o qual trata a festa como um tempo de transgressão, de ruptura, de renovação. Maurício Costa entende que essas características também estão presentes no seu próprio objeto de estudo: as festas de brega em Belém do Pará, onde “a vida cotidiana é transgredida pelo próprio formato assumido pelas festas e apreciado por seu público” (COSTA, 2009, p. 72).

Todavia, uma grande dificuldade em torno das festas diz respeito à questão da fluidez dos limites entre os elementos de destruição, subversão e de manutenção e sustentação da ordem, assim como os elementos recreativos e estéticos dos caracteres religiosos presentes. Os limites fluidos e indefinidos são uma constante em relação a muitos sistemas de crenças e de práticas culturais, entre os quais as que pertencem ao catolicismo popular, que tornam complicada a aceitação da premissa durkheimiana “o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente” (DURKHEIM, 1996, p. 24). A realidade que permeia meu objeto mostra que sagrado / profano, bom / mal, transgressão / afirmação integram conjuntos de elementos binários que se fizeram presentes durante toda a elaboração e desenvolvimento deste estudo, mas, mesmo sem querer cair nas malhas do relativismo não se pode negar que são limites difíceis de definir e que, certamente, não se excluem radicalmente.

E, novamente é Rita Amaral (1998) quem me socorre quando mostra que mais significativo que trabalhar as oposições, é compreender as mediações. Assim ela apresenta como uma das hipóteses do próprio trabalho a capacidade das festas não só de transgredir a

ordem ou assegurar sua permanência. Mas, mais importante, é a de mediar essas dimensões da mudança e da permanência, no sentido em que nega o que é prejudicial à vida humana e social, e procura reafirmar projetos e valores utópicos transformadores. A autora (2003) propõe que as festas, de fato, tanto destroem o que é nefasto quanto reafirmam os valores considerados legítimos pelos grupos ou sociedades, realizando justamente a mediação entre essas duas concepções.

Nesse sentido da mediação cultural, o historiador João José Reis (1991), em importante estudo, mostra que lidar com a morte é prática cultural cujos sentidos, juntamente com o da morte propriamente dita, mudaram ao longo do tempo. O festejar é um modo de lidar com a morte, e nesse aspecto o autor vê as festas como rituais de trocas de energia entre os devotos e as divindades e, sobretudo, como uma ligação com o futuro o que dá segurança maior para os religiosos, ou seja, através da realização das festas, de certa forma, espera-se a continuidade da “boa vontade” dos poderes divinos.

Nesse sentido as festas com folias estão relacionadas também com a noção e o sentido atribuído à morte e aos mortos por seus fazedores. Para os meus interlocutores maior que a relação com o futuro representado pelas festas está a garantia de continuidade das relações entre os antepassados e as gerações presentes.

As festas como uma memória dos antepassados, uma forma de lidar com a morte e os mortos, foi um dos motivos de conflitos de sentidos entre os fazedores e apreciadores das festas e os sacerdotes católicos que se instalaram no Amapá a partir da segunda metade do século XX. Dá-se continuidade às festas com folias porque são consideradas herança familiar e comunitária, memória de relações sociais de longa duração.

Também a pesquisadora amapaense Piedade Lino Videira (2010) faz essa constatação por ouvir de seus interlocutores, os fazedores da festa de São Joaquim do Curiaú. Nessa comunidade quilombola situada no entorno da cidade de Macapá, os moradores envolvidos com as festas tradicionais mostram orgulho das suas festas tradicionais e buscam preservá-las por entendê-las como uma herança ancestral.

Mary Del Priore (1994) procura compreender as festas como espaço de múltiplos significados para os diferentes atores sociais, membros da elite, índios, negros escravos e populares, nos quais se poderiam vivenciar a solidariedade, alegria, diversão, trocas culturais, ‘mas também meios de controle social e manutenção de privilégios e hierarquias’. Ou seja, a forma como cada grupo social se apropriaria das festas era diferente e ligado a interesses diversos. Situação em parte semelhante ao universo do meu

estudo, mas ressaltando que são comunidades de trabalhadores rurais e uns poucos servidores públicos das áreas da educação e saúde, principalmente, onde não existem grandes diferenciações sociais. Meu olhar, é importante salientar, foi direcionado aos aspectos de maior amplitude como as crenças e as relações sociais que foram e são compartilhadas pelo maior número de indivíduos e grupos.

Um trabalho bem interessante que acompanha o fluxo da mudança de sentidos ao longo do tempo é o trabalho de Luciana Chianca (2006), que sob uma ótica histórico processual, produz uma interpretação antropológica da evolução da festa junina urbana em Natal – RN, no século XX, analisando o papel desempenhado por diversos agentes como a Igreja Católica, a Prefeitura, os vereadores, a mídia, o comércio e as lideranças locais. A autora constrói uma argumentação que a sociedade natalense composta por nativos e imigrantes, de diferentes estratos socioeconômicos inventou uma cultura onde interagem atores diversos com também diversas percepções sobre as festas, ao longo de um período marcado por profundas transformações na sociedade em si e na estrutura urbana da capital Potiguar.

Sua análise se desenvolve a partir de alguns períodos determinados: 1900 a 1940, 1940 a 1980 e de 1980 a 2001, marcados por intensas transformações culturais na sociedade e na estrutura urbana de Natal e para isso se valeu de fontes escritas: jornais, documentos da administração pública, letras de músicas; e depoimentos orais.

Em cada período abordado a autora analisa as transformações que vão ocorrendo nas festas juninas. Das origens à festa urbana, através dos jornais publicados no início do período republicano, ela verifica como as festas que inicialmente contavam fortemente com os rituais da Igreja Católica, foram adquirindo um caráter menos religioso, acentuando e inserindo elementos que tentavam retratar o universo rural. Esse período foi marcado pelo crescimento da cidade com o surgimento de novos bairros habitados por migrantes recém-chegados.

Da cidade à saudade, marca a construção da ideia de festa “matuta” que busca no período festivo a separação da vida citadina da vida rural, roceira, onde uma série de representações vão se associar ao homem do campo, retratadas nas figuras do Jeca Tatu e, mais recentemente (década de 1970) no Chico Bento, de Maurício de Sousa.

Na terceira parte a autora mostra como, a partir do investimento de recursos públicos por parte da Gestão Pública e, no intuito de promover as festas juninas como elemento de desenvolvimento do turismo, nos moldes das cidades de Campina Grande e

Caruaru, as mesmas se tornaram festas de multidão com grandes concursos de quadrilha e, com diversas tipologias de arraiais.

Trata-se, a partir de então, das festas espetáculo com o intuito comercial e onde o Poder Público busca normatizar a participação dos envolvidos, quadrilheiros e outros. Através da realização de seminários e de orientações na inscrição dos grupos, os organizadores buscam “disciplinar” a apresentação nos moldes da espetacularização. Nesse período, foram introduzidos também os festivais particulares como os das emissoras de televisão e ainda o “trem do forró”, como elementos de “retorno” dos cidadãos à vida rural.

Tratando-se também de um megaevento festivo, Ordep Serra (2009) discute o Carnaval de Salvador, um dos maiores do Brasil e a segunda maior festa campal do mundo, de acordo com o mesmo, capaz de atrair milhões de pessoas todos os anos. Analisa as mudanças ocorridas na participação popular a partir das intervenções que tornaram a festa um grande negócio turístico.

Para o mencionado autor na espetacularização do carnaval baiano, muito tem contribuído a participação de artistas de renome nacional e internacional como Ivete Sangalo, Cláudia Leite, Daniela Mercury, Margareth Menezes e Carlinhos Brown, cujas presenças acabam determinando os pontos de maior efervescência do período carnavalesco. Para isso, os artistas se utilizam dos trios-elétricos, modernos aparatos técnicos, usados para atrair as multidões. Inclusive, ele fala de sua experiência pessoal como folião / “pipoca” que segue os trios, embora não deixe de acompanhar outros blocos.

Serra (2009) constrói todo um capítulo sobre os trios-elétricos onde apresenta as origens desse equipamento de entretenimento, nos anos de 1950, uma invenção dos músicos Dodô e Osmar como forma de animar o carnaval de rua de Salvador. Apresenta elementos que explicam o crescimento desse instrumental de animação e mobilização das massas populares até se tornar *business*, negócios milionários, atuantes também fora do Carnaval, inclusive em propaganda política.

Trata-se de uma iniciativa que se tornou extremamente popular atraindo investidores que amplificaram sua ação, mesmo que restringindo grupos ou segmentos populares locais em sua participação e priorizando outros como o segmento turístico de alto poder aquisitivo enquanto público consumidor. A separação em áreas de participação dos foliões em camarotes, por exemplo, é um dos indicativos da segmentação social que o carnaval *business* promove onde quer que aconteça. Os agentes da mudança são externos

(Poder Público, empresários, turistas, a mídia, etc), mas também os músicos e artistas locais, assim como as dinâmicas tensionadoras também são várias.

Em outra parte do trabalho, Serra (2009) analisa as festas de santo que ocorrem nas proximidades das igrejas. As festas de largo, como ele as denomina, são estudadas a partir da separação de seus elementos caracterizados como sagrados e profanos. Inicialmente, no entanto, o autor reforça que os termos ‘sagrado’ e ‘profano’ só existem enquanto perspectiva religiosa, um só existe porque o outro tem existência, ambos estão ligados no domínio fenomenológico enquanto opostos. “A religião é que divide o mundo nesses dois domínios” (SERRA, 2009, p. 69).

Na festa de largo, parte da programação ocorre nos templos religiosos e outra na parte externa e em ambas são expressos comportamentos e atitudes diferenciados, mas que, na interpretação do autor, embora aparentemente contraditórios “pertencem a um mesmo conjunto de sucessos, a uma mesma unidade ritual” (idem, p.78). Constatação pertinente também em relação às festas com folias quando se percebe que mesmo os elementos normalmente apontados como a parte profana dos festejos como o baile, o batuque e o marabaixo, de fato, fazem parte dos caracteres religiosos, do compromisso assumido com os santos, como demonstra o empenho dos devotos com o sucesso destas partes da programação.

Enfim, Serra considera que as festas de largo estão se distanciando dos campos simbólicos correspondentes onde ocorrem (templo e espírito religioso), tornando-se apenas mais um fenômeno de massificação da população. Nesse contexto, completa ele, “a própria tradição torna-se um bem de consumo, levado ao mercado pelas agências de turismo” (p. 95).

Daniel Hudson Vieira (2008), em dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, constrói um trabalho voltado à compreensão das mudanças ocorridas na realização de uma festa de santo, realizada numa comunidade quilombola, no interior do Município de Óbidos – PA, a partir da análise de alguns fatos relacionados à declaração de identidade quilombola, a partir da Constituição de 1988.

O autor avalia alguns eventos que teriam dado origem a esse processo, entre os quais o “Encontro Raízes Negras”, realizado com o intuito de dar ciência às comunidades negras do Pará sobre seus direitos constitucionais. Então, a partir desses momentos, dos relatos orais e de algumas situações presenciadas o mesmo conclui que a festa teria, por

conta da influência desses eventos, perdido o caráter religioso devocional e se tornado apenas um “folguedo” comunitário e, aparentemente, em vias de extinção.

Do meu ponto de vista e a partir do observado, para os envolvidos, o importante são as relações construídas em torno das festas e não o volume de recursos materiais e financeiros que movimentam, nem sequer a quantidade de participantes, uma vez que muitas dessas festas, em várias situações, ocorrem e envolvem apenas as comunidades fazedoras.

De toda forma, esses estudos de Antropologia procuram dar conta de uma realidade presente a partir de uma perspectiva histórica, analisando as mudanças ocorridas ao longo do tempo referentes a práticas festivas populares. Realidades muito diferentes são festas em sociedades urbanas de grandes dimensões e festas em aglomerados menores como os bairros ou as comunidades rurais. No entanto, os casos analisados desembocam numa mesma problemática: as intervenções externas que influenciam e provocam alterações nas culturas populares. Questão que também se faz presente na realidade vivida pelas comunidades envolvidas no meu trabalho, afetadas, entre outras coisas, pela elaboração de um calendário de festas tradicionais promovidas pelo Poder Público. Com o intuito de fomentar tais eventos, essa iniciativa acabou provocando mudanças na antiga gestão comunitária, com a criação de associações formais aptas a receber recursos financeiros públicos; os repasses desses recursos geraram dependência e provocaram conflitos e dissensões nos grupos, refletindo no enfraquecimento de práticas tradicionais como as folias religiosas.

O que enfraqueceu as manifestações dentro das comunidades culturais foi a gente acreditar que quando foi criada a antiga, que passou pra SECULT, que era a FUNDECAP, dava dinheiro pras comunidades fazerem as festas e ia continuar a vida toda fazendo isso e todo mundo começaram a criar santos, que não se cria, mas sim comprava santo pra fazer as suas festas. Inventavam uma manifestação ali que as vez não era de origem da própria comunidade, pra ganhar dinheiro pra essa festa. (Sebastião Meneses, liderança comunitária do Curiáu, em entrevista gravada no dia 03/09/2016).

Já se percebe atualmente um movimento de resistência e superação dessa dependência quando se vê que alguns grupos ou comunidades estão retornando às formas anteriores de arrecadação de fundos para realização de suas festas religiosas entre os quais pequenos eventos como os bingos e as rifas.

Mas, voltemos à bibliografia consultada. Outro grupo de trabalhos sobre festas analisa as relações que são construídas de forma a propiciar trocas, intercâmbios econômicos e culturais, mediados por concepções de compromisso e reciprocidade entre os diversos agentes envolvidos.

Em estudo sobre a relação entre as festas de santos católicos e a formação de alianças políticas entre comunidades quilombolas no interior do Pará, Lima Filho (2014) trata das alianças políticas como a construção de vínculos, laços de confiança que se expressam também na luta por território. Para ele, alianças foram forjadas nas recentes lutas pelo reconhecimento da identidade quilombola compartilhada, mas sobretudo nas relações estabelecidas de longa data e renovadas anualmente pela realização das festas de santo.

Para interpretar a relação entre as festas de santo e alianças políticas o autor emprega como referencial teórico o paradigma do ‘dom’ ou da ‘aliança e da associação’ proposto por Caillé (2002). Para este o ‘pensamento da aliança e da associação privilegia a dimensão política das relações sociais’ (CAILLÉ, 2002:20 apud LIMA FILHO, 2014:14).

A base do paradigma da dádiva se sustenta na obra de Marcel Mauss (1924), dedicada ao estudo das relações e vínculos que se estabelecem através do dar e receber, bens materiais e riquezas. Mas, não apenas isso, as dádivas também propiciam a “circulação de amabilidades, banquetes, ritos, homens, mulheres, crianças, feiras e também festas” (idem, 15).

Marcos Lanna (1995) considera também relações que se baseiam na dádiva e na reciprocidade em estudo sobre festas religiosas, percebendo no leilão um elemento importante dessas relações, visto que o mesmo se realiza a partir de doações. E, embora no presente o que é coletado pelas comissões de folias seja leiloado em praça pública, diz o autor, e não mais distribuído em refeição coletiva, o mesmo entende que tal procedimento não substitui necessariamente a dádiva. E para ele “mais importante é o estudo da convivência entre dádiva e mercadoria, consideradas como duas formas elementares da vida econômica e da sociabilidade” (LANNA, 1995, p. 175).

Da mesma forma vejo que no universo da minha pesquisa, para os sujeitos envolvidos, também as relações sociais como valor em si, no passado e no presente, prevalecem em relação a outras percepções sobre as festas religiosas e as conexões que elas estabelecem.

Enfim, as festas objeto deste estudo apresentam, evidentemente, todas as características que as identificam como um fenômeno social desde a proposta de Durkheim



(1968). Posto que promovem a aproximação das pessoas, a congregação, o ajuntamento; são momentos de sociabilidade e interação coletiva ‘efervescente’ para usar a expressão do referido autor, e que possibilitam a transgressão de normas sociais.

E levando em conta a sugestão de Rita Amaral (1998) de pensar as festas para além da transgressão, vê-las como elementos de mediação cultural. Penso que as festas estabelecem a mediação sobretudo entre o passado e o presente pelos sentidos e significados que lhes são atribuídos. Os quais não estão isentos de conflitos. Não estiveram no passado em relação aos padres que tentaram um enquadramento das culturas e da religiosidade popular, nos parâmetros definidos pela Igreja e pelas elites letradas da região.

E não estão livres dos conflitos de sentido no presente, marcadamente na relação com o Poder Público que, para o repasse de recursos financeiros, cria novos dispositivos de gestão (associações formais) que acabam por conflitar com o modo tradicional familiar / comunitário. Assim, como também há divergências na questão da transmissão e legitimação dos conhecimentos causadas pela concepção da suposta superioridade da educação escolar e da escrita, em relação à oralidade.

Penso que no caso do meu objeto, mais que transgredir ou mediar, as festas são o termômetro para avaliar o potencial de resistência, de aceitação, de negociação de sentidos de determinadas comunidades ou populações. Em outros termos, as festas são passíveis de análise enquanto formas de insurgências a imposições externas das igrejas (católica, evangélicas), do Estado e do sistema econômico e social vigente ao longo do tempo na região.

Por conta disso no presente texto se fará uma discussão no sentido de compreender as festas e as folias religiosas como memórias das relações sociais, étnicas e raciais, familiares e comunitárias; e como veículos de transmissão e circulação de valores, de crenças, de saberes e fazeres. Uma tradição viva que se perpetua porque tem profundos sentidos e significados para seus fazedores: festeiros, foliões e comunidades, que os conectam no presente e ao passado. As festas atam velhas redes de relações, de eventos, de sujeitos: indivíduos, grupos, comunidades, e não se furtam ao estabelecimento de novas conexões.

## 2.2. Referencias teóricas metodológicas

As festas religiosas objeto deste estudo se enquadram no campo das culturas populares, um terreno bem extenso e também bastante explorado, mas ainda espinhoso no que diz respeito a uma significação plenamente satisfatória. Alguns pesquisadores, de acordo com Martha Abreu (2003), veem cultura popular como um conjunto de tradições culturais de um dado país ou região; outros a consideram praticamente extinta ou em processo de desaparecimento, em decorrência da pressão da modernidade identificada muitas vezes com a expansão dos meios de comunicação e da cultura de massas. Tal situação inviabilizaria o reconhecimento dos elementos realmente representativos do povo ou de segmentos populares. Entre os historiadores culturais, a autora cita Roger Chartier (1995) que considera impossível a identificação do que seria genuinamente popular uma vez que os contatos e intercâmbios culturais ultrapassam limites sociais, não sendo assim possível precisar as origens sociais das manifestações culturais.

Por conta disso, o conceito de cultura popular com o qual trabalhamos vem do historiador brasileiro Hilário Franco Júnior (1996) que, para fugir da ambiguidade que o termo carrega a define simplesmente como “aquela praticada em maior ou menor medida, por quase todos os membros de uma dada sociedade, independentemente de sua condição social” (FRANCO JR, 1996, p. 34). Considero pertinente tal definição levando em conta que o público atendido pela pesquisa não apresenta grandes distinções sociais, há muito de comum entre os envolvidos. Inclusive eu, nascida e criada em contato próximo com ambiente festivo religioso promovido por meus avós maternos, no interior do Marajó. Sem dúvida, pode-se dizer, como o referido autor, que o denominador cultural compartilhado é vasto e constitui-se de crenças, costumes, saberes, normas e instituições conhecidas e aceitas pela grande maioria (idem).

Por outro lado, trata-se de festas de santos católicos realizadas pelas comunidades e não pelas igrejas. Isso leva à questão da religiosidade popular, campo sobre o qual Bittencourt Filho assegura que “refere-se ao domínio religioso não institucionalizado, ou seja, um estado que carece de legitimação social formal. [...] não existe a sistematização especializada de crenças, nem a reprodução específica de práticas e rituais” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 71). O autor esclarece, todavia, que não existe “sistematização e reprodução efetuadas por agentes religiosos formados e credenciados institucionalmente”. Portanto, é um domínio que “permite a reapropriação, a

reinterpretação e, por que não dizer, a ‘reinvenção’ de conteúdos pertencentes aos sistemas religiosos institucionalizados” (idem).

É o que acontece com as festas religiosas que fazem folias, onde os foliões e foliãs se enquadram perfeitamente uma vez que sua formação não foi institucional e nem formalizada. No entanto, tem a legitimação dada pelo reconhecimento social, pois são agentes responsáveis pela realização de ofícios religiosos especializados. Não é qualquer pessoa que pode sair em peregrinação com as imagens dos santos onde existem as Comissões de Folias. Somente estes grupos ou, em poucos casos, alguns indivíduos detêm o conhecimento e o reconhecimento das comunidades para realizar as folias religiosas.

A historiadora Katy Motinha define religiosidade popular de acordo com François-André Isambert (1982), como “um setor da vida religiosa relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais aos quais está ligada” (MOTINHA, 2003, p. 21). Para a autora, a festa é “a forma pela qual o povo exprime a sua sensibilidade religiosa, além dos limites espaciais e institucionais fixados pela Igreja e de encontro às prescrições morais editadas por ela” (idem). Isso é muito claro, veremos em momento oportuno, inclusive gerador de muitos atritos entre os fazedores das festas e os representantes da Igreja.

E, para compreender essa realidade a partir de seus atores sociais como fenômenos culturais, linguagens historicamente constituídas, muito me favorece o entendimento de Geertz sobre a cultura como uma “teia de significados” construída pelos homens ao longo do tempo (GEERTZ, 2008). Construção histórica de símbolos que são socialmente mantidos, mas aplicados individualmente, completa ele.

Da mesma forma Robert Danton, em “O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa” (1986), procura mostrar como uma revolta de trabalhadores com animais domésticos, um episódio aparentemente sem relevância a princípio, se analisada a partir do contexto social e político da época, muito pode esclarecer sobre o grupo ou sociedade, inclusive seu universo mental. Nesse sentido, ele mostra, a respeito dos contos infantis, por exemplo, que a análise feita sem a devida consideração em relação ao contexto e aos significados pode levar a conclusões falhas, incorretas. Assim, tal como Geertz, Danton compreende a cultura como essa rede de significantes cujos significados são constituídos socialmente. Portanto, para compreender os muitos significados é necessário compreender os contextos sociais de sua criação e viabilização, neste caso os contextos de criação e reprodução das festas.

Para Jean Duvignau, “não existe uma história da festa porque ela não se confina a uma cultura” (DUVIGNAU, 1983, p. 211). Certamente correta a assertiva no que diz respeito ao fenômeno festivo no geral. No entanto, as festas individualmente têm histórias e são partes da história local, regional ou mesmo global, como é o caso de algumas festas de Mazagão Velho que têm suas origens ligadas a devoções religiosas anteriores a transladação da população mazaganista para a Amazônia<sup>25</sup>. Trata-se de formas culturais coloniais que convivem com formas atuais ou atualizadas e que se conectaram no passado tal qual no presente a outros espaços geográficos no mundo seja pela imigração ou por outros meios de contatos culturais.

Entretanto, uma grande dificuldade do meu trabalho está em remontar ou recuperar o contexto de produção inicial de cada festa pesquisada, considerando que as principais fontes empregadas decorrem da memória oral. O que tento fazer é trabalhar numa perspectiva regressiva do resíduo / rastro do processo formador. Processo definido como crioulização (BURKE, 2003; GLISSANT, 2005), um fenômeno cultural que promove a realização de novos elementos a partir da mistura de elementos heterogêneos. Crioulização é o termo empregado para descrever o processo linguístico amplamente estudado no Caribe, em que uma língua distinta através do contato frequente se junta à outra e dão origem a uma terceira, a qual herda elementos de ambas.

Em estudo anterior sobre religiões afro-brasileiras no estado do Amapá (PEREIRA, 2008), empreguei o conceito de hibridismo ou processo de hibridização, na perspectiva de Garcia Canclini (2006) que o entende como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX). Ressalta o autor que as estruturas anteriores já eram resultado de hibridações, portanto não eram puras. Todavia, considero tal como Peter Burke que “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos<sup>26</sup> e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura quer reforcem os antigos elementos” (BURKE, 2003, p. 31).

Portanto, penso que o processo formador das festas no passado é semelhante ao que acontece no presente e está ligado aos deslocamentos de pessoas, às redes de contatos e às relações mantidas entre elas. Quando indivíduos e ou famílias mudam para outras

---

<sup>25</sup> No século XVIII a Coroa Portuguesa decidiu desocupar a Praça de Mazagão, no norte da África, e transferir os moradores para sua possessão na Amazônia, instalando-os no rio Mutuacá, com intuito de colonizar definitivamente a região conhecida na época como Cabo Norte.

<sup>26</sup> Grifo nosso.

localidades, promovem o início da realização de práticas culturais provenientes dos locais anteriores, de contatos anteriores.

Práticas que fizeram e fazem parte do seu repertório cultural e religioso passam a ser realizadas nas novas colocações. A instalação necessita, ou solicita, muitas vezes, a presença de oficiantes, praticantes das localidades anteriores de forma que as redes de relações são acionadas, fortalecidas e novos pontos passam a integrá-las.

Isso vem se processando ao longo de tempos de duração variada. Encontramos festas cuja duração é apontada pela memória coletiva como secular; outras de menor duração e algumas bem recentes mostram que essa dinâmica temporal em relação às festas é bastante diversa.

#### Quadro de festas e a temporalidade provável segundo a memória oral

<b>Festa</b>	<b>Século</b>	<b>1<sup>a</sup> metade</b>	<b>2<sup>a</sup> metade</b>
Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho	XVIII		X
Nossa Senhora da Piedade do Carvão e de Igarapé do Lago	XIX	X	
Nossa Senhora da Piedade do Ajudante	XX	X	
Santa Maria de Cunani	XIX	X	
Nossa Senhora da Conceição do Maracá	XIX ou início do XX		
Divino Espírito Santo dos Karipuna	XIX	X	
Divino Espírito Santo de Mazagão Velho	XIX ou início do XX		
São Gonçalo	XIX	X	
Nossa Senhora da Luz	XIX ou início do XX		
São Joaquim do Curiaú	XVIII ou XX	X	
São Tomé do Carvão	XX	X	
São Pedro do Ajuruxi	XX	X	
São Sebastião de Mazagão Novo	XX	X	
São Benedito de Cunani	XIX		X
São Benedito de Mazagão Novo	XXI	X	

Fig. 05. Fonte Inventário de Folias Religiosas do Amapá.

Assim, eu considero que o conjunto de festas que faz folias forma pequenos circuitos, nos quais seus fazedores, os foliões e foliãs, promovem a circulação, a renovação e a continuidade de crenças ligadas à religiosidade, aos valores e ao modo de vida das comunidades as quais são oriundas de um longo e complexo processo de contatos que envolveram diversos agentes sociais e favoreceram a propagação e a difusão dessas tradições nos ecossistemas culturais locais.

O sentido de circuito aqui empregado foi proposto em 1996 por Magnani, em estudo sobre formas de lazer e de sociabilidades presentes nas periferias da cidade de São Paulo, como “o exercício de uma prática cultural ou a oferta de um serviço qualquer, demarcado por estabelecimentos, equipamentos e espaços sem relação de contiguidade entre si e reconhecido em conjunto por seus usuários regulares” (COSTA, 2009, p. 18).

Busquei compreender a existência das folias e da função de folião/foliã no contexto das condições concretas de vida de seus fazedores, como um meio de acesso ao conhecimento de sua mentalidade, seus valores e de sua prática social. As festas como o ambiente em que as mesmas se reproduzem enquanto prática cultural, conforme sugerido por Costa (2009) em relação ao seu objeto de estudo, o circuito de festas de brega na cidade de Belém e área metropolitana. O referido pesquisador caracteriza as festas de brega enquanto circuito pelo conteúdo musical de várias festas espalhadas em diversos pontos da cidade, mas, considera que o mesmo só pode ser compreendido de forma integral se forem considerados os diversos elementos partilhados pelos integrantes do circuito.

Neste sentido vejo as festas objeto desta análise enquanto circuitos por também possuir esse elemento chave e comum, as folias religiosas com seus cantos e ritos, mais ou menos elaborados. Destacando que são festas realizadas em comunidades rurais distintas e na sede municipal de Mazagão, e que ocorrem em datas diversas ao longo do ano. Assim, procuro tratar numa dimensão mais geral e macro dos processos formadores da sociedade amazônica priorizando as situações que favoreceram a formação das comunidades, o contato e a circulação de crenças e práticas culturais; a historicidade da presença das folias na região; o conjunto de festas que fazem folias; os elementos que constituem os circuitos internos das folias; a importância simbólica das festas, dos foliões e das folias: sentidos, significados e representações para os próprios e acerca deles.

Admito também o conjunto de festas com folias religiosas no interior do Amapá como fontes históricas como qualquer outro documento e utilizo para compreender a longa duração das relações sociais como valor, das redes e conectividades entre as pessoas, as famílias e as comunidades no interior da Amazônia.

O caminho que segui também enquanto estratégia metodológica me veio um pouco de Robert Darton, ao afirmar que “os contos populares são documentos históricos. Surgiram ao longo de muitos séculos e sofreram diferentes transformações, em diferentes tradições culturais” (DARTON, 1986, p. 26). Seria possível pensar de forma semelhante em relação às festas com folias religiosas, objeto do meu estudo? Atrevo-me a dizer que consegui elementos mais que suficientes para que dizer que sim e a comparar as festas do presente com a memória sobre elas para perceber os elementos comuns, sobretudo os envolvidos na continuidade da prática das folias, entre os quais o conjunto de crenças religiosas e os mecanismos de circularidade. Quanto a estes últimos, damos destaque às esmolações (peregrinações com as imagens em busca de donativos e de visitação domiciliar aos devotos e às comunidades), às folias (letras e música) e à participação de convidados em festas diversas e de diversas comunidades.

Considero importante reafirmar que o termo “comunidade” é utilizado no sentido empregado pelos grupos que o compreendem como o conjunto de moradores, os equipamentos e espaços de uso comum; envolve os vínculos familiares e de vizinhança, além das crenças e valores compartilhados. Mas, não significa, no entanto, que a ideia de comunidade aqui exposta não comporte os conflitos e divergências, pois que estão sobremaneira presentes, mas que enquanto permanece o entendimento da pertença comunitária, há a possibilidade de diálogo.

Adverte o sociólogo Sygmund Bauman (2003) que o termo comunidade está revestido de significados idealizados que não correspondem à realidade atual, embora atualmente estejamos vivendo, provavelmente, o momento de maior busca pela ideia da proteção, do calor humano e da aceitação que a ideia de comunidade remete.

Não se trata, todavia, de um estudo de comunidades como eram feitos nas décadas de 1940 e 1950, entre os quais os de Charles Wagley (1964) e de Eduardo Galvão (1955) que forneciam dados sobre vários aspectos da sociedade local evidenciando as mudanças que ocorriam no meio rural como decorrência da urbanização e da modernização. Não se trata também, é bom ressaltar, de estudar o período colonial, mas de compreender os sentidos atuais de práticas culturais oriundas daquele período e o que guardam de memória das relações sociais daquele tempo.

Se tomarmos as festas como contos, narrativas, podemos pensar como Darton que “os contadores de história, os narradores camponeses adaptavam o cenário de seus relatos ao seu próprio meio: mas mantinham intatos os principais elementos usando repetições, rimas, e outros dispositivos mnemônicos” (DARTON, 1986, p. 31). Muitas

semelhanças eram encontradas nos contos recolhidos em regiões distantes, de poucos contatos entre si e num tempo anterior a difusão da escrita.

Em outros termos, as festas que compõem o objeto deste estudo são compreendidas como formas e mecanismos de sociabilidades comunitárias<sup>27</sup>, como veículos de continuidades, de renovação e de reinterpretação de práticas e crenças religiosas, mas, sobretudo como memória das relações sociais e culturais estabelecidas ao longo do tempo nesta região. E o meu esforço se deu no sentido de compreender as mentalidades, crenças e valores religiosos, ou não, vinculados às relações sociais, através da manutenção de práticas culturais tradicionais como as folias religiosas e todo o repertório que as acompanham.

A mentalidade diz respeito ao que é feito pelo coletivo (e pelos indivíduos consequentemente) de forma inconsciente. Trata-se de fazer as coisas de forma natural sem muita reflexão, seguindo um rumo que não é definido de forma pensada, consciente. São modos de fazer que se tornam costumes pela aceitação que recebem ao longo do tempo.

Aliás, toda a análise da questão do tempo em relação com as festas necessita da compreensão da multiplicidade de suas instâncias, da complexidade de suas conexões. Por exemplo, o tempo cíclico da festa, bastante salientado na literatura, liga o presente e o passado num movimento constante e contínuo. O retorno ao passado se dá de diversas maneiras, pela memória dos antepassados; pela lembrança de um tempo com regras mais “duras”, que asseguravam maior tranquilidade, como por exemplo, a questão da bebida alcoólica entre os jovens indígenas, proibida “no tempo dos velhos”, o qual corresponderia à geração dos pais dos atuais idosos, indivíduos presentemente na faixa etária dos sessenta anos; pelo empenho maior tanto pessoal quanto coletivo para obtenção das condições de realização. Enfim, as festas de antes geralmente são pensadas, lembradas como um tempo de “inocência” de “liberdade e beatitude dos antepassados”, para usar a expressão de Jacques Le Goff (2003, p. 285).

Acreditam alguns que naquele tempo, tempo dos antepassados, as pessoas agiam de forma diferente. Portanto, é fácil encontrar na memória sobre as origens de muitas festas, e para muitas pessoas entrevistadas, uma perspectiva linear que parte de um tempo melhor, de mais dedicação, de mais respeito se comparado ao tempo atual considerado deficiente em muitos aspectos. De alguma forma, essa ótica coloca em suspenso o futuro dessas práticas festivas.

---

<sup>27</sup> Considero como sociabilidades comunitárias as formas de interação entre as pessoas no âmbito das comunidades e ou entre as comunidades, como as festas, os jogos de futebol, os mutirões, etc.



Daí que os tempos primeiros de algumas festas são recordados como de muita dificuldade, de esforços imensos, trabalhos árduos que envolviam grande parte do tempo das pessoas, das famílias festeiras, mas que tudo se realizava pela fé e devoção aos vários santos e santas do catolicismo. Sair com as imagens em esmolações, por vezes, originavam períodos longos de afastamento das atividades produtivas de subsistência nas roças, no extrativismo. Decorre disso o julgamento de que somente a fé justificaria essas ações. Mas, o que se percebe é que as festas que fazem folias se mantêm também por que seus fazedores a consideram uma importante herança cultural familiar e uma possibilidade de reconhecimento social da própria comunidade e externo, incluindo o Poder Público.

Por conta dessa perspectiva da herança, seus praticantes restringem muito de sua ação ao que foi aprendido com os antepassados. Baseiam seu fazer na memória, numa memória que se vista do ponto individual de cada Comissão de Folias pode ser pensada mais como lembranças “como vivências fragmentadas, como rastros e restos de experiências perdidas no tempo, como pegadas do passado, praticamente impossíveis de serem atualizadas historicamente” (DIEHL, 2002, p. 115, 116). Para Maurice Halbwachs (1990) a memória histórica opera uma ‘reconstrução’ dos fatos enquanto a memória coletiva ‘reconstitui’ fatos e eventos.

No caso das festas, privilegia-se predominantemente a memória coletiva, pois como afirma o referido autor, quando olhamos os fatos e eventos passados com nossos olhos e os olhos de outros, conseguimos pôr mais intensidade, mais relevo, porque pensamos e lembramos no conjunto.

nossas lembranças permanecem coletivas e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Halbwachs oferece o exemplo de alguém que visita um local pela primeira vez, mas que, mesmo que não esteja acompanhado suas impressões estarão impregnadas por toda e qualquer informação previa que tenha recebido sobre o local. Muito provavelmente o olhar será direcionado inicialmente para o que lhe for apontado por seus conhecimentos anteriores. Portanto a memória e o conhecimento que possuímos têm relação com os outros, com os contatos anteriores.

Assim, as festas, objeto deste estudo e o universo do qual fazem parte seus fazedores, são sustentadas por relações sociais que se alicerçam na memória. Uma memória que é predominantemente herdada e constituída de um saber, formada e formadora de tradições, que se porta como caminhos, vias de “comunicação entre dimensões temporais” como entende Diehl (2002). Logo, as festas se mostram como processos e mecanismos empregados para e como registro da memória da relação entre gerações passadas e presentes, ao longo do tempo, sobretudo em comunidades onde não existem outros marcadores / monumentos.

Autores como Mark Harris falando, sobre modernidade e invisibilidade na Amazônia consideram que as características das sociedades locais contemporâneas são o presentismo e a amnésia, um “ ‘presentismo’ ou domínio do presente, uma amnésia entre gerações, uma carência de identidade grupal consolidada em torno de memórias sociais ou de um mito de origem e assim por diante” (HARRIS, 2006, p. 84). Não concordo, não se trata de falta de conexão com o passado nem de amnésia social, mas sim do uso que as populações fazem de outras formas de registro, como as festas, e não apenas os escritos ou os transmitidos através da oralidade diária, cotidiana. Penso que carecemos de outro olhar para a questão, outra forma de conhecer os outros modos de conhecimento (e de sua transmissão) desenvolvidos na região.

### **2.2. 1. As festas enquanto memórias silenciadas**

Os fazedores de festas e de folias, assim como os devotos que os recebem, através da manutenção dessas práticas culturais mantêm viva a memória dos grupos de foliões, das famílias e das comunidades. As festas promovem um retorno ao passado. São uma referência do passado e como tal têm como função “manter a coesão dos grupos e instituições que compõem a sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis”, no dizer de Michael Pollak (1989, p. 9). Da mesma forma, consideramos como Carlos Rodrigues Brandão que “a festa é uma fala, uma memória e uma mensagem” (BRANDÃO, 1989, p. 08). As festas são a fala daqueles que não tiveram suas vozes ecoadas. As festas carregam uma mensagem subterrânea, imersa no seio dos grupos, das famílias, escondida em lembranças que não se enquadram nos modelos oficiais ou oficiosos, que não se expressam publicamente por outros meios, nem mesmo pela oralidade do dia a dia.

A respeito das memórias silenciadas, Michael Pollak escreve “essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e /ou política (...) são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informal<sup>28</sup> e passam despercebidas pela sociedade englobante” (POLLAK, 1989, p. 03).

As festas de santos compreendem as estruturas de comunicação informal quanto às memórias imersas das relações de cooperação e solidariedade entre diversos agentes sociais, ao longo do tempo na Amazônia. Nas lembranças obscurecidas por uma memória da exploração, da competição pela sobrevivência, somente são evidenciados os resultados da exclusão de grandes porções da população de processos políticos e de decisão.

Sobre isso podemos ver novamente o que diz Mark Harris, “os caboclos são modernos em sua renovação constante do passado no presente, ‘uma estratégia que provou ser um sucesso reprodutivo e que foi decisiva para a adaptação dos camponeses às condições econômicas e políticas da Amazônia’”. E mais, prossegue ele, a formação da sociedade amazônica cabocla teria acontecido entre a expulsão dos jesuítas (em 1770) e a Cabanagem (em 1830), “como uma invenção das forças modernas e da colonização, e dependentes das mesmas” (HARRIS, 2006, p. 81 e 83).

Trata-se da construção de uma visão sobre negros, índios e caboclos como meros figurantes no processo histórico, força de trabalho bruta, incapaz de reflexão, de auto determinação e organização e mesmo como tenazes opositores na arena da vida. O que se vê na participação e mais ainda no empenho na realização e continuidade das festas indica formas de como as pessoas, os grupos, desde o passado colonial, procuravam assegurar e repassar entre as gerações a memória de sua contribuição na construção econômica e cultural de suas localidades, o que em última instância implica grande parte da Amazônia.

Em toda a região que compreende o atual estado do Amapá não são expressivos numericamente os núcleos populacionais criados a partir de decisões do Poder Público ou de setores econômicos. A imensa maioria das cidades, vilas e povoados que se espalham em todas as direções tem suas origens ligadas à migração. A instalação de famílias – compulsória ou não – deslocadas de outras localidades no passado e no presente abriram esses espaços à produção econômica pelo extrativismo, pela agricultura.

---

<sup>28</sup> Grifo nosso.

São memórias de indivíduos, famílias deslocadas pela necessidade de buscar melhores condições para trabalhar e viver; memórias da insegurança, do desamparo que afetaram e afetam as populações na Amazônia. Se por um lado esses deslocamentos propiciaram a difusão de práticas culturais, por outro não se pode esquecer do desenraizamento das pessoas, do afastamento dos núcleos familiares e comunitários. Sair dos locais onde se vive, por mais difícil que seja estar ali, se retirar, partir é assustador, doloroso até. Também não é fácil se estabelecer em outros locais, acolhimento, aceitação, não são garantias. Por vezes, foram essas circunstâncias que motivaram e motivam o início de determinadas devoções religiosas e suas manifestações festivas nas localidades de instalação de migrantes.

Grande parte dessas memórias foi escondida, silenciada, em casos como esses podemos ter como explicação a que nos oferece Maurice Halbwachs (1990):

No primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças dos acontecimentos e das experiências que concernem ao maior número de seus membros e que resultam quer de sua própria vida, quer de suas relações com os grupos mais próximos, mais frequentemente em contato com ele (HALBWACHS, 1990, p. 45).

Assim, pensando na memória sobre as festas ou das festas como memória das relações sociais como um funil invertido em relação ao tempo, vemos que nos períodos mais recuados, a memória coletiva é fragmentada e oriunda da formação da população da região, decorrente dos deslocamentos populacionais, dos contatos culturais, das hibridações. Desse período sobrevivem crenças e a ritualística. Nos níveis mais recentes se situa o conhecimento passado entre as gerações.



Como exemplo disso, tomemos as falas sobre a presença da Imperatriz e sua Corte na festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, como uma referência e reverência a Princesa Isabel como libertadora dos escravos e não como uma reminiscência dos modelos festivos europeus e coloniais como entende a historiografia; ou mesmo termos como “senzalas”, muito recorrente em ladrões de marabaixo, referindo-se ao local de confinamento e castigo dos negros escravos. Acredito serem decorrentes de uma mistura confusa de memórias, resultante da oralidade e da educação escolar primária de alguns colaboradores. Pois é difícil conceber que nas condições difíceis de moradias e mesmo de subsistência em que viviam muitos moradores de Nova Mazagão (atual Mazagão Velho), como mostra a historiografia, os espaços de acomodação de senhores e escravos fossem tão apartados.

A estrutura física que marcou a escravidão no Nordeste brasileiro e tem na Casa Grande sua representação também teve equivalente na Amazônia. Grandes engenhos de açúcar não deixaram nada a desejar em termos de suntuosidade nas instalações o que se comprova pelas descrições de visitantes a engenhos como o Murutucu, nas proximidades de Belém, de propriedade da família Rodrigues Martins. É o caso do engenho Jaguarari,

também no interior do Pará<sup>29</sup>, construído pelos jesuítas e que posteriormente tornou-se propriedade particular. Ambos equipados tanto para o conforto e comodidade dos senhores quanto para as acomodações da escravaria (SALLES, 2005).

De todo modo, esse modelo estava intimamente ligado a grandes propriedades produtivas no Pará, sobretudo canavieiras, e as regiões onde esse setor econômico se desenvolveu foram as bacias do rio Acará, Capim, Igarapé-Miri e baixo Tocantins. Enfim, uma profunda intervenção arqueológica poderia responder dúvidas como essa em relação à Mazagão, pois até o momento não há evidências de que os proprietários de escravos na localidade tivessem condições de mantê-los segregados em habitações separadas. As dificuldades econômicas dos moradores de Nova Mazagão é um dos aspectos mais destacados desse empreendimento colonial pela historiografia<sup>30</sup>.

Portanto, o modelo da casa grande onde vivia exclusivamente a família do senhor e outras edificações para acomodação dos escravos, adotado nas propriedades rurais do Nordeste e Sudeste, bem como na área produtora de açúcar no interior do Pará, não se aplica a realidade mazaganense.

[Mazagão] “Era uma cidade muito grande. Foi emancipada a município. Só que naquela época havia uma divisão muito grande. O negro, coitado, a nossa classe, ninguém morava na rua da frente. Eram só os brancos. Só lá pra trás que moravam os negros” (Tomé de Sousa Belo, 71 anos, morador da Comunidade de Carvão, município de Mazagão, em entrevista concedida a OLIVEIROS MARQUES, 2007, p. 98).

O mais contundente nesse sentido de *apartheid* é o que nos trás o relato do descendente de Mazagão Velho, atualmente residindo no distrito do Carvão, mas com estreita ligação com a antiga localidade, onde sua família possui casa usada para fins de semana e no período das festas. Aliás, muitos ex-moradores de Mazagão Velho ou descendentes mantêm casas na comunidade para esses momentos e para receber amigos e parentes de outras localidades que se deslocam para participar das festas. Uma das características do modo de festejar das comunidades é a reciprocidade na participação das festas.

---

<sup>29</sup> Sobre Jaguarari, Marques e Costa (2015) dizem que teve origem em uma fazenda de propriedade do casal Bernardo Serrão Palmela e sua mulher Isabel da Costa, que a teriam doado aos jesuítas os quais o transformaram num grande e produtivo engenho de açúcar destinado a produção de aguardente (cachaça). Atualmente existem apenas as ruínas de sítio, onde ainda se pode ver parte das estruturas construídas na época entre elas partes de uma grande capela dedicada a Nossa Senhora da Assunção.

<sup>30</sup> Sobre isso ver os trabalhos de MOTINHA, 2003 e VIDAL, 2008.

### 2.2.3. As festas como fenômeno circular espiralado e rizomático

Outra questão importante a destacar em relação às festas religiosas populares de uma determinada região, diz respeito às relações e conexões existentes entre elas. O antropólogo Isidoro Alves (1993), por exemplo, propõe que as festas de santo no interior do Pará compreendem um grande circuito onde o Círio de Nossa Senhora de Nazaré “é o ponto de partida e de chegada, simultaneamente” de uma circularidade temporal de longo prazo e que também envolve circuitos menores com as festas dos santos padroeiros nos vários municípios e localidades.

Pensar em termos de ciclo e de circuitos significa buscar os significados das práticas culturais no conjunto das festas e para o conjunto de comunidades. É procurar nexos relevantes nas relações entre elas, considerando a memória e o quadro de referências simbólicas compartilhadas.

Por isso, o conceito de circuito de festas, na perspectiva de Magnani (2003) e Costa (2009), é importante para a discussão proposta neste texto no intuito de enfatizar a dinâmica das relações estabelecidas pelos moradores das várias comunidades, foliões, festeiros, devotos, a partir da circulação interna nas próprias localidades no decorrer das programações festivas, e externa com a participação recíproca nas festividades dos vários santos e santas. Todavia, não se trata de um circuito completo total, mas de pequenos circuitos que se conectam e ou se afetam em alguns pontos no presente ou no passado.

E essa circulação promove, por sua vez, uma circularidade, não no sentido proposto por Mikhail Bakhtin (1999), como uma dialética entre os polos popular e erudito da cultura, nem tampouco como um “influxo recíproco entre cultura subalterna e a cultura hegemônica” identificado por Carlo Guinzburg (1987). E nem, também ainda, como um ‘tráfego de mão dupla’ entre a cultura popular e a erudita que pode ser maior ou menor de acordo “com especificidades históricas dos momentos de ocorrência das manifestações culturais”, avaliado por Peter Burke (2010).

Não me aproprio de nenhuma dessas perspectivas porque todas elas estão presentes no objeto em apreço e serão indicadas no devido momento. Mas, quero pensar principalmente na ótica de Édouard Glissant, que vê a circularidade como “uma espécie de irradiação, de uma ‘espiralidade’ (GLISSANT, 2005, p. 17).

Quero pensar dessa forma tanto em relação aos espaços quanto ao tempo de propagação, porque as fontes indicam que existiram locais, vilas coloniais como o atual Mazagão Velho, de onde teria se expandido a festa de Nossa Senhora da Piedade para

Carvão, Ajudante e Igarapé do Lago; Macapá, também no atual estado do Amapá, mais exatamente do Curiaú, há uma influência e participação nas festas de santos de outras localidades do município; e de Vigia, no interior do Pará, de onde teriam recebido influência as festas de Santa Maria e de São Benedito de Cunani, bem como a do Divino Espírito Santo dos Karipuna. Portanto, no meu entendimento essas localidades constituíram possíveis fontes de irradiação de festas religiosas durante longo período de tempo, das práticas culturais e crenças que as sustentam em nossos dias, de forma que atualmente é possível identificar, ao menos, três circuitos espiralados de festas com folias no Amapá.

Por conta de suas origens e existências estarem ligadas no passado a processos de migração, aos deslocamentos tanto de entrada quanto de saída de indivíduos, de famílias. Processos que vão originar novos núcleos de povoamento inúmeras vezes mantendo relações com os locais anteriores, com as redes de relações, muitas das quais passam a ser renovadas, reforçadas e novas são construídas nas visitas recíprocas e participação mútua nos festejos das comunidades. Um exemplo disso é uma festa em homenagem a São Benedito iniciada por volta de 2013, em Oiapoque, por uma família oriunda do município de Mazagão. Para dar mais significância a sua festa, dona Cotinha, que conhecera e convivera com as festas e folias de sua localidade, decidiu introduzir essas práticas culturais em sua festividade e passou a convidar uma Comissão de Foliões de São Benedito, de Mazagão Novo. Há quatro anos esses foliões vêm ao Oiapoque. Dona Cotinha pretende, segundo disse, formar um grupo de foliões próprio para sua festa.

Daí me parece pertinente, nesse sentido, o entendimento dos pensadores franceses Deleuze e Guattari (1995) sobre a cultura como um sistema rizomático que, diferente de raízes e radículas, pode aflorar em qualquer ponto no espaço e no tempo desde que haja agenciamentos para tal. Para eles, no conhecimento metaforizado no livro, como um agenciamento, não se buscará sujeito ou objeto, significado ou significante, mas sim com quem ele ‘funciona’, relaciona, em quais conexões ele se intensifica. Para mim é importante também os agentes e a agência que no caso das festas, é a memória coletiva.

As festas religiosas propiciam o agenciamento da memória coletiva, pela intensificação e manutenção das lembranças, reminiscências, ou ‘fragmentos da memória’ sobre as relações sociais e suas circularidades através dos tempos, dos eventos e dos lugares. De fato, a memória coletiva é “aquela que recompõe magicamente o passado”, e permanece coletiva, pois nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais somente nós participamos, como alerta Halbwachs. Logo, a



memória, o conhecimento que possuímos tem a ver com os outros, com nossas vivências em contatos anteriores, com nossas redes de relações sociais.

Em se tratando de redes de relações sociais, o antropólogo Gabriel Coutinho (2007), em estudo sobre os Aparai e Wayana, povos indígenas que vivem na região do atual Parque Montanhas do Tumucumaque diz que suas relações de troca com outros povos à longa distância, não se baseiam na escassez de produtos, como se poderia pensar a priori, mas nas relações estabelecidas entre os envolvidos. Ou seja, as relações de troca são sustentadas principalmente por laços sociais entre os protagonistas e não pelos produtos materiais. São laços duradouros construídos e mantidos por meio das redes de intercâmbios, onde de fato o que importa são as relações. Sobre o conceito de redes de relações, Coutinho também informa ser um dos precursores, o antropólogo Radcliffe-Brown, a partir das décadas de 1940-50, que o definia “como um conjunto de relações concretas entre indivíduos e grupos sociais que constituiria a estrutura social ou sociedade” (Radcliffe-Brown, 1975, p. 73 apud BARBOSA, 2007, p. 05). Para Barbosa, as acepções de rede remetem ao entrelaçamento, entrecruzamentos e interligações que se comunicam entre si, mas não são necessariamente interdependentes.

Ferreira e Vitorino Filho (2010) pensam as redes sociais como mecanismos de preenchimento de necessidades e seu estudo como uma inovação no entendimento das interações sobre a coletividade.

“A Teoria das Redes pode ser entendida como uma análise complexa das interações entre os atores envolvidos, atores esses que podem ser pessoas, organizações, meio ambiente, a partir do instante em que haja algum tipo de troca entre eles, sendo tangíveis (bens, materiais) ou intangíveis (ideias, valores)” (FERREIRA e VITORINO FILHO, 2010, p. 2).

Assim sendo, considero pertinente a aplicação da teoria das redes em relação a várias formas de contato prolongado existentes na região objeto deste estudo no presente e no passado. À propósito, Peter Rivière diz que a invasão europeia na Amazônia provocou a destruição de redes de relações sociais, econômicas e políticas indígenas nos primeiros e mais violentos tempos coloniais, mas que posteriormente “tais redes foram substituídas por outras, híbridas, que incorporavam tanto componentes mestiços quanto indígenas” (HENLEY, 1996, p. 47 apud RIVIÈRE, 2007, p. 252).

Todavia, Barbosa considera que “nos trabalhos com a análise de redes muito foi negligenciado, pelo menos até a década de 1970, o papel de crenças e valores sociais para a ação social [...] esvaziaram as relações de seus conteúdos e significados culturais”

(BARBOSA, 2007, p. 8). De forma muito próxima desse pensamento, o antropólogo Isidoro Alves assegura sobre as relações sociais e econômicas que giram em torno das festas em aglomerados populacionais no interior da Amazônia, que há uma “lógica do compromisso” que permeia o que ele chama de “sistema relacional, onde os agentes se reconhecem nas obrigações do intercâmbio econômico e social” (ALVES, 1993, p. 47).

Porquanto, por tudo que vimos neste capítulo, creio ser legítimo afirmar que as festas são parte de algo grande e difuso, uma forma de se portar no mundo que está ligada a um sistema de relações entre humanos e com não humanos (os santos, Deus, deuses, etc), constituída em forma de redes sociais que buscam atender necessidades diversas.

“necessidades de segurança, (proteção contra ameaças, privações, perigos); necessidade sociais ligadas à associação, à participação, à aceitação, à troca de afeto, amor, amizade; necessidades de estima que envolvem a auto apreciação, a autoconfiança, a necessidade de aprovação social, de respeito, status, prestígio e consideração, além do desejo de força e de adequação, de confiança perante o mundo, independência e autonomia” (FERREIRA e VITORINO FILHO, 2010, p. 14).

Trata-se de uma forma sistêmica que se espalha no espaço e no tempo de forma muito difícil de distinguir começo ou fim. Um sistema rizomático, para adotar a acepção dos teóricos Deleuze e Guattari (1995)<sup>31</sup>. Os sistemas rizomáticos se distinguem absolutamente de raízes e radículas porque cada ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro. Portanto, as festas e seus fazedores, mais do que raízes negras, indígenas ou lusos europeias possuem as características do rizoma: a conexão e heterogeneidade; a multiplicidade e a possibilidade de ruptura e retomada, como veremos ao longo deste texto.

Assim, na porção amapaense da sociedade amazônica procurou-se compreender relações e conexões que extrapolam as supostas diferenças atuais. Pois, embora algumas comunidades se reconheçam e identifiquem como quilombolas (Curiaú, Igarapé do Lago, Cunani, Carvão, Conceição do Maracá), indígena (Karipuna), luso afrobrasileira (Mazagão Velho) e mesmo distanciadas geograficamente, apresentam práticas e representações culturais semelhantes. Semelhanças atribuídas ao processo de imigração com os deslocamentos e novos assentamentos de pessoas, de famílias, os quais, para manter seus repertórios culturais anteriores, acionam redes de relações sociais

---

<sup>31</sup> Esses pensadores construíram um modelo explicativo com termos da botânica, que pode ser aplicado a outros sistemas de conhecimento de múltiplos agenciamentos. Nos sistemas rizomáticos de conhecimentos, o que importa são as conexões.

diversas, baseadas em interesses materiais, mas, sobretudo em crenças e valores difusos constituintes de uma mentalidade construída na longa duração na região.

**PARTE 2 – AS FESTAS, AS RELAÇÕES SOCIAIS E OS  
SILÊNCIOS DA MEMÓRIA**

## **Cap. 3. Redes de relações durante a colônia e pós-coloniais**

### **3.1. Espaço de ocorrência do Cabo Norte ao Amapá**

Este capítulo pretende situar geograficamente o espaço da pesquisa e estabelecer um diálogo entre a historiografia e a memória oral de festeiros, foliões e devotos sobre o processo de ocupação da Amazônia. Serão enfatizados os procedimentos e situações de deslocamentos populacionais que viabilizaram a circulação e os contatos entre grupos étnicos e raciais diferentes, antes, durante e após o período colonial; a resistência à escravidão e as relações sociais que deram origem às comunidades fazedoras das festas com folias religiosas.

O espaço de ocorrência dessas celebrações, objeto deste estudo, compreende cinco dos dezesseis municípios que compõem o atual estado do Amapá, a saber: no município de Macapá, na comunidade quilombola de Curiaú, se realiza a festa de São Joaquim; no município de Santana, na localidade de Igarapé do Lago, acontece a festa de Nossa Senhora da Piedade; na comunidade quilombola de Cunani, em Calçoene, se realizam as festas de Santa Maria e de São Benedito; entre os índios Karipuna, na Aldeia Espírito Santo, Terra Indígena Uaçá, em Oiapoque, norte do estado, acontece a festa do Divino Espírito Santo. Em Mazagão, mais ao sul do estado, são celebradas festas em honra de Nossa Senhora da Piedade, de Nossa Senhora da Luz, de São Gonçalo, do Divino Espírito Santo, em Mazagão Velho. Na sede do município, Mazagão Novo, recebem homenagens festivas São Sebastião e a São Benedito; no distrito de Carvão celebra-se Nossa Senhora da Piedade e São Tomé; na localidade de Ajudante, também no município de Mazagão, se festeja Nossa Senhora da Piedade. Em Maracá e Ajuruxi, localidades também mazaganenses, ocorrem as festas de Nossa Senhora da Conceição e de São Pedro, respectivamente.

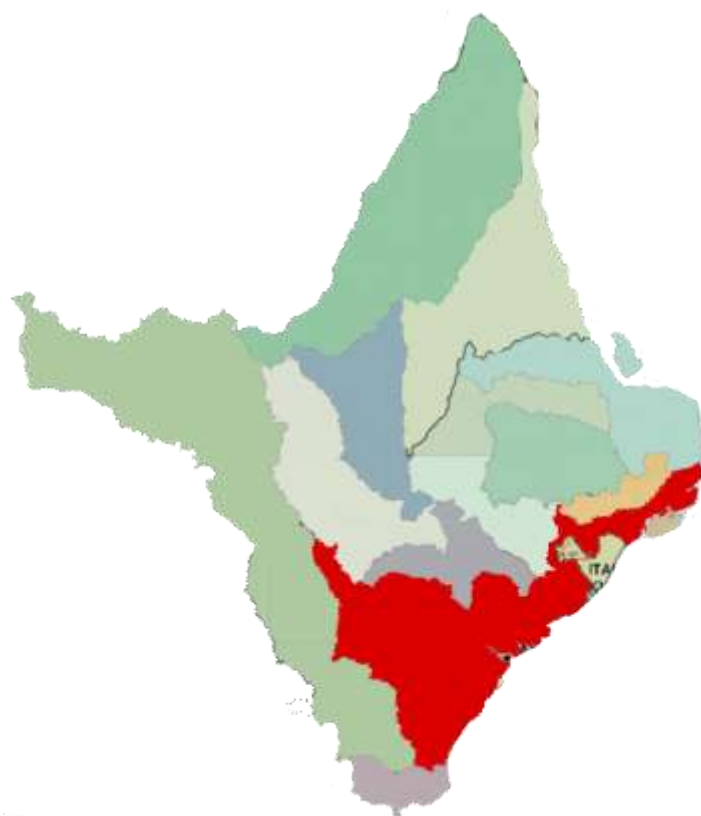


Fig. 06. Mapa adaptado do mapa do Estado do Amapá, político, rodoviário e turístico<sup>32</sup>.



Fig. 07. Municípios e comunidades de ocorrência das festas no sul do Estado.

<sup>32</sup> Disponível em [www.mapasblog.blogspot.com](http://www.mapasblog.blogspot.com). Acessado em 01/02/2020.



Fig. 08. Municípios e comunidades de ocorrência das festas no norte do Amapá.

Separaram-se geograficamente os municípios de Mazagão e Oiapoque por seiscentos e sete quilômetros de distância, com acesso por via rodoviária. Entre Mazagão e Cunani, no município de Calçoene, existem quatrocentos e quarenta e três quilômetros. Mazagão Velho está distante de Curiaú, em Macapá, por cerca de oitenta e sete quilômetros. De Igarapé do Lago a Mazagão a distância é de aproximadamente cento e nove quilômetros. De outras localidades do próprio município como o Lago do Ajuruxi as distancias são mais difíceis de calcular por conta do acesso ser feito somente por via fluvial.

Assim, essas grandes distâncias no presente poderiam levar a pensar no isolamento e falta de contato entre as comunidades. E muito mais ainda no passado quando do período de suas formações. No entanto, não ocorria como será demonstrado ao longo deste texto. Hoje, absolutamente, pela celeridade nos meios de comunicação e de transporte que facilitam grandemente os contatos e os deslocamentos entre os mais diversos pontos da Terra.

O acesso facilitado pelas vias terrestre e pelas novas tecnologias de comunicação como a telefonia celular rural, a internet, em que pese a qualidade dos serviços oferecidos, favorecem os contatos, sem dúvida. Conectando, inclusive as

comunidades às novas redes sociais que permitem que pessoas dos mais distantes lugares e regiões possam interagir, conversar, trocar ideias e conhecimentos. Provavelmente ninguém mais vive isolado.

No entanto, grande parte dos contatos que favorecem a construção e manutenção de relações sociais no interior da Amazônia se dá ainda por meios tradicionais, sobretudo os encontros e reencontros festivos. Contatos contínuos e de longa data que formam e fortalecem relações sociais. Fenômeno que não é novo, como mostra a interpretação arqueológica de vestígios materiais, deixados por remotos grupos humanos que habitaram a região, muito antes da entrada dos europeus e da colonização<sup>33</sup>.

Também encontramos na literatura antropológica, referente ao período anterior à colonização, muitos elementos que contribuem com nossa ideia, pois indicam a existência de extensas redes de contatos estabelecidas por diversos grupos indígenas que serviam para trocas de utilidades (comércio) quanto a formas específicas de sociabilidades como as alianças militares ou matrimoniais. São estudos de etnologia indígena que mostram as muitas redes de relações estabelecidas entre as populações que viviam e vivem na extensa região que abrange a parte Norte do Brasil e dos países guianenses no passado e no presente (BARBOSA; GALLOIS, 2005).

Inclusive, tais estudos mostram que o peso dessas transações se dava sobretudo pela manutenção das redes de relações, i.e. o valor eram as relações, a sustentabilidade das relações e nem tanto as trocas de mercadorias. Então, essa forma de entender as relações sociais como valor em si está próxima, no meu entendimento, da relação como compromisso que se estabelece entre grupos, comunidades e indivíduos entre si e com os santos e as santas de devoção.

Gomes (1999, 2005), Gomes e Domingues (2013) apresentam elementos que concretizam a existência dessas redes de trocas mercantis, de solidariedade, de contato interétnico também no período da colonização, envolvendo negros, índios, colonos portugueses. Aliás, entres estes últimos já havia uma diversidade enorme de origens como açorianos, marroquinos, de várias regiões do Império Português, sujeitos oriundos de um processo de mistura cultural muito anterior (VIDAL, 2008) que se acentuou nas condições propiciadas pela colonização da região.

Portanto, certamente que temos que considerar as informações trazidas pela historiografia que se dedica a compreensão das muitas relações estabelecidas na

---

<sup>33</sup> Sobre isso sugiro os trabalhos dos arqueólogos Mariana P. Cabral e João D. Saldanha (2009).



coexistência de grupos humanos diversos durante o período colonial e escravista na Amazônia (GOMES, 1999, 2005). E no processo de constituição das atuais fronteiras, entre as obras historiográficas, se pode mencionar o importante trabalho de Francinete Cardoso (2008), que identifica e reconhece o trânsito e o intenso contato intercultural na região mencionada.

No tempo atual por outro lado, e do outro lado, além da fronteira, em países como a Guiana Francesa e o Suriname existem colônias de brasileiros que, dentro das possibilidades, buscam preservar elementos de suas culturas de origem. Granger (2013) destaca que o objetivo maior da imigração de brasileiros para Guiana é “trabalhar para ganhar dinheiro suficiente em euros”, sem pretender se estabelecer por lá. Porém, muitas famílias acabam se fixando definitivamente e provocando, ainda segundo o mesmo autor, um impacto cultural acentuado que se percebe na grande influência do carnaval brasileiro e na presença do Círio de Nazaré, em Caiena.

Todavia, como bem afirmam Mintz e Price:

Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes. (2003, p. 19).

Tanto é assim que encontramos em território francês guianense festas em louvor ao Divino Espírito Santo, organizadas por brasileiros com ascendência indígena, como em Saint-George, e na Commune de Regina nos mesmos modos festivos do Brasil. Todavia, enquadrados mais ou menos nas regras e normas locais. Por exemplo, as celebrações feitas nos espaços públicos como a Praça de Saint-George têm horário rígido para terminar. As que ocorrem nos bairros mais afastados, como Village Esperance, não ficam tão sujeitas ao controle do Poder Público policial.

Por outro lado, no caso de Regina, mesmo que a festa tenha começado por iniciativa de brasileiros, provavelmente no início do século passado, no decorrer do tempo ela foi sendo assumida pela população negra local. Hoje é mantida e preservada exclusivamente por ela, mais exatamente por cinco famílias cujos membros não vivem no local e se reúnem apenas durante sua realização. A festa acontece no local conhecido como Village Miguel, distante cerca de quinze minutos de lancha voadeira da cidade de Regina, na margem esquerda do rio Aprouague. Nesse espaço, no meio da floresta, os participantes

da festa construíram pequenos kahbes (barracos), ocupados apenas nos momentos festivos<sup>34</sup>.

A festa do Divino Espírito Santo, em Regina, é extremamente rica em detalhes, com programação extensa, ritualística muito elaborada. O evento seguramente envolve muitos recursos para sua realização, sem esquecer o caráter devocional religioso, sem dúvida muito forte, parece ser um grande encontro e reencontro anual de famílias guianenses, amigos e conhecidos de Regina, de Caiena e de outras localidades da Guiana Francesa. Do lado brasileiro da fronteira, a festa do Divino Espírito Santo é realizada pelos Karipuna, população oriunda da mistura de índios com caboclos e crioulos guianenses, conforme pesquisas de antropologia (TASSINARI, 2003) e os relatos orais.

Sobre a formação da população do Curipi, a antropóloga afirma que é resultante da mistura de índios procedentes de outras regiões brasileiras, falantes da língua tupi-guarani, que migraram para a Amazônia e se misturaram à população em geral da região. No Oiapoque, a partir de informações fornecidas pelo pesquisador Kurt Niemundajú e da genealogia dos atuais moradores, ela afirma que se juntaram outros não índios provenientes do interior do Pará, micro região do Salgado, de Vigia mais precisamente, e do Marajó, bem como negros crioulos da Guiana Francesa.

Portanto, é seguro afirmar que nessa região em litígio,<sup>35</sup> índios e negros se relacionavam de diversos modos, no passado, como mostra a historiografia. Muitas vezes, estabeleciam redes de trocas mercantis, de solidariedade e de apoio mútuo, construindo espaços de liberdade e de convivência dentro das florestas da Amazônia, nos vários mocambos e quilombos espalhados pela região (GOMES, 2005). Situação também apontada por estudos de etnologia e antropologia efetuados na região das Guianas que evidenciam as extensas redes de relações mantidas pelos povos indígenas entre si e com outros grupos (GALLOIS, 2005).

Conflitos também existiram, evidentemente. Grupos étnicos diferentes estiveram em lados opostos, no decorrer da colonização do Brasil. Várias vezes indígenas, em circunstâncias diversas, aliaram-se às forças coloniais ou foram usados por elas para perseguição e captura de negros fugidos.

---

34. Além do Divino Espírito Santo também Santo Antônio e São João são festejados nesse espaço. As informações sobre a festa do Divino em Regina foram obtidas em pesquisa de campo preliminar realizada em 2013 e 2014.

<sup>35</sup> Até 1900 a posse da região acima do rio Araguari foi disputada por França e Portugal e posteriormente pelo Brasil e França.

De toda forma, sempre houve contato intenso entre negros e índios na região das atuais fronteiras do Brasil e da Guiana Francesa, e os estudos históricos vêm mostrando várias faces dessas relações, muitas vezes presentes na memória das comunidades. “Parte dessa tradição pode estar guardada até os dias de hoje na memória de grupos étnicos indígenas e negros na Amazônia”, alerta o historiador Flávio Gomes (2005, p. 111).

Todavia, quanto ao objeto deste estudo, festas religiosas, marcadores culturais específicos e fundamentais para muitos grupos e por diversas razões, a historiografia passa ao largo. Não há estudos que se proponham à análise dos elementos festivos religiosos, enquanto fonte para os estudos dessas relações entre grupos étnicos distintos.

O intuito principal deste estudo foi contribuir nesse sentido de pensar as festas religiosas, além dos seus sentidos e significados do presente, também enquanto memória dessas redes de relações estabelecidas no passado pelos diferentes agentes sociais, índios, negros e europeus de diversas origens, que forjaram a história da região e por seus descendentes. Homens e mulheres (foliões e festeiros) que dedicam parte de suas vidas à manutenção dessas memórias, através da realização das festas e das folias.

### **3.2. Negros e índios construindo meios de convivência e solidariedade na Guiana Brasileira**

Sobre a história da presença negra na região do atual estado do Amapá, ainda há muito que fazer. No entanto, a maioria dos estudos indica que ela vem desde o século XVI por iniciativa dos ingleses que os instalaram em feitorias localizadas na costa de Macapá e na zona dos estreitos (REIS, 1965; SALLES, 2005). Segundo Manuel Nunes Pereira, mencionado por Sampaio (2011), a introdução inicial teria ocorrido pela região do Oiapoque, em 1692, através de holandeses. De toda forma, essa presença vai se acentuar nos séculos seguintes. Na segunda metade do século XVIII, a entrada de escravos passa a ser promovida de forma sistemática pelos portugueses. Mas, segundo a historiografia, sem grande expressividade numérica, se comparadas a outras regiões do atual território brasileiro<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Sobre isso ler PEREIRA, Manuel Nunes. A introdução do negro na Amazônia. Belém Geográfico – IBGE, v. 7, 1949. REIS, Arthur Cezar Ferreira. O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia. Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações

Rafael Chambouleyron (2006) propõe uma revisão do pressuposto de que na Amazônia até o século XVII o tráfico de escravos negros fora irrisório, como mostram estudos anteriores (PEREIRA, 1952; VERGOLINO-HENRY, 1962; VERGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990; REIS, 1993, entre outros) e que as diferenças nos modelos implantados na região que se diferenciavam das *plantations* no Estado do Brasil, eram apontadas pelos pesquisadores como determinantes para essa situação.

Para Chambouleyron, a análise da questão não deve ser feita a partir de dados do tráfico de escravos pelo Atlântico Sul, o tráfico brasileiro, mas pode ser perpetrada sob outra ótica, a do tráfico mobilizado por uma rota específica que ligava diretamente o Estado do Maranhão, a Guiné e a Mina, na África. Com isso se desloca a perspectiva para o Atlântico equatorial e se configura uma nova situação.

De toda forma, esses estudos ainda estão em curso. De fato, por muito tempo, a historiografia que trata da presença negra na Amazônia enfatizou a inferioridade numérica em comparação a outras regiões brasileiras e, por conta disso, esta região recebeu pouca atenção desses estudiosos. Patrícia Sampaio, numa revisão da situação a partir de uma perspectiva atual, considera que mais importante que a questão dos números é atentar para “a própria montagem e reiteração de uma sociedade escravista de relações de subordinação e poder que dão vida ao próprio sistema” (SAMPAIO, 2011, p. 17). Concordo, mas penso que também é bastante relevante compreender as formas e mecanismos empregados pelos muitos sujeitos no sentido do enfrentamento desse sistema, buscando brechas, alargando e construindo novos espaços de coexistência.

Enfim, mesmo antes de criação das vilas de Macapá (1758), Mazagão (1769) e Vistosa (1765), está documentada a existência de mocambos na região do atual Amapá. Negros amocambados no rio Anauerapucú foram noticiados no ano de 1749 (SALLES, 1990; GOMES, 2005; LUNA, 2011).

Assim, podemos concordar com Gomes e Domingues (2013) que, embora faltem ainda estudos aprofundados sobre os contatos entre negros e índios na região do platô das guianas. Os próprios autores citados apresentam informações bastante consistentes para pensar que africanos e indígenas construíram, inventaram e “reinventaram experiências inter e transculturais de contatos, de conflitos, de trocas comerciais e de invenções identitárias” (p.79).

Populações indígenas eram “descidas”, recrutadas para o trabalho forçado, o que tornava essas populações, de certa forma, flutuantes, porque ficavam à mercê dos interesses coloniais. “Havia, assim, uma constante migração de indígenas, transferidos das suas localidades de origem para as das feitorias, fortificações e outras regiões de produção extrativa e de agricultura” (GOMES, 2005, p. 59). A resistência se dava através das muitas fugas e formação de mocambos, os quais, por sua vez e em muitos casos, eram moveiços, “assim como suas aldeias de origem, seus mocambos eram móveis, podendo eles migrar para outras regiões em diversas direções” (2005, p.61). Sem mencionar que era uma prática das autoridades portuguesas o envio de índios rebeldes para regiões distantes de seus locais de origem.

Essa forma de castigo também contribuiu para a difusão, a interpenetração de práticas culturais pelos contatos frequentes entre indivíduos e grupos indígenas diferentes. Sem dúvida que o catolicismo constava no rol das práticas misturadas, pois mesmo nos aldeamentos missionários as fugas eram constantes tanto pelas condições de vida quanto pelo receio das epidemias que assolavam esses aglomerados populacionais frequentemente.

Documentos do Arquivo Público do Pará mostram que os indígenas que trabalhavam nas canoas, por receio do contágio de bexigas, aproveitavam-se dessa situação para empreender fuga. Daí a solicitação às autoridades provinciais para concentração das canoas no mesmo porto para facilitar a vigilância e até sugeriam a criação de uma guarda específica para essa função<sup>37</sup>. Não é difícil imaginar que o temor diante das mortandades provocadas por epidemias levasse os indígenas e os negros a fugirem, pois não tinham, nas condições do cativo, sobretudo nas missões religiosas, a possibilidade de tratamento de doenças com seus métodos tradicionais. Devia ser um pânico geral. Um salve-se quem puder!!

Mesmo que os documentos que nos trazem informações do período tenham sido produzidos pela administração<sup>38</sup>, permitem entrever as condições estafantes e instáveis de trabalho e o quanto os índios viviam sobrecarregados. Homens adultos e rapazes eram empregados na agricultura, nas olarias, como condutores e construtores de canoas em Macapá, Mazagão e Vila Vistosa da Madre de Deus, recebendo como pagamento víveres e panos de algodão. Com as mulheres, também a situação não era melhor. Em 1777, uma autoridade provincial determinava inicialmente a permanência das

---

<sup>37</sup> APEP. SCGP. C. 306, D. 179, D.180, D. 181.

<sup>38</sup> Documentos sob guarda do Arquivo Público do Estado do Pará.

índias na agricultura<sup>39</sup>, os homens nas edificações das igrejas de Vila Vistosa e Mazagão e nos pesqueiros<sup>40</sup>.

Logo em seguida, alegando dificuldades de obtenção de mão de obra indígena e negra para trabalhar em Mazagão a mesma autoridade determinava o deslocamento das mulheres índias da agricultura para as obras de construção das moradias, colocando-as responsáveis pelo entejucamento<sup>41</sup> das casas dos colonos. Em documento de 1780, uma autoridade reclama que a escassez de índios em Mazagão é decorrente dos maus tratos infringidos pelos moradores<sup>42</sup>.

Havia também uma grande circulação de trabalhadores indígenas de diversas vilas: Melgaço, Oeiras, Monte Alegre, Gurupá, Arraiolos, Espozende, Cajari, Chaves, e outras, para as vilas da região do atual Amapá, a documentação nesse sentido é bastante extensa<sup>43</sup>. Em 1805 está documentada a presença de índios remeiros das Vilas de Arraiolos, Almeirim, Espozende e do Lugar de Fragoso, nas obras da nova matriz de Mazagão<sup>44</sup>.

Mesmo após a criação, em junho de 1755, da lei que libertava os índios do Grão-Pará e Maranhão, tirando-os do domínio dos missionários não lhes assegurou autonomia e já em 1757, a criação do Diretório serviu para trazê-los novamente para o controle das autoridades civis e dos colonos, como mão de obra forçada. A desagregação dos aldeamentos missionários e a instalação das vilas diretórios com novas regras motivaram ainda mais as fugas e a formação de mocambos indígenas (GOMES, op. cit.).

Gomes vê o uso corriqueiro do termo africano mocambo na documentação oficial para se referir aos locais de refúgio de índios, também como uma possibilidade de fugas coletivas entre negros escravos e populações indígenas, no contexto de ocupação colonial no Grão-Pará. A partir dos dados apresentados nos quadros referentes aos mocambos de negros e índios na Amazônia extraí aqueles que se localizavam na região que compreende o objeto deste estudo.

---

<sup>39</sup> APEP. SCGP. C. 306. , D. 360, D. 399.

<sup>40</sup> APEP. SCGP. C. 306. D. 360.

<sup>41</sup> Cobertura das paredes com adobe ou argila.

<sup>42</sup> APEP. SCGP. C. 356, D. 175, D.177, D. 195, D.221.

<sup>43</sup> APEP, SCGP. C. 319, D. 240, D. 262, D. 304, D. 305; C. 444, D. 289; C.466, D. 232, D. 249; C. 551, D. 241; C. 627, D. 330, D.339.

<sup>44</sup> APEP, SCGP. C.618, D. 213.

### Mocambos de negros no Amapá

ANO	LOCALIDADE
1734	Não especificada
1762	Não especificada
1763	Rio Camarupi
1765	Rio Matapi
1766	Cabeceiras do rio Araguari
1779	Não especificada
1785	Mazagão
1788	Não especificada
1792	Não especificada
1793	Rio Pesqueiro
1794	Araguari
1798	Araguari
1800	Mazagão
1803	Vila de Igapuru
1804	Rio Matapi

Fig. 08. FONTE: GOMES, 2005.

Como mocambo de índios no Amapá Gomes (2005) cita, sem maiores detalhes, um localizado no rio Araguari em 1762.

### Mocambos constituídos por negros e índios no Amapá

ANO	LOCALIDADE
1774	Rio Anauerapucu
1744 /5	Rio Matapi
1791	Vila de Macapá

Fig. 09. FONTE: GOMES, 2005.

Para Gomes, a fronteira entre o atual Amapá e a Guiana Francesa era a região mais segura para os fugitivos e quilombolas pela imensidão geográfica que impossibilitava

a vigilância constante e o controle por parte das partes que a pleiteavam. Em decorrência disso, havia na região um intenso fluxo migratório no período colonial que seguia em ambas as direções. Aliás, como nos dias atuais. De toda forma, negros escravos de ambos os lados se deslocavam em busca de liberdade seguindo pelos rios ou pelo oceano, vias menos arriscadas, em sua opinião, que as matas densas e povoadas de animais ferozes.

A historiadora Verônica Luna considera que a geografia da região das fronteiras (até o Araguari) favorecia as fugas por terra mais que pelo mar, visto que nesse caso, os fugitivos ficariam à vista de possíveis perseguidores, além de ter que enfrentar fenômenos naturais de grande força como a pororoca. Para ela, os igarapés eram as rotas mais favoráveis por apresentarem as seguintes características: “serenidade das águas, pouca profundidade, pequena largura, e serem eles sempre encobertos por revestimento vegetal e suas águas correrem sob um túnel formado por árvores em todo seu percurso” (LUNA, 2011, p.112).

De toda forma, nas fugas internas, os fugitivos atravessavam rios, igarapés, enfrentavam cachoeiras, matas e morros, contando com ajuda de cativos, rendeiros, comerciantes, índios, soldados e outros negros, criando espaços de contatos e cooperação. Mas, mais interessante, diz o autor, “não ficavam impassíveis ou boquiabertos com as decisões políticas que lhes poderiam ser benéficas nem permaneceram isolados na imensidão da floresta amazônica. Com essa migração constante conseguiram, fundamentalmente, proteção” (idem, p. 99).

Luna também vê a região da fronteira como um espaço onde negros africanos fugitivos encontraram as possibilidades de entrelaçamentos e enfrentamentos diversos, mas também de agenciamento social. Para ela, a área de Macapá nesse contexto da escravidão e resistência constituiu um campo de forças que giravam comparavelmente ao “movimento entre o ‘porteur e o volante’<sup>45</sup>, visto que neste jogo de forças não existem o fixo e o volante e sim, ambos dão giros e mudam de direção, indo essa relação de um ponto a outro, sem soberania de uma parte ou de outra” (2011, p. 98).

Gomes menciona que as autoridades tentavam se aproveitar das festas para capturar quilombolas que se dirigiam as vilas nessas ocasiões, como em 1791, em Macapá se pedia providência para uma temida rebelião escrava que poderia ocorrer durante a realização da festa de Nossa Senhora do Rosário (GOMES, 2005, p.102). Considero isso como um forte indício do compartilhamento de devoções religiosas que permaneciam

---

<sup>45</sup> Trata-se de dois personagens da arte circense que realizam uma performance de solo em que os dois se impulsionam mutuamente em cambalhotas duplas.



mesmo depois do afastamento do cativo e uma confirmação da importância das festas pelo seu potencial de “ajuntamento” também naquele período.

Também concordo com o autor referido que o fato é uma clara mostra de que os quilombolas não viviam em isolamento, mas procuravam manter contatos com os cativos, com índios e colonos. Definitivamente era imprescindível nas condições de resistência à escravidão, manter contatos, construir alianças, redes de relações, inclusive para trocas mercantis. Era fundamental construir espaços e pontes que assegurassem além da sobrevivência a possibilidade de liberdade para as populações cativas negras, indígenas e mesmo os homens livres mas pobres, portanto obrigados ao trabalho compulsório.

Essa região acima do rio Araguari, contestada por França e Portugal e mais tarde pelo Brasil, e que até então era basicamente desconhecida dos governos brasileiros, serviu seguramente como espaço de esperança, local de refúgio, de abrigo e rota de fuga de escravos da Guiana Francesa e do Pará. Na última década do século XIX, se tornou um centro de atração populacional devido à descoberta de grandes jazidas auríferas. E a esses sujeitos históricos, mocambeiros, soldados desertores e grupos indígenas que já habitavam a região há muitos anos, juntaram-se grandes contingentes de brasileiros oriundos do Pará e do Nordeste Brasileiro, em busca de riquezas. Para CARDOSO (2008) esses novos agentes, garimpeiros, pequenos comerciantes, proprietários, entre outros, tinham a firme convicção de retornarem a seus lugares de origem. Muitos haviam deixado mulher e filhos. Vigia aparece nas fontes utilizadas pela pesquisadora como o local de origem de muitos moradores do Contestado, os quais mantinham contato frequente com parentes e amigos.

Entre os Karipuna, é bom recordar, também existe forte relação com moradores da Vigia de onde eram originários os fundadores de algumas famílias como Santos e Forte, que se instalaram no rio Curipi, provavelmente no final do século XIX. Foram membros da família Forte que deram início à festa do Divino Espírito Santo (TASSINARI, 2003).

O município de Vigia está situado na região do Salgado Paraense e tem na pesca marítima uma importante atividade econômica. O constante trânsito de barcos pesqueiros entre aquela região e a costa do atual Amapá facilitava certamente o contato entre as várias localidades e os moradores no passado. Ainda hoje, pescadores da Vigia costumam participar das festas de santo do Cunani. Segundo relatos de moradores da Comunidade, até alguns anos essa presença era maior, inclusive tendo uma noite na programação da festa de Santa Maria, dedicada e organizada pelos pescadores vigienses.

### 3.3. O silêncio da história e a redefinição das memórias

A região de Vigia é ocupada desde o século XVII, tendo sido criada como Vila de Nossa Senhora da Vigia, em 1639, a partir de um posto de controle de entrada das embarcações na foz do rio Amazonas. A se considerar a informação da historiadora Katy Motinha (2003) de que o povoamento inicial do Pará, em 1618, teria sido feito com casais provenientes dos Açores, não é descabido supor que alguns tenham sido designados a constituir o núcleo da Vila de Vigia.

Lamentavelmente a historiografia tem ignorado absolutamente o destino desses imigrantes oriundos das ilhas Açorianas. E não somente os deslocados para a Vila de Vigia, mas principalmente os que foram destinados à região do Cabo Norte, às Vilas de Macapá, Vistosa e Nova Mazagão. Tal desinteresse historiográfico contribui com a impressão atualmente do total desaparecimento dos mesmos e de seus descendentes. Mas, através da memória oral podemos encontrar vestígios de sua passagem e de formas de relacionamento que mantinham com os demais grupos humanos em contato.

O nome da mãe da minha avó era Maria Eduarda. Era avó do meu pai. A mãe do meu pai veio ainda de escrava para Mazagão, solteira. Quando chegou em Mazagão foi que ela casou-se. Casou primeiro com um marido que era Pedro Ayres, um português. Dos filhos dela ela botou o nome de um Pedro Ayres, que fez a família Ayres. Era irmão do meu pai por parte de mãe. Aí depois ele morreu, esse Ayres, e veio este Gonçalo Laú, que era um português também. Eram donos de escravos, mas eles se deitavam nas senzalas com as mulheres, as escravas. Aí ficou meu pai, Benedito Laú, filho desse Gonçalo Laú. Agora, a minha avó era pretinha, pretinha (Josefa Pereira Laú, 82 anos, foliã de São Gonçalo e do Divino Espírito Santo, moradora de Mazagão Velho, em entrevista gravada em 2009).

São memórias das relações étnicas e raciais as quais deram origem à configuração atual de grande parte dos moradores das comunidades envolvidas neste estudo e que se ligam diretamente às festas religiosas. As famílias mencionadas, Ayres e Laú, respectivamente são envolvidas diretamente com a realização das festas do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora da Luz em Mazagão Velho, e de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago.

As festas são memórias construídas coletivamente pela devoção religiosa, pelo compromisso familiar e comunitário, ao longo do tempo, onde foram se consolidando determinadas lembranças, relacionadas a determinados indivíduos e determinados eventos festivos. Aliás, para Michael Pollak (1992), os elementos que constituem as memórias são

os eventos, as pessoas e os lugares. Logo, trata-se, de pensar as festas como fatos sociais, nos seus múltiplos significados e sentidos e me atrevo a dizer que as memórias foram construídas em estreita relação de foliões e festeiros com as festas e das festas com eles e com as comunidades, incluindo os espaços ocupados.

Há uma interação e uma afecção entre as festas e os fazedores (envolve também outros participantes) e destes com as festas. Algo como a relação entre a memória coletiva e a memória individual. Neste sentido, penso que cabem bem as palavras de Halbwachs,

“Agrada-nos dizer que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantém com outros meios” (HALBWACHS, 1950, p. 95, apud RICOUER, 2007, p. 133).

Para meus colaboradores, as festas representam a ligação entre passado e presente, são portadoras de uma mensagem atemporal, a das relações como valor em si, uma herança dos antepassados que precisa ser preservada. Trata-se de uma construção que se dá no seio das famílias, se estende a outros grupos, e às comunidades. Enquanto essas famílias, ou alguns de seus indivíduos, estão em constante acesso a essas memórias, às reminiscências produzidas pelas festas, elas (as memórias e as festas) se perpetuam, mesmo que inconscientes.

Portanto, entendo que as festas desempenham funções importantes de diversas ordens, como a criação e manutenção de redes de relações, como mecanismo de sociabilidade e troca de conhecimentos e como mecanismo de preservação da memória dos mortos, da história das famílias e das comunidades. Também possuem agência, a capacidade de atuação sobre si mesmas, sobre as outras (festas) e sobre as pessoas envolvidas com elas, as comunidades.

### **3.4. As comunidades festeiras e a relação entre as festas**

A historiografia que trata da ocupação da região que compreende o atual estado do Amapá discute basicamente o processo como parte do sistema colonial mercantilista, baseada no interesse da Coroa Portuguesa na defesa do território, diante das ameaças

estrangeiras, e no aproveitamento econômico tanto das atividades extrativistas como para implementação da agricultura<sup>46</sup>.

O historiador Laurent Vidal (2008) acrescenta à defesa do território e à valorização agrícola, a ideia de civilização. Tratar-se-ia de trazer para os trópicos a noção de civilização europeia a qual se daria através do modelo de construção urbana, daí a presença dos engenheiros italianos para o planejamento das novas povoações que deveriam conter uma praça central, em torno da qual ficariam uma igreja e uma casa da câmara. Os lotes dos moradores ficariam em volta.

São questões importantes, sem dúvida, no entanto, para este estudo interessa como as formas empreendidas pela Coroa Portuguesa destinadas à ocupação das terras possibilitaram os encontros, as trocas culturais, a convivência entre agrupamentos humanos étnicos e raciais de diversas procedências as quais deram origem às comunidades e às práticas culturais em apreço, as festas religiosas e as folias.

De toda forma, grosso modo a historiografia que trata da região apresenta basicamente as mesmas informações que podem ser resumidas da seguinte forma. Historicamente, a região que compreende o atual estado do Amapá fez parte do Estado do Maranhão e Grão-Pará até 14 de junho de 1637, quando foi alçada à condição de capitania com a denominação de Capitania do Cabo do Norte e doada ao fidalgo Bento Maciel Parente (MOTINHA, 2003). Com o falecimento deste e não deixando descendentes, a região retornou aos domínios da Coroa Portuguesa, sendo incorporada novamente à Capitania do Grão-Pará, no final do século XVII. Logo, não havia até então uma iniciativa efetiva por parte do Estado Português para a ocupação definitiva da região.

Para aumentar sua presença na Amazônia, após o Tratado de Madri, assinado em 1750, entre Espanha e Portugal, o governo português decidiu pela implementação da colonização da região com a criação de povoados na margem esquerda do rio Amazonas, surgindo assim a Vila de São José de Macapá.

Nos anos iniciais da década de 1750, teve início a construção e ocupação efetiva do espaço pelo projeto colonial com a transferência de imigrantes oriundos dos Açores. Quatrocentas e cinquenta e seis é o número de pessoas deslocadas de Belém para

---

<sup>46</sup> Para uma discussão aprofundada dos diversos aspectos do empreendimento colonial na região ver ACEVEDO-MARINS (1999) trata da produção econômica da região; GOMES (1996,1999) fala da escravidão e resistências; LUNA (2011) reflete sobre o papel dos negros na formação social e econômica de Macapá; VIDAL (2008) aborda as condições da colonização produzida com a transferência transatlântica e a instalação de moradores; MOTINHA (2003, 2005) e VIDEIRA (2010), tratam das heranças culturais oriundas da colonização, a primeira aborda a presença de elementos de origem portuguesa em práticas culturais atuais e a segunda reflete sobre os sentidos e significados da afro descendência para a comunidade negra do Amapá.

Macapá, entre os anos de 1751 a 1752, segundo Motinha (2003, p. 456). Inclusive essas pessoas estavam a pouquíssimo tempo na região visto que haviam desembarcado em Belém do Grão-Pará, de acordo com a autora, em 29 de agosto de 1751.

A imigração dos naturais dos Açores para a Amazônia foi privilegiada devido ao crescimento excessivo da população daquelas Ilhas, de acordo com Vidal (2008). Os novos povoadores recebiam nas vilas criadas na região amazônica um pedaço de terra para cultivar e uma casa para morar, ainda segundo o mesmo autor (p.99).

Com isso, Macapá se constituiu no primeiro núcleo da colonização portuguesa no Cabo Norte e em 04 de fevereiro de 1758 foi elevada à condição de Vila e a 06 de setembro de 1856, à condição de cidade. Todavia, para Macapá cumprir o papel no qual assentara a decisão de sua criação: a ocupação que garantiria a posse da terra e a defesa do território contra os interesses de outras nações, seria necessário equipá-la adequadamente. Daí a determinação de construir uma grande fortificação que iniciou em 1764, sob o governo de Fernando da Costa Ataíde Teive, e teve como responsável o Sargento-Mor Henrique Antônio Galluzzi, até 1769, ano em que faleceu.

Motinha considera que as fortificações de fato faziam parte do projeto colonizador português no sentido de assegurar sua soberania e garantia de tranquilidade para a instalação dos núcleos populacionais. Para ela, funda-se nesse processo o “paradigma inicial do urbanismo da expansão portuguesa que associa a cidade à fortificação” (MOTINHA, 2003, p. 91).

De toda forma, embora não totalmente concluída a Fortaleza de São José de Macapá foi inaugurada no dia 19 de março de 1782. Como suas edificações empregaram mão de obra escrava negra e indígena, se construiu uma memória muito forte da enorme brutalidade da situação e da resistência. Algumas comunidades hoje que se reconhecem como quilombos à exemplo de Curiaú, Lagoa dos Índios, Comunidade do Rosa, têm suas origens reais ou imaginárias relacionadas com fugas de escravos das obras da Fortaleza de São José.

Nesse sentido, uma publicação dos resultados de um projeto destinado a identificação ou construção de um perfil das comunidades negras do Amapá<sup>47</sup>, realizado por uma ONG no início da década de 2000, com apoio do Governo do Estado do Amapá e do Governo Federal, através do Programa Brasil Quilombola, forneceu importantes subsídios para este texto. O documento é a compilação das entrevistas realizadas e que me

---

<sup>47</sup> MARQUES, Oliveiros (org.) **Identidade: negras e negros do Amapá**. 2007.

permitem destacar algumas questões que conectam a memória da escravidão com a construção da Fortaleza de São José de Macapá e a formação das comunidades negras.

E o meu pai, nesse tempo eu ainda nem era gente, era escravo. Ele foi da escravidão. Aí na Fortaleza. Era da escravidão. Nessa Fortaleza daí, onde eles botavam os escravos. Quer dizer, não sei. Acho que tem escravos em toda a parada. Aí, ele ficou e nós ficamos. Ficou alguns anos e depois morreu. (Ricarda Ramos Pereira da Silva, 81 anos, moradora da Comunidade de Lagoa dos Índios, extraída de MARQUES, 2007, p. 22).

Note-se que a entrevistada, embora a idade avançada, não tem certeza da informação porque foram coisas que ocorreram quando “ainda nem era gente”, ou seja, antes de seu nascimento. Aparentemente para ela, a escravidão ou o local onde seus antepassados foram escravizados era algo confuso. Talvez não fosse assunto recorrente na família por se tratar de memórias muito dolorosas ainda.

Trata-se de um silêncio motivado pela necessidade de seguir em frente como fala Michael Pollak, “à [...] razões políticas do silêncio acrescentam-se aquelas, pessoais, que consistem em querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais” (1989, p. 6). Ou como comentam muitos colaboradores mais idosos que no tempo dos seus mais velhos as crianças não participavam das conversas dos adultos. Inclusive, é dessa forma que muitos justificam o desconhecimento das origens das festas que dão continuidade.

De todo modo, se percebe que para indivíduos mais jovens essas memórias da escravidão se mostram mais contundentes.

Sempre me falaram que foi no tempo da Fortaleza de São José de Macapá, que os escravos trabalhavam na Fortaleza de São José e também os índios. Quando os índios fugiram lá da Fortaleza que estavam trabalhando também de escravos eles se escondiam aqui. Meus avós achavam aquelas vasilhas de barro que eles faziam. Depois eles vieram para cá. (Roberto da Silva Barbosa, 34 anos, morador da Comunidade de Lagoa dos Índios, extraída de MARQUES, 2007, p. 30).

O entrevistado mesmo sendo ainda bastante jovem apresenta maior consistência na fala, proporcionando a percepção de que se trata também de uma memória herdada, visto que evidentemente não participou dos eventos mencionados, mas que foi construída a partir de outras memórias, de outras narrativas.

[O bisavô] Quando ele chegou. Ele era escravo. Começou a carregar pedras lá no rio Pedreira para a Fortaleza de São José de Macapá. Depois, quando ele foi libertado, ele ficou por aqui trabalhando com a esposa dele. O trabalho era a

agricultura. Ele criou um gadozinho. (Maria Geralda Menezes, 55 anos, moradora da Comunidade do Rosa, extraída de MARQUES, 2007, p. 48).

Essa outra fala é mais precisa, indica inclusive o local onde o bisavô trabalhava: as pedreiras. Não menciona fugas. Para ela, o avô viver no local foi uma opção após a abolição. Com a liberdade, houve a possibilidade da escolha. O antepassado escolheu esse local para construir uma vida para si e para a família. Portanto, a memória da entrevistada faz a conexão tanto com o tempo passado dos bisavôs, quanto com o espaço, o local que ocupa na terra e que lhe foi legado por esses antepassados.

Segundo o historiador Flávio Gomes (2011), ainda são incipientes os estudos que se debruçam sobre as populações de libertos e ex-escravizados e suas expectativas de ocupação da terra após a abolição. No entanto, ele considera que com um bom cruzamento de fontes escritas (documentação policial, notícias de jornais) com etnografias e a memória oral das comunidades é possível chegar a resultados bem promissores e consistentes. E apresenta os resultados de seus próprios estudos em comunidades negras remanescentes no interior do Pará. Acho pertinente a sugestão metodológica do referido pesquisador e lamento não ter neste momento outras fontes para auxiliar na análise desses relatos em relação à questão das memórias da resistência a escravidão com a defesa dos territórios ocupados no presente, no âmbito das comunidades objeto deste estudo.

Para dizer a verdade são histórias que eles contavam. Eu não era nascido nessa época e nem imaginava nascer. Eles diziam que vieram para cá fugidos da escravidão. E se localizaram ali, na descida, numa casa. E aí foram vivendo a vida deles até passar aquela fase da escravidão. Quando a princesa Isabel libertou. Assim meu avô me repassou [...] (João da Cruz Silva, 76 anos, morador da Comunidade do Curiaú, Mestre Sala da Comissão de Folias de São Joaquim, extraída de MARQUES, 2007, p. 60).

Esse é mais um fragmento que mostra a memória como afirmação da noção de herança, do direito ao território legado pelos antepassados, que o ocuparam após uma escolha, uma decisão de se fixar em algum lugar para construir ou reconstruir suas vidas. Um refúgio para os tempos de sofrimento e um local de esperança.

Assim, pela ausência de outras fontes é difícil saber até que ponto esses discursos se fortaleceram, ou foram influenciados, no bojo das discussões posteriores à Constituição de 1988, que assegurou em seu artigo de nº 68 dos Atos das Disposições Transitórias (ADCT) e no artigo 216 da Cultura, o direito de posse sobre as terras ocupadas e herdadas dos antepassados, bem como seu tombamento como patrimônio cultural imaterial.

Em dissertação de mestrado, Lima Filho (2014) mostra como aconteceu o processo tanto da construção da noção de identidade quilombola, a partir da realização de eventos e ações governamentais pós 1988, quanto da formação de alianças políticas entre comunidades no interior do Pará, mediadas por redes de relações sociais e práticas culturais como as festas de santos.

Enfim, a partir desse instrumento jurídico constitucional organizações da sociedade civil ligadas ao movimento negro, sobretudo, bem como instituições públicas passaram a agir no sentido de levar até as comunidades negras as informações sobre seus direitos constitucionais. É importante destacar, todavia, como esclarece a antropóloga Joseline Trindade (2015), a partir de Ilka Boaventura Leite (2004) que, de fato, a Constituição de 1988 não foi o marco inicial da luta pelo reconhecimento do território e dos direitos dos remanescentes de quilombos, posto que a mesma é o resultado de um intenso e longo processo de mobilizações do movimento negro desde a década de 1930 (TRINDADE, 2015, p. 6).

De toda forma, essas ações provocaram o fortalecimento das memórias sobre a escravidão e formas de resistência e a formação de identificações étnicas e raciais, inclusive com desdobramentos na formação de alianças políticas como apresenta o citado estudo<sup>48</sup>. No Amapá esse trabalho foi realizado, da parte do Poder Público, através da criação da Secretaria Extraordinária de Políticas Públicas para os Afrodescendentes – SEAFRO, e de um Projeto denominado SEAFRO, “Presente com Você sem Fronteira”. A orientação às comunidades foi feita no sentido de “informá-las sobre seus direitos, e incentivar seu empoderamento e autonomia”, segundo palavras de um servidor do órgão (TRINDADE, 2015, p.54).

De toda forma, comum a esses relatos é a ligação de Macapá e da Fortaleza de São José, com a expansão de núcleos de povoamento da região ao longo do tempo, com a formação de várias comunidades por iniciativa dos indivíduos e das famílias fossem índias ou negras que buscavam outros locais para se estabelecer longe dos vilarejos e povoados oficiais.

Sendo Macapá, com sua fortaleza, o principal ponto de defesa do canal norte do rio Amazonas, havia a necessidade, por parte do Governo Português, em fim dos Setecentos, de ampliar o povoamento da região para lhe dar apoio militar, se necessário. Bem como para contribuir no abastecimento dos moradores e trabalhadores compulsórios

---

<sup>48</sup> Para mais detalhes dessa questão sugiro a dissertação de mestrado de Petrônio Medeiros Lima Filho, 2014.



das obras públicas, e principalmente para fortalecer o empreendimento agroextrativista regional, inserindo-o no sistema econômico mundial vigente se fazia necessário a criação de novos povoados.

Com esse intuito foi criada, em 1765, Vila Vistosa da Madre de Deus, às margens esquerda do rio Anauerapucú. Sua fundação, de fato, ocorreu em 1767, também com imigrantes oriundos dos Açores transferidos de Belém. Posteriormente, em 1771, o povoado recebeu sete famílias oriundas da Mazagão africana (LIVRO DO TOMBO 01, p. 08). Entretanto, Vila Vistosa teve vida curta e atribulada, de acordo com a referida documentação, devido à perseguição dos índios do rio Camaipi, que supostamente teriam envenenado as águas do rio, e as epidemias que assolavam a região.

Por ordem de Ataíde Teive em 1773 seus moradores, três famílias portuguesas e treze indígenas, foram se juntar aos mazaganistas em Nova Mazagão (idem). Essas situações vivenciadas pelos moradores de Vila Vistosa fazem parte da memória oral de Mazagão Velho (antiga Nova Mazagão).

Meus pais contavam que na época em que os marroquinos vieram de Belém. Chegaram em Belém, entraram no rio Vila Nova. Só que lá deu uma epidemia de malária. Eles subiram no rio Mutuacá. Entraram num braço do rio Mutuacá, mas também não se adaptaram. Vieram mais acima e chegaram aqui. (Joaquina Jacarandá, moradora de Mazagão Velho, Mestre Sala da Comissão de Foliãs de São Gonçalo, extraída de MARQUES, 2007, p.108).

Com a criação das Vilas de São José de Macapá, Vila Vistosa e Nova Mazagão nos anos iniciais da segunda metade do século XVIII, pretendia a Coroa Portuguesa assegurar a posse da região. Para isso providenciou a instalação de moradores que deveriam se dedicar a impedir a entrada de vizinhos cobiçosos e investir na produtividade de tão boas terras.

Mas, de fato, o que quero destacar nesse processo são os deslocamentos populacionais promovidos pelo governo colonial e, posteriormente, por iniciativa pessoal. Tais deslocamentos estão ligados à formação dos vários núcleos populacionais que se formaram na região, ligando-os uns aos outros e, inclusive à Europa (Açores) e à África (Marrocos).

Com a criação de novas vilas e com o modelo de urbanização adotado, pretendia a Coroa manter próximos os novos moradores e atrair “os nacionais que vivem nos vastos Certões do mesmo Estado separados da nossa Santa Fé Cathólica” (VIDAL, 2008, p.99). Não se pode considerar que funcionou.

Mazagão Velho é um claro exemplo, pois à sua história se ligam muitas outras, principalmente as histórias de outras comunidades e localidades da região como Mazagão Novo, atual sede municipal, os distritos de Carvão e do Maracá e as localidades de Ajuruxi e Ajudante. Além da comunidade de Igarapé do Lago, parte do município de Santana.

Assim, a formação das comunidades por suas múltiplas relações inviabiliza pensar a construção ou a identificação de uma cultura ou de uma identidade cultural para cada uma, pois como afirma Glissant, não há uma identidade raiz, única, em sociedades compósitas. O que há são identidades como rizoma, umas indo ao encontro de outras (GLISSANT, 2005, p. 27).

De fato, todas as comunidades mencionadas estão ligadas por suas origens que, por sua vez, decorrem da imigração e do deslocamento de pessoas, de famílias, as quais deram início nas novas localidades, às festas e às folias, objeto deste estudo. Principalmente as festas de Nossa Senhora da Piedade, de São Pedro e de Nossa Senhora da Conceição. Sendo a primeira, a de maior vinculação visto que se espalhou de Mazagão Velho, ou do Carvão (a considerar o ponto de vista do narrador) para as localidades de Ajudante e Igarapé do Lago, como veremos a seguir.

### **3.4.1. Mazagão Velho**

Foi no contexto da colonização, no que diz respeito à questão local da Amazônia, que o rei de Portugal decidiu pela desocupação da Praça de Mazagão, na África. Sua manutenção se tornara muito dispendiosa para os Cofres portugueses, daí a decisão de transferir e realocar os moradores onde pudessem ser mais úteis aos interesses geopolíticos e mercantis de Portugal.

Entre os anos de 1771 e 1776 procedeu-se a transferência gradativa dessas famílias marroquinas, que já se encontravam em Belém do Pará, para Nova Mazagão. Nessa povoação instalada às margens do rio Mutuacá, os novos moradores deram início às atividades produtivas, criando e recriando seu modo de vida, suas crenças e tradições (MOTINHA, 2003; VIDAL, 2008).

É importante destacar que a historiadora menciona que além dos campos do Mutuacá, os novos moradores espalharam suas áreas de cultivo pelas terras nas margens dos rios Preto e Maracá e Lago Juruti, segundo Motinha (2003, p. 09). Não é pouco provável ser o lago Juruti, das fontes consultadas pela pesquisadora, o atual Ajuruxi, local

onde se realiza a festa de São Pedro, uma das que compõem o objeto deste estudo, e que está intimamente ligada às festas de Mazagão Velho (antiga Nova Mazagão) e Maracá (outro distrito do município de Mazagão).

Também é importante atentar que pesquisadores destacam (MOTINHA, 2003; 2005) ou mencionam (VIDAL, 2008) que dentre os colonos deslocados para Nova Mazagão, muitos eram oriundos dos Açores e da Ilha da Madeira. Na listagem das famílias transferidas para a nova povoação, é bem expressivo o número daquelas chefiadas por indivíduos provenientes das ilhas, especialmente de São Miguel, Faial e Graciosa.

Nessa questão da presença dessa população oriunda das ilhas dos Açores na região, não se pode deixar de mencionar novamente que a Vila de Macapá foi fundada com a instalação de casais da mesma procedência, cerca de quatrocentas e cinquenta e seis pessoas transferidas, entre os anos de 1751 e 1752 (MOTINHA, 2003).

Portanto, já naquela época, havia um forte processo de mistura de culturas provenientes de diferentes regiões do império português, e que se acentuou na Amazônia pelo contato intercultural no contexto da colonização. Havia uma circulação proveniente da entrada de pessoas e uma circulação interna à região como se pode constatar pelas falas de moradores.

Mazagão Velho foi criada pelos portugueses que vieram de Marrocos. Só que, quando eles vieram, não vieram direto para cá. Foram para Maracá. (...) Lá que eles se estabilizaram. Chegaram a começar uma fortaleza lá no Igarapé do Lago. Tem um lugar que tem uma fortaleza espalhada. De lá saíram e entraram na Vila Nova. Tem um lugar chamado Vila Velha. Começaram uma igreja muito grande lá – as paredes estão ainda em pé. Depois eles voltaram, entraram no Mutuacá que é Mazagão Velho” (Tomé de Sousa Belo, 71 anos de idade, morador do Distrito do Carvão, extraída de MARQUES, 2007, p. 98).

Como se pode ver, são lembranças que relacionam a ocupação de Nova Mazagão com a criação e extinção de outros povoados. Entretanto, essa situação não é evidenciada pela historiografia a qual deu destaque apenas à transferência direta dos africanos para a Amazônia, sem atentar para as movimentações internas.

Talvez isso tenha sido um fator que contribuiu para o prevailecimento da memória desses antepassados, dessa ligação com a África. Pois é importante lembrar que também no local de construção da Nova Mazagão, ou bem próximo, já existia uma aldeia de índios descidos, ou seja, haviam outros moradores transferidos anteriormente para lá (VIDAL, 2008, p. 105). No entanto, essa memória foi esquecida, pois que a única menção que se faz a respeito é o nome de um local, Aldeia, onde está se formando um pequeno bairro, dentro de Mazagão Velho.

Enfim, em depoimentos orais coletados com a população sobre a fundação de Mazagão aparecem evidências de que também constituíram a população inicial de Nova Mazagão moradores oriundos de outras povoações da região. E, quer fossem índios, negros ou açorianos, levaram para a nova povoação suas crenças e seus santos aos quais passaram a render homenagens através das festas religiosas, algumas inclusive permanecem até os dias de hoje, provavelmente.

Segundo a memória oral, a festa de Nossa Senhora da Piedade, juntamente com a de São Tiago,<sup>49</sup> teriam iniciado ainda nos primeiros anos da ocupação colonial de Mazagão. “A festa [N. S. da Piedade] era da África. Da África veio para Mazagão [...] a bandaia <sup>50</sup>*Fui passear com a sereia* foi quando ela se encantou”, assim nos conta dona Josefa Pereira Lauá, moradora de Mazagão Velho (82 anos de idade, foliã de São Gonçalo e do Divino Espírito Santo, em entrevista gravada em 2009, em Igarapé do Lago).

Trata-se de uma fala que faz referência a um mito de origem da devoção a Nossa Senhora da Piedade, que a associa ao encantamento de uma moça na África. Tal moça, encantada em uma sereia (Iemanjá), teria ensinado os moradores da localidade a festejar a Santa, inclusive as músicas, os instrumentos musicais (do batuque e da folia) e as bebidas a serem consumidas.

Então, nessa questão que a memória nos traz, entendo que é proveitoso ressaltar que os relatos orais referentes à origem de Mazagão não são variantes, mas narrativas que apresentam elementos que diferem das narrativas oficiais e historiográficas, as quais se prendem à transferência dos marroquinos para a Amazônia. Não tratam, ou melhor, esquecem os outros grupos que se deslocaram para a Nova Mazagão, como ex-moradores de outras localidades da região, e principalmente os indígenas que lá viviam anteriormente.

A implicação disso hoje é que a comunidade de Mazagão Velho, de modo geral, não reconhece esse passado e insiste em afirmar sua relação com a história dos colonos portugueses e africanos, negando a possível relação com outros grupos humanos, sobretudo para as gerações mais novas. E, provavelmente, isso tem a ver com a questão

---

<sup>49</sup> A festa de São Tiago de Mazagão Velho é a maior e mais expressiva do calendário religioso da comunidade, onde se retratam anualmente diversos episódios que os comunitários acreditam terem ocorrido nos conflitos entre cristãos e muçulmanos na África, no início da Idade Moderna, e que estão relacionados com a devoção ao santo católico.

<sup>50</sup> É a denominação dada aos cantos do Batuque, importante expressão cultural constituída por música e dança e associada às festas religiosas católicas tradicionais no Amapá. Ao Batuque também é chamado roda de samba ou mão de samba e costuma ser realizado após as folias, as ladainhas. Inclusive ao final da ladainha é feito um batuque em frente ao santo ou a santa homenageada. Diferentemente do Marabaixo cujo instrumento é apenas a caixa, no batuque toca-se tambor, pandeiro ou taboca (xeque-xeque) e o rapador.

entre a escrita e a oralidade na transmissão dos conhecimentos, pois como mencionei a historiografia que trata da ocupação da região atentou apenas aos fatos relacionados à história dos marroquinos e isso chegou aos mazaganenses através da escola, provavelmente.

Quanto à oralidade, a forma de transmissão mais presente no interior das famílias, nas comunidades envolvidas neste estudo em relação com as memórias esquecidas. Podemos aceitar as considerações de J. Vansina, de que a memória coletiva e as tradições que não correspondem mais à “superfície social” tendem a ser apagadas (VANSINA, 2010, p. 146).

Com isso a passagem da transmissão oral para a escrita, o registro escrito se tornou a informação mais acessível e confiável que o relato oral. Inclusive, eu tive oportunidade de constatar essa situação quando uma senhora me apresentou um folder de divulgação de uma festa que identificava os instrumentos musicais utilizados pelo grupo de foliões com nomes diferentes dos empregados por eles. Ela questionava o grupo, de folder em punho, enquanto seus membros afirmavam que os nomes haviam sido dados pelo sujeito que os confeccionara, e seria o fundador da festividade naquela localidade.

Portanto, há uma questão entre a oralidade e a escrita, entre a escolaridade e a não escolaridade. E, inclusive é um dos motivos de atrito no âmbito das festas e das folias religiosas objeto deste estudo e que veremos com mais detalhes, em outro momento.

Por ora, retornemos à situação de Nova Mazagão, como fora designada inicialmente, e as inúmeras dificuldades encontradas pelos colonos entre as quais a distribuição desigual de trabalhadores, os problemas de adaptação ao meio natural e o descaso por parte da administração metropolitana e provincial. Tais dificuldades fizeram com que a povoação não conseguisse a expansão econômica esperada, e os habitantes viviam em condições extremamente precárias. E, devido a isso, em 1915, Nova Mazagão perdeu sua condição de sede municipal com a criação de Mazaganópolis (atual Mazagão Novo), localidade distante cerca de trinta quilômetros da antiga vila, que passou a ser conhecida como Mazagão Velho.

De toda forma, atualmente Mazagão Velho é uma comunidade próspera que oferece boas condições de acolhida, alimentação e hospedagem. Muito diferente de poucos anos atrás quando ainda se tinha imensa dificuldade para encontrar um espaço de hospedagem na localidade. E essa experiência foi vivida por muitas pessoas entre as quais o historiador francês, Laurent Vidal que assim se expressava com pesar “não há a mínima estrutura para alguém que queira se hospedar em Mazagão Velho” (VIDAL, 2008, p. 261).

Dificuldade enormemente ampliada nos momentos festivos devido ao grande número de pessoas que para lá convergem.

Enfim, muita coisa mudou, inclusive economicamente, com a geração de renda proveniente de diversas fontes e que não depende mais unicamente da atividade agrícola e dos poucos servidores públicos de alguns anos passados. Cerca de quarenta, cinquenta anos atrás, a realidade era ainda bem diferente. A comunidade vivia praticamente isolada dos centros urbanos como Macapá ou mesmo Mazagão Novo, a sede municipal. Dificuldades diversas vinham desde a criação da primeira comunidade. Uma realidade de carências que impossibilitou, segundo relatos orais, a presença de um imperador na Corte do Divino Espírito Santo.

Sobre isso nos conta a professora Eliana Ayres:

“O Imperador naquela época (anos 40/50) ainda era manifestado. Tinha a presença do Imperador. Por falta de como preparar esse imperador, como vestir, no caso, a modelo da época. Não tinha. A economia era muito baixa em Mazagão e não se podia vestir o imperador do jeito que ele merecia ser vestido. Então o imperador caiu um pouquinho, foi saindo, foi saindo, até que saiu” (em entrevista gravada em 2015, na residência da entrevistada em Macapá).

A festa do Divino Espírito de Mazagão Velho segue o antigo modelo ibérico de Império do qual nos fala Martha Abreu (ABREU, 1999). Atualmente acontece a coroação de uma imperatriz e a formação de uma corte composta exclusivamente por meninas entre cinco e doze anos de idade. No passado, como mostra a fala, ocorria coroação de um menino como imperador na citada comunidade. Mas deixou de ser feita devido às dificuldades econômicas dos moradores.

A presença do imperador na festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho seria do ponto de vista do historiador Laurent Vidal (2008), uma concessão talvez à memória de comunidade legalista e legitimista de Mazagão, dos finais do século XIX. Pois, “assim como seus ancestrais reivindicavam uma fidelidade absoluta à Coroa, eles [os mazaganenses] também vão, muitas vezes, dar testemunho de sua lealdade para com o Império Brasileiro”, sobre isso nos fala nesses termos o referido pesquisador (VIDAL, 2008, p. 250).

De toda forma, a dificuldade apontada para a caracterização da figura do imperador é uma condição que modificou, nesse aspecto, a festa do Divino Espírito Santo em Mazagão Velho pela perda desse elemento.

Outra questão diz respeito à memória sobre a origem da festa que alguns dizem ter relação com a abolição da escravidão. É uma memória que defende uma ascendência

africana, que destaca sua herança afrodescendente, expressa por pessoas que se dizem sensíveis à memória da escravidão sofrida por seus antepassados, daí a presença da Imperatriz como homenagem à Princesa Isabel. É importante destacar que essa relação aparece somente nos relatos orais.

O mencionado historiador francês Vidal Laurent salienta que a documentação do século XIX menciona a existência de quilombos, na região de Mazagão, mas que tal memória teria se perdido por conta da opção dos moradores de Mazagão Velho em alinhar-se ao lado do regime legalista de governo do Brasil, no episódio da Cabanagem, movimento popular que ocorreu no Pará entre os anos de 1835 a 1840, período regencial<sup>51</sup>.

Os mazaganenses, como os macapaenses, participaram da repressão aos grupos e indivíduos ligados ao movimento cabano que se espalhavam nas proximidades desses núcleos populacionais no atual Amapá e com isso se construiu um imaginário muito negativo em relação a esse movimento popular da Amazônia.

Vidal Laurent conta que após a vitória e expulsão dos cabanos da região das Ilhas, os mazaganenses postaram um navio na entrada do rio Mutuacá para impedir qualquer tentativa de aproximação dos foragidos (VIDAL, 2008, p. 251). Esse episódio provavelmente deu origem a narrativas de moradores da comunidade<sup>52</sup> ligados às festas religiosas que dizem ter ouvido dos mais velhos. Tais relatos responsabilizam os cabanos pela diminuição do fluxo de água do rio Mutuacá, no presente, como resultado de uma suposta barreira construída pelos insurretos.

### 3.4.2. Mazagão Novo

Mazagão Novo está localizada em frente ao furo do rio Beija Flor, entre o rio Vila Nova e o braço esquerdo do rio Amazonas, cerca de 40 km de Mazagão Velho e 70 km de Macapá. O acesso acontece por via fluvial e rodoviária AP-010. Sua história é indissociável de Mazagão Velho, porquanto desta se origina, tendo sido criada em meados da segunda década do século XX para resolver os problemas que a população enfrentava

<sup>51</sup> Sobre isso o historiador amapaense Fernando Rodrigues Santos escreve: “A cabanagem, sendo um movimento reformista e integrado basicamente por mestiços, também não conseguiu apoio dos macapaenses e mazaganenses, descendentes de antigos colonos portugueses, não miscigenados, já na época minoria, mas ainda o grupo dominante na região. O temor pela perda de privilégios os levariam a formar uma frente de reação aos cabanos, com as vilas de Gurupá, Monte Legre, Santarém e Cameté” (SANTOS, 2001, p. 31).

<sup>52</sup> Dentre as caixas (os tambores) usadas na festa de São Tiago há uma que é chamada de Caixa Cabana, e dizem os senhores mais idosos que a utilizam que teria sido abandonada pelos cabanos em fuga. Inclusive, há um furo na lateral que o informante apontou como uma marca de projétil de arma de fogo.

desde sua instalação, como a distância e a dificuldade de acesso, as sucessivas epidemias e o descaso da administração da Província do Para, da qual fazia parte.

A historiografia (ACEVEDO-MARINS, 1999; MOTINHA, 2003; VIDAL, 2008) mostra as condições encontradas em relação ao ambiente natural extremamente diferente do ambiente da região africana que os imigrantes conheciam. O isolamento causado pela enorme distância dos demais vilarejos e cidades e o acesso difícil feito pelo rio Mutuacá cujas margens eram estreitadas por imensos aningais. Doenças e dificuldades várias, aliadas a negligência por parte da administração provincial, geraram grande descontentamento para a população transferida para Nova Mazagão.

Inclusive, Vidal menciona um funcionário público da Província do Pará, em 1842, o tenente-coronel de Artilharia Antônio Ladislau Monteiro Baena, comandante de uma comissão de inspeção que foi designado à comunidade para verificar a veracidade das constantes reclamações dos moradores sobre suas péssimas condições de vida. Com a verificação *in locus* constatou-se que a situação da principal via, o rio Mutuacá, dificultava a circulação, levando a pensar na possibilidade de mudança na direção do Rio Preto para favorecer o escoamento da produção. Essas dificuldades todas inviabilizavam a movimentação de mercadorias necessárias à população, a saída da produção local, acarretando a pobreza extrema a que foram reduzidos muitos moradores do povoado amazônico, cujo estado é descrito em relatório do referido funcionário. Acompanhava o relatório a sugestão de mudança do local da vila (VIDAL, 2008, p. 253).

No entanto, mais de meio século ainda perdurou a situação até que foi criada através da Lei Nº 46/1915 e oficialmente instalada em 15 de novembro do mesmo ano, a Vila de Mazaganópolis, atual Mazagão Novo, e para lá se transferiram algumas famílias do próprio município, as quais se juntaram outras oriundas, na maioria da região das ilhas do Pará, dando início à formação do novo povoado. A escolha do local para a construção da nova sede municipal está ligada à maior proximidade com o canal Norte do rio Amazonas e com a cidade de Macapá.

A história de Mazagão Novo, tal qual a de Mazagão Velho, está também intrinsecamente ligada à história das famílias. Trata-se, de fato, de uma história feita pelas famílias, visto que desde sua origem, quando da fundação e povoação foi o deslocamento de famílias, e não de indivíduos apenas, o que prevaleceu nesse processo, promovido pela Coroa Portuguesa, inicialmente, e posteriormente, por iniciativa pessoal.

É importante destacar que ainda são famílias as responsáveis pelas festas de São Sebastião e São Benedito, em Mazagão Novo.



### 3.4.3. Distrito do Carvão

Carvão, atual distrito de Mazagão, tem sua origem ligada à mudança de famílias de Mazagão Velho, devido a conflitos, epidemias, dificuldades na produção agrícola e fuga do cativo. Segundo a memória oral, a comunidade foi fundada, no século XIX, provavelmente, por famílias de negros oriundas de Mazagão Velho entre as quais a família Luz e a família Queiroz.

“O Igarapé do Lago do Maracá era uma área refúgio de negros escravos. E o Carvão também foi uma dessas áreas. No Carvão, aconteceu de um caçador se perder por 15 dias pelo mato. Ninguém dava mais ele por vivo. Ele varou para cá. Veio de Mazagão Velho. Quando ele chegou lá, combinou com os familiares que tinha um lugar que dava para fazer um refúgio e ir embora. E fugiram cinco famílias. E aqui viveram”. (Tomé de Sousa Belo, 71 anos, morador do Carvão, extraída de MARQUES, 2007, p. 99).

Seu Raimundo Carmo e meu pai contavam que a festa (Nossa Senhora da Piedade) começou aqui feita por três famílias, Queiroz, Luz e do Carmo, que eram uma só. Aí depois de um tempo teve uma epidemia, que a gente não sabe o que aconteceu. Aí a família Luz foi pra Mazagão Velho, levando a festa de Nossa Senhora da Piedade. E a família Macedo foi pro Igarapé do Lago. (Manuel Eleutério, 51 anos de idade, Mestre Sala da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Piedade, em entrevista gravada em 2012).

Um destaque que merece nessa fala é o imbricamento das famílias que pelas várias relações sociais como os casamentos, as adoções, acabavam se tornando uma. De toda forma, a família Queiroz teria iniciado a festa de Nossa Senhora da Piedade e quando alguns de seus membros mudaram para outra localidade no rio Ajudante a festa passou a ser feita lá. Somente nos anos de 1980 é que os moradores do Carvão voltaram a festejar Nossa Senhora da Piedade.

Uma remanescente da família originária, moradora do Carvão, é proprietária da imagem de Nossa Senhora da Piedade, considerada a mais antiga da região. Essa imagem vem passando de geração a geração, dentro da família, segundo seus atuais donos. E ela participa da programação da festa de Nossa Senhora da Piedade em Mazagão Velho, para onde é transportada todos os anos assim que terminam as homenagens festivas prestadas no Carvão.

A outra festa com folia realizada no Carvão é dedicada a São Tomé e responsabilidade da família Belo, descendente do senhor Duca Cabeleira. Segundo a memória oral dos membros dessa família e de outras pessoas na faixa etária dos oitenta anos de idade, que conhecem a festa, dizem que a mesma tem mais de cem anos e teria

iniciado num local chamado Piri, dentro do Igarapé Queimada, distante alguns quilômetros da sede do distrito. No Sítio Queimada também se festeja Nossa Senhora da Conceição.

O acesso ao Distrito do Carvão é feito pela rodovia AP-010 e por via fluvial através do Igarapé Mutuacá, com desembarque no sítio Queimada. É a comunidade que apresentou, juntamente com Mazagão Velho, o maior crescimento e melhoria na infraestrutura (pavimentação de ruas, construção de equipamentos públicos) no período compreendido pela pesquisa, sobretudo nos últimos anos, em decorrência do asfaltamento do percurso rodoviário entre Mazagão Novo e Mazagão Velho (2016) e a construção de pontes sobre os rios Vila Nova (2010) e Matapi (2016).

#### **3.4.4. Ajudante**

A comunidade de Ajudante é formada por ex-moradores de Mazagão Velho que abriam suas roças nas margens dos rios próximos como o Igarapé Nossa Senhora do Ajudante (RABELO, 2005), e também ex-moradores do Carvão, entre os quais alguns membros da família Queiroz. Todavia, tanto os moradores de Ajudante quanto os moradores do Carvão possuem casas em Mazagão Velho onde costumam passar finais de semana e os períodos de festas principalmente. O acesso a essas comunidades se dá por via terrestre através da rodovia AP-010, e por via fluvial através dos rios Mutuacá, Ajudante e do Igarapé da Queimada.

Atualmente, a comunidade de Ajudante é constituída por três pequenos núcleos populacionais: a sede da comunidade, onde estão instalados um posto médico, uma escola, uma capela; logo à frente, no sentido Mazagão Novo a Mazagão Velho, fica a Vila Queiroz, formada pela família do senhor João Queiroz e a Vila Maranhense, constituída por imigrantes do estado do Maranhão. Essa última comunidade se formou por volta de 20 anos atrás quando um dos membros da família foi contratado para trabalhar em um terreno rural nas proximidades, e logo em seguida providenciou a vinda da esposa e dos filhos. Algum tempo depois a família adquiriu um terreno, onde se estabeleceu, e como os filhos foram casando logo começou a se formar a Vila Maranhense.

Em Ajudante, se festeja Nossa Senhora das Dores, a padroeira da localidade, e Nossa Senhora da Piedade. Esta última é realizada pela família Queiroz e iniciou numa propriedade familiar no rio Limão, num local conhecido como Engenho, próximo à residência do senhor Leandro. Neste local a imagem de Nossa Senhora da Piedade e a

Comissão de Foliões, de Mazagão Velho, costumavam pernoitar no dia 10 de julho<sup>53</sup>. A festa da Piedade de Ajudante conta com a participação de uma Comissão de Folias da comunidade e a visita da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho. Dentro da programação da festa do Divino Espírito Santo da comunidade vizinha, acontece uma visita da Comissão de Folias às vilas Queiroz e Maranhense.

### 3.4.5. Igarapé do Lago

Igarapé do Lago atualmente pertence ao Município de Santana, mas sua origem tem relação com Mazagão Velho também. Todavia, a documentação e a memória oral mencionam que a mesma seria resultado da partilha de terras de uma grande fazenda entre os ex-escravos da proprietária. Um dos filhos dessa senhora casou com uma moça de Mazagão Velho, membro da família Macedo, o que motivou a mudança de outros indivíduos dessa família para aquela localidade.

O Marquês de Pombal mandou levar todos esses pretos pra esse lugar chamado Mazagão, aí foi que veio a minha família no meio. Veio Custódia, veio Marçal, Celestrina, veio Carolina, ficaram tudo nessa embolada em Mazagão. Quando a minha tia Áurea Macedo casou com Torquato, filho da dona dos escravos, Joana Varela, que era quem comandava aqui no Igarapé do Lago, aí foi que trouxeram tudo pra cá (Anésia Cardoso, 65 anos de idade, moradora da Comunidade, em entrevista gravada em 2009).

Nesse sentido da formação da população da localidade de Igarapé do Lago, um pesquisador amapaense a serviço do Governo do Estado, infelizmente sem citar as fontes, afirma que aos escravos juntaram-se posteriormente brancos provenientes da região das ilhas do Pará, descendentes de açorianos e portugueses que haviam povoado Mazagão Velho. Registram-se alguns elementos de grupos indígenas do Oiapoque, notadamente da tribo Galibi (RODRIGUES, 2008).

Entre os novos moradores migrados de Mazagão Velho estava o senhor Belmiro Macedo de Medina, o responsável pelo início da festa de Nossa Senhora da Piedade, em Igarapé do Lago. Além de Nossa Senhora da Piedade, essa comunidade festeja Nossa Senhora da Conceição e o Divino Espírito Santo, o padroeiro, na sede do Distrito. São Sebastião é festejado em uma propriedade da família Laú, numa localidade um pouco afastada da Vila.

---

<sup>53</sup> Em 2015 a família perdeu um de seus membros e abandonou a localidade.

Na esmolação, que consiste em uma peregrinação das comissões de folias em busca de donativos para a realização das festas, a Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Piedade visita várias residências afastadas e localizadas ao longo do Igarapé do Lago como o Canto das Pedras, Pedrinhas, Santa Olívia, Camaleões, Bois. Algumas casas visitadas são propriedades de pessoas de Igarapé do Lago, que residem em outras localidades, inclusive em Macapá, mas que retornam nesses momentos para receber os foliões e participar da festa de Nossa Senhora da Piedade.

### **3.4.6. Ajuruxi**

Com relação ao Ajuruxi, também distrito do município de Mazagão, embora exista muita relação com Mazagão Velho, inclusive casamento entre os moradores, também há muita proximidade com os moradores das Ilhas do Pará, localizadas no município de Afuá. São muitas as comunidades localizadas nessa área e provavelmente suas formações têm várias origens.

O acesso às comunidades é feito por via fluvial. Partindo dos portos do município de Santana, em viagens com duração aproximada de doze horas de barcos pequenos, os catraios. Ou ainda por via rodoviária, mas, somente até o local chamado Porto do Gama ou a Vila São José, de lá até as comunidades é necessário seguir em catraios.

A comunidade de São Pedro, local de realização da festa do padroeiro dos pescadores, juntamente com outras comunidades, faz parte da Reserva Extravista do Rio Cajari – RESEX de um lado e do PAE Maracá – Projeto de Assentamento Agro Extrativista, criado em 1988, como parte de um novo modelo de assentamentos humanos desenvolvido pelo Instituto de Reforma Agrária – INCRA, com o intuito de atender demandas das comunidades e resolver conflitos fundiários. O PAE Maracá surgiu com o propósito de assegurar a ‘exploração de áreas dotadas de riquezas extrativas, através de atividades economicamente viáveis e ecologicamente sustentáveis, a serem executadas pelas populações que ocupam ou venham a ocupar as mencionadas áreas’ (IEA, 1995, p. 15 apud RABELO, 2005, p. 14).

Entretanto, foi resultado de um processo de luta dos moradores como se pode perceber pelo relato de um morador:

o movimento pro assentamento extrativista foi assim. Através de alguma privacidade [exploração] que existia ao povo daqui, pelas grandes empresas que dominavam as terras. Os patrões na época, né? E, isso foi indo até que surgiu uma revolta para que isso pudesse ter uma liberdade, aonde as pessoas pudessem trabalhar, pudessem usufruir da terra que morava (Edmundo Alcântara Rosa, morador da comunidade de Mari, em entrevista gravada em 2013).

Ele mesmo conta que as comunidades se uniram em torno de algumas lideranças como o senhor Tomé Belo e Pedro Ramos, ligados aos movimentos de agricultores e seringueiros e conseguiram, com o apoio de Chico Mendes, e a partir de uma proposta de preservação da Amazônia e dos povos da floresta, sensibilizar o Governo Federal para a criação dessas duas áreas de proteção.

Os moradores da área do assentamento foram contemplados com a construção de casas de madeira, cobertas com telhas de amianto. Cerca de cinquenta a sessenta famílias vivem na região em comunidades como São José, São João, Santo André, Perpétuo Socorro, São Bernardo, Curuçá, Foz do Maracá, São Pedro, Nossa Senhora da Conceição, São Tomé e Macedônia. Há uma influência muito forte do catolicismo na região evidenciada pela denominação da maioria das comunidades e pela presença constante e regular de sacerdotes da Paróquia de Mazagão.

A principal atividade econômica dos moradores do Lago do Ajuruxi é a agricultura de pequenas roças. E a produção, basicamente de farinha de mandioca, é comercializada principalmente no porto do município de Santana e em algumas feiras de Macapá.

#### **3.4.7. Conceição do Lago Maracá**

Há uma rede de relações muito estreita entre os moradores do Ajuruxi e do Maracá, por ocuparem uma mesma área geográfica com ligação interna por via fluvial, por vínculos familiares e laços culturais fortes e bastante antigos. Conceição é uma comunidade pertencente à região do Maracá, no município de Mazagão, e sua formação está ligada a ocupação da região pelas famílias Videira e Alcântara, entre outras. A presença de indivíduos dessas famílias em Mazagão Velho confirma a hipótese de que também a formação da comunidade se deve a ex-moradores de Mazagão Velho, inclusive escravizados provavelmente, pois em relatos orais aparece a região do Igarapé do Lago do Maracá como área de refúgio de negros fugidos.

São memórias que se cruzam com a historiografia. Sobre a dispersão da população de Mazagão Velho, Vidal (2008) diz que as questões de instabilidade política e social, da insalubridade do meio ambiente e o isolamento foram fatores que levaram os moradores a migrar para Macapá, para a foz do rio Jari e para outros locais da região (VIDAL, 2008, p. 255).

Enfim, a comunidade de Conceição do Maracá está localizada na área da atual Reserva Extrativista do Rio Cajari – RESEX, criada em 1990, como resultado da luta dos movimentos de agricultores e extrativistas. Além da Conceição outras comunidades são envolvidas diretamente com a festa de Nossa Senhora da Conceição do Maracá como Joaquina, Repartimento, Laranjal do Maracá, Foz do Maracá, Mari, São Jorge, São José, Santa Luzia, Santa Maria, São Miguel, São Francisco do Maruim, que recebem a visita da Santa e da Comissão de Folias.

Em Mari, por exemplo, comunidade criada, segundo relatos orais, em 1971, a visita acontece na residência da família de dona Raimunda Ferreira da Silva, em 2012 com noventa e três anos de idade, e nas outras casas na vila e nas proximidades. Assim como nas demais localidades, a composição das comunidades apresenta essa característica: algumas vilas, núcleos compostos de algumas ou várias casas, e mais outras residências um pouco afastadas. Os moradores da região do Lago do Maracá trabalham na agricultura e na pesca, principalmente no mês de setembro, época de captura de tucunaré.

Um das coisas que distingue a região do Maracá das demais localidades na questão do patrimônio cultural é a grande recorrência de sítios arqueológicos de diversos tipos: arte rupestre, cemitérios, habitação, terra preta, dentre outros, que a tornou objeto de atenção de pesquisadores da área desde o final do século XIX (SALDANHA, 2008). Também sítios arqueológicos históricos são encontrados na região como as ruínas de uma fortificação na localidade conhecida como Fortaleza. Relatos de moradores de Mazagão Velho relacionam as ruínas dessa fortificação como parte de uma vila que antecederia a criação da Nova Mazagão.

#### **3.4.8. Curiaú**

O Curiaú está localizado em área reconhecida e titulada como quilombola, no município de Macapá. Devido ao crescimento da cidade, atualmente é praticamente um

bairro da capital amapaense. Sua ocupação ocorreu entre os séculos XVIII e XIX por famílias de negros oriundas dos núcleos populacionais de Macapá e Mazagão.

Em estudo realizado em fins dos anos de 1990 sobre a história e a memória do Curiaú a historiadora Rosa E. Acevedo Marin utilizou como fonte um texto produzido por um morador da Comunidade onde se encontra a seguinte versão sobre as origens da localidade:

Há três séculos, aproximadamente, veio da margem nordestina, um casal de origem africana, com ele seus sete escravos. Chegaram de canoa através do Rio Pedreira, trazendo gado encamboado em jangada, e ancoraram no local, ainda hoje não bem definido, às margens daquele rio. Dali montaram nos bois, cavalgaram com a boiada, aproximadamente de 40 a 50 km, chegando ao local onde hoje é o Retiro, no km 13.

Fizeram um barraco e ficaram aproximadamente uns dez dias morando lá, quando um dos escravos saiu a procura de mel e acabou descobrindo CURIAÚ. Francisco Inácio, o escravo que descobriu o Curiaú, voltou e informou ao seu Senhor (Miranda – não consta o nome da firma dele), que Curiaú era lugar bom de viver e era propício para criações (MENEZES, citado em MARIN, 1997, p. 24).

A pesquisadora levanta a possibilidade desses senhores de escravos estarem ligados ao grupo de colonos portugueses transferidos para Nova Mazagão. Em relatos orais de moradores do Curiaú, coletados para outros trabalhos, também há referência a ascendentes oriundos dessa e de outras localidades,

nasci aqui na comunidade. A minha vó, mãe da minha mãe, veio lá do Mazagão, eram daqui, meu pai e minha mãe. Família todinha, avó, avó. Eram tudo daqui. A ascendência deles eram africanos velhos” (Francisca dos Santos, 87 anos de idade, moradora do Curiaú, extraída de MARQUES, 2007, p.74).

Outros têm parentesco com indígenas. “A mãe da minha madrinha era índia de Mazagão” (idem, p. 64). Inclusive, essa é uma das poucas referências feitas à memória dos índios que habitavam também em Mazagão durante este estudo. De toda forma, memórias como essas também são corroboradas por mazaganenses e mostram que no passado ocorreram estreitas relações entre as comunidades.

Eu já tive no Curiaú, eu tive conversa com pessoas que também vieram de Mazagão Velho. Outras pessoas de suas famílias que são de Mazagão Velho, e até que vinham diretamente ser sangue da mãe do meu pai. Eu tive a oportunidade de conversar com a tia Chiquinha e ela contou que foi amamentada junto com meus bisavós. Então, é tudo um sangue que foi espalhado, né? Saindo de Mazagão Velho por uma epidemia que houve uns anos atrás e se desligaram muitas pessoas com medo de morrer”. (Vera Nunes, 54 anos, Mestre Sala,

nascida e criada em Mazagão Velho e atual moradora de Mazagão Novo, em entrevista gravada no dia 19/01/2013).

Eles [os avós] eram fugitivos, vieram da África, passaram pelo Mazagão e, do Mazagão, chegaram aqui no Curiaú. Muitos deles vieram para a construção da Fortaleza. Porque vieram no navio muitos escravos. Um deles passou mal. E na viagem ele morreu. Disseram que tinham jogado ele mar abaixo. E se tornou o nome “Marabaixo”. Justamente por causa da morte daquele escravo [...] Sempre a gente ouve as pessoas mais velhas contarem essa mesma história” (Esmeraldina dos Santos, 52 anos, moradora do Curiaú, extraída de MARQUES, 2007, p. 68).

O Marabaixo é uma forma de expressão que envolve música e dança e está relacionada com as festas de santos no Amapá, principalmente ao Divino Espírito Santo, tanto em Macapá quanto em Mazagão Velho. Relatos semelhantes são encontrados em Mazagão Velho o que ajuda a sustentar a possibilidade da relação próxima entre aquela Comunidade e o Curiaú, no período de formação de suas atuais populações.

Outras localidades na circunvizinhança também têm relações muito fortes com Curiaú como as comunidades Rosa e Curralinho, como mostram a fala: “Minha família é do Curiaú, da Casa Grande. Aqui no Curralinho, tem vinte anos que eu casei com gente daqui” (Joaquina dos Santos, 39 anos, moradora de Curralinho, extraída de MARQUES, 2007, p. 92).

São evidências da dispersão e da manutenção das relações anteriores. Relações familiares, de origem, facilitadas pela vizinhança, ou nem tanto, mas que favorecem a participação recíproca nas programações festivas. Inclusive a Comissão de Foliões de São Joaquim, ou algum de seus rezadores, participa quando convidada de festas de santos de outras comunidades. Da mesma forma essas relações são acionadas principalmente para defender as áreas ocupadas pelas famílias tradicionais e que estão tituladas como quilombos. Sempre que surge algum problema ou ameaça, os moradores se reúnem e buscam solução conjuntamente.

#### **3.4.9. Cunani**

A Comunidade de Cunani tem sua origem ligada a uma missão religiosa jesuíta instalada por franceses em fins do século XVIII, para abrigar índios fugidos da perseguição colonial dos portugueses. Sobre esse episódio na documentação da Diocese de Macapá encontramos o seguinte relato:



1778 - Embora a Missão tenha sido confiada aos espiradianos, o Rei da França, Luis XVI, pede a Santa Sé missionários para fundar missões entre os índios fugidos dos portugueses. Propaganda Fide envia os padres jesuítas: João Ferreira, Padilha e Matos. Estes nos primeiros dias de 1778 desembarcam no rio Cunany e se encontram com índios desertores das Missões Portuguesas. A 22 de fevereiro o Pe. Matos já tinha morrido e já tinham os Jesuítas formado uma pequena vila de 15-16 casas. [...] esperam-se mais famílias quando cessar o tempo da chuva. (LIVRO DO TOMBO 01, p. 013).

Também a referida documentação apresenta outras informações sobre a constituição da Vila de Cunani. Em 1895, era “um simples arraial de pescadores brasileiros. Residem na vila 284 pessoas”. Entre 1899 e 1900 o povoado “foi ocupado militarmente por tropas brasileiras e franco-senegalezas, estabelecendo-se estas à direita e aquelas à esquerda” (idem, *ibidem*). Em 1905, por ocasião da visita do Bispo do Pará, Monsenhor Frederico Bahlman, o povoado tinha aproximadamente quarenta famílias e uma população estimada em quatrocentas pessoas.

Em fins do século XIX, a região se tornou um forte centro de atração populacional devido à descoberta de grandes jazidas auríferas, atraindo numerosos contingentes de brasileiros oriundos do Pará e do Nordeste Brasileiro, em busca de riquezas. Dentre os novos moradores, muitos eram oriundos de Vigia, os quais mantinham contato frequente com parentes e amigos (CARDOSO, 2008).

Por outro lado, a maior relação dos moradores com os franceses do que com a Vila de Amapá detectada em fins do século XIX (CARDOSO, 2008) decorre talvez de sua origem, e provavelmente também da manutenção de redes de relações estabelecidas na longa duração e que se faz presente até nos dias atuais. Como exemplo disso, pode-se citar a participação de moradores da Guiana Francesa em festas de santo do Cunani, por conta de relações familiares e de conterraneidade. Em 2013, guianenses do Camopi, com ascendência familiar no Cunani, estiveram na festa de Santa Maria, comprometendo-se a retornar no ano seguinte.

Segundo a historiadora Francinete Cardoso (2008), não é fácil identificar o momento em que Cunani também se tornou refúgio para negros escravos fugitivos. Mas ela mostra que a documentação das últimas décadas do século XIX relata pedidos de auxílio de moradores da vila ao Governador da Guiana Francesa, contra as perseguições praticadas por proprietários de escravos.

Cunani, portanto, foi desde sua origem o local onde índios, que inicialmente faziam parte de aldeamentos missionários, e mocambeiros, buscaram segurança contra as

perseguições, primeiro por parte dos portugueses e, posteriormente, de brasileiros. Sua população atual é constituída de descendentes desses primeiros habitantes, sobretudo os negros, visto que a mesma se reconhece como quilombola, como mostra o trecho de entrevista.

[...] Porque meus filhos e meu marido são, eles são negros. Eu sou branca do lado deles. [...] A mãe dele, a avó e a bisavó eram escravas. São negros também. Meus pais contavam, ela também contava, que eles eram fugidos aí do Pará. Ela veio numa canoa fugida. (Edna Maria Cavalcante, 48 anos, moradora do Cunani, extraída de MARQUES, 2007, p. 34).

Mas também se reconhecem como resultado da mistura com pessoas de outras localidades brasileiras, do Pará e Nordeste, sobretudo, bem como da Guiana Francesa, de Ilhas Caribenhas, como Santa Lúcia, entre outras. Existe na área da Vila do Cunani um sítio arqueológico que os moradores consideram ser um cemitério sobre o qual os avós diziam chamar-se Senegal, provavelmente por ter sido local de sepultamento de pessoas ligadas a essa nacionalidade. Alguns moradores indicam outro local como sendo o de um cemitério “dos franceses” também. Do tempo dos franceses, a comunidade guarda também um sino doado, em 1890, pelo governo da Guiana à paróquia de Nossa Senhora do Cunani. Muitos outros vestígios da ocupação colonial são encontrados como restos de cerâmica, de louças, de garrafas, etc, por uma área que mostra que a vila realmente era muito maior no passado como dizem os documentos escritos e os relatos orais.

E quando eu me entendi, a nossa comunidade já existia. Isso aqui era muito grande. (...) Não era só essas poucas casas. Não era assim. Mas a gente vai saindo vai mudando, por querer a melhoria dos filhos, os estudos dos filhos, a gente vai se afastando daqui para Calçoene, Macapá” (Edna Maria, 48 anos, moradora do Cunani, extraída de MARQUES, 2007, p.34).

Grande parte dos moradores do município de Calçoene é descendente de Cunani. No entanto, a vila está em plena decadência devido à saída progressiva das famílias da localidade. Notícias que nos chegaram recentemente informam que somente três famílias de fato residem em Cunani atualmente. Não há mais escola. Ficam na comunidade pessoas fora da faixa escolar, mas não os idosos. Com isso, também houve um esvaziamento das práticas culturais da comunidade, inclusive com a redução do calendário de festas que antes abrangia o Divino Espírito Santo, São Raimundo, e hoje contempla apenas Santa Maria e São Benedito. Inclusive, por dificuldades no acesso à comunidade por via terrestre já houve anos recentes em que a festa de Santa Maria, em agosto, não aconteceu ou foi transferida para outra data. Todavia, é nos períodos de festa e de férias

escolares que as famílias de Cunani, que vivem atualmente em outras localidades, retornam à comunidade.

Entre os moradores e descendentes do Cunani se encontram membros da família Damasceno, assim como dentro da Terra Indígena Uaçá, entre o Povo Karipuna da aldeia Açaizal. Tal situação mostra que também as duas comunidades partilham antepassados comuns. E, da mesma forma tanto a população de Cunani quanto os Karipuna de Oiapoque são comunidades que possuem ligação com o município paraense de Vigia, de onde teriam se originado alguns de seus fundadores.

A proximidade geográfica e o compartilhamento no passado de áreas e de recursos naturais como o rio Cassiporé e os lagos piscosos da região, não é descabido pensar na possibilidade de também ter existido outras formas de contato, inclusive na participação recíproca nas festas religiosas.

#### **3.4.10. Terra Indígena Uaçá – Aldeia Espírito Santo**

A Terra Indígena Uaçá está localizada no município de Oiapoque, extremo norte do estado do Amapá e encontra-se demarcada e homologada desde 1991, por decreto presidencial de nº 298. Tem superfície de 41.164,0636 hectares com a presença de dois importantes rios, Curipi e Urukauá (TASSINARI, 1998; DIAS, 2000).

Ao longo do rio Curipi se localizam várias aldeias Karipuna, sendo quatro de maior porte: Manga, Espírito Santo, Santa Isabel e Açaizal e outras menores como Zacarias, Inglês, Mahipá, Txipidon, Paxiubal, Bastião, Kutiti, Tauahu, Xaton, Bovis, Taminã e Japim (DIAS, 2000), as quais estão ligadas às aldeias maiores por relações de origem e familiares.

Também na BR 156, no trecho que corta a terra indígena, se localizam algumas aldeias Karipuna entre elas, Piquiá, Estrela e Curipi. No rio Oiapoque existem outras duas aldeias dessa etnia: Ariramba e Kunanã, localizadas respectivamente nas áreas indígenas Galibi de Oiapoque e Juminã (idem).

A formação das aldeias segue um padrão de dispersão das famílias no rio Curipi. Na BR – 156, a construção de aldeias está ligada a necessidade de assegurar a presença Karipuna na área cortada pela rodovia e que é compartilhada com os outros povos indígenas do Oiapoque.

Numa revisão da bibliografia da antropologia sobre os povos indígenas do Oiapoque, Codonho (2004) faz um apanhado sobre os principais tópicos trabalhados pelos pesquisadores na região. Dentre esses temas, o da identificação étnica é um dos mais recorrentes nas pesquisas realizadas e diz respeito à relação das populações indígenas entre si e com não índios.

A autora aponta que estudos sistemáticos sobre os povos indígenas do Uaçá somente passaram a ocorrer a partir da década de 1990. E entre os fatores desse interesse tardio estava à questão da noção de aculturação muito em voga na Antropologia anteriormente.

Além do mais, os referidos povos não se enquadravam no modelo de análise formulado pelos estudos realizados nas décadas de 1960 e 1970. Esse modelo empregado para a região das Guianas classificava suas populações como sociedades isoladas ou de poucos contatos.

Distinguindo-se desse modelo, os estudos desde então se encaminham para a compreensão desse processo de identificação étnica vivenciado de várias formas pelos povos que vivem na região<sup>54</sup>. Entre os Karipuna, uma das formas de construção do sentimento de pertencimento e de reconhecimento é dada pela ênfase ao trabalho coletivo, através de mutirões chamados *maiuhis*. Estes são importantes meios de agregação das famílias nucleares, vizinhos e amigos e são utilizados para serviços como abrir roças, colher e processar mandioca, na limpeza e construção de espaços de uso comum.

Para realização dos *maiuhis*, também chamados “convidados”, as famílias que convidam devem oferecer alimentos e bebidas aos participantes durante a execução das tarefas. Ficam também comprometidas em retribuir os serviços recebidos quando forem solicitados pelos demais envolvidos. Assim, se sustentam na reciprocidade as relações estabelecidas em torno da ajuda mútua e coletiva entre as famílias e indivíduos que se identificam como Karipuna.

A festa do Divino Espírito Santo ou *Setesphui* também é realizada sob esse signo do compromisso e da reciprocidade entre as famílias e as comunidades, como veremos mais adiante. E é realizada na aldeia homônima, a qual foi fundada a partir do povoado composto pelas casas dos membros pioneiros da família Forte, na região, senhor Teodoro e a irmã, com seus filhos e agregados (TASSINARI, 2003).

---

<sup>54</sup> Sobre os povos indígenas de Oiapoque ver os trabalhos de: ARNAUD, 1999; DIAS, 2002, 2008; TASSINARI, 1999b, 2000, 2003; VIDAL, 2000b; VIDAL, LEVINHO e GRUPIONI, 2016, entre outros.

Antonella Tassinari realizou estudo sobre os Karipuna do Oiapoque na década de 1990, e assinala que documentos históricos os mencionam na região do rio Branco, nos séculos XVII e XVIII. Segundo a mesma, o pesquisador Kurt Niemundaju afirma, sem indicar a fonte, que o termo Karipuna se referia a vários grupos falantes da Língua Geral Tupi, fugitivos das missões do Cunani e Macari que migraram para Oiapoque juntos com índios Aruãs, no século XIX. Desses grupos, indivíduos e famílias teriam migrado para a região do Uaçá, onde se misturaram a moradores não índios, provenientes de outras localidades do interior do Pará, como a região do Salgado (Vigia) e do Marajó, além de negros crioulos da Guiana Francesa. Assim, a partir do século XIX, os Karipuna foram mencionados nos escritos de viajantes e nos documentos dos órgãos oficiais, no território Contestado pelo Brasil e a Guiana Francesa.

Nas genealogias das atuais famílias do Curipi, encontra-se um núcleo comum de antepassados provenientes de dois grupos migrantes, com sobrenomes Fortes e Santos. Esses antepassados, unidos por alianças, passaram a formar um conjunto comum ao qual se uniram várias outras famílias de procedências distintas, com sobrenome Aniká, Pijame, Felício e Jojó (TASSINARI, 2003, p. 153).

Portanto, a formação da população Karipuna, da aldeia Espírito Santo e da festa de seu padroeiro estão também ligados ao mesmo processo que deu origem às demais comunidades, a migração, o deslocamento de indivíduos e de famílias que se juntam em determinados espaços e no decorrer do tempo atraem e agregam novos moradores.

Em 1934, foi instalada a primeira escola no rio Curipi na aldeia Espírito Santo e isso propiciou a atração de mais moradores para a localidade. A escola não durou muito, sendo fechada em 1937, o que levou algumas famílias a se mudarem para outras localidades. Um desses locais foi o de residência do senhor conhecido como Coco, e que deu origem a aldeia Santa Isabel (TASSINARI, 2003).

Portanto, do que vimos neste capítulo e de um cruzamento de informações historiográficas e documentais com fontes orais, podemos afirmar com segurança que na formação das comunidades fazedoras das festas com folias alguns elementos são comuns: os deslocamentos de pessoas e de famílias, as quais dão continuidade às práticas culturais de suas localidades de origens ou experimentadas anteriormente. Muitas vezes são movidas antigas redes de relações de forma a iniciar, ou legitimar, as práticas nas novas colocações, de tal maneira que se podem evidenciar diversas conexões entre as localidades, as pessoas e as práticas culturais.

## Cap. 04. Circuitos de festas de fé e de folia no Amapá

### 4.1. A catolicização da região

As festas religiosas e as folias estão ligadas ao processo de catolicização da Amazônia, o qual iniciou ainda nos séculos XVII com a criação das missões. Padre Bubani<sup>55</sup>, um dos integrantes do grupo de sacerdotes católicos do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras – PIME, a chegar e se fixar no Território Federal do Amapá, em 1948, considera que as manifestações religiosas atuais, que ele chamou de folclóricas, são resultantes da ação dos antigos missionários do período colonial.

souberam adaptar os atos externos da fé cristã à mentalidade, costumes e tradições indígenas. Assim as festividades foram organizadas à moda índia com proclamação, esmolação, folias, representações dos principais episódios da vida do Santo ou do Mistério cristão, o ‘arraial’ com a finalidade prática de proporcionar comida e pousada aos visitantes e romeiros... Tudo acompanhado pelo rufar cadenciado dos tambores e propagandado por ruidosas e multicoloridas multidões, carregando bandeiras e executando suas danças rituais, ao redor dos simbólicos mastros (BUBANI, 1985, p. 07).

Sendo assim, portanto o resultado de um processo de longa duração, a colonização da Amazônia, e de adaptação, como ele diz, da fé cristã à mentalidade indígena. Segundo sua perspectiva, as festas são uma forma adaptada das celebrações indígenas. Na avaliação do referido padre, com o afastamento dos missionários em 1757, e sem assistência contínua destes, “enfraqueceu a fé que, influenciada por credices índias e africanas, desembocou nos atuais cultos afro-brasileiros” (1985, p.07).

Para os padres do PIME, os cultos afros brasileiros eram reminiscências primitivas das crenças de negros e índios que se apagariam na medida em que a sociedade se conformasse aos novos parâmetros sociais, culturais e religiosos que a Igreja buscava implementar. Daí o combate ferrenho a todas as formas de expressão religiosa e cultural que estivessem fora dessa nova modelagem proposta pela Igreja.

---

<sup>55</sup> Pe. Angelo Bubani foi responsável pela criação dos Livros de Tombo da Prelazia do Amapá, na década de 1970. Nasceu em Faenza, na Itália, em 05 de setembro de 1922. Depois de ter cursado o primário, o ginásio e o científico, em 1941 ingressou no PIME, em Milão, onde completou os estudos teológicos. Foi ordenado sacerdote em 29 de junho de 1945. Em março de 1948 embarcou em Genova com destino ao Brasil, e chegou a Macapá em junho do mesmo ano, após uma breve passagem pelo Rio de Janeiro e por Belém do Pará.

Essa concepção da Igreja sobre a religiosidade popular presente em meados do século XX havia, de fato, se fortalecido no século XIX, sob o pontificado de Pio IX (1869-70) e buscava a construção de uma identidade institucional para a Igreja Católica baseada no catolicismo vigente na Europa, desde o Concílio de Trento, no século XVI, e estendê-lo para todo o mundo.

A identidade que a Igreja visava consolidar girava em torno da Santa Sé e da proclamação da infalibilidade do Papa, determinadas pelas encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum*, de 1864. Tais documentos objetivavam combater, entre outras coisas, a liberdade religiosa, não somente no que diz respeito a outras igrejas, mas também à reforma da própria Igreja Católica, sobretudo no catolicismo praticado na América Latina (JURKEVICS, 2005).

A partir do Concílio Plenário Latino-Americano, de 1898, e da vinda para o Brasil de Ordens e Congregações estrangeiras, masculinas e femininas, e de todas as maneiras, por meio de práticas doutrinárias e morais rígidas, buscou-se consolidar a afirmação da autoridade eclesiástica sobre todas as outras formas de manifestações do catolicismo. Para isso, era necessário investir também na classe sacerdotal local para que servisse à efetivação da romanização na América Latina e assumisse o controle total sobre todas as expressões religiosas da população.

Na Amazônia, nas diversas localidades, o processo se deu em momentos diferentes e foi promovido por sacerdotes de diversas congregações e nacionalidades. Para a região do Arquipélago do Marajó, o antropólogo e historiador Agenor Pacheco (2008) analisa a ação dos padres agostinianos espanhóis que por lá se instalaram, em 1928, concomitante com a criação da Prelazia do Marajó. O autor procura compreender também as estratégias adotadas pela população em defesa de suas práticas e crenças religiosas e devocionais. E como a partir de tensões, embates e conflitos, identidades culturais diferentes foram sendo negociadas e recompostas. Inclusive da parte de alguns sacerdotes, como o Pe. Geovani Gallo, que se permitiram envolver em experiências da religiosidade cabocla que os fizeram questionar e repensar valores de suas culturas de origem. Segundo o pesquisador, o referido sacerdote decidiu abdicar das regalias de sua condição para experimentar no corpo e nos sentidos o viver do caboclo marajoara, sua luta pela sobrevivência, e cumprir numa proximidade maior seu papel nas intermediações entre sagrado e profano, homens e santos (PACHECO, 2008, p. 25) no mundo amazônico que adotou como seu.

De toda forma, e de acordo com as pretensões romanizadoras, a Igreja procurou eliminar a influência das antigas irmandades e confrarias leigas, promovendo a criação de novas associações. Estas, em conjunto com as congregações religiosas, assumiram a responsabilidade pela educação, moralização e atendimento às necessidades básicas da população com a criação de escolas, seminários, hospitais e outros. Todas essas iniciativas foram adotadas no Amapá, mesmo que com atraso em relação a outras localidades da Amazônia, visto que ocorreu somente a partir da instalação do PIME.

O historiador Sidney Lobato (2015), em estudo sobre as lutas dos trabalhadores de Macapá para sustentar suas crenças e práticas diante das pressões dos padres italianos do PIME, no período de 1948 a 1964, menciona um documento anterior, produzido na década de 1920, por um sacerdote da congregação da Sagrada Família, padre Júlio Maria Lombarde. Trata-se de uma carta onde o sacerdote considera as festas populares de santo como ignorância, abuso, orgias, mas reconhece que são importantes para a população local e que demandaria tempo e dedicação da Igreja para superá-las.

Era inconciliável, naquele momento, anos 20, a forma de manifestação da devoção religiosa de grande parte da população com festas, folias, batuques e marabaixos, com os princípios litúrgicos austeros que a Igreja procurava implantar e que valorizava apenas os sacramentos e seus ministros.

Uma das estratégias adotadas para a desmobilização das práticas devocionais festivas é apontada por Jurkevcs (2005) como a retirada das imagens sacras dos santos populares dos locais onde eram guardadas e cultuadas pelos leigos e a transferência para as igrejas. Tratava-se de ter o controle da imagem para ter o controle da devoção e das festas. Mas, também de uma visão diferente em relação às imagens sacras e ao espaço físico e ideológico ocupado por elas, como se pode ver pelo registro abaixo.

As pinturas e as Estátuas que se encontram na Igreja correspondem às determinações das leis litúrgicas. As que na nossa chegada encontravam-se ridículas ou grotescas, foram aos poucos retiradas dos altares. As igrejas estão sendo unicamente reservadas aos atos de culto e a administração dos sacramentos. (Registro no Livro do Tombo 01, referente ao ano de 1954).

A familiaridade que a população tem com os santos e as santas, característica apontada como parte de nossa herança colonial (MOTT, SOUZA, 1997), que faz com que suas imagens sejam parte das famílias, transmitidas muitas vezes de geração a geração, não encontrava ressonância na percepção dos representantes da Igreja no Amapá. Para a população da época e ainda em grande parte atualmente, o santo é alguém amigo, familiar.



“Alguém que se pode tratar como se fosse um parente, por meio de uma abordagem franca e emotiva” (LOBATO, 2015, p. 160).

De toda forma, na região que compreende o atual Estado do Amapá, como já foi mencionado, todas essas medidas foram implementadas um pouco tardiamente, pois a influência e interferência da Igreja ao longo do primeiro século da colonização da região ocorreram de formas esporádicas. Nas décadas posteriores à criação da Vila de São José de Macapá, a permanência de padres nesta região era mínima, se limitando a um ou dois missionários responsáveis pelo atendimento às paróquias de São José de Macapá, criada em 1752; Paróquia de Nossa Senhora da Assunção, em Mazagão, criada em 1845; Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, no Bailique, fundada em 1883 e a Paróquia do Divino Espírito Santo, no município de Amapá, em 1904.

Em Nova Mazagão, atual Mazagão Velho, comunidade criada por decisão da Coroa Portuguesa, em 1769, a Igreja deveria estar par e passo com a colonização, tanto que os documentos mostram que ao mesmo tempo em que se construía as casas para os colonizadores residirem, se construía também os prédios públicos e a igreja. A edificação da primeira igreja do povoado teria iniciado em março de 1772 e foi concluída no ano seguinte, no mês de agosto. Não é demais lembrar que antes existia e fora utilizada pelos novos moradores uma capela construída anteriormente pelos índios que lá habitavam.

Como vigário dessa nova igreja que seria dedicada à Nossa Senhora da Assunção foi nomeado o padre João Valente do Couto. Entretanto, entre os anos de 1778 e 1783, segundo a historiadora Katy Motinha, “os mazaganistas não puderam contar com o atendimento dos homens, em cujas mãos estavam seus destinos, nem, tão pouco, com a assistência da Igreja, a quem faltavam intermediários divinos para o atendimento dos fiéis” (MOTINHA, 2003, p. 167).

Para a referida pesquisadora também

tal como em outras sociedades, sagrado e profano estiveram intimamente ligados desde as manifestações primeiras realizadas em favor do Espírito Santo nas terras do Cabo Norte. ‘Água benta e o diabo’ sempre se misturaram na linha do Equador quando a ausência do clero possibilitava a relação direta do homem com Deus, em busca de auxílio e proteção em uma terra que era ‘o inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso de ninguém’ (VAINFAS e SOUZA, citado por MOTINHA, 2003, p.77).

Durante esse período a assistência espiritual era feita através de visitas periódicas de padres e bispos ligados ao Bispado de Belém e à Prelazia de Santarém. E, sobre isso a documentação da Igreja diz que “excluindo-se o nome de Frei José Tiago que

celebrou a missa inaugural da nova fundação não se conhecem nomes de outros padres que tenham assistido religiosamente os mazaganistas até a ereção oficial da Paróquia” (Livro do Tombo 01, p. 09).

Nessas circunstâncias os diversos agentes negros, índios e brancos que encontraram formas de viver e conviver na região, inclusive juntos e misturados, como vimos em capítulo anterior, também conseguiram cultivar predominantemente juntas crenças e devoções diversas. E deixaram-nos a memória dessa convivência entre eles e com as divindades nas quais acreditavam, através das festas religiosas.

É, pois, certo que as festas religiosas são manifestações de fé da população católica brasileira e na Amazônia, mesmo a contragosto das autoridades da Igreja, aconteciam amplamente e estão em grande número documentadas pela própria Igreja nos Livros de Tombo das paróquias. São registros que mostram a grande disposição da população para festejos e sua resistência às tentativas de supressão dessas formas de expressão da devoção religiosa não ortodoxa.

Desde o início, a documentação deixa claro também que um dos grandes problemas nessa questão era o interesse da Igreja na arrecadação dos fundos que os foliões faziam e destinavam às festas. Controlando os recursos obtidos nas esmolações ou impedindo sua ocorrência, se dificultava a realização das festas.

De toda forma, para os padres dentre as várias práticas culturais e formas de sociabilidade da população da região que compreende o atual Estado do Amapá, os bailes eram as que mais incomodavam. Desde o início do século XX, como vimos anteriormente, as autoridades eclesiásticas já se empenhavam na eliminação das festas dançantes, assim mostram claramente os registros da Visita Pastoral do Bispo da Prelazia de Santarém à Paróquia de Mazagão<sup>56</sup>.

Ao longo do tempo e na medida em que o catolicismo foi se expandindo, esse processo de controle por parte da Igreja foi se acentuando, no sentido de restringir a participação de leigos na condução da vida religiosa da população como bem mostra o importante trabalho do antropólogo Raymundo Heraldo Maués (1995). A ação da Igreja também se fazia muito forte na tentativa de normatizar todos os procedimentos ligados à vida religiosa e moral dos fiéis como se pode verificar pelos documentos das diversas paróquias da Amazônia.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Nota sobre a visita do Bispo a Mazagão e Macapá, em 1917, no Livro do Tombo 01.

<sup>57</sup> Livros do Tombo da Diocese de Macapá.

Um processo muito longo sobre o qual infelizmente não disponho de muitas fontes além da documentação da Diocese de Macapá. Há uma historiografia produzida em termos regionais. Para o Arquipélago do Marajó temos os estudos do historiador Agenor S. Pacheco (2008, 2010); para a microrregião do Salgado Paraense, temos os trabalhos do Heraldo Maués (1995) e para o Amapá, os estudos do historiador Sidney Lobato (2015). Entretanto, para alguns períodos tenho que lidar apenas com indícios, fragmentos de memória oral, mas que dão margem a conjecturas, no sentido de que não foi um processo apenas de mão única, impositivo, mas que houve resistência de diversas formas por parte da população.

O antropólogo Mark Harris afirma

quando os missionários foram expulsos (1770), o catolicismo já fora imposto sobre os ameríndios contatados e sobre a nova população mestiça de língua portuguesa (HEMMING, 1978). [...] era não apenas a religião do conquistador, mas a Igreja (mais do que as ordens missionárias) estava de mãos dadas com a Coroa e o Estado (HARRIS, 2006, p. 93).

Isso não há como contestar, no entanto, mesmo nessa condição, a Igreja não tinha os braços e pernas suficientes para controlar todas as regiões da América. Nem sequer a vastíssima extensão da Colônia Portuguesa. De forma que entre o que a Igreja impunha e o que a população acreditava e fazia havia imensa distância, como mostram o número de festas que ocorrem por toda a região, inclusive as que compõem o presente estudo.

Apesar de que no Amapá, a partir da década de 1950, passou haver pressão muito mais acentuada por conta da presença permanente e em maior número de sacerdotes católicos nesta região. As festas dançantes incomodaram tanto que, em menos de um ano de instalados no Amapá, os padres do Pontifício Instituto das Missões – PIME tomaram providências bem enérgicas contra elas. Os bailes eram considerados por eles uma profanação dos festejos religiosos.

Os padres chegaram ao Amapá em meados do ano de 1948 e, logo em janeiro de 1949 o pe. Aristides Piróvano, Superior dos Padres do PIME, emitiu uma Carta Circular de combate às festas dançantes, apresentadas como um problema grave que constituía ‘numa barreira intransponível contra todo passo que tenda a moralizar a sociedade’. O religioso dizia lamentar “a realidade das próprias festividades religiosas serem com excessiva frequência tomadas como pretexto para danças e conseqüentemente para descabros.” (Livro do Tombo 01, p. 065).

Para os padres, o combate às práticas festivas era uma premência sem a qual o modelamento da sociedade, através da retórica da moralização, não se efetuaria.

Quanto às festas religiosas, foi nossa norma exigir, para celebrá-las: ausência do baile; nunca rezar missa em casa, escola, etc... quando servem como sala de danças; proibimos também missa em solenidades não religiosas, quando nos programas figurarem bailes [...]; a dança pública é proibida aos membros de qualquer associação religiosa. À Legião de Maria, às Filhas de Maria, à Cruzada Eucarística, é proibida qualquer dança, até familiar, que é menos perigosa, mas em prática inexistente e rara. (Livro do Tombo 01, p. 66).

No entendimento deles, não havia nenhuma possibilidade de aceitação, de convivência da religião católica pregada por eles com as formas de expressão religiosa e de sociabilidade da população. Sequer os mesmos espaços poderiam ser utilizados para os fins religiosos da Igreja e os das pessoas do povo.

Esse documento do Bispo que passaria a ser lido em todas as igrejas antes das celebrações das missas apresentava assim as diretivas a serem seguidas em relação às festas religiosas e dançantes. A grande divulgação da Carta e as palavras duras dos padres em relação às festas e as pessoas que as faziam gerou descontentamento entre a população e atritos com algumas autoridades, inclusive com o Governador do Território Federal do Amapá. Aliás, a posição do Governador Janary Nunes era, no mínimo, ambígua. Em alguns momentos, a julgar pelos registros do Livro do Tombo, ele se mostrava condescendente com a decisão dos padres como mostra a crônica do dia 02 de janeiro de 1950 que informa que o mesmo havia determinado aos delegados de Polícia do interior que não dessem permissão para festas dançantes durante os festejos religiosos.

Em outro momento a mesma documentação mostra, por outro lado, que havia desconfiança dos padres em relação às atitudes do Governador. No registro do dia 15 de maio de 1950 aparece a nota: “apesar de avisos e conselhos, os pretos do Laguinho – talvez insuflados pelo Governador – compareceram à frente da Igreja de São José, realizando a dança do Marabaixo” (LIVRO DO TOMBO 01, p. 66). A insistência dos praticantes de Marabaixo, fazedores da festa do Divino Espírito Santo em Macapá, em comparecer à Igreja no dia 28 de maio daquele ano, dia de Pentecostes, resultou na expulsão do senhor Julião Ramos, um dos líderes, de todas as associações religiosas controladas pelos padres.

Esse dia foi particularmente interessante na problemática colocada pela Carta Circular. Além do episódio da expulsão dos negros marabaixistas, justamente nesse dia foi publicado no jornal “Amapá” órgão de imprensa do Governo, o programa dos festejos

comemorativos do aniversário do Governador e como constava um baile os padres suspenderam a realização da Missa de Ação de Graças.

Os ânimos se exaltaram e, inclusive, o partido político do governador ameaçou publicar também uma carta de repúdio à atitude dos padres e de desagravo ao aniversariante. No entanto, o próprio governador interveio e acalmou a situação. Apaziguou em termos, porque várias comunidades resistiram e os registros mostram isso muito claramente.

1952 – Oiapoque – “O Pe. Carlos Bassanini realiza a festa de Nossa Senhora de Nazaré em Ponta dos Índios. As dificuldades dos anos passados com bebidas e festas continuam a manifestar” (Livro do Tombo 01).

25 de junho de 1954 – Mazagão – Festa de São Tiago em Mazagão Velho, o Pe. Salvalaio, ao fim da viagem pelas Ilhas de Mazagão, chega a Mazagão Velho para presidir a tradicional festa de São Tiago. Vem ele muito apreensivo, pois, quando aqui esteve antes da desobriga às Ilhas para orientar a pintura da Igreja, aconteceu que alguém, a revelia dos padres, quis organizar a festa de Nossa Senhora da Piedade, com danças e tudo, o que provocou por parte do Vigário Geral da Prelazia, a punição dos seus organizadores e sua exclusão dos sacramentos. Desta vez o Prefeito de Mazagão, Sr. Silvio Santos, foi também passar a festa em Mazagão Velho, resolvido a dar todo seu apoio ao Padre. (Livro do Tombo 01).

19 de Agosto de 1954 – Amapá - “Pe. Bubani, depois de perigosa viagem durante a qual naufragara bem na saída do rio Sucurijú para o Mar, regressa a Amapá depois de ter presidido aos festejos em honra da Assunção realizados na Vila de Sucurijú, para a qual tinha viajado dia 12 do corrente. Também aqui o padre encontrou muita dificuldade em manter a ordem e evitar festas. A certa altura foi obrigado até a abandonar a sacristia e hospedar-se em casa da família Pena e, mais ainda, foi obrigado a sair armado ostensivamente de revólver. Uns anos antes nessa Vila e pelos mesmos motivos, o pe. João Lentner fora embarcado sem remos, sozinho numa montaria e soltado rumo ao Oceano, a sabor da vazante. O coitado do padre naufragara à altura do Macarry e errara por mais de uma semana pelas praias antes de encontrar quem o auxiliasse... O pe. Bubani, depois da procissão reuniu os homens na Capela e conseguiu deles o juramento solene de respeito, daí por diante, as festas religiosas e a presença do padre. (Livro do Tombo 01).

09 de janeiro de 1955 – Amapá – Realizou-se hoje uma Reunião das Associadas ao Apostolado da Oração motivada pelo escândalo que a frequência exagerada de muitas senhoras do Apostolado aos bailes públicos provoca nos fiéis. O vigário exige promessa assinada pelas associadas pela qual se comprometem a renunciar a semelhantes diversões. Quase a metade não assina. Também uma zeladora se recusa e, na mesma hora, seu nome é riscado do registro. (Livro do Tombo 01).

Muitos outros relatos poderiam ser elencados aqui os quais mostram a visão dos padres e a reação popular, mas vou me restringir a mais um registrado também no Livro do Tombo 01, no dia 24 de junho de 1959, por conta dos desdobramentos. “Festa no ‘Clube Oiapoque’. Dança-se o ‘caxicó’, dança lasciva de origem africana. Os crioulos da Guiana Francesa estranharam grandemente por se verem superados pelos brasileiros em obscenidades”.

Ao final da quadra junina, na festa de São Pedro, como os bailes voltaram a se repetir, o vigário da Paróquia solicitou a representante da Prefeitura que mandasse desligar o gerador de energia elétrica, segundo ele, por que muitas crianças estavam presentes. Os participantes do baile se revoltaram e insultaram o padre. A população se dividiu, alguns apoiavam sua atitude e outros a repudiavam e retaliavam seus simpatizantes.

Um cidadão do Oiapoque escreveu uma carta ao Superior do PIME, Pe. Aristides Piróvano, reclamando da atitude do padre e relatando a forma como estavam agindo os dois lados da questão. Ele conta que no açougue, por exemplo, na hora da compra, o atendente perguntava se a pessoa era ‘de fita’, ou seja, se pertencia a alguma Associação da Igreja, caso alguém respondesse que sim, ficava para o final e só comprava a carne se sobrasse, o que normalmente não acontecia visto que o fornecimento era muito pequeno.

Acompanhando os registros posteriores ao longo do tempo se percebe claramente o esforço dos padres, de fato, para eliminação das práticas populares religiosas e inserção e fortalecimento da doutrina e liturgia da Igreja, com a formação e acompanhamento sistemático de novas associações religiosas, em substituição às antigas irmandades de leigos.

De toda forma, ainda nos tempos atuais, a situação não está de todo resolvida. Os bailes e outros elementos que fazem parte das práticas festivas populares ainda são bastante criticados como podemos ver pelo trecho abaixo da conversa de dois foliões, em um momento de descanso da esmolação de Nossa Senhora da Conceição do Maracá.

Duca - Ele (o padre) fica muito puto quando fala festa social e festa religiosa. “Não presta, não presta! Quando mete festa social com festa religiosa, é sacanagem!”

João Gomes – Olha, teve um ano que o Padre Prakashí lá em Mazagão, ele proibiu a festa de Nossa Senhora da Assunção, bebida alcoólica dentro da festa. (...) E ele viu o abalo, o prejuízo. Negócio de dinheiro não arrecadou nada, era só bingo e leilão. Só que o pessoal vai pro bingo acompanhado com a cerveja. Tem que ter a cerveja. Aí o pessoal já ia pro bingo. Iam pro leilão não tinha bebida. O que eles iam ficar fazendo lá sem bebida? Aí no outro ano foi totalmente

diferente, ele viu que não dava lucro e voltou de novo a bebida.” (Mestre Sala e Mantenedor da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, em gravação feita em 2013).

Muitas festas de santo desistiram dos bailes e atualmente realizam as novenas, procissões e missas e, no máximo algum bingo. Creio que se fizermos um mapa das festas religiosas que mantém esses elementos perseguidos historicamente pela Igreja poderemos ter uma noção muito clara da atuação desta instituição nas diferentes regiões e localidades ao longo do tempo.

O fato é que os padres do PIME chegaram a Macapá em meados de 1948 e no mesmo ano foram distribuídos nas demais paróquias. Em Oiapoque, se instalaram em dezembro na sede municipal, e deram início ao trabalho espiritual e de supressão das práticas religiosas populares num cenário que assim é descrito em 1953.

Os padres muito têm lutado contra as festas religiosas misturadas a festas profanas. Alguns anos atrás as festas de alguns santos e respectivas novenas de São Sebastião, São Benedito, São Raimundo, S. Antônio de Pádua, Nossa Senhora de Nazaré, a Imaculada Conceição, etc., eram celebradas mais em forma pagã do que cristã. O povo, por ocasião destas festas e novenas já ia pra capela em trajes de dança e levando os instrumentos musicais. Uma espécie de sacristão rezava o terço, enquanto a maior parte dos assistentes conversava, contava piadas ou fazia comentários. Em seguida eram gritadas as ladainhas de Nossa Senhora em...latim. E se rezavam algumas orações apropriadas à festividade. Quando terminava a novena os músicos começavam a arranhar seus instrumentos. A primeira parte era dedicada ao santo por isso ninguém dançava. Depois cobria-se a imagem com um pano e iniciava o baile que se prolongava até 3-4 horas do dia seguinte, terminando frequentemente com brigas, pauladas ou facadas... todas elas dadas ou recebidas ...em honra do santo. Atualmente - eliminados os bailes- as festividades religiosas já são celebradas com bastante seriedade e devoção (Livro do Tombo 01).

Pelo relato, é possível perceber que os sacerdotes lograram o desaparecimento de grande parte do calendário festivo santoral do município de Oiapoque. A descrição das festas no passado apresenta muitos elementos da programação das festas objeto deste estudo como as ladainhas, as folias, e mais interessante, aquilo que os padres consideravam puramente profano como o baile, ou as músicas, também era em grande parte dedicada aos santos. Eram como é atualmente, a parte lúdica, divertida das festas, as quais, inclusive também, de certa forma, envolviam os santos e as santas quando lhes eram oferecidas. Separava-se minimamente o que era do santo ou da santa daquilo que era das pessoas, dos participantes, como presentemente ocorre nos circuitos de festas objeto deste estudo.

## 4.2. Conhecendo os circuitos de festas que fazem folias

Considero as festas objeto deste estudo como circuito no sentido adotado por Magnani (2003) e Costa (2009) por possuírem um elemento comum, a prática das folias religiosas. E pela existência de diversas redes de relações envolvendo pessoas, famílias, comunidades, e por apresentarem semelhanças indicativas dos intensos, múltiplos e contínuos contatos entre elas por intermédio de seus fazedores: foliões, festeiros e convidados. Entretanto, não se trata de um circuito total, mas de pequenos circuitos formados a partir de redes de relações e de reciprocidades.

São contatos que ocorrem de diversas maneiras como a participação recíproca como convidados nas festas, ou seja, o deslocamento de pessoas de uma comunidade para outras, durante os períodos festivos, cria a expectativa da retribuição. Assim como a participação de Comissões de Folias de santo nas festas de outros santos e ou de outras localidades que também propiciam as circulações.

Aliás, esse costume de convidar outras comissões de folias levou a um dos desdobramentos do IFRA, a realização do Encontro de Folias (cinco edições realizadas), com o intuito de favorecer essa dinâmica dos contatos entre os grupos de foliões e foliãs. Sobre os contatos e a reciprocidade pertinentes a esses encontros e reencontros, Alves (1993), diz que constituem um importante mecanismo de intercâmbio que perpassa pelo sistema de festas no interior da Amazônia.

A Festa cria a possibilidade dessa 'rede de relações', isto é, a Festa é seu ponto focal. Nessa rede de relações, incluem-se parentes, amigos, vizinhos, pois se a Festa é um evento local na sua performance, ela é o ponto de ligação com outras localidades, próximas ou distantes" (ALVES, 1993, p. 89).

Logo, as festas apresentam conexões diversas entre indivíduos, famílias, e comunidades, propiciam os encontros e reencontros e promovem a circulação de pessoas: foliões, festeiros e convidados, e de ideias, de memórias, de percepções e de afetos. Se observarmos o calendário festivo podemos verificar que o circuito anual de festas com folias apresenta dados bem interessantes nessa questão da possibilidade de participação nas festas entre as comunidades. São poucas as festas cujos períodos de realização se sobrepõem.

Por outro lado, também se pode notar que a maior parte dos festejos está relacionada ao verão e a determinados ciclos produtivos, provavelmente decorrentes das



condições de realização das festas no período inicial, quando a principal fonte de recursos era oriunda da agricultura e do extrativismo. Aliás, segundo a memória oral, esse teria sido o fator que motivou a mudança do período da festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, que ocorria concomitante com o calendário católico e passou para o segundo semestre.

No verão, também é importante lembrar, há maior facilidade nos deslocamentos na região por conta da diminuição na quantidade de chuvas na Amazônia.

#### Calendário de festas com folias religiosas no Amapá

MES	FESTA	PERÍODO DE REALIZAÇÃO	LOCALIDADE
JANEIRO	São Gonçalo São Sebastião	06 a 10/01 15 a 20	Mazagão Velho Mazagão Novo
JUNHO	São Pedro Nossa Senhora da Piedade Nossa Senhora da Piedade	1º a 29/06 23/06 a 04/07 24/06 a 03/07	Ajuruxi Igarapé do Lago Carvão
JULHO	Nossa Senhora da Piedade Nossa Senhora da Piedade	1º e 02 03 a 12	Ajudante Mazagão Velho
AGOSTO	Santa Maria São Joaquim Divino Espírito Santo	05 a 15 09 a 19 16 a 24	Cunani Curiaú Mazagão Velho
SETEMBRO	Nossa Senhora da Luz	1º a 09	Mazagão Velho
NOVEMBRO	Nossa Senhora da Conceição	23/11 a 09/12	Maracá
DEZEMBRO	São Benedito São Tomé São Benedito	1º a 28 11 a 21 13 a 26	Mazagão Novo Carvão Cunani
	Divino Espírito Santo Karipuna	Período móvel de acordo com o calendário católico	Aldeia Espírito Santo

Fig. 11 – Fonte: acervo do Inventário de Folias Religiosas do Amapá.

A devoção aos santos que compõem o circuito de festas que fazem folias se espalha no tempo e no espaço visto que todos fazem parte do panteão católico. São cultos que atravessaram o Atlântico na bagagem dos colonizadores, como é literalmente o caso de

Mazagão Velho, na época Nova Mazagão, quando junto com os trasladados vieram várias imagens sacras (VIDAL, 2008).

Junto com a dispersão dos moradores a partir dos primeiros núcleos de povoamento: Macapá, Vila Vistosa e Nova Mazagão, dispersaram-se também as devoções e as imagens de seus santos e santas<sup>58</sup>, tanto que se encontram facilmente espalhados pelo interior do Amapá muitos desses ícones que são seguramente seculares. Em Mazagão Velho são guardadas e preservadas em diferentes estágios de conservação, um número grande de imagens que são oriundas do período inicial da Vila.

Assim é importante destacar que as imagens dos santos estão envolvidas numa circularidade que atravessa o tempo e o espaço, chegando aos nossos dias pelo cuidado e carinho de seus devotos que lhes rendem homenagens através das festas.

Dessa forma, considero útil e oportuna fazer uma breve apresentação de cada festa. Para mostrar as várias conexões, optei em apresentá-las a partir da maior proximidade geográfica e pelas relações originárias que a memória oral de festeiros e foliões, cruzada com a documentação e a literatura histórica permitem atingir. Entretanto, é importante destacar que cada festa compreende um circuito particular de movimentação dos devotos, festeiros e foliões.

Pretendo mostrar várias questões que contribuem para a manutenção de práticas culturais tradicionais como a introdução de elementos novos numa prática antiga. Não se trata de uma “invenção” de tradições como nos mostram Eric Hobsbawn e Terence Ranger (2008). Mas, de adotar elementos que fazem parte de uma “matriz” ou “fórmula” de fazer, um modo de fazer, composto por diversos ingredientes cuja presença oferece sabor ou brilho maior a manifestação ou forma de expressão em apreço.

Também refletir a partir das narrativas sobre as festas religiosas algumas transformações econômicas e sociais na região com o crescimento das cidades e a intensificação do êxodo rural e de que forma afetam com mudanças e permanências as práticas culturais.

---

<sup>58</sup> Em 1805, Frei Raimundo da Pureza, por ordem do Bispo do Pará, D. Manoel Almeida de Carvalho, mandou derrubar a velha igreja de Vila Vistosa e transferir todas as imagens e os objetos de culto para a vila de Arrayolos, no arquipélago do Bailique (Livro do Tombo 01, p. 08).

#### 4.2.1. Festa de São Gonçalo

A respeito de São Gonçalo, contam-nos os pesquisadores Vogel e Cassalho (2009) que o mesmo teria sido membro de abastada família da região da Riconha, Freguesia do Talgide, Conselho de Guimarães, em Portugal, nascido entre os anos de 1187 a 1200. Sua condição social lhe permitiu estudar e tornar-se monge Beneditino, no Arcebispado de Braga e exercido o sacerdócio na região de Amarante. O atendimento caridoso e abnegado aos pobres e doentes levou-o a integrar-se à Ordem dos Dominicanos, religiosos responsáveis pelo tratamento hospitalar, na época. Seu falecimento ocorreu no dia dez de janeiro, embora o ano seja incerto, 1259, 1260 ou 1262.

Gonçalo foi exímio tocador de viola e com seus dotes musicais buscava atrair para a evangelização e a conversão, boêmios, prostitutas e muitos outros necessitados. Procurava-os nos ambientes que frequentavam para lhes oferecer conselhos, orientação e até alimentação quando necessitavam. Devido a isso se tornou muito conhecido e após sua morte construiu-se um culto em sua honra, o qual recebeu o apoio da Igreja Católica, que o beatificou e da realeza portuguesa que edificou e dedicou-lhe uma igreja, datada do século XVI.

A devoção a São Gonçalo se espalhou pelo mundo junto com a civilização portuguesa, chegando ao Brasil, na Bahia mais exatamente, segundo os mesmos autores, no ano de 1718, por iniciativa de um viajante francês, Gentil de La Barbinais. Embora São Gonçalo não tenha sido canonizado, isso não tem relevância para seus devotos. De fato, as senhoras que realizam a festa de São Gonçalo, em Mazagão Velho, pouco conhecem a respeito dele, no entanto, dedicam-lhe parte de suas vidas. Para elas, o que importa é que através de sua intercessão possam alcançar graças e retribuí-las mantendo sua devoção legada por seus antepassados.

A iconografia de São Gonçalo o representa de três formas: como um camponês vestido à moda da época, calça presa um pouco abaixo do joelho, meia preta, bota, chapéu, capa azul e viola na mão; como um padre, vestido de batina, crucifixo, chapéu de padre, sapato comum; ou também como o Santo, com resplendor na cabeça, cajado na mão direita e um livro na mão esquerda.

A festa em homenagem a São Gonçalo realizada em Mazagão Velho inicia no dia 06 e se estende até o dia 10 de janeiro, com programação que inclui alvoradas, levantamento e derrubada do mastro, novenas, visitas às residências dos festeiros para o pernoite das imagens, coleta de doativos, Salve Rainha e baile dançante.

Olha, pra dizer a verdade assim eu não sei contar a história porque quando a minha mãe era responsável da festa ela nunca falou. Eu perguntava mas ela nunca me falava assim, ela só fez pegar de outras pessoas, mas não soube me dizer a origem de como surgiu, elas mesmo tirava de cabeça, a dona Ordarcina, a mamãe, a dona Ana Ayres e a dona Maria Barriga (Joaquina da Silva Jacarandá, 59 anos de idade, Mestre Sala da Comissão de Foliás de São Gonçalo, em entrevista gravada em 2013).

Perdeu-se assim, no tempo, a origem dessa festa, ninguém sabe como começou nem quem foram seus fundadores. Mas, permanece a relação com os antepassados posto que se guarda a memória de suas organizadoras anteriores. Calcula-se que a existência da festa ultrapassa seguramente um século, visto que as atuais responsáveis por sua continuidade, senhoras bastantes idosas<sup>59</sup>, por sinal, são a terceira geração de mantenedoras conhecidas. A propósito, a Comissão de Folias de São Gonçalo é composta por cerca de quarenta mulheres, tendo como exceção apenas o Porta Bandeira e um folião tocador de viola que as acompanha, também bastante idoso.<sup>60</sup>

Essa forma de organização não vem da geração passada. No presente, as pessoas recordam que eram apenas as quatro senhoras citadas e mais algumas jovens convidadas para acompanhar as ladainhas. Um grupo grande e organizado é uma inovação do tempo atual.

#### **4.2.2. Festa de São Sebastião**

É grande e difundida em todo o Brasil a devoção a São Sebastião, sendo esse santo, inclusive, o padroeiro de uma das maiores capitais, o Rio de Janeiro. É um dos mártires do início do cristianismo, considerado protetor contra as pestes e a ele são dedicadas homenagens festivas tanto em igrejas católicas quanto em comunidades urbanas e rurais, e ainda em espaços das religiões afro brasileiras, particularmente no Tambor de

---

59 As idades variam entre 50 a 80 anos, mas também já existe um grupo de jovens entre 13 a 19 anos sendo preparado para assumir gradativamente as responsabilidades pela continuidade da festa e das folias de São Gonçalo em Mazagão Velho. De toda forma, o papel das mulheres na condução das festas e das folias não foi possível, neste estudo, abordar com a profundidade que merece.

60 Para mais detalhes da festa de São Gonçalo ver o vídeo documentário produzido pelo IFRA e disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=zB0gq2ekBmU>.

Mina Maranhense<sup>61</sup> onde o santo é associado à entidade encantada Rei Sebastião (FERRETTI, 2013).

Em Mazagão Novo, sede do município de Mazagão, no Estado do Amapá, várias festas são dedicadas a São Sebastião. E entre estas a que realiza as folias religiosas e é promovida pela família Cardoso, descendentes de antigos moradores da região das Ilhas no Pará.

Dona Alice, a matriarca da família, conta como a festa começou, segundo ouviu contar, visto que quando começou a participar da mesma ainda “era muleca, nem dançar não dançava”. Antes de casar com o senhor Acelino da Silva Cardoso, filho do fundador da festa de São Sebastião, o qual dizia que teria iniciado como pagamento de uma promessa. Deixo que ela conte a história.

começou assim, o pai do meu marido, ele um dia, amanheceu chovendo, ai ele foi e disse pra mulher dele: eu vou tirar um cacho de bacaba. Ela disse: não, hoje com tanta chuva e tu vai pro mato! Ele disse: não, eu demoro. Vou só um instante. Ai ele foi, ele andou, nesse tempo não usava espingarda, era rifle, de quatro, de três tiros. Ai ele pegou o rifle dele e saiu. Ai ele agarrou, achou um cacho de bacaba, fez uma escadinha e subiu, jogou a bacaba no chão. Quando ele jogou, ele tinha deixado o rifle assim, obra de uns dois metros de lonjura dele. Ai ele ouvia aquilo, trec, trec, trec, de vez em quando. Mas, que diacho estralando! Aí ele olhou, dobrou assim, e a onça tava pra cobrir ele. Aí ele se lembrou e disse: ‘Oh, meu São Sebastião, me livrai dessa fera que eu vou mandar buscar um São Sebastião pra mim festejar enquanto vida eu tiver. Se eu tiver filhos eles ficam tomando conta’. E saiu, se arrendando, se arredando, correndo a mão procurando o rifle. Até que Deus ajudou e ele bateu a mão no rifle, matou. Atirou e matou. Ai ele disse: ‘eu vou mandar buscar um São Sebastião’. E foi. Mandou buscar um São Sebastião. Trouxe. Começou festejar, festejar. Ai teve os filhos dele. Ai ele morreu. Ficaram os filhos com os netos festejando a festa. Já tá nos bisnetos. (Alice de Jesus Cardoso, em entrevista gravada no dia 19 de janeiro de 2013, em sua residência). 62

A festa de Sebastião em Mazagão Novo tem, portanto, cerca de cem anos de existência e a narrativa que se refere ao seu início mostra as grandes mudanças vividas pela família festeira e as transformações na região propiciada pelo crescimento da urbanização, ocorrida sobretudo a partir da criação do Território Federal do Amapá, em 1943, e de seus municípios<sup>63</sup>. Muitas famílias, como a família Cardoso, viviam em estreita relação de

<sup>61</sup> É denominação de uma religião afrobrasileira que se desenvolveu no Maranhão e Pará. O nome é uma referência à região do Castelo de São Jorge da Mina, atual República de Gana, de onde provinham muitos dos africanos escravizados.

<sup>62</sup> Quando a entrevista foi realizada dona Alice estava com 90 anos de idade. Ela faleceu em 2015.

<sup>63</sup> Atualmente o Amapá possui dezesseis municípios. Quando de seu desmembramento do Estado do Pará, em 1943, eram apenas três: Macapá, Mazagão e Amapá. Em 1945 foi criado o município de Oiapoque e em 1956, o de Calçoene. Pela lei federal 7.639, de 1987, foram criados os municípios de Ferreira Gomes, Laranjal do Jari, Santana e Tartarugalzinho. No ano de 1992 foi a vez de Amapari, Cutias do Araguari, Itauba, Porto Grande, Pracuúba e Serra do Navio. Finalmente, em 1994, surge o município de Vitória do Jari.

dependência com a natureza, de onde tiravam seu sustento. Todavia, embora provedora a natureza apresenta riscos, perigos, e os santos eram, muitas vezes, a única proteção diante das ciladas da natureza.

Visto que era reduzido o número de sacerdotes na região, principalmente nos locais mais afastados, a população apelava diretamente aos santos e as santas como prevenção e proteção contra os problemas de diversas ordens. Com o crescimento da urbanização e a formação de novas cidades, como Mazagão Novo, a partir de 1915, e outras sedes municipais, muitas famílias mudaram-se.

Ao saírem de seus locais de origem no interior e se transferirem para as cidades, passaram a desenvolver novas formas de viver, não tão dependentes mais dos recursos e nem expostos aos riscos anteriores. Todavia, na condição de trabalhadores urbanos poderíamos pensar que abandonaríamos suas crenças e suas festas, mas, não. As novas condições não eram tão favoráveis e “os santos eram chamados para ajudar no enfrentamento da insegurança estrutural, para afastar a enfermidade e a morte” (SOUZA, 2000, p. 179 apud LOBATO, 2015, p. 159). Nas novas colocações as famílias, os sujeitos, deram continuidade a essa característica fundamental do modo de religiosidade da qual fazem parte as festas objeto deste estudo.

Assim as festas continuam acontecendo em grande parte nas comunidades no interior do Estado, mas também em sedes municipais como Mazagão Novo e se ligam às cidades dos municípios pelas visitas. Através das esmolações com as imagens, os foliões, circulam por cidades, inclusive a capital, Macapá, pelas vilas e comunidades no interior.

Enfim, retomando a festa de São Sebastião, como a maioria das festas desse modo de festejar tradicional, teria começado ainda segundo dona Alice, apenas com reza da ladainha e uma pequena brincadeira dançante. Posteriormente, a programação foi expandindo e atualmente consta de alvorada, novena, ladainha, peregrinação terrestre com o Santo, levantamento e derrubada do mastro, marabaixo, batuque e baile dançante.

As folias, marabaixo e batuque foram introduzidos recentemente, há menos de dez anos, por iniciativa de membros da família Nunes, antigos moradores de Mazagão Velho, com o intuito de dar maior dinamismo e brilho à festa de São Sebastião. E sobre isso quem fala é a professora Vera Nunes,

Faz seis anos que eu, juntamente com meu amigo Tiago, resgatamos. Que essa festa entrou em decadência, só tinha, quando eu cheguei lá, eles usavam somente um gravador e a reza era feita pela dona Margarida, que hoje também já é falecida. Na época, ela ainda estava lá rezando. Só tinha as novenas, das novenas era servido um cacau, um Nescau, uma bolacha, um lanche. Depois do lanche era

colocado um gravador, e pra quem quisesse escutar uma música, né?!, mecânica. Tomar sua gengibirra, através do gravador. Eu vendo isso, cheguei lá e me prontifiquei, me coloquei a disposição da comunidade, se eles me aceitariam. Eles disseram que sim. Eu juntei, fiz uma grande reunião com a família, com a comunidade. E a partir dessa reunião, depois de três dias, nós nos reunimos novamente, eu passei a escrever, e falei pra eles que eu tinha feito ladrões de marabaixo e também folias, pra dar inovação à festa de São Sebastião. E eles tiveram interesse, se interessaram de aprender, e eu tirei, me lembro como se fosse hoje, doze ladrões de marabaixo e ia passando. Eu ia todas as noites, trabalhava e ia pra lá. Trabalhava e as noites eu ia pra lá com uma equipe. E fui repassando e eles foram aprendendo, tiveram muito interesse e habilidade também e foram aprendendo. (professora Vera Nunes, 54 anos, em entrevista gravada no dia 19 de janeiro de 2013, no local de trabalho).

A fala mostra que no processo de continuidade das festas em homenagem a São Sebastião, outros moradores da cidade de Mazagão Novo, membros da comunidade católica e com laços com a cultura religiosa tradicional se aproximam e inserem novos elementos que vão fortalecer mais a festa. Trata-se de uma inserção de tradições em um modo de fazer já tradicional, mas que lhe confere um novo brilho.

Essas inovações passaram a integrar parte da programação que seus fazedores consideram como culturais, mas também a parte religiosa. A família Cardoso construiu ao lado da residência de dona Alice, uma capela dedicada a São Sebastião e uma sede onde acontecem as programações culturais e os bailes dançantes. A Comissão de Folias de São Sebastião é formada exclusivamente por mulheres, cerca de sessenta, de faixas etárias diversas, integrantes ou agregadas da família mantenedora da festa.

#### **4.2.3. Festas do Divino Espírito Santo**

O Divino Espírito Santo é a terceira pessoa da Santíssima Trindade, simbolizada por uma pomba branca que, segundo as sagradas escrituras dos cristãos, desceu dos céus em forma de línguas de fogo sobre as cabeças dos apóstolos e fiéis, como portadora de dons e graças de Deus como o Amor, a Sabedoria, a Paz e a Bondade.

A historiadora Martha Abreu (1999) afirma que as origens da devoção e das festas em louvor ao Divino Espírito Santo remontam à Europa Medieval e como iniciativa da rainha Isabel (1271-1336), casada com o rei de Portugal, D. Diniz (1261-1325). Os documentos da época mostram que as festas do Divino Espírito Santo contavam com a participação da realeza, da nobreza e da Igreja e nelas se representavam a coroação de imperadores e reis simbólicos. Tratava-se da coroação de um indivíduo do povo.

Essa concepção sobre as atuais festas do Divino Espírito Santo como uma herança de práticas culturais religiosas medievais e coloniais de Martha Abreu (1999) é compartilhada por outras estudiosas (JACHEMET, 2006 e MOTINHA, 2003). Também seus fazedores no Amapá têm entendimento semelhante, ou seja, as festas são compreendidas como uma herança dos antepassados, e não somente a do Divino, mas igualmente as dos demais santos.

Para Abreu (1999), trata-se de uma “herança religiosa colonial” pois dão continuidade a traços culturais daquele período como a mistura entre sagrado e profano, a teatralização da religião, a importância dos santos e, o caráter de afetividade que envolve a religiosidade popular, como atestam também Mott e Souza (1997).

Também compunham nos primórdios das festas do Divino Espírito Santo, na Europa, na programação do Domingo de Pentecostes, grandes cortejos que percorriam as ruas acompanhados pela multidão até a igreja do Espírito Santo. Havia a distribuição de alimentos aos pobres, de forma que a devoção se propagou rapidamente entre nobres e plebeus, livres e escravos e difundiu-se também junto com o imperialismo português por todas as regiões, preservando traços de suas origens ou adquirindo outras características em diferentes proporções e lugares.

nos Açores, nos séculos XV e XVII, eram mantidos os impérios e as esmolas aos pobres. No Rio de Janeiro, do século XIX, a “festa do Divino (...) guardava os principais símbolos dos rituais da festa portuguesa e europeia: as folias, a coroação de um imperador e o império; as comemorações profanas junto com os atos religiosos, a fartura de alimentos vendidos ou leiloados na festa e uma preocupação genérica com os pobres da cidade (não somente os filiados à irmandade) (ABREU, 1999, p. 41).

A historiadora Katy Motinha afirma, a partir das várias fontes consultadas, que as práticas culturais referentes ao Espírito Santo foram se constituindo ao longo de séculos e não, meramente, como resultados da intervenção de uma pessoa, a rainha Isabel, de Portugal, como repete grande parte da literatura sobre o tema, textos escritos sobre o assunto baseados uns sobre os outros.

a rainha Isabel embora mantivesse uma estreita relação com os franciscanos e desenvolvesse intensa obra de assistência aos desfavorecidos, não instituiu o festivo culto ao Espírito Santo, tendo em vista que evidenciamos suas profundas raízes populares, quando do desenvolvimento da política de repovoamento das terras reconquistadas, ainda nos tempos do primeiro rei de Portugal (2003, p. 225).



Motinha (2003) defende a ideia de que a festa realizada em Mazagão é tributária da cultura açoriana transferida para a Amazônia juntamente com os marroquinos no século XVIII. Logo, se trata de uma circulação transatlântica, mas ligada ao mesmo fenômeno dos deslocamentos de pessoas, de famílias, que levam consigo seus repertórios culturais e dão continuidades nos locais de realocação.

A devoção e as festas em homenagem ao Divino Espírito Santo também foram introduzidas no Brasil no período colonial e se espalharam nas diversas regiões onde adquiriram contornos diferentes a partir da mistura com outras formas de expressão das culturas negras e indígenas. Na Amazônia, no Grão-Pará, exatamente, já estão documentadas desde o século XVIII, pois aparecem relacionadas à necessidade de autorização para sua realização, ou pelo menos, aos meios de obtenção de recursos como a esmolação<sup>64</sup>. Em outros estados da Amazônia, como Rondônia, na fronteira Brasil – Bolívia o Divino Espírito Santo é homenageado com grande festividade que envolve longas peregrinações fluviais.

No lado oposto, também na fronteira Brasil – Guiana Francesa, ocorrem várias festas em louvor ao Divino Espírito Santo, inclusive uma que faz folias e acontece na *Commune* de Regina. Em local distante cerca de quinze minutos da cidade, na margem direita do rio *Aprouague*. Na região que compreende o atual Estado do Amapá, da mesma forma, são muitas as comunidades que festejam o Divino Espírito Santo, sendo Ele o padroeiro do município de Amapá. E, na capital, Macapá, a festa do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade capitaneiam o chamado Ciclo do Marabaixo, importante manifestação cultural da população afrodescendente amapaense.

Todavia, embora sejam muitas, apenas duas festas do Divino Espírito Santo foram objetos deste estudo, uma realizada pelos mazaganenses, no sul do Estado e outra no norte, a celebração dos índios Karipuna, no município de Oiapoque. E são dentre todas as festas que fazem folias no Amapá, as que foram objeto dos maiores estudos, sendo duas referências fundamentais para meu trabalho.

O primeiro é um estudo específico que resultou na tese de doutorado da historiadora Katy Motinha, cujo título bastante extenso é “A festa do Divino Espírito Santo: espelho de cultura e sociabilidade na Vila Nova de Mazagão um estudo comparativo entre as homenagens festivas ao Divino Espírito Santo, realizadas nos Açores,

---

64 Documentos do Projeto Resgate que mostram que para “esmolar”, ou seja sair com os santos pedindo doações para a realização das festas era necessário licença das autoridades civis e eclesiásticas.

em Portugal e em Mazagão Velho, no Amapá, Brasil” defendida junto à Universidade de São Paulo em 2003.

Motinha inicia o trabalho salientando a minúscula produção historiográfica sobre a festa do Divino Espírito Santo no Amapá, mostrando que localizou apenas três títulos. Dentre estes, o primeiro mencionado é *O Sairé e o Marabaixo*, do sociólogo maranhense Nunes Pereira, publicado em 1951 e resultado de uma rápida visita ao Território do Amapá realizada no final de 1949. Na ocasião o pesquisador foi contemplado com uma apresentação de Marabaixo na localidade de Curiaú. Ele registrou o momento e efetuou algumas entrevistas com praticantes da dança.

Sem esquecer sem dúvida a importância desse trabalho como uma das poucas fontes escritas sobre o assunto, Motinha aponta como um dos equívocos do autor a consideração do Marabaixo como “uma procissão e dança típica da gente do território do Amapá”. Para ela, a generalização era inadequada porque se tratava apenas da dança praticada pela população negra, não pelos brancos.

Concordo com o ponto de vista da pesquisadora porque outras fontes, como os documentos da própria Igreja, mostram que a população branca, pertencente à elite letrada, ao poder político e religioso, via o Marabaixo como uma prática cultural atrasada<sup>65</sup>. Assim, da mesma forma que em outras regiões brasileiras, outras formas de expressão cultural religiosa de origem negra como o Candomblé, a Umbanda, eram tratadas como coisas demoníacas, associadas a crenças primitivas e supersticiosas. No Amapá era o Marabaixo que recebia esses epítetos. Em trabalho anterior que resultou na minha dissertação de mestrado (PEREIRA, 2008), discuto um pouco dessa visão negativa dirigida às religiões afro brasileiras, e inclusive ao catolicismo popular, no Amapá.

Nesse estudo também tive a oportunidade de conhecer o texto de Nunes Pereira e observei que o mesmo buscava encontrar no Marabaixo sinais da presença de incorporações de entidades espirituais como ocorre em outras manifestações religiosas afrodescendentes. Ele o compara particularmente com o Tambor de Mina Maranhense, muito conhecido por ele e do qual fazia parte. Nenhum dos meus colaboradores naquela ocasião e nem até o presente, tão pouco a observação, me confirmaram semelhante hipótese.

Outro título da literatura produzida no Amapá sobre festas de santo é um texto do sociólogo Fernando Canto, publicado em 1997. O autor faz uma análise da pressão

---

<sup>65</sup> Livros do Tombo da Diocese de Macapá.

promovida pela Igreja Católica sobre a população negra de Macapá, praticante de Marabaixo e envolvida com a festa do Espírito Santo e sua resistência no tocante à participação nas programações e funções religiosas oficiais.

Por fim, a outra fonte citada por Motinha é um artigo publicado no Jornal Pinzonias, no dia 31 de maio de 1899, com o título *A Festa do Espírito Santo*, cujo autor se identifica como Pancrácio Júnior. A partir desse texto foi possível conhecer um pouco do contexto de produção das festas do Divino Espírito Santo, em fins do século XIX, em Macapá, inclusive possíveis mudanças apontadas pelo autor e os agentes tensionadores: o Poder Público, a Igreja e a sociedade letrada através dos meios de comunicação da época.

A segunda obra que ancora meu trabalho sobre as festas do Divino Espírito Santo no Amapá, e também resultado de uma tese, é o livro da antropóloga Antonella Tassinari (2003), uma etnografia da população indígena Karipuna residente na Terra Indígena Uaçá, em Oiapoque. A autora considera que as festas religiosas são muito importantes para os Karipuna, de modo geral, porque são momentos de retribuição aos santos pelas graças recebidas, por isso não podem deixar de acontecer. Trata-se de um compromisso individual do promesseiro, mas que diz respeito a uma fé coletiva, baseada na solidariedade e nos laços familiares.

Mas, afirma a antropóloga, não há na festa Karipuna uma hierarquização social, uma vez que não existe um grupo formal ou informal preciso como as antigas irmandades religiosas, responsáveis pela realização dos festejos religiosos. De fato, não existe nem mesmo uma Comissão de Folias, como nas outras comunidades objeto deste estudo. Entre os Karipuna, as folias são realizadas por alguns indivíduos que possuem o conhecimento e jovens ligados ao serviço da Igreja, catequistas, animadores.

No ano de 2013, durante a realização do Inventário de Folias Religiosas do Amapá, a realização das folias do Divino entre os Karipuna estava seriamente ameaçada devido ao Mestre Tambor, único que diziam possuir os conhecimentos necessários, estar se tornando evangélico e não queria mais participar da festa. Por muita insistência da comunidade, ele concordou em gravar conosco uma entrevista incluindo os cantos das folias. Esse material foi repassado para um grupo de rezadores da comunidade que se mostrou interessado em dar continuidade. Em 2014, esse grupo participou do IV Encontro de Folias Religiosas do Amapá, realizado na Comunidade de Carvão, município de Mazagão.

Logo, trata-se novamente de reforçar, a partir de novos meios, a continuidade de práticas tradicionais. Mudam-se os modos de transmissão dos conhecimentos a partir de

novos mecanismos, mas permanecem os conteúdos e os fins. Para Tassinari (2003), o destaque nas festas se dá principalmente pela “distribuição”, ou seja, a importância, a proeminência no momento das festas é de quem doa os alimentos, as bebidas, o trabalho. Os festeiros são essas pessoas que assumem junto à comunidade a responsabilidade pela circulação da doação dos bens e dons recebidos durante o ano de preparativos.

#### **4. 2.3.1. Festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho**

A historiadora Katy Motinha (2003) considera que a festa de Divino Espírito Santo realizada em Mazagão Velho é tributária direta dos imigrantes oriundos dos Açores e marroquinos, transferidos para a Amazônia, no século XVIII. E afirma que “em Mazagão o controle da festa permaneceu em mãos dos colonizadores brancos Videira e Barriga” (2003, p. 75).

A memória oral indica que embora ocorra em torno de cem anos passados, a Festa teria sofrido uma interrupção após o falecimento de um de seus mantenedores como se pode constatar pela fala abaixo.

Eu conto o pouco que aprendi com minha mãe. Ela dizia que a festa do Divino Espírito Santo existia no tempo que ela era garota. O pai dela era a pessoa que fazia a organização da festa. Ai passou certo tempo e acabou a festa. Ai passado anos elas casaram. Tiveram filhos. Um dia duas amigas, uma a minha mãe Ana Ayres e a outra a vovó Olga Jacarandá, numa conversa, numa pescaria, elas conversaram se não poderiam continuar fazendo a festa do Divino Espírito Santo. Ai elas chagaram aqui e foram conversar com a vovó Ordacina Barreto e mais dona Maria Barriga, que é a mãe Barriga, como a gente carinhosamente chama. Ai elas foram conversar com a professora Antônia Silva Santos, que era a professora aqui da época. Ai conversaram com ela. Ela deu orientação e no outro ano, logo em seguida elas fizeram a festa do Divino Espírito Santo voltar a acontecer (Nerci da Conceição Pureza, 70 anos de idade, professora, natural de Mazagão Velho, residente em Macapá e em Mazagão Velho, em entrevista gravada em 2016).

Após o falecimento de um membro da tradicional família Ayres, senhor Antônio Miguel Ayres, a festa teria ficado sem acontecer por volta de vinte anos. Sendo retomada por iniciativa de uma de suas filhas, a senhora Ana, em parceria com outras senhoras da comunidade. Suas descendentes acreditam que o modelo atual é o mesmo do período de seus avós. Tanto que no retorno da festa uma das minhas entrevistadas teria sido a primeira Imperatriz.

Por outro lado, a origem da festa do Divino em Mazagão é atribuída aos negros e contada por uma professora natural de Mazagão Velho, membro da referida família.

Quando os negros vieram, nos navios. (...) E foram distribuídos nas várias regiões do Brasil, esses negros chegaram em Mazagão Velho. Então, eles tinham tanta fé de ter vida, de viver mais. De viver muito, que eles pediam misericórdia de Deus, do Divino Espírito Santo que Ele havia de amenizar aquele sofrimento deles. Então, eles acreditam que a Princesa Isabel foi Deus que enviou algo para que ela tivesse esse reconhecimento pelos negros. (...) E teve a libertação dos escravos. Então, em reverência a isso é que os negros resolveram fazer essa festa. Fazer a festa do Divino Espírito Santo e fazerem essa reverência a Princesa Isabel (Eliana Ayres, 53 anos de idade, natural de Mazagão Velho, professora, residente em Macapá, em entrevista gravada em 2016).

A família Ayres é descendente dos portugueses brancos e foi, segundo a memória oral, uma das responsáveis pela realização da festa do Divino Espírito Santo em Nova Mazagão. No entanto, essa associação com a libertação dos escravos leva a consideração também de uma presença grande de negros na realização do evento no passado.

Alguns moradores mais idosos mencionam duas festas: uma exclusiva dos brancos e outra feita pelos negros. A atual seria herança dessa segunda. Sendo a primeira realizada de acordo com o calendário litúrgico católico e a outra no período atual, em decorrência do ciclo produtivo de alguns alimentos servidos aos convidados: a mandioca para os beijus, o cacau para o chocolate, a macaxeira, etc.

Considerando que houve interrupção após o falecimento do responsável, no início do século XX, é possível que tenha ocorrido, no retorno da festa, uma reconstrução a partir de fragmentos de ambas as festas. Uma situação muito clara da condição rizomática do sistema de festas e de conhecimentos envolvidos em sua realização, no sentido proposto por Deleuze e Guattari (1995). Quando práticas culturais ressurgem no tempo e no espaço conectadas a fragmentos de saberes e fazeres de diversas procedências. Não há uma raiz única, mas grandes caules que se arrastam na superfície ou no subsolo das mentalidades, das culturas e ressurgem, renascem, rebrotam, a partir de rizomas. E a exemplo dessa situação podemos citar a festa de Nossa Senhora da Piedade, do Carvão, que ficou vários anos sem acontecer na comunidade após a mudança do responsável pela festa para outra localidade. Por volta dos anos de 1980 a festa foi retomada pelos moradores da localidade anterior.



Fig. 12. Cortejo da festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, tendo à frente a Corte da Imperatriz e ao fundo as foliãs. Fotografia Iran Lima de Sousa. 2016.

Enfim, a festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho segue o modelo ibérico do império. A propósito, sua Corte é formada pela Imperatriz, a Trinchante (que seria a confidente ou embaixadora), a Pega na Capa (que seria a responsável pelo vestuário), a Alferes Bandeira (que seria a cobradora de impostos), as Paga Fogaça (que seriam as responsáveis pela alimentação) e as Varas Douradas (que fariam a segurança da Imperatriz). E a programação alvorada nas residências da comunidade, visita às vilas das proximidades (peregrinação com a imagem), Chegada com Meia Lua e Encontro de Canoas, varrição das ruas, levantamento e derrubada do mastro, Salve Rainha ou missa, bailes, leilão, marabaixo de rua. Acontece a Coroação da Imperatriz e um cortejo, uma pequena procissão que se desloca da Igreja de Nossa Senhora da Assunção para o Centro Comunitário, para o encerramento da festa. Nesse espaço é oferecido um lanche tradicional (chocolate de cacau natural com bolo de macaxeira e outras guloseimas), durante a realização do sorteio para a escolha das “empregadas do Divino”, as figuras da Corte para a festa seguinte (meninas entre cinco e doze anos de idade).

Destarte, as pessoas responsáveis atualmente pela realização das festas do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho e de São Gonçalo são as mesmas. Também a Comissão de Folias do Divino é formada pelas mesmas foliãs de São Gonçalo. No entanto, quando da realização da festa do Divino participa também um grupo de homens tocadores

de caixa além do Porta Bandeira. Quem organiza e realiza a festa é uma coordenação formada pelas lideranças da Comissão de Folias, algumas lideranças da comunidade, com o auxílio dos festeiros (as famílias das Empregadas da Imperatriz).

#### **4.2.3.2. Festa do Divino Espírito Santo ou Setesphui**

O Divino Espírito Santo ou Setesphui (em Kheoul) é festejado pelos índios Karipuna, na Terra Indígena Uaçá, precisamente na Aldeia Espírito Santo, mas conta com a participação de Karipuna de todas as aldeias do rio Curipi, também de outras comunidades próximas, da cidade de Oiapoque, da Guiana Francesa (São George, Caiena) e de outras etnias como os Galibi e Palikur.

A festa do Setesphui é considerada “a grande festa” do povo Karipuna, o momento de maior aglutinação dessa população. E acontece em dois momentos: na Ascensão de Jesus e no Pentecostes, de acordo com o calendário litúrgico católico.

Em 2013 fizemos o acompanhamento e registro dessa festa como parte do Inventário de Folias Religiosas do Amapá e comparamos com o registro feito na década de 1990, pela antropóloga Antonella Tassinari (2003). Com isso, foi possível identificar, juntamente com a memória obtida através dos relatos orais, mudanças e permanências entre as quais nas formas de organização, nos significados e importância da festa e nos mecanismos e instrumentos de transmissão dos conhecimentos.

Entre os esforços dos Karipuna no sentido das continuidades está a preservação de um princípio do coletivo, *maiuhi* (mutirões) que se aplica tanto ao trabalho quanto a vida religiosa. Os Karipuna realizam *maiuhi* que envolvem muitas famílias e aldeias próximas tanto para as atividades nas roças como derrubada, plantio, colheita, quanto para os preparativos das festas religiosas como as festas de santos católicos e os *Turés*.

Para os Karipuna indivíduo e coletivo são princípios de sociabilidade que apresentam significados e valores diferentes. Aparentemente, os interesses coletivos sobrepõem aos individuais, como se vê, por exemplo, na escolha de um cacique em que se leva em conta o trabalho que o mesmo possa ter realizado em benefício da comunidade.

O cacique não recebe remuneração ou gratificação pelo exercício do cargo. E precisa estar disponível para abrir mão de si, às vezes até descuidar do sustento da própria família, não podendo se dedicar as atividades de sobrevivência como a própria roça, à

caça, a pesca, para poder viajar, participar de reuniões fora em busca de melhorias para sua aldeia.

A função de cacique não parece assegurar algum privilégio ao indivíduo junto à comunidade. O que parece haver realmente é o respeito da comunidade que procura preservar sua autoridade e o substitui quando não corresponde com as expectativas. Assim, penso que esse poderia ser um ponto que mereceria mais atenção.

Enfim, na semana que antecede o início da festa do Divino Espírito Santo acontece o *maiuhi* de limpeza da capela e área do entorno, envolvendo muitos indivíduos em tarefas como providenciar o preparo da comida a ser oferecida aos participantes, cortar lenha, cozinhar; o trabalho de roçar, capinar, pintar as paredes da capela e o tronco de árvores nas proximidades. Tudo feito com muita animação e muita bebida alcoólica. Inclusive, o consumo de álcool durante a festa do Divino entre os Karipuna é assombroso! Entretanto, não é algo que provoque muita confusão e ou violência. Eles e elas apenas bebem muito, se embriagam, dançam, dormem, acordam, bebem novamente e o ciclo continua assim para muitos até o término da festa<sup>66</sup>.

Todavia, o consumo de álcool foi uma questão que os Karipuna (alguns) mostraram que não gostariam que fosse divulgada. Entre esses, creio ser importante ressaltar, estão sobretudo os que têm uma escolaridade maior e ou ocupam cargos no serviço público. Os idosos com quem conversamos não manifestaram incômodo algum em relação a isso. A exceção foi uma senhora que lamentou a diminuição no consumo do caxixi, bebida tradicional de muitos povos indígenas do Brasil.

Voltando à programação da festa do Divino entre os Karipuna, a mesma acontece em torno de duas semanas, de acordo com o calendário católico como já foi dito. E consta de um mutirão, chamado *Maiuhi Xapel*, realizado pelos moradores e vizinhança para limpeza do espaço ocupado pela festa na Aldeia Espírito Santo, proximidades da Capela e do *Kahbe* (cozinha); alvorada (apenas com fogos de artifício), levantamento e derrubada do mastro, ladainhas, entrega das fitas novas aos festeiros. No momento em que manifesta o interesse em ser festeiro, que pode ser na descida da Bandeira, ao final da festa da Ascensão ou no início do baile do Dia de Pentecostes, o candidato recebe das mãos dos festeiros anteriores, pequenos pedaços de fitas verde ou vermelha. No ano seguinte, no

---

<sup>66</sup> Para maior compreensão da relação dos povos indígenas do Oiapoque com o álcool, sugiro o trabalho do antropólogo Laércio Fidelis Dias sobre os usos e abusos de bebidas alcoólicas para os índios do Uaçá (2008).



início da festa, essas fitas são trocadas por novas. São essas as insígnias que os distinguem e sinalizam sua autoridade durante o período da festa.

No Domingo de Pentecostes, é realizada uma procissão fluvial onde é feita uma Meia Lua, um procedimento ritualístico, uma manobra com o barco do Santo, em forma de meio círculo, realizada em frente ao cemitério. Uma forma de homenagear os antepassados.

Nesse dia também é servido o almoço dos inocentes, uma refeição exclusiva para as crianças. Essa parte, juntamente com a alimentação que é distribuída gratuitamente aos convidados nos dias principais da festa, corresponde à comensalidade característica do modo de festejar tradicional das festas que fazem folias.

Um elemento importante, embora no tempo atual não seja tão expressiva quanto no passado, segundo as informações obtidas com os mais velhos: a caçada. Uma caçada realizada poucos dias antes do início da festa e que contribui com o provimento da alimentação para os participantes da festa. Considerando que o público que participa é bem numeroso atualmente, dizem os Karipuna que embora os resultados dessa atividade ainda sejam o abate de muitos animais, não atendem mais toda a demanda do festejo.

De fato, a alimentação produto da caça é apenas um pequeno complemento, visto que o volume maior é formado por frangos congelados e carne de gado bovino. Os Karipuna continuam com a caçada, sobretudo para garantir a manutenção da tradição alimentar no período festivo e agradar os convidados, particularmente os que são provenientes das cidades.

Um momento também interessante das programações é a lavagem das panelas. Momento de descontração que ocorre ao final da primeira parte da festa, quando as mulheres que trabalharam no preparo e serviço dos alimentos, realizam de forma alegre a limpeza dos utensílios de cozinha. Depois de lavar e arear as panelas nas margens do rio Curipi, as indígenas passam o restante do dia bebendo e dançando<sup>67</sup>. É a sua parte da festa!

Finalmente, os bailes são realizados no salão, um espaço amplo construído ao lado do kahbe, cujo centro é usado para as danças e as laterais usadas para os convidados armar redes. A festa é organizada pela comunidade de Espírito Santo, com o auxílio de outras comunidades próximas, principalmente Santa Isabel, juntamente com os festeiros,

---

<sup>67</sup> Salvo algumas pequenas diferenças o restante dos elementos que compõem a programação da festa do Divino Espírito Santo Karipuna se assemelham às demais festas. Assim sendo serão detalhados em capítulo próprio.

que são os responsáveis pelo fornecimento da alimentação, bebida, fogos de artifício, sonorização dos bailes e segurança.

#### 4.2. 4. Festa de São Pedro

O santo é amplamente conhecido como padroeiro dos pescadores e festejado por todo o território brasileiro, como parte da chamada quadra junina. Em Mazagão, no interior do município, localidade de Lago do Ajuruxi, sua festa é realizada há pelo menos meio século pela família do senhor Raimundo Dias da Silva. Esse senhor conta que a festa iniciou como pagamento de uma promessa feita por seu pai, também de nome Raimundo Dias, casado com a senhora Raimunda Teles dos Santos.

Fui eu que comecei com meu pai. Começou com uma doença que ele adoeceu e ele se pegou com São Pedro, que se ele não morresse ele mandava buscar uma bandeira, em Belém, para levantar o mastro. Aí ele ficou bão, aí foi o tempo que nós trabalhamos. Era o meu pai que trabalhava. Só desprezei meu pai quando joguei a derradeira mão cheia de terra. Ele foi e encomendou o pano no Antônio Ferrera, que era um comércio abaixo do Ariramba, custou setecentos reais naquele tempo. Tempo da vaca gorda. Quanto custou. Aí começou a festa. Fizemos duas noites e um dia. Desde o começo foi assim. (Raimundo Dias, em entrevista gravada no dia 28 de junho de 2013. Ele faleceu em 2014).

É clara a relação entre as famílias e a forma de religiosidade popular construída, ao longo do tempo, na Amazônia, na qual se inclui a relação afetuosa com as imagens sacras. “As imagens de santo, em geral de massa ou madeira importadas de Belém, são propriedade de um indivíduo e passadas de geração em geração como herança muito prezada” (GALVÃO, 1955, p. 41). O antropólogo Eduardo Galvão refere-se a década de 1940 e a área de sua pesquisa, o município de Gurupá, no interior do Estado do Pará. Mas, ainda hoje muitas festas e seus santos são propriedade de famílias que as conservam como valioso tesouro, uma herança, um patrimônio familiar.

Isto está muito presente no universo desta pesquisa. A exemplo, temos a imagem de Nossa Senhora da Piedade apontada pelos mazaganenses como a mais antiga e que pertence à família Barreto, moradora na comunidade do Carvão e a de Nossa Senhora da Luz que é propriedade da família Torres, de Mazagão Velho.

A Comunidade de Mazagão Velho possui um grande número de imagens sacras algumas provavelmente oriundas da transferência dos primeiros moradores marroquinos.

Alguns desses ícones religiosos foram espalhados pela dispersão dos moradores ou por outras razões como os empréstimos para pagamento de promessas.

Em 2006 ou 2007, moradores de Mazagão Velho foram até a Vila de Conceição do Maracá para recuperar uma imagem de Santo Antônio que estava sob guarda daquela comunidade há muitos anos. Contou-nos dona Divina, a matriarca da família Videira, que a saída do santo foi o momento mais difícil vivido pelos moradores. Segundo ela, parecia que um familiar havia falecido de tanto que houve choro e tristeza no povoado. Ainda hoje, ela afirma, quando alguém da Conceição vai a Mazagão Velho não deixa de ir à Igreja da Assunção conversar com Santo Antônio e convidá-lo a retornar a antiga casa.

Um problema familiar ocorreu após o falecimento do fundador da festa de São Pedro entre seus filhos: uma disputa pela posse da imagem do Santo e a continuidade da festa, que provocou o afastamento de uma irmã do senhor Raimundo Dias. Essa senhora deu início a outra festa para o mesmo santo no Lago do Ajuruxi, mas em período diferente e sem folia. Portanto, as cisões entre os grupos familiares, por vezes, dão origem a novas festas.



Fig. 13. Senhora Raimunda, esposa de Raimundo Dias, festeiros de São Pedro do Ajuruxi, mostrando o pequeno oratório em sua residência. Fotografia de Iran Lima, 2012.

A festa de São Pedro do Ajuruxi tem uma peculiaridade que é a presença de São Sebastião com imagem, bandeira e mastro, introduzida desde que uma devota do santo, não podendo mais cuidar dele, o entregou ao senhor Raimundo Dias, que o assumiu passou a render-lhe homenagens junto com seu padroeiro. Clara demonstração da

importância das imagens para os devotos que sempre se mostram dispostos a receber, tratar com carinho e incluir no rol de seus patronos.

Atualmente, a programação da festa de São Pedro no Ajuruxi realizada na comunidade homônima inicia no dia 1º e vai até o dia 29 de junho contando com a esmolação, peregrinação com a imagem do santo, pelas várias comunidades localizadas no Lago do Ajuruxi e encerra na Comunidade São Pedro. Essa comunidade, aliás, é composta pela família do senhor Raimundo Dias, filhos, netos e agregados (genros e noras). Há muitos jovens e adolescentes na comunidade e por iniciativa deles atualmente a programação da festa de São Pedro conta com bailes quase todas as noites. Nos dias principais da festa, dois espaços são utilizados para os bailes diferenciando os ambientes de acordo com o público. Constam também da programação as novenas, ladainhas, levantamento e derrubada do mastro e uma pequena procissão terrestre na comunidade.

A festa de São Pedro é acompanhada por uma Comissão de Foliões formada por cerca de vinte homens, moradores no Lago do Ajuruxi. Esse grupo religioso participa também das festas de outros santos na região. Mas, a esmolação pelas várias comunidades que a Comissão faz é apenas para a festa de São Pedro.

#### **4.2.5. Festas de Nossa Senhora da Piedade**

Nossa Senhora da Piedade ou a Mãe de Deus da Piedade é festejada com folias em quatro localidades do Estado do Amapá: Mazagão Velho, Ajudante e Carvão, no município de Mazagão e em Igarapé do Lago, atualmente distrito do município de Santana.

A origem da festa de Nossa Senhora da Piedade na região se perde no tempo. Alguns a julgam tão antiga quanto a festa de São Tiago, com cerca de duzentos e quarenta anos mais ou menos, e iniciada pelos primeiros moradores de Mazagão, os transplantados da África para a Amazônia no século XVIII. As informações escritas mais recuadas no tempo referentes a essa festa constam no Livro do Tombo da Diocese de Macapá, em relação à autorização de esmolação concedida a Irmandade de Nossa Senhora da Piedade, em 1917, quando da visita pastoral do Bispo da Prelazia de Santarém.

Todavia, no folder da Festa de 2018, que surpresa! Encontrei uma versão nova. Nova para mim, pelo menos. E embora o texto não traga a fonte, coloco-o na íntegra.

### Histórico

Esta festa se originou de uma promessa. Tio Queiroz, como era chamado, tinha uma plantação de mandioca. Nessa época houve uma infestação de insetos, que o deixou triste, pois sua plantação foi destruída. Preocupado com essa destruição, resolveu pedir auxílio a Nossa Senhora da Piedade. E com muita fé pediu a Deus o restabelecimento de sua roça. Prometendo que quando fizesse farinha, daria aos inocentes (crianças) na porta da igreja. Com muita fé alcançou a graça e passou uma semana reunindo-se com a família rezando o terço para mãe de Jesus.

Depois de uma semana, decidiram rezar nas casas dos familiares e, posteriormente, nas residências de outras pessoas da comunidade, como forma de divulgar o pedido atendido.

Com o passar do tempo inovaram mais a festividade, passaram a servir cacau e beiju após as rezas e cantar a ladainha acompanhada de batuque. Passaram também a peregrinar com a imagem da Santa, que cada ano, ficaria na casa de uma família (festeiros) com a responsabilidade de realizar a festividade.

Com o passar dos tempos, a peregrinação se estendeu aos ribeirinhos para que tivessem a visita da Mãe de Deus da Piedade. E assim se concretizou a fé e devoção a Santa Mãe de Deus (Nossa Senhora da Piedade). (Extraído do folder da festa de 2018, sem indicação de autoria).

Não ouvi essa narrativa durante a pesquisa. O senhor que é mencionado, Tio Queiroz aparece nos relatos referentes à festa de Nossa Senhora da Luz, como sendo um dos autores da Folia dedicada a Ela, juntamente com duas senhoras da comunidade de Mazagão Velho. Todos falecidos. Uma divergência de informação, muitas vezes característica de fontes oriundas da memória oral, mas que retrata os procedimentos e as circunstâncias que deram início a várias festas de santos, a possibilidade de intercessão destes em várias esferas da vida. São esferas principalmente ligadas à sobrevivência como a preservação da saúde, a produção dos alimentos com a proteção das plantações, graças alcançadas através de promessas e retribuídas com o envolvimento pessoal, familiar e comunitário.

Também quanto ao local exato do início das festas de Nossa Senhora da Piedade as informações são divergentes. Alguns dizem ser Mazagão Velho, de onde teria se espalhado para o Carvão, por iniciativa das famílias Luz e Queiroz e para Igarapé do Lago, por membros da família Macedo.

Outros dizem ser o contrário, teria iniciado no Carvão e de lá migrado para Ajudante e Mazagão Velho. Depende do ponto de vista a ser expresso por morador de cada comunidade. De toda forma, a documentação escrita (Livros do Tombo da Diocese de Macapá) faz menção à festa de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho desde o final do século XIX). Quanto aos relatos orais, todos se baseiam na memória herdada, mas como

muitos moradores dessas comunidades alegam que seus antepassados não costumavam relatar tais fatos, eles justificam assim as contradições.

Uma exceção é a senhora Josefa Pereira Laú<sup>68</sup>, atualmente com noventa anos de idade, que conta haver participado desde a pré-adolescência na festa de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho e também acompanhado seu pai, senhor Benedito Laú, na época Mestre Sala da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho, em visita e participação na festa do Igarapé do Lago. Naquele tempo, a festa ainda estava, segundo ela, na responsabilidade do senhor Belmiro Macedo de Medina, o fundador da mesma na localidade.

Dona Anésia Cardoso, sobrinha do seu Belmiro, é quem nos conta um pouco dessa história:

Custódia e Marçal Macedo foram os primeiros que vieram de Mazagão (na África). Era a Custódia, a Celestina, a Carolina, as três irmãs que vieram de Mazagão. O Marquês de Pombal mandou levar todos esses pretos pra esse lugar chamado Mazagão, aí foi que veio minha família. Veio Custódia, veio Marçal, Celestina, veio Carolina, ficaram tudo nessa embolada em Mazagão. Aí eles começaram essa festa de Nossa Senhora da Piedade, num lugar chamado Queimada (no atual distrito do Carvão). Lá começaram essa festa, aí ficaram, ficaram. Quando minha tia Áurea Macedo casou com Torquato, filho da dona de escravos Joana Varela, que era quem comandava aqui o Igarapé do Lago. Posse Santa Bárbara. Aqui no Igarapé do Lago tudo era dela. Os escravos dela trabalhavam. Aí quando o filho dela casou com minha tia Áurea Macedo, que era negra, aí trouxeram tudo pra cá. Foi quando meu tio Belmiro fez essa promessa, que ele vinha pra cá, se ele se desse bem ele fundava a festa de Nossa Senhora da Piedade. Aí foram pra esse lugar: Pedrinhas. Lá ele se deu muito bem. Queimou roça. Tirou uma cupiubeira e fez o Cupiúba, o primeiro tambor, aí fundou a festa. (Anésia Cardoso, 67 anos de idade, em entrevista gravada no dia 02 de julho de 2009, na residência da senhora Antônia Ribeiro, em Igarapé do Lago)

A narrativa é mais uma que destaca a mudança das famílias. Todavia, aqui um elemento importante que a fala remete é a ligação com a África e com Nova Mazagão. Portanto é uma referência ao processo de deslocamento tanto ao transatlântico quanto ao regional.

O primeiro como resultado da imposição das autoridades coloniais. As famílias “todos esses pretos” foram obrigados a mudar do Continente Africano para a Amazônia. Posteriormente, as famílias se mudam por decisão própria em busca de melhores colocações. As memórias dessas andanças, dessas movimentações, deixaram rastros.

---

68 Josefa Pereira Laú é uma excelente contadora de história vividas e ouvidas de seus pais e avós, muitas das quais estão relacionadas com a criação de ladrões (músicas da marabaixo) e bandaias (bataque). Em 2010 ela foi reconhecida e premiada pelo Ministério da Cultura como Mestra de Cultura Popular.

Assim como as memórias de alguns indivíduos que deixaram marcas profundas. As festas contribuem para sedimentar o trabalho da memória.

Entre esses indivíduos está o senhor Belmiro Macedo de Medina e Josefa Laú recorda dele da seguinte forma.

Belmiro Macedo de Medina era um preto velho batedor de tambor. Ele batia o tambor com o carcanhar enquanto enchia o cachimbo. Ficava batendo de carcanhar, riscava o fósforo, acendia. Ai quando já tava a fumaça boa no cachimbo ele tirava o pé e metia a mão” (Josefa Laú, 86 anos, em conversa gravada em 2013, em Mazagão Velho).

Esse senhor Belmiro foi até Mazagão Velho e convidou a Comissão de Folias de Nossa Senhora da Piedade para trazer a Santa até o Igarapé do Lago. O procedimento agradou bastante a comunidade, segundo dona Josefa Laú, que o mesmo resolveu montar uma Comissão de Folias local e convidou o Mestre Sala de Mazagão Velho para ensinar aos moradores de Igarapé do Lago. Isso foi feito durante alguns anos pelo senhor Benedito Laú e atualmente os membros da Comissão composta por cerca de vinte e cinco homens e uma mulher (a guardiã da Santa) pertencem na maioria às famílias Laú e Picanço, embora a festa continue como propriedade da família Macedo. Existe uma entidade, a União Folclórica de Igarapé do Lago, que recebe os recursos do Poder Público para a realização da festa, controlada pelas famílias Macedo e Ribeiro.

A festa de Nossa Senhora da Piedade em Igarapé do Lago começa no dia 23 de junho e encerra no final de semana posterior ao dia 02 de julho, Dia de Nossa Senhora da Piedade, com uma programação que inclui uma esmolação (peregrinação com a imagem pelas residências dos devotos ribeirinhos), novena, ladainha, levantamento e derrubada do mastro, bailes, batuque, festa cultural (representação da Chegada e batuque).

Sobre essa parte da programação feita no final de semana posterior ao dia de Nossa Senhora da Piedade, dona Josefa Laú conta que começou como meio de recepcionar uma autoridade, o Governador Lisboa Freire,<sup>69</sup> por volta dos anos de 1970, e se tornou um mecanismo importante para a comunidade negociar melhorias para si.

Em Mazagão Velho, a festa começa no dia 03 e vai até o dia 12 de julho. Os moradores da comunidade contam que antes, trinta ou quarenta anos atrás, o início acontecia no dia 11 e terminava no dia 20. Todavia, por insistência dos padres do PIME e

---

<sup>69</sup> O Capitão de Mar e Guerra José Lisboa Freire, governou o Amapá de novembro de 1972 a abril de 1974, segundo o pesquisador Edgar Rodrigues, em Governadores do Amapá, material não publicado.

para não atrapalhar a programação da festa de São Tiago, que começa no dia 16 e vai até o dia 28 de julho, tiveram que mudar o período da festa de Nossa Senhora da Piedade.

A programação consta de alvoradas nas residências da comunidade, novena, ladainha, visita às vilas próximas, chegada com Meia Lua e encontro de canoas, baile, leilão, coleta de donativos, pernoite e circulação das imagens nas casas dos devotos, batuque<sup>70</sup>. Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho conta com uma Comissão de Folias com mais de sessenta membros atualmente, de faixas etárias diversas. É a maior Comissão de Folias do Amapá, mas é composta exclusivamente por homens.

Na comunidade de Carvão a festa de Nossa Senhora da Piedade começa no dia 24 de junho e termina no dia 03 de julho, com ladainha, alvorada, levantamento e derrubada do mastro, baile, batuque, coleta de donativos e Salve Rainha. Conta com uma Comissão de Folias formada por cerca de trinta homens adultos, jovens e crianças.

O meu pai contava que a festa de Nossa Senhora da Piedade iniciou feita por três famílias que eram a mesma, Luz, Queiroz e Do Carmo. Depois de um tempo, a família Luz mudou para Mazagão Velho, levando a festa da Piedade. E a família Macedo mudou para o Igarapé do Lago. Depois da mudança da família Queiroz a festa deixou de ser feita no Carvão. Demorou muitos anos e nós resgatamos ela e estamos fazendo até agora (Manuel Eleutério Pereira, 50 anos, morador da Comunidade de Carvão, Mestre Sala das Comissões de Foliões de Nossa Senhora da Piedade e de São Tomé, em entrevista gravada em 2011).

A festa realizada na localidade de Ajudante, distante alguns poucos quilômetros e no percurso entre as comunidades de Carvão e Mazagão Velho, acontece simultaneamente com a festa do Carvão, e sobre ela quem nos conta é uma descendente dos antigos festeiros.

De primeiro essa festa era feita lá no Carvão. Era feita pelo meu avô, João Pedro Queiroz da Luz. Aí ele fez muitos anos lá. Eu ainda nem era nascida. Aí depois ele se desgostou, não quis mais ficar lá. Saiu lá do Carvão e veio embora pra um lugar chamado Timbó, que fica aqui pra estrada. Ele passou uns três anos sem fazer essa festa. Só que aquilo vinha dizer até em sonho pra ele que não era pra parar a festa. Só que naquele tempo as pessoas não tinham assim pra fazer uma casa rápido, num sabe?! Ai ele ficou, ficou, quando era de noite ele sempre sonhando com essa festa. Ai ele se alembrou da casa de um cumpadre e amigo dele, que era seu Damas de Jesus Nascimento Neto, que morava ali embaixo dessas mangueiras. (...). “Meu cumpadre, minha vinda aqui é sobre a festa de Nossa Senhora da Piedade, a gente está sem condição pra fazer (...) porque não tem casa própria. O senhor não quer ceder a sua casa quando chegar o tempo?” Ele disse: “pois não, meu cumpadre, a gente vai ceder sim a casa pra fazer a festa aqui” . E aí ele ficou muito alegre! (Raimunda Queiroz, 65 anos, moradora da

<sup>70</sup> Todos os momentos que compõem a programação das festas serão explicados detalhadamente em capítulo próprio.



Comunidade de Ajudante, festeira de Nossa Senhora da Piedade, em entrevista gravada em 2011).

O depoimento corrobora a narrativa anterior sobre as relações entre as festas das Comunidades de Carvão e Ajudante. Relação que também é muito próxima com Mazagão Velho, entre outras coisas porque o Grupo de Foliões do Ajudante não tem Mestre Sala, no momento, e é atendido por um da Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho. Consta também na programação da festa uma visita dessa Comissão no dia de Nossa Senhora da Piedade. Isso sem falar na participação recíproca dos moradores das três comunidades nas respectivas festas.

Também faz parte da programação da festa do Ajudante alvorada, ladainha, bingo, baile, leilão, levantamento e derrubada do mastro.

#### **4.2.6. Festa de São Joaquim**

O início propriamente dito não foi mencionado. No entanto, muitos devotos do santo na comunidade creem ter a festa de São Joaquim aproximadamente duzentos anos. Alguns relatos informam que embora a festa sempre tenha ocorrido na comunidade de Curiaú, a pessoa proprietária da imagem de São Joaquim morava em outra localidade, Currálinho. Lá também vivia o Mestre Sala da Comissão, na época, anos sessenta do século passado, senhor Francisco Inácio da Silva.

Todos os anos, ele vinha para o Curiaú organizar com os moradores a festa do padroeiro, como nos conta o senhor Joaquim Paixão:

Ai, ficava na casa do meu padrinho, porque não tinha igreja. Tudo, a ladainha, tudo era na casa do velho que a casa era grande, né. Tinha um salão bem grande. Todo tempo a ladainha era lá. E aí, graças a Deus, foi aparecendo um real, um real - naquele tempo era cruzeiro, não era real – e conseguimos fazer a primeira capelinha. Isso foi uma alegria muito grande pra comunidade! (Joaquim Paixão, em entrevista gravada no dia 03 de setembro de 2016, na casa de farinha do entrevistado, no Curiaú).

Quando o Mestre Sala faleceu seu corpo foi sepultado no cemitério do Curiaú e o cargo repassado ao senhor Francisco Marinho da Paixão, pai do nosso narrador. O santo ficou sob sua guarda. Joaquim Paixão é Padrinho da Bandeira e a esposa, dona Raimunda,

é a Madrinha. São cargos vitalícios e apenas a festa de São Joaquim do Curiaú os possui. A Comissão de Folias é formada por cerca de vinte a trinta homens adultos, de várias faixas de idade.

Na programação da festa, que acontece entre os dias 09 e 19 de agosto, na comunidade de Curiaú de Dentro, consta alvorada, novena, ladainha, levantamento e derrubada do mastro, levantamento e descimento diário da Bandeira, refeições coletivas, procissão, bailes dançantes, batuque. A Comissão de Folias de São Joaquim costuma a convite, sempre que possível, considerando que muitos foliões já estão com idades bem avançadas, se fazer presente nas festas de outras comunidades. Seus rezadores de ladainha são frequentemente solicitados para participar de outras festas de santo da própria comunidade e de outras também.

#### **4.2.7. Festa de Nossa Senhora da Luz**

A festa em louvor a Nossa Senhora da Luz acontece em Mazagão Velho entre os dias 1º e 09 de setembro. É uma festividade de grande relevância para os mazaganenses, mas pouco conhecida fora da comunidade, apesar de apresentar uma das mais bonitas folias realizadas em louvor à Mãe de Deus. Um cidadão de nome João Queiroz do Carmo juntamente com a senhora Joana Ayres seriam os autores das folias de Nossa Senhora da Luz. Alguns atribuem aos dois, inclusive, a origem da festa. Encontrei uma narrativa diferente em um projeto com o título de “Resgatando a Cultura Através das Festas Religiosas” elaborado por membros de uma família festeira, com o intuito de conseguir recursos financeiros do Poder Público para a realização da festa de Nossa Senhora da Luz em 2012.

em Mazagão Velho que a Festa (de Nossa Senhora da Luz) ainda apresenta traços característicos da época que chegou junto com as famílias nobres vindas do Rio de Janeiro em 1919 através da Sr.<sup>a</sup> Maria Nogueira Fonseca (D. Neném), pois seu marido Capitão Rolf Gango havia sido designado para o Posto de Oficiais Militares da Vila de Mazagão Velho juntamente com sua família, que por serem comerciantes vieram com um firme propósito de fomentar e esquentar o comércio com mercadorias trazidas do Sul do País como tecidos, bebidas, enlatados e outros, porém a Festa de Nossa Senhora da Luz ganha uma aceitação grandiosa com a família de D. Maria Barriga Torres (Tia Maricota) em 1957, que por motivo de saúde D. Neném teve que se ausentar para tratamento, por este motivo a Família Torres através de sua matriarca D. M.<sup>a</sup>. Barriga Torres (Tia

Maricota) se responsabilizou pela Festa. Hoje a Festa é de responsabilidade da Comunidade através dos Festeiros e Foliões.

Outro nome mencionado como possível fundador é José Moutinho, pai de Nazaré Torres, e membro de família tradicional da Comunidade. De toda forma essa senhora, como Guardiã da Santa, conduziu a festa até o seu falecimento em 2010. Os filhos herdaram a imagem sacra e se consideram proprietários da festa. Por vezes situações como essa geram atrito com os foliões que reclamam dos novos “donos” o compromisso e a responsabilidade que tinham os velhos. E, de fato, quem a realiza atualmente a festa de Nossa Senhora da Luz, em Mazagão Velho, é a comunidade através dos festeiros e foliões. Por sinal, a Comissão de Folias de Nossa Senhora da Luz é a mesma de Nossa Senhora da Piedade.

Na programação da festa consta novena, ladainha, alvoradas, coleta de donativos, levantamento e derrubada do mastro, baile, leilão e batuque.

#### **4.2.8. Festa de Santa Maria**

Santa Maria é a padroeira da comunidade de Cunani, município de Calçoene, e sua festa celebrada no período de 05 a 15 de agosto. Tanto a origem quanto a longevidade da festa se perdem no tempo como em muitas outras. No entanto, um sino doado em 1890 a Nossa Senhora de Cunani evidencia que a devoção, pelo menos, é antiga. Mesmo que não se possa afirmar com certeza tratar-se exatamente de Santa Maria ou de Nossa Senhora das Graças que também já fez parte do calendário de festas na comunidade, segundo os moradores. Esse calendário, por sinal, também incluía festa para o Divino Espírito Santo, São Raimundo, entre outros. Atualmente a comunidade celebra apenas Santa Maria, em agosto, e São Benedito em dezembro.

Pessoas mais idosas da comunidade, como dona Mundica<sup>71</sup> e seu Walvique,<sup>72</sup> contam que conheceram a festa de Santa Maria na infância e que a mesma já acontecia há

---

71 Raimunda dos Santos Barbosa, 84 anos de idade em 2014, nascida e criada em Cunani. Neta de Pedro Nazaré, Mestre Sala da Comissão de Folias de Santa Maria, com quem aprendeu a referida função. Reside atualmente na cidade de Calçoene.

72 Manuel Walvique dos Santos, também com 84 anos de idade em 2014, nascido e criado no Cunani, rezador e membro da Comissão de Folias de Santa Maria. Também reside atualmente em Calçoene.

muito tempo. Naquela época ela era muito popular, atraindo pessoas de muito longe, do interior do Pará, de outros municípios do atual estado do Amapá e da Guiana Francesa.

Outros filhos de Cunani falam de sua participação na festa de Santa Maria:

Eu comecei a participar desde os meus dezesseis, quinze anos, que a gente participava. Tinha os primeiros coordenadores da Festa. Quando era dia 05 de agosto embarcava-se em duas montarias. Fazia-se a ladainha dia 05, aí dançava à noite, quando era dia 06, a maré vazava, baixava com a Santa. Ia até o Goiabal tirando donativo pela beira. Ia até lá na foz do rio de montaria, deixava a montaria lá e ia tirando donativo pela praia até o Goiabal. (...) ia a pé pela praia. Também só andavam com a maré vazante. Quando a maré enche cobre tudo, né, aí não tinha como. Ficavam nas casas alojados até a maré baixar. Se desse, continuavam. Se não, ficava pro próximo dia. Passava semana a Santa aí pela beira da praia (Maria Maurícia das Chagas, 67 anos, natural do Cunani, moradora da localidade de Carnot, festeira de Santa Maria e de São Benedito, em entrevista gravada em 2014).

Essa fala diz respeito a um tempo em que a festa de Santa Maria, e a comunidade do Cunani, eram maiores e mais inseridas na vida religiosa da região. Havia um envolvimento grande promovido por uma grande circulação dos foliões com a Santa pelas casas dos moradores tanto os ribeirinhos, quanto os que viviam nas proximidades da praia do Goiabal. Essa praia é a única banhada pelo Oceano Atlântico no estado do Amapá.

Atualmente, por conta do esvaziamento da comunidade, com a mudança de muitos moradores para Calçoene, em sua sede municipal, e pelas condições difíceis de acesso do ramal que liga as duas localidades, a festa vem diminuindo. Já houve anos em que deixou de ser realizada.

A festa é organizada por um grupo de filhos do Cunani que residem na localidade e outros que vivem em Calçoene, com ajuda de festeiros. Da programação constam ladainhas, procissão, baile e leilão. O grupo que realiza as folias é formado pelos dois idosos citados anteriormente e mais alguns poucos membros da comunidade. Todavia, já há um movimento de reativação dessa prática cultural, bem como do Zimba, como é denominada a forma de batuque feita no Cunani.

Moradores da Comunidade guardam a memória dos grandes e animados bailes e batuques feitos pelos “velhos” no período das festas de santo.

Era pau e corda e zimba a noite toda. Inclusive o senhor Benedito Macedo, ele era um dos puxadores mesmo dos tambores. Era cara de tambor, cara de zimba que a gente chama. Cara de zimba. Tocava a noite toda! Tocava a noite, o dia, ele ia, sabe?!e sempre usando conhaque. O conhaque eles lavavam a mão porque esquentava de tá batendo o tambor (Osvaldina Macedo de Souza, 65 anos de idade, natural do Cunani, residente em Macapá, festeira de Santa Maria, em entrevista gravada em 2014).

O zimba se assemelha ao carimbó da região do Salgado Paraense e é possível que seja oriundo daquela região trazido por antigos moradores imigrantes e ou visitantes entre os quais havia muitos que eram provenientes do município de Vigia.

#### **4.2.9. Festa de Nossa Senhora da Conceição**

Festas em louvor a Nossa Senhora da Conceição acontecem por todo o território brasileiro, sendo talvez uma das maiores devoções religiosas da população do Brasil, festejada por católicos em inúmeras igrejas e capelas urbanas e rurais e em muitos espaços por afro religiosos e, nestes casos, relacionada com Yemanjá.

No Amapá, também são muitas as festas dedicadas a Nossa Senhora da Conceição. Em um dos bairros mais velhos de Macapá, o bairro do Trem, inclusive, existe uma grande igreja dedicada a Ela e datada da segunda metade do século XX.

Na localidade de Conceição do Maracá, município de Mazagão, acontece no período de 23 de novembro a 09 de dezembro, uma grande programação festiva em honra à Mãe de Deus, Nossa Senhora da Conceição. A longevidade dessa festa é indeterminada, no entanto, sua origem está ligada à família Videira, ascendentes das irmãs Divina e Maria da Conceição Chagas Videira, atualmente as duas principais referências da memória da festa e da comunidade.

Os festejos em homenagem a Nossa Senhora da Conceição teriam iniciado na localidade de Rio Preto, como pagamento de uma promessa de alguém da família que se perdera na mata, mundiado<sup>73</sup> por uma cobra, e foi salvo pela intercessão da Santa. Posteriormente, os festejos foram deslocados para a foz do rio Maracá e, depois finalmente, para o local atual.

Nos dias de hoje, a festa é realizada pela Associação Cultural e Quilombola do Maracá, entidade criada para receber os recursos financeiros disponibilizados pelo Governo do Estado para as festas tradicionais do Amapá. No entanto são os membros da família Videira, filhos e netos, que encabeçam a diretoria da entidade.

Consta da programação novena, ladainha, esmolação fluvial por diversas residências das comunidades próximas, levantamento e derrubada do mastro, bailes, refeições coletivas e procissões. Anteriormente, havia na Comunidade uma festa dedicada

---

73 Atraído para o perigo.

a São Benedito, mas devido ao roubo da imagem sacra, ela deixou de ser celebrada. Inclusive, no repertório de folias da Comissão de Nossa Senhora da Conceição tem uma que era dedicada a esse santo.

Existe uma Comissão de Folias de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, todavia, por falta de Mestre Sala ela ficou inativa alguns anos. Para que não perdessem a tradição os organizadores das folias convidaram uma mulher, moradora da comunidade e que possui o conhecimento das folias e dos ritos ligados a elas, para acompanhar a esmolação. Não deu certo, segundo meus colaboradores, por se tratar de uma mulher sua presença junto à Comissão, durante as peregrinações, tirava a privacidade dos foliões. Atualmente, para que não ocorra mais interrupção Duca, um dos mestres sala da Comissão de Folias de São Pedro do Ajuruxi, acompanha a Comissão do Maracá.

#### **4.2.10. Festas de São Benedito**

São Benedito, o santo negro, é festejado por diversas localidades do estado do Amapá. Em Mazagão Novo, município de Mazagão; na comunidade quilombola de Cunani, em Calçoene e em muitas outras localidades espalhadas de norte a sul, inclusive uma que foi criada recentemente em Oiapoque, por uma família oriunda de Mazagão Velho.

Em Mazagão Novo, a festa, objeto deste estudo, começou como pagamento de uma promessa feita pela senhora Tereza Vilhena da Silva, na época da entrevista, em 2011, com 60 anos de idade, moradora de Mazagão Novo, mas nascida e criada no distrito de Maracá. Ela conta que a graça alcançada por intercessão de São Benedito permitiu-lhe resolver um problema que muito afligia a ela e a família: a possibilidade de perder o único bem imóvel que possuíam, a casa de moradia. Com o início da festa, e por meio de um sonho, ela entendeu que São Benedito queria uma homenagem nos moldes tradicionais, inclusive com o acompanhamento de folias. Então, ela procurou uns idosos da comunidade, dona Raimunda Queiroz e seu Jorge Nunes, em busca de auxílio para formar um grupo de foliões e repassar-lhes os conhecimentos necessários.

Jorge Nunes, um dos Mestres Sala da Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho, indicou um dos seus filhos, professor Hosana Nunes, para coordenar a criação da Irmandade de São Benedito, assim eles denominaram a nova comissão de folias.

Hosana tornou-se o Mestre Sala e juntamente com a irmã, professora Vera, compôs as folias para o santo.

Dona Raimunda Queiroz, embora cega, organizou um jantar aos foliões de São Benedito para repassar a eles os conhecimentos referentes ao comportamento no exercício da função, como no agradecimento da mesa de promessa, nas chegadas e saídas das visitas, e nos demais momentos que envolvem a realização das folias. Conhecimentos que ela guardava na memória dos tempos de sua infância e juventude quando as diversas Comissões de Folias visitavam sua residência.

Portanto, essa festa de São Benedito é recente. Tem cerca de vinte anos de existência, mais ou menos, mas nasceu dentro dos moldes tradicionais e cresceu muito em termos de organização, de programação e de participação popular. Inclusive, a estrutura física da festa é bastante consistente: uma capela do Santo e um amplo salão de festas, construídos em alvenaria.

Problemas ocorridos em 2015 provocaram o afastamento de alguns membros da Irmandade de São Benedito, dentre estes o Mestre Sala Hosana. Esse grupo formou outra Comissão e passou a festejar o Santo em outra residência, a casa da família Queiroz, também em Mazagão Novo.

Para o cargo de Mestre Sala da Irmandade de sua festa, Dona Tereza convidou dois moradores da comunidade, também descendentes de Mazagão Velho, e outras pessoas, inclusive para o grupo de Capitães de São Benedito, as mulheres que acompanham as folias e o batuque. A festa acontece no período de 1º a 28 de dezembro e tem na programação alvorada, ladainha, novena, peregrinação terrestre e fluvial com o Santo, procissão fluvial e terrestre, bailes, levantamento e derrubada do mastro e batuque.

Em Cunani, no município de Calçoene, São Benedito é festejado entre os dias 13 e 26 de dezembro. Por se tratar de um período de férias escolares, quando muitos ex-moradores retornam à Comunidade, essa festa consegue atrair público maior que a festa de Santa Maria, a padroeira.

A organização e a realização da festa é da própria comunidade, embora alguns membros residam em outras localidades atualmente e festeiros pagadores de promessa. Na programação consta novena, ladainha, esmolação na sede municipal, retorno e encontro das imagens de Santa Maria e São Benedito, levantamento e derrubada do mastro, procissão, baile e leilão. Às 04h00 do dia 24 de dezembro acontece uma procissão dedicada ao Menino Jesus e no dia seguinte à celebração do Natal entremeia à festa de São Benedito.

#### 4.2.11. Festa de São Tomé

Como padroeiro dos agricultores, São Tomé é conhecido e festejado em muitas comunidades no interior do Amapá. Na localidade de Carvão, município de Mazagão, as homenagens festivas que lhe são dedicadas iniciaram em 1914, segundo relatos dos netos de um dos fundadores, o senhor Raimundo Belo da Silveira.

A festa teria iniciado num local denominado Piri e de lá transferida para o Carvão. Após a morte do senhor Raimundo Belo a responsabilidade ficou com o filho, Manuel da Silveira Belo, conhecido como Duca Cabeleira. Hoje são os filhos e netos desse que dão continuidade à festa, a qual cresce a cada ano.

Nós continuamos a realizar a festividade que se tornou uma das maiores festas da comunidade do Carvão. Por que se tornou uma das maiores? Porque independente de ter festeiro nós da família tamos na frente, ajudando, toda a família se une pra ajudar a realizar. Não esperamos só pelos festeiros. Então a gente vem realizando e cada vez que passa está crescendo mais a festa de São Tomé. (Domingos Belo, em entrevista gravada no dia 22 de maio de 2012, em Macapá).

Quando conheci a festa de São Tomé, em 2009, havia apenas um pequeno espaço ao lado da residência da senhora Mariquinha Belo, destinado à capela e na varanda, em frente à casa, aconteciam os toques de tambor e os bailes eram feitos na sede da associação de agricultores. Após o falecimento dessa senhora, em 2013, a família transformou a antiga residência em capela de São Tomé e construiu um grande salão ao lado.

A programação acontece no período de 16 a 21 de dezembro e conta com alvorada festiva pelas casas da comunidade, novena, ladainha, batuque, marabaixo, levantamento e derrubada do mastro, Salve Rainha, jantar coletivo, encontro das Comissões de São Tomé e Nossa Senhora da Piedade, coleta de donativos entre os moradores. A festa de São Tomé contém uma forma de expressão a mais, o Sairé, introduzido, segundo a memória oral, por uma senhora de nome Clara Lemos, que o teria conhecido em Santarém, no Pará. Outros dizem que teria sido por intermédio de uma família daquela localidade que esteve algum tempo no Carvão e participou da referida festa.

De toda forma o Sairé na Comunidade do Carvão é resultado do contato entre moradores de localidades diferentes da Amazônia. Um acréscimo na programação da festa de São Tomé, introduzido em época incerta. Mas, que se tornou um elemento de distinção



dessa festa e lhe proporciona uma indiscutível animação, sobretudo nas alvoradas e após as ladainhas.

A Comissão de Folias de São Tomé é formada por homens, mulheres, jovens e crianças. Destaque para as crianças da família responsável pela festa que são envolvidas desde a mais tenra idade, desde bebês já participam no colo dos adultos, nas rodas de batuque, sairé e marabaixo. É perceptível também claramente o encantamento que a música, os instrumentos musicais exercem sobre muitos meninos e jovens da comunidade.

Enfim, é importante destacar tanto as continuidades quanto as mudanças causadas pela urbanização, pelo êxodo rural, quanto pela introdução de elementos novos (mas, tradicionais) nas programações das festas. Pois, percebe-se que existe um “modelo” tradicional, um modo de festejar que é constituído por vários elementos, de diversas origens, os quais podem ser retirados ou acrescentados de forma a tornar as festas mais animadas e bonitas, ao gosto de seus fazedores e frequentadores.

Com o capítulo ficou evidenciado que quando as práticas culturais tradicionais (festas ou folias) deixam de ser feitas, e são retomadas tempos depois ocorre o emprego de fragmentos de memórias e de saberes de diversas origens e procedências. Assim como ficou clara também a circularidade das devoções religiosas, e das imagens dos santos e das santas, que passam como herança entre as famílias ou entre os devotos. Da mesma forma como as cisões nos grupos familiares ou festeiros acabam, por vezes, em dar origem a novas festas ou a novas Comissões de Folias.

No próximo capítulo veremos com mais profundidade as circulações de saberes, de fazeres e de memórias no âmbito das festas religiosas com folias no Amapá.

**PARTE 03. AS FESTAS E SEUS FAZEDORES:  
MANUTENÇÃO DE MEMÓRIAS, CIRCULAÇÃO DE  
SABERES E CONEXÕES DE MUNDOS**

## Cap. 05. Circuitos internos das festas

Os circuitos de festas que fazem folias no Amapá possuem na totalidade ou parcialmente um mesmo conjunto de elementos nas programações. Aliás, programação mais ou menos extensa que vai dos nove dias (com a realização das novenas) aos quinze, dezesseis dias como a festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna ou chegando aos vinte naquelas que iniciam pela esmolação como a de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, no interior do município de Mazagão. E, com exceção da festa dos Karipuna que segue o calendário móvel da Igreja Católica, as demais têm datas fixas para suas celebrações.

Todas as festas com folias possuem programações mais ou menos vastas e neste capítulo procuro descrever um pouco daquilo que tivemos a oportunidade de tomar parte, no sentido de estar presente e poder registrar em áudio e vídeo. Assim, as fontes empregadas foram os relatórios de observação, as narrativas e folias gravadas e transcritas.

Acompanhamos a quase totalidade da programação das festas que fazem folias durante a realização do IFRA. Não presenciamos cem por cento por falta de preparo físico. É duro confessar, mas é a verdade! Devido à intensidade, velocidade e distâncias percorridas, por exemplo, faltaram condições físicas para estar junto em todos os momentos.<sup>74</sup>

Por isso acho mais que notável, impressionante, que foliões e foliãs, alguns bem idosos, na faixa dos oitenta anos, consigam estar presente em todos os momentos. Em muitas longas alvoradas pelas madrugadas, em ladainhas e deslocamentos dos santos para pernoite nas casas dos devotos constatei a presença comum de vários idosos como dona Josefa Lauú, seu Miguel, seu Nestor, seu Zeca e muitos outros. Infelizmente os problemas da idade avançada vão excluindo os mais velhos, e alguns dos citados já não conseguem mais acompanhar esses momentos. Entretanto, os foliões não deixam de fazer pelo menos uma pequena pausa em frente às residências desses idosos durante as movimentações em sinal de respeito e gratidão.

---

<sup>74</sup> Durante o acompanhamento da esmolação de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, em 2009, cheguei a ser “punida” na Pedra por ter chegado atrasada a uma alvorada na Sede do Distrito. Depois de uma semana de peregrinação pelos rios e caminhos na floresta eu havia dormido demais. Não ouvi o chamado dos foliões. À noite, depois da ladainha, tive que permanecer de joelhos sobre a Pedra pelo tempo de três Pai Nosso.

## 5.1. Os ritos e a circulação de valores

A realização das folias religiosas é acompanhada de uma ritualística constituída por pequenos ritos formados de gestos e atitudes que se diferenciam dos gestos normais do cotidiano. No encontro e reencontro entre pessoas no decorrer das folias, por exemplo, é a “formalidade” como os mesmos são executados que os distinguem dos momentos corriqueiros. Bem como, a temporalidade e a repetição fazem com que as pessoas que participam como foliões ou as que os recebem conheçam a sequência, o repertório e o roteiro de uso.

Mariza Peirano (2003) sintetiza o conceito de ritual proposto por Stanley Tambiah, nas seguintes características: são sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. “Estas sequências tem conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)” (PEIRANO, 2003, p.11). Para ela os rituais cumprem o papel de “comunicação simbólica”.

E é nessa perspectiva da comunicação simbólica proposta pela referida autora, que trato da ritualística que envolve a realização das folias religiosas e a programação das festas. Como veremos no decorrer deste texto, são gestos ritualizados que atuam no sentido de reafirmar micro-hierarquias, ligadas a importância do Grupo, do coletivo, onde cada indivíduo tem função, responsabilidades, e do bom desempenho individual depende o desempenho do grupo. Mas, também esses pequenos ritos servem para reafirmar valores sociais como o respeito, o carinho e o afeto com os santos e entre as pessoas que visitam e que recebem as Comissões de Folias.

Considerando que o estudo trata das manifestações culturais como um texto, se faz necessária uma descrição, embora não com a densidade sugerida por Clifford Geertz (2008), do que comporta essa ritualística no universo do objeto deste estudo. Ela pode começar pela forma como a Comissão de Folias age nas visitas, tomando como exemplo as visitas às residências dos ribeirinhos quando o deslocamento é feito em barcos.

Ao se aproximar da residência a ser visitada o Mantenedor toma uma toalha branca, em algumas Comissões ela é chamada Colete ou Manto e coloca sobre o próprio ombro direito. Em seguida toma outra toalha, envolve a imagem do santo ou da santa e aguarda o desembarque. Os foliões saem da canoa pela ordem, primeiro o Porta Bandeira,

em seguida o Mestre Sala e os músicos, e aguardam no trapiche o Mantenedor (ou a Guardiã) com a imagem<sup>75</sup>.

Muitas vezes o morador ou moradora já aguarda também no trapiche, com uma imagem do santo da devoção da família. No encontro, morador e Mantenedor se ajoelham e trocam as imagens. Esse repasse deve ser feito sempre pelo lado direito. Os últimos a desembarcar são os remeiros ou mestre piloto e mestre proeiro que saem com o pau<sup>76</sup>, a pedra<sup>77</sup> e a maleta do santo<sup>78</sup>. Em seguida a Comissão se dirige cantando e tocando a folia de chegada para o interior da residência. Lá o Mantenedor coloca a imagem (ou imagens) no pequeno oratório da família, ou em algum pequeno altar improvisado pelos donos da casa para aquele momento. Então, baixa as fitas que envolvem as imagens.

Os foliões se posicionam em pé formando um semicírculo próximo ao altar. Quando todos estão em seus lugares, o Mestre Sala inicia a folia de entrada. Nesse momento, os moradores e outras pessoas se houver se dirigem ao santo ou a santa para pedir benção e beijar as fitas. O “beijar as fitas” é um gesto que envolve o costume de amarrar fitas coloridas nas imagens dos santos, geralmente como pagamento de promessa. Essas fitas se tornam “extensões” da imagem e através delas os devotos “tocam” diretamente os santos. LIMA FILHO (2014) também faz essa constatação a partir das festas de santo em comunidades quilombolas no interior do Pará, na região do Marajó. Isso também acontece nas procissões onde os promesseiros procuram segurar as fitas, seguindo ao lado, ou embaixo do andor com a imagem.

No beijar as fitas, os devotos vão um de cada vez, ajoelham, fazem o sinal da cruz, beijam as fitas e levantam. Terminado esse momento a folia cessa e somente então os foliões vão cumprimentar e ser cumprimentados pelos moradores e demais presentes.

---

<sup>75</sup> Os cargos e as funções que compõem as comissões de folias serão melhor explicitados no próximo capítulo.

<sup>76</sup> Pequenos pedaços de madeira usados para bater na traseira do tambor na hora do Batuque, também chamados de cacetinhos.

<sup>77</sup> Pedra da penitência.

<sup>78</sup> Pequena mala onde algumas Comissões guardam as roupas dos santos ou das santas principalmente os mantos, os quais costumam serem trocados durante as peregrinações.



Fig. 14. Foliã beijando as fitas de São Gonçalo – fotografia Iran Lima de Sousa, 2013.



Fig. 15. Gesto que se repete em todas as festas e em todas as comunidades, tanto da parte dos foliões e foliãs quanto dos demais comunitários. Fotografia Iran Lima de Sousa, 2016.

Se a Comissão vai permanecer um tempo maior, onde serão servidos alimentos, o Mantenedor cobre a imagem com um tecido branco, retira o Colete ou toalha

e coloca ao lado. Os instrumentos musicais e bandeiras são postos próximos a ela. A Labarda<sup>79</sup> fica ao lado da Bandeira.

Quando a visita é motivada por promessa e conta com o pagamento através da oferta de alimentos aos foliões, seja num café da manhã, almoço, jantar ou mesmo em um lanche mais reforçado, a forma de comportamento na mesa é especial. Normalmente, o comportamento dos foliões na mesa segue sempre as regras e a posição determinada pela hierarquia. Há, portanto, uma rigidez, uma estereotipia, no dizer de Mariza Peirano (2013), no comportamento do grupo que não exige explicação: a “ordem é essa”, como afirma o folião.

Essa ordem é cada qual na sua posição, por exemplo, o Mantenedor nessa cabeça (extremidade da mesa), o Alferas Bandeira na outra. O segundo que vem no meu lado é o Labardista. Eu como Mantenedor e o Alferas nós temos que servir os pratos. A ordem é essa. Eu sirvo de um lado onde ele não pode chegar e ele serve do outro, entendeu? A refeição, conforme o tanto da refeição nós não podemos, se ta aqui dois pedaços do meu lado, nós não vamos comer tudo. Nós temos que deixar um pedacinho, isso é ordem. Nós não podemos deixar o prato seco (João Lino Braz dos Santos, 56 anos, Mantenedor da Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Conceição, do Maracá, em entrevista gravada no dia 07/12/2012).

Terminada a refeição e antes de retirar a mesa, os foliões executam a Folia de Agradecimento e algumas orações como o Pai Nosso e Ave Maria. Depois disso encerram a mesa dos foliões e somente então é que os demais convidados são servidos.

Quando se aproxima o momento da saída das casas o Mestre Sala dá o sinal com o Rapador e os foliões se reúnem próximo à imagem. O Mantenedor recoloca o Manto, descerra a imagem e abaixa as fitas. Isto feito, o Mestre Sala inicia a Folia de Despedida e os presentes vão um após o outro beijar o santo ou a santa. Só se ouve os instrumentos. Ao final, o Porta Bandeira sai e os demais seguem, normalmente nessa ordem: Mestre Sala, músicos, Mantenedor com a imagem.

Nas peregrinações fluviais também se observa uma ordem na posição que os foliões ocupam nas canoas, conforme esclarece o folião:

a posição é conforme a função, né, que se concentra dentro da canoa, igualmente que nem em terra. Na canoa é isso, digamos, o Alferas vai na proa. O Piloto vem logo atrás do Alferas. O segundo é eu e o Labardista. Logo atrás eu coloco a maleta, atrás do banco, e concentro a Santa atrás de mim, no meu lado. Logo após é os dois tambor, os Tamboristas e o Mestre Sala, no meio. Um tambor de um lado e do outro. O segundo Milheiro e o primeiro Milheiro atrás dele. E logo atrás vem o Segundo Piloto e o Motorista, na popa. (João Lino Braz dos Santos,

---

<sup>79</sup> Uma pequena cruz de madeira que costuma ser enfeitada com fitas coloridas.

56 anos, Mantenedor da Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Conceição, do Maracá, em entrevista gravada no dia 07/12/2012).

Outro momento importante da ritualística é na realização das novenas. Os foliões realizam a folia que antecede a ladainha. A maioria das Comissões tem rezadores que realizam essa parte. A exceção é a Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho, onde os foliões fazem a folia antes da ladainha e se retiram da igreja. As mulheres fazem a ladainha e as demais orações. Ao término os foliões voltam a entrar na igreja para a folia de encerramento. Dizem os foliões mais idosos que seus avós explicavam essa atitude dizendo que, no passado, quem fazia folias eram os negros e quem rezava eram os brancos.

Podemos pensar que essa questão de divisão racial em relação às rezas e a parte musical, de animação dos atos litúrgicos, as folias, era decorrente da colonização. José Ramos Tinhorão (2012) diz que desde o século XV, em Portugal, os negros participavam das procissões religiosas tocando instrumentos musicais. “Essa vocação dos negros para a música” ele assegura, “levaria, desde logo [...] ao seu aproveitamento como instrumentistas pelos brancos em Portugal” (p. 57).

No Brasil, no período colonial, também se encontram registros como os relatos de viajantes que mencionam a existência de bandas de músicas formadas exclusivamente por negros escravizados. Tinhorão também faz referência a registros iconográficos que mostram momentos de manifestação sonora de negros. Manifestações ligadas à religião e ao lazer como as documentadas nos quadros do pintor Frans Post, sobre Pernambuco no tempo dos holandeses, onde negros escravizados aparecem tocando e dançando (TINHORÃO, 2008).

Assim, não é impossível que em Nova Mazagão tenha ocorrido algo semelhante. A separação entre negros e brancos que se mantém atualmente como um costume no que diz respeito às folias e as rezas, em Mazagão Velho, pode ser um resquício da colonização.

Enfim, ao final das novenas, os foliões também vão beijar as fitas. Esse momento é feito de joelhos sobre a Pedra. Para além do gesto de submissão diária ao santo da devoção está o respeito às regras que mantém o grupo. No momento em que o folião ajoelha na Pedra, se ele cometeu alguma falha, a Bandeira e a Labarda cruzam-se sobre suas costas. Ele deve permanecer nessa posição e rezar o número de Pai Nosso e Ave Maria que for determinado pelo Mantenedor ou pelo Mestre Sala. E o importante é que



essas duas autoridades das Comissões também são passíveis de punição. Aliás, é fundamental que os mesmos saibam se corrigir para dar o exemplo.

Os foliões e foliãs também acompanham os levantamentos e derrubadas dos mastros. Em algumas comissões, nesse momento, coloca-se sobre os ombros do Mantenedor e dos promesseiros a “Opa”, uma espécie de bata, no sentido de demonstrar sua autoridade naquele momento. Ou seja, é mais um símbolo da distinção, da importância do sujeito na realização do ritual.

### **5.1.1. Ritos de marcação do tempo e do espaço festivo**

Se pensarmos em termos de categorização dos ritos que acompanham a realização das festas e das folias, podemos considerar que alguns exercem essa função de marcar o tempo da festa e os espaços por ela ocupados: as ladainhas, os levantamentos e derrubadas dos mastros e as alvoradas.

As **ladainhas** compreendem um conjunto de orações entre as quais a Ladainha de Nossa Senhora, entoadas numa mistura de latim e português. Em todas as festas com folias acontecem ladainhas no período da novena, nas capelas, igrejas ou nas residências dos devotos, geralmente entre dezenove e vinte horas.

Embora as ladainhas tenham a mesma letra e frequentemente se pense que são a mesma coisa, não são. Existem várias formas de entoá-la. Cada rezador ou rezadora canta como aprendeu, com a sonoridade que aprendeu, mas, colocando um pouco de si. Daí que por vezes as pessoas que acompanham determinado rezador ou rezadora têm dificuldade de acompanhar desconhecidos. Inclusive, os próprios rezadores costumam se fazer seguir por pessoas já acostumadas com seu ritmo, como os familiares que aprenderam no longo contato e na repetição frequente.

Enfim, há uma diversidade de formas de rezar a ladainha e para mostrar essa diversidade e valorizar seus fazedores, um dos desdobramentos do IFRA foi a realização do Encontro de Rezadores de Ladainha, o qual ocorreu em 2014 na Comunidade do Carvão, município de Mazagão e em 2016 no Quilombo do Cunani, município de Calçoene.

Além dos próprios rezadores das Comissões de Folias, o Encontro de Rezadores de Ladainha contou com a presença de Chico da Lagoa, um rezador muito conhecido no

cenário das festas religiosas. Bastante requisitado para ladainhas no interior do Amapá e ilhas do Pará, Chico da Lagoa, inclusive tem fãs. Sua presença nas festas, anunciada com antecedência, geralmente nos programas de Rádio de Macapá, também é um atrativo para o público frequentador de festejos da região.

Outra participação importante nos Encontros de Rezadores foi de Pai Salvino, sacerdote de Candomblé e referência das religiões afro brasileiras no Amapá. Pai Salvino além de candomblecista também cultua a Umbanda, o Tambor de Mina, a Pajelança e o catolicismo. Do catolicismo é uma grande festa anual em homenagem a São João. Durante a programação da festa de São João, na Casa de Pai Salvino, acontecem as ladainhas e é o próprio babalorixá quem “puxa” as rezas, acompanhado pelos demais membros do Terreiro<sup>80</sup>.

Enfim, todos os rezadores e rezadeiras informaram que aprenderam com outros rezadores, pais, avós ou outros parentes, sempre acompanhando a realização das ladainhas.

A ladainha eu não sabia rezar. Eu tive que pedir. Antes que ele morresse (o pai) eu pedi que ele copiasse uma parte para mim. Aquilo que eu não sabia. Ele rezando eu copiando. Copiei todinho. Ai eu rezava na folha, quando chegava parte que eu não sabia de cor, eu pegava a folha e rezava pela folha, por aquela cópia. Ai assim foi, foi, mas sempre eu pedia pra Deus que me desse o dom que Ele deu pro papai” (Raimundo Amaro, 65 anos, Mestre Sala da Comissão de São Pedro do Ajuruxi, em entrevista gravada no dia 27/06/2013).

Assim, embora grande parte do aprendizado tenha se dado através da oralidade, a maioria dos rezadores mantém seus cadernos de orações. Alguns desses cadernos já bastantes amarelados e desgastados mostram, a propósito, o tempo e a frequência de uso. Outros mais novos, “passados a limpo”, por sua vez, dizem do cuidado e do temor da perda de um precioso instrumento do mister do rezador. (Ver na figura 19 o caderno da rezadeira).

Para rezar as ladainhas, os foliões ficam em pé, em semicírculo, em frente aos altares e “puxam” a reza. Logo atrás, também em pé, ficam as mulheres que respondem a ladainha. As outras pessoas presentes ficam nos bancos, algumas sentadas, outras em pé. Nesses momentos os devotos, homens, mulheres, crianças, aproveitam para pagar suas promessas. Uma das maneiras costumeiras é segurar as imagens dos santos ou das santas sobre os joelhos pelo tempo de duração da reza.

---

<sup>80</sup> Pai Salvino e seu Ilê Axé Odara da Oxum Apará, localizado em Macapá, fizeram parte da pesquisa que resultou na minha dissertação de mestrado: O Candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural, defendida, em 2008, junto ao Programa de Pós Graduação em História da UFPA.



Fig. 16. Pagador de promessa na festa de São Joaquim do Curiaú. À esquerda Mestre Sala, João Cruz. Fotografia de Iran Lima, 2011.

### Levantamento e derrubada do mastro

O mastro é um dos principais símbolos das festas religiosas. E sobre a ação social dos símbolos Oliveira (2006) diz que exercem

‘duas funções essenciais, que dizem respeito aos próprios fundamentos da orientação normativa da acção: a função de *comunicação* e a função de *participação*. Pela primeira, o simbolismo serve para a transmissão de mensagens entre os dois sujeitos ou uma pluralidade de sujeitos. Pela segunda, favorece ou apela o sentimento de pertença a grupos ou a coletividades, serve também para exprimir modos de pertença ou, finalmente, concretizar certos caracteres da organização dos grupos ou das colectividades em proveito dos que nelas participam e por vezes também daqueles que têm relações com esses grupos ou coletividades. (ROCHER, 1971, 160, apud OLIVEIRA, 2006, p. 86).

Então, creio que podemos pensar que a principal função de comunicação do mastro talvez seja, entre outras, a de indicar, de identificar o tempo e o espaço dedicados às atividades festivas. Passar uma mensagem de chamamento, um convite à participação da população. Também Ravagnani (2015), em estudo sobre a festa de São Pedro, na

localidade de Joanes, no Marajó, assinala essa função de marcador temporal dos mastros no início e término das festas tradicionais.

O mastro, aliás, é elemento presente em todas as festas que fazem folias, com exceção de Santa Maria, do Cunani. Nas festas de São Gonçalo, Nossa Senhora da Piedade e de Nossa Senhora da Luz, de Mazagão Velho, os mastros são vestidos com um tipo de saco de tecido furado nas extremidades e preso com fitas trançadas. Outros mastros são enfeitados com murta, com folhas silvestres e frutas, e alguns são apenas pintados com as cores dos santos. A maioria é permanente e são guardados com muito cuidado após o término das festas. Outros são retirados das matas a cada ano, em alguns casos por pagadores de promessa. Segundo os organizadores da festa de São Joaquim do Curiaú, o mastro da festa do santo ainda é o original confeccionado pelos fundadores, calculam em torno de dois séculos a sua existência. O Mastro do Divino Espírito Santo, dos Karipuna, é extraído da floresta próxima à aldeia, de acordo com os costumes antigos pelos quais o pajé desempenha o papel de “escolhedor” da árvore destinada ao Mastro<sup>81</sup>. Aliás, embora não tenha explicado esse detalhe, em entrevista o pajé da Aldeia Espírito Santo falou um pouco sobre sua participação durante a realização da festa do Divino Espírito Santo, como veremos no item sobre as crenças religiosas envolvidas nas festas de santos católicos.

Enfim, várias são as formas de se fazer o Levantamento do Mastro. Em algumas festas acontece logo no início exatamente para marcar esse momento, em outras ocorre posteriormente, inclusive até na véspera do término da programação. Entre os Karipuna no final, no Domingo do Pentecostes, o Mastro é derrubado, dividido em pedaços e descartado na correnteza do rio Curipi.

---

<sup>81</sup> Essa informação me foi passada posteriormente pelo membro de nossa equipe responsável pelo registro audiovisual do momento. Segundo ele, os demais homens do grupo embora sugerissem algumas árvores, após analisá-las cuidadosamente o pajé dava o veredicto: muito fina, não suficientemente reta, etc., até que ele mesmo localizou o espécime ideal. Na avaliação do observador o critério não parecia envolver algum princípio sobrenatural, alguma relação com as entidades da pajelança.



Fig. 17. Mastro do Divino Espírito Santo dos Karipuna.  
Fotografia Iran Lima de Sousa, 2013.



Fig. 18. Ornamentação do mastro da festa de São Benedito de Mazagão Novo, feita pelas Capitãs, o grupo de mulheres que acompanha a Comissão de Folias do Santo.  
Fotografia Iran Lima, 2013.

Derrubar o Mastro é momento revestido de grande importância simbólica cujo significado, na maior parte, é desconhecido para seus realizadores que apenas repetem gestos e atitudes herdados de seus antepassados. Nas festas feitas em Mazagão Velho, na derrubada dos Mastros os festeiros e foliões vão, um a cada vez, aplicar um pequeno golpe

com uma machadinha no tronco, com o intuito de deixá-la presa. Se perguntados sobre tal gesto poucos arriscam alguma explicação, e os poucos que o fazem, dizem que tem a ver com o tempo de vida do sujeito. Quanto maior o número de golpes necessários para prender a machadinha menor tempo de vida restaria ao indivíduo.

Levantamento e derrubada dos mastros das festas objeto deste estudo é sempre acompanhada pelas Comissões de Folias dos santos homenageados. Muitas vezes também grupos de folias de outros santos e ou de outras localidades, bem como grupos de Marabaixo são convidados para participar desses momentos.

A outra função social do mastro seria a de agregação de novos participantes na organização e realização das festas. Neste sentido, a antropóloga Antonella Tassinari (2003) afirma que a introdução do Mastro em outras festas de santos realizadas em aldeias Karipuna mostra-se como uma forma de ampliar a participação das famílias permitindo que novos festeiros pudessem ser inseridos. No estudo realizado em Joanes - PA, Ravagnani (2015) menciona três mastros os quais pertencem aos homens, às mulheres e as crianças separadamente, também como forma de agregar mais os participantes na manutenção do símbolo e na realização do ato ritualístico de levantamento e derrubada que representam o tempo festivo.

É no momento de derrubada do mastro, na arriada da Bandeira, que se apresentam os interessados ao cargo de festeiros do ano seguinte como é o caso dos Karipuna para a festa da Ascensão (primeira parte da grande festa do Divino Espírito Santo). Inclusive, nesse momento há um grande incentivo, um chamamento forte, para que os presentes aceitem a responsabilidade. Geralmente o convite é feito para as pessoas que já têm um contato maior, a confiança, de certa forma, dos Karipuna como nos conta uma professora não indígena que foi festeira no ano de 2013.

Bom, tudo começou porque eu estava na aldeia, trabalhando no Aldeia Santa Izabel. (...) A família de dona Xandoca alcançou uma graça porque ela estava doente, estava desenganada dos médicos e ela conseguiu. Conseguiu fazer uma cirurgia e alcançou seu êxito que era a saúde dela. Então, a maioria dos filhos dela vieram para a outra aldeia, para a aldeia vizinha, o Espírito Santo, pra pegar o Mastro, pra fazer a Festa. E aí quando eles estavam, tavam descendo já a Bandeira da festa do Santo, o professor Walter disse pra mim: vai, Alda, pega a Bandeira! Vem participar com a gente da festa! E aí eu peguei a Bandeira, né?! (Alda Ardasse, professora do Sistema Modular de Ensino Indígena, em entrevista gravada no dia 05/05/2013).

Portanto, o Mastro nesse momento de derrubada, sobretudo, representa a oportunidade de inclusão de mais pessoas na festa, que por sua vez propiciarão mais recursos, mais esforços no sentido de tornar o momento festivo melhor, mais bonito, mais farto e animado.

É uma forma de cada festeiro fazer o seu melhor pra curtir, não só a comunidade do Espírito Santo, mas todas as comunidades indígenas no entorno do rio Curipi, até mesmo da cidade de Oiapoque, Saint-George, e das outras etnias como Palikur e Galibi Marworno. (Estácio Karipuna, professor indígena, em gravação realizada no dia 07/05/2013).

No momento da derrubada dos mastros também se transfere o cargo de festeiros do ano para os que irão realizar a próxima festa. Dentro de um ritual representado pela transferência das imagens dos velhos para os novos festeiros, como nas festas de Mazagão Velho, com exceção do Divino Espírito Santo, na qual se faz a transferência da Coroa com a primeira Coroação da nova Imperatriz do Divino.

As **alvoradas** são anúncios do momento festivo e convites para a participação na maioria das festas que compõem o objeto deste estudo. Em algumas, como a do Divino Espírito Santo dos Karipuna, as alvoradas consistem apenas na explosão de fogos de artifício antes do amanhecer. Outras alvoradas como a de São Sebastião de Mazagão Novo acontecem apenas em frente à Capela do Santo e duram poucos minutos. Outras percorrem espaços maiores e duram várias horas dependendo da quantidade de casas envolvidas.

Em Mazagão Velho, as alvoradas festivas de Nossa Senhora da Piedade, do Divino Espírito Santo e de São Gonçalo são grandes peregrinações que os foliões fazem nas casas dos moradores. Para dar um exemplo, a alvorada do dia 03 de julho de 2011, da festa de Nossa Senhora da Piedade iniciou às duas horas da madrugada, com os foliões se reunindo na residência da guardiã da Santa<sup>82</sup>. Nessa noite foram visitadas dez casas. Há anos que o número é muito maior.

O procedimento nas alvoradas é semelhante ao das outras visitas aos devotos, se diferenciando apenas quando os foliões se aproximam da casa e iniciam a primeira folia. Só então o dono ou a dona abre as portas e janelas, embora normalmente as pessoas da casa já estejam acordadas e aguardando esse momento. Os foliões entram e prosseguem alguns minutos com a cantoria. Os anfitriões costumam oferecer um lanche aos foliões e

---

<sup>82</sup> Conforme consta no programa da festa de 2018 a alvorada também iniciou as 02h, mas não tenho certeza de onde partiu visto que a Guardiã já faleceu. Não tenho certeza se alguém assumiu o posto.

demais presentes. Muitas pessoas acompanham as alvoradas em Mazagão Velho e no Carvão.

O tempo das visitas costuma ser breve em cada casa. Por volta de 05h00 a 06h00 os foliões devem estar em frente à Igreja de Nossa Senhora da Assunção. Lá, do lado de fora da Igreja, eles também realizam uma folia. Durante as alvoradas, se os moradores solicitarem, os foliões ou foliãs fazem o Batuque que chamam de roda ou mão de samba e / ou o Marabaixo e o Sairé. Este último apenas tem ocorrência na festa de São Tomé, na comunidade do Carvão.

Na festa de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, as alvoradas acontecem todas as madrugadas nas casas onde os foliões pernoitam. Na Vila, devido à dificuldade do Mestre Sala e Mantenedor para reunir todos os foliões, as alvoradas raramente aconteceram nos anos que estive acompanhando. Os mesmos foliões que estiveram juntos durante a esmolação, se dispersam quando a Comissão retorna à comunidade, espalhando-se em diversas casas, nem todas próximas à Igreja, onde as alvoradas acontecem. Contribuiu também para isso o fato de alguns foliões passarem dos limites com as bebidas e ficarem sem condições de participar das alvoradas.

De modo geral, as alvoradas ocorrem em todas as casas por solicitação dos moradores<sup>83</sup> e principalmente nas residências ou hospedagem dos festeiros ou das famílias<sup>84</sup> cujas crianças fazem parte da Corte da Festa do Divino Espírito Santo, de Mazagão Velho.

---

<sup>83</sup> Não existe segmentação no que diz respeito a receber os santos e os foliões. Não é privilégio de alguns mais afortunados ou que vivem nas melhores colocações, como as principais ruas, as melhores casas.

<sup>84</sup> Muitas vezes os festeiros que não residem na comunidade hospedam-se em casa de amigos ou familiares.





Fig. 19. Alvorada do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho. Destaque para o caderno da rezadeira. Fotografia Iran Lima, 2012.

Nessa festa, também a alvorada do dia 23 de agosto se encerra de modo diferente, quando muitos membros da Comissão de Folias fazem a varrição das ruas. Mulheres e homens usando vassouras e ancinhos puxam o lixo e colocam no carro coletor, deixando as vias limpas para a passagem do Cortejo do Divino, no dia seguinte. Isso é feito com muito marabaixo e gengibirra. Enquanto trabalham, os foliões e foliãs cantam, dançam e bebem animadamente<sup>85</sup>.

### 5.1.2. Doar e distribuir: bens, saberes e sociabilidades

Fundamentando-se nas ideias de Mauss (2003), Lima Filho (2014) discute o circuito de festas do interior do Pará, objeto de seu estudo, como sustentado pelo dom, pela dádiva, caracterizada pelo dar, receber, retribuir, que pode ser de bens, de ritos, de saberes. Com esse circuito ativo se mantém as velhas e se constroem novas alianças políticas.

No âmbito das festas com folias religiosas no Amapá, alguns elementos são primordiais para a observação da aplicação dessas ideias referentes à doação e a retribuição

<sup>85</sup> Antes essa era a forma como a comunidade de Mazagão Velho realizava a limpeza da cidade nos momentos festivos, hoje há serviço de limpeza e coleta de lixo oferecido pela Prefeitura Municipal. No entanto, as foliãs e os foliões do Divino Espírito Santo mantêm essa parte da programação como um elemento da tradição.

de bens, de saberes e de sociabilidades: as esmolações, os leilões, as refeições coletivas e os bailes.

A **esmolação**, que consiste em sair em peregrinação com as imagens sacras, é parte da programação que tem a ver com a obtenção de recursos para a realização das festas e foi um dos elementos que mais sofreu pressão por parte da Igreja Católica no passado, na região Amazônica. Assim mostram os registros da Diocese de Macapá. Através de documentos e visitas pastorais os padres e bispos responsáveis pela Igreja na região procuravam coibir as esmolações e com isso dificultar a realização das festividades religiosas<sup>86</sup>.

Em 2009, 2010 e 2012 acompanhei a esmolação da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Piedade do Igarapé do Lago; em 2012 e 2013 acompanhamos as esmolações de Nossa Senhora da Conceição do Maracá; em 2013 seguimos juntos com a Comissão de São Pedro no Ajuruxi, em peregrinações que duraram entre cinco a quinze, dezesseis dias. Durante esses momentos tivemos a oportunidade de constatar o carinho e o respeito com que os moradores recebem os foliões. Carinho que se estendeu a nossa equipe porquanto os acompanhávamos. Muito da proximidade com os foliões se deu por conta desses períodos de convivência, quando aproveitávamos as pausas entre as visitas para conversarmos, ouvir as histórias, tentar compreender as motivações dos foliões e devotos que os acolhiam.

Tivemos a oportunidade de presenciar a emoção de muitas famílias nas chegadas das Comissões, pelas lembranças suscitadas de parentes envolvidos nas folias religiosas em exercício e falecidos. Também ex-foliões idosos que não conseguem mais acompanhar as peregrinações se mostram muito felizes com as visitas das Comissões de Folias.

Assim, atualmente a esmolação tem sobretudo esse sentido de afeto, de manutenção das memórias familiares. Mas, já consistiu e consiste ainda em meio bastante eficaz de arrecadação de recursos para a realização das festas religiosas porque através delas as pessoas podiam e podem cumprir suas promessas, agradecer as graças alcançadas e expressar sua fé nos santos e nas santas de sua devoção. Para os foliões, participar das esmolações era e é uma grande prova de confiança, de dedicação e de fé, como mostram os relatos.

---

<sup>86</sup> Livro do Tombo 01.

Ah, tem muita graça alcançada! Agora mesmo aquele rapaz que tava com a cabeça quebrada. Ele se viu em perigo e aí ele se pegou com Nossa Senhora porque ele viu mesmo num acidente de carro, como ele tava falando: titio, eu vi a morte na minha frente! E aí eu me peguei com Nossa Senhora pra Ela me tirar do perigo. E graças a Deus, eles eram três que iam no carro. Ainda se machucaram um pouquinho, mas o carro ficou tudo bagaçado. (folião de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, em conversa gravada em 2012).

Eu trabalho, nesse trabalho, porque eu recebi uma graça Dela. Eu peguei uma enfermidade e fiquei mais ou menos dois anos. Aí, nessa épica, naquela épica era tempo de filho governado. Hoje pai não governa filho. A gente veio pra passar a festa aqui e nessa épica a Santa não saía porque não tinha mestre sala. Aí o papai nos convidou pra vir. Quando a gente vinha ele disse que a gente ia passar só um dia e eu disse que não ia. Se fosse só pra passar um dia eu não ia. Eu me zanguei e não fui. E eu peguei uma enfermidade que eu sofri dois anos. Com dois anos eu refleti na minha mente e pedi a Ela que me tirasse daquela enfermidade, eu seria escravo dela até o fim da minha vida. (Duca, Mestre Sala da Comissão de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, em conversa gravada em 2012).

Os foliões disponibilizam partes de seu tempo ao desempenho dessa tarefa árdua no presente e muito mais no passado quando muitas vezes as esmolações se estendiam a longas distâncias e por longos períodos de tempo, chegando a demorar vários dias e até meses, inclusive. Em tempos do saudoso cacique Tangahá, havia esmolação na Festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna. A esmolação ocorria apenas nos anos que o número de festeiros era pequeno, relembra um folião. Essas peregrinações percorriam o rio Curipi, nos dois sentidos, do Encruzo a Aldeia Manga, passando pelo Açaizal e as demais aldeias existentes naquela época. Atualmente, a esmolação da grande festa dos Karipuna restaria apenas na memória dos mais velhos, uma vez que deixou de ser feita após o falecimento do senhor Tangahá, não fosse o registro e a descrição feita pela antropóloga Tassinari.

Comparando a memória oral com a observação presente, percebe-se que há uma diminuição no percurso das esmolações, bem como na quantidade de residências visitadas. Isso decorre de vários fatores, entre os quais as mudanças no transporte da Comissão de Foliões durante as peregrinações, que se por um lado facilitou o deslocamento, por outro criou novas dificuldades, como mostra a fala de um folião do Lago do Ajuruxi.

As visitas mudou totalmente. Por quê? Hoje em dia já se encontra uma dificuldade porque nós anda de catraio<sup>87</sup>, num catraio desse aqui. Ai, aquele cidadão daquela casa ali pode pedir a visita do Santo. Ai nós já encontra dificuldade pra entrar, pra chegar até lá na casa dele, entendeu? No tempo que

---

<sup>87</sup> Pequena embarcação de madeira, motorizada, com capacidade para até duas toneladas.

nós começamos era no remo, era na canoinha, reboque, aí a gente ia em qualquer canto. Fazia a visita de casa em casa, até chegar na casa que nós ia pernoitar. Então, agora a dificuldade que nós encontra é essa. Nós anda de catraio, né, e é dificultoso para chegar. Em muitos portos é dificultoso pra entrar um catraio desse aí (Raimundo Amaro, 65 anos, Mestre Sala da Comissão de Foliões de São Pedro do Ajuruxi, morador da localidade, em entrevista no dia 27/06/2013).

Essa situação encontrada no Ajuruxi se deve às características naturais da região<sup>88</sup>. E outro motivo para a redução das visitas é o avanço das igrejas evangélicas nas comunidades rurais. Isso faz com que os novos adeptos abandonem suas antigas crenças e não queiram mais receber as Comissões de Folias e os santos católicos, como veremos mais adiante.



Fig.20. Esmolação da Comissão de Folias de São Pedro do Ajuruxi. Chegada em residência ribeirinha. Fotografia Iran Lima, 2013.

---

<sup>88</sup> O Ajuruxi é um grande e belíssimo lago cujas águas são bem límpidas que permitem a visão do fundo, entretanto cheio de uma espécie de algas em forma de musgo, que apresenta a aparência de objetos de pelúcia e dão uma coloração esverdeada a alguns trechos. Sobre as águas, o Lago é fechado por uma vegetação formada por touceiras de capim, chamado pelos moradores de Cariá. O percurso é feito por caminhos abertos na vegetação. Em frente às casas abre-se uma passagem de cerca de dois metros e meio pela qual as catraias e canoas chegam ao porto.



Fig. 21. Café da manhã servido aos foliões de Nossa Senhora da Conceição do Maracá. Destaque para a abundância e diversidade de alimentos servidos. Fotografia Iran Lima, 2013.

O **leilão** é parte da programação que ocorre geralmente nos últimos dias do período festivo e cujo resultado financeiro é empregado para o pagamento de despesas da festa em curso, ou vai para o caixa da festa do ano seguinte. Portanto, ele tem ainda esse papel maior ou de menor importância na manutenção de algumas festas, a arrecadação de fundos para sua realização.

Em estudo sobre festas de santo no Nordeste Brasileiro, Marcos Lanna (1995) compara o leilão ao *potlatch* dos índios do Noroeste americano, no sentido do seu caráter de competição entre os chefes locais tanto entre quem doa mais, quanto entre quem mais arrecada. Para o pesquisador ambas se representam como sinais de generosidade do sujeito.

No universo do estudo mencionado, os leilões são demarcadores da condição dos participantes entre os que gastam muito, os grandes patrões; os que fazem poucos gastos, os pequenos patrões; os convidados das mesas; os moradores que participam apenas assistindo ou dançando forró e aqueles que ficam em casa.

Ainda segundo o estudo, no passado, tempo em que o controle da festa era da população, os produtos arrecadados nas doações eram redistribuídos gratuitamente na forma de refeições coletivas. A partir do momento que o controle passou para a Igreja local, os padres entenderam de adotar o modelo atual que estimula a competição através do

poder aquisitivo dos participantes. “O prestígio deriva-se da acumulação, da capacidade de pagar os preços mais altos” (LANNA, 1995, p. 178). Os sujeitos, chefes de mesa, que mais arrematam são mais prestigiados no decorrer do leilão.

Nas festas ocorrentes no interior do Amapá, o leilão ainda tem um papel importante, sobretudo no que diz respeito à relação entre o devoto que doa e o santo homenageado. A doação para o leilão geralmente é resultado do pagamento de promessas ou simplesmente da devoção do doador e o desejo de contribuir do melhor modo possível com a realização das festas.

Em algumas festas de Mazagão Velho como as de Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora da Luz, São Gonçalo e Divino Espírito Santo o leilão é realizado na parte da manhã, no último dia da programação, no Centro Comunitário. Enquanto algum folião anuncia, de forma animada, a oferta dos produtos, outros circulam entre o público mostrando o que está disponível. São geralmente produtos agrícolas, pequenos animais ou utensílios domésticos, na maioria de pequeno valor econômico. Raramente é leiloado algo de maior valor como um boi, uma bicicleta, uma moto.

Na festa de Santa Maria no Cunani, o leilão ocorre à noite. Durante o baile é que são leiloados os produtos ofertados, a maioria constituída de alimentos prontos, bolos e outros doces caseiros, frango assado, e geralmente são consumidos assim que arrematados.

Exceto pela forma como os produtos são leiloados, “se fulano não comprar, é um remista que vai comer esse delicioso bolo”! Dessa forma não se pode dizer que existe uma competição acirrada em torno do leilão no universo desta pesquisa.

Nas comunidades amapaenses cujas festas fazem folias, existem distinções, sem dúvida, mas as maiores no que diz respeito às festas, estão entre ser festeiro, promesseiro, folião ou simplesmente apreciador. De toda forma, seria provavelmente interessante do ponto de vista do conhecimento, identificar possíveis outras categorias.

Todas as festas que compõem o circuito de folias do Amapá têm esse momento de **refeição coletiva**. No passado era através desses momentos que se fazia a redistribuição do que era arrecadado nas esmolações. Animais, frutas, farinha e outros alimentos doados eram divididos e uma parte destinada ao leilão e a outra servida aos participantes das festas.

Atualmente, não é mais possível, na maioria das festas, devido ao aumento na participação popular e a diminuição na quantidade de donativos, explicam os organizadores. Almoços, jantares, café da manhã, lanches, oferecidos aos presentes

demandam muitos recursos financeiros daí a necessidade dos festeiros e também do apoio do Poder Público. No entanto, os relatos evidenciam que a partir do momento que as festas passaram a receber o recurso do Estado, através do calendário de festas tradicionais criado pela Secult, os festeiros foram se afastando. Muitas pessoas das próprias comunidades passaram a ver as festas de outra forma, inclusive como meio de usufruto pessoal e outras de desconfiança em relação à aplicação dos recursos recebidos.

Enfim, como já dissemos, alimentação e bebidas costumam ser distribuída farta e gratuitamente nos principais dias da programação da festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna. No Dia de Pentecostes, acontece o Almoço dos Inocentes, servido apenas às crianças. Próximo ao meio dia, meninos e meninas são organizados na Capela e descem, em uma longa fileira, até o Salão onde é montada uma grande mesa. A pequena procissão é encabeçada pelo Porta Bandeira, seguido pela imagem do Divino carregada em andor e pelos foliões. Ao adentrar o salão os foliões conduzem a imagem em torno da mesa, cantando a folia e se afastam para uma extremidade, enquanto as crianças são servidas. Os foliões mais velhos acompanham com atenção o serviço. Ao final, é cantada a folia de agradecimento da mesa e o cortejo retorna a Capela.

Em Mazagão Velho, no encerramento da festa do Divino Espírito Santo, logo após a reza da Salve Rainha ou celebração da Missa quando o padre comparece, os foliões, as foliãs e a Corte da Imperatriz seguem em procissão para a sede comunitária Mucito Ayres. Lá, durante o sorteio para escolha das crianças que irão compor a Corte da festa seguinte, é servido aos presentes um farto lanche composto de bolos, salgadinhos, beijos, com chocolate caseiro e refrigerantes. Outra forma de refeição coletiva são os almoços e jantares oferecidos aos foliões e foliãs por promesseiros ou devotos dos santos, alguns pelo tempo de ocorrência se tornaram referências durante as festas como o Almoço dos Foliões oferecido por mais de cinquenta anos, por dona Antônia Ribeiro, em Igarapé do Lago, no dia de Nossa Senhora da Piedade, 02 de julho. O almoço dos foliões de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho é oferecido por dona Diosmélia, no encerramento da festa, no dia 12 de julho. Ou o jantar de seu Cordeiro e dona Felícia à base de carne de búfalo, servido em abundância para os foliões e convidados, no Lago do Ajuruxi. Esse momento, a propósito, mobiliza os parentes de várias localidades, inclusive, dona Maria Pereira, genitora do senhor Cordeiro, atualmente residente em Macapá, mas que todos os anos retorna ao Ajuruxi para contribuir com a continuidade dessa parte da festa de São Pedro e que acontece na noite anterior a chegada da Comissão de Folias, na vila sede.



Fig. 22. Almoço das crianças na festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna. Fotografia Iran Lima de Sousa, 2013.



Fig. 23. Preparação dos alimentos da festa de São Tomé do Carvão. Fotografia Iran Lima, 2011.



Os **bailes** são elementos importantes das festas religiosas que fazem folias no Amapá. No passado, foram os principais alvos da repressão e incompreensão por parte dos representantes da Igreja Católica, na região. Inclusive, motivo de vários conflitos entre os padres e o povo festeiro, conforme vimos em item anterior e como bem lembra e relata um senhor de Mazagão Velho.

Tinha um padre de nome João, esse era perigoso mesmo contra as festas profanas, né. E quando a gente tava nas festas ele pegava aqueles meninos, aqueles coroinhas, e saía de noite pelas ruas batendo uma campã, belém, belém, belém! “Sagrado Coração de Sangue!” E os meninos: “tende piedade!” E ele: “tende piedade deles porque estão no inferno!” E as pessoas ficavam agoniadas. Naquele tempo não tinha sede, era nas casas que as pessoas davam pras festas. E era assim, ele ficava até terminar a festa dançante. Enquanto não terminava ele não saía (risos). (Jorge Nunes, 88 anos, natural de Mazagão Velho, morador de Mazagão Novo, em gravação no dia 25/06/2011).

Como vimos em capítulo anterior, para os sacerdotes os bailes representavam a degradação de valores morais e costumes socialmente inaceitáveis numa população que eles pretendiam conduzir de acordo com os parâmetros doutrinários da religião católica.

Em estudo sobre as práticas religiosas de negros católicos no Planalto Central, Brandão (1978) mostra que as folias do Divino Espírito Santo, embora um dos marcos das festividades não constam da programação oficial. Situação que parece tender algumas festas do interior do Amapá onde o destaque é dado para os elementos menos tradicionais ou que mobilizam maior público como os bailes dançantes. De fato, se percebe que está ocorrendo um investimento maior por parte das organizações de algumas festas em propiciar bailes com sonorização de grandes aparelhagens<sup>89</sup> e / ou artistas individuais ou em grupos de grande popularidade.

Como se pode ver pelo material de divulgação de uma das festas inventariadas que, embora seja uma das que possuem grande parte de sua programação constituída pelos elementos tradicionais como as folias religiosas, inclusive com um encontro de Comissões; alvoradas festivas; levantamento e derrubada de mastro; novena; coleta de donativos; Batuque, Marabaixo e Sairé, inclusive este último só acontece nessa comunidade e na festividade de São Tomé. Nenhum desses elementos consta na divulgação. Os

---

<sup>89</sup> As aparelhagens de som são definidas como equipamentos de som autônomos que realizam a sonorização de festas diversas. Apresentam-se fisicamente como uma unidade de controle e alguns conjuntos de caixas com alto-falantes. Geralmente são constituídas como empresas familiares (COSTA, 2009).

organizadores e festeiros são minimamente mencionados. Apenas as datas dos bailes dançantes e as atrações recebem destaque.



Fig. 24. Cartaz de divulgação da festa de São Tomé do ano de 2018.

Enfim, todas as festas que compõem os circuitos de folias do Amapá fazem bailes, algumas, aliás, mais de um e outras em mais de um ambiente ao mesmo tempo. A festa de São Pedro do Ajuruxi, em 2013, tinha dois ambientes de bailes destinados a públicos diferentes e que são formados, basicamente pela questão da idade e do gosto musical. A festa de São Tomé no Carvão até pouco tempo compreendia um baile na sede dos agricultores e uma festa de tambor, na sede do santo.

### 5.1.3. Circulação: procissões, peregrinações e Meia Lua

Grande parte da programação das festas com folias acontece em movimentações, circulações. Através das esmolações os foliões se deslocam para efetuar arrecadação de recursos para a realização das festas e, muitas vezes abrangendo localidades rurais próximas, outras nem tanto, e chegando até as sedes municipais. No folder da

programação da festa de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, do ano de 2012, consta sobre essa parte o seguinte texto:

“Subida dos foliões com a santa (saída da vila), com **queima de fogos** para peregrinação nas casas ribeirinhas. Ao aproximar-se das casas, **fogos anunciando a chegada da santa**, e ao entrar na casa, **canto da folia**. **À noite, novena com folia e batuque**”.<sup>90</sup>

Ao levar os santos e as santas para visitar as casas dos devotos nas esmolações, pelas residências dos ribeirinhos ou para pernoite das imagens sacras nas casas dos devotos dentro dos povoados sedes das festas, os foliões promovem grandes circulações. Amplas áreas nas zonas de ocupação como no caso de Mazagão Velho são atingidas pelas movimentações com as imagens sacras.

Nessas peregrinações, novos espaços são incluídos na relação com o sagrado, mesmo que temporariamente. Um exemplo disso são as visitas feitas em órgãos públicos antecedendo a programação principal das festas de algumas comunidades, como as de Mazagão Velho e Mazagão Novo. Ou por interesse de proprietários de estabelecimentos comerciais envolvidos com as festas ou com a devoção religiosa.

Como muitas peregrinações com imagens acontecem nos rios da região, o retorno das Comissões após essas pequenas viagens se tornou um dos ápices das festas religiosas com folias. Esse momento ficou conhecido como a Chegada dos Foliões e Foliãs e em alguns casos, como nas festas de Nossa Senhora da Piedade e do Divino Espírito Santo, em Mazagão Velho, ocorre um Encontro de Canoas que oferece mais colorido e animação ao retorno dos peregrinos. Não se sabe a quanto tempo vem ocorrendo, mas são partes da programação que atraem grande público.

Conforme se aproxima o horário da maré enchente, pois que a situação carece desse fator, no dia programado, muitas pessoas da comunidade e visitantes se posicionam nas margens do rio Mutuacá, em frente ao deque portuário. Aguardam ansiosas para assistir a Chegada e o Encontro, quando duas canoas com foliões e foliãs vindas de direções opostas do rio se cruzam trocando as bandeiras. Os ocupantes das canoas cantam e tocam os tambores, enquanto em terra estouram os fogos de artifício.

Uma professora de Mazagão Velho, Eliana Ayres, se refere a esse momento como uma representação do que ela chamou de “encontro dos povos”. Algo genérico como a chegada dos portugueses ao Brasil, ou como a chegada dos mazaganistas na Amazônia,

---

<sup>90</sup> Os negritos são do próprio texto.

no século XVIII. Foi a única interlocutora que arriscou uma explicação para essa importante parte da programação das festas do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora da Piedade, de Mazagão Velho.

Após o desembarque das Comissões de Folias com as imagens sacras, os participantes seguem em procissão. O público presente as acompanha em direção a Igreja de Nossa Senhora da Assunção, em Mazagão Velho ou para a Capela do Divino Espírito Santo, padroeiro de Igarapé do Lago, ou dos demais santos nas outras comunidades. É um momento também que algumas pessoas aproveitam para pagar promessa segurando as alças do andor, as fitas dos santos, ou as pedras de penitência<sup>91</sup> dos foliões.

A **Meia Lua** é a denominação de um dos procedimentos ritualísticos das festas com folias e ocorre em momentos específicos. Trata-se da passagem da canoa do Santo ou da Santa em frente ao trapiche, no sentido oposto. Geralmente nesse momento a canoa é movida a remo. Durante as peregrinações, pode ser feita em frente de alguns portos de residências de pessoas envolvidas diretamente com as Comissões, como os principais cargos. Mas, as mais importantes Meias Luas ocorrem próximo aos portos das festas, nas Chegadas das Comissões de Folias.

As Comissões realizam a peregrinação em embarcações motorizadas, mas para fazer a Meia Lua elas procuram manter a tradição, como era no tempo dos antepassados. Assim, a canoa segue no rio por cerca de cem metros e retorna ao ponto onde iniciou o movimento. Fazem isso três vezes. Essa é a Meia Lua. Os foliões cantam e tocam as folias próprias para o momento e o Porta Bandeira mostra sua destreza na execução de uma evolução de movimentos com a flâmula sobre as águas.

Nenhum dos meus colaboradores apresentou uma explicação para a Meia Lua. A exceção foi a senhora Josefa Pereira Laú, que faz uma interessante associação com uma lenda de origem da devoção a Nossa Senhora da Piedade, em África<sup>92</sup>.

A Meia Lua da festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna acontece na véspera do Dia de Pentecostes, quando uma embarcação enfeitada com balões coloridos, conduzindo a imagem do Divino, os foliões, os festeiros, e alguns promesseiros, sai da aldeia Espírito Santo. Fogos de artifício animam a procissão que segue no rio Curipi,

---

<sup>91</sup> Algumas Comissões de Folias possuem além das pedras de penitência dos foliões, onde os mesmos pagam as faltas cometidas, algumas outras que servem para os devotos pagarem promessas.

<sup>92</sup> É importante ressaltar que essa senhora é uma grande contadora de histórias, reconhecida e premiada como Mestre de Cultura Popular pelo Ministério da Cultura, em 2010.

acompanhada por dezenas de barquinhos. No interior do barco, os foliões entoam alguns cânticos da Igreja Católica. Os promesseiros acotovelam-se para segurar as fitas que envolvem a imagem. Junto vai uma caixa de isopor com bebidas, cervejas sobretudo, que são distribuídas aos ocupantes do barco e atiradas aos que acompanham nas voadeiras<sup>93</sup>. É momento misto de circunspeção e euforia como se os Karipuna fossem divididos entre a alegria da festa popular e a seriedade da religião católica oficial, colocada na formação das lideranças que zelam e desempenham funções religiosas nas comunidades<sup>94</sup>.

E a procissão fluvial segue. Passa pela aldeia Santa Isabel e, logo adiante, em frente ao cemitério é feita a folia e o barco do Divino faz uma curva, o meio círculo chamado Meia Lua. A antropóloga Antonella Tassinari, que presenciou esse momento em 1991, afirma que o movimento da Meia Lua em frente ao cemitério é repetido duas vezes. No momento do registro que efetuamos em 2013, talvez por conta de ser usado um barco um pouco maior, estar com muita carga, a dificuldade de movimentá-lo tenha motivado a não repetição do movimento. Esse detalhe que pode parecer de somenos importância, o número de evoluções da Meia Lua, pode significar também mais uma mudança ocorrida a partir da morte do senhor Tangahá e faça parte do processo de perda do conhecimento da ritualística.

De toda forma, embora os Karipuna não tenham oferecido explicação, mas na montagem do vídeo documentário, na fase de construção, seleção das imagens – ao mostrarmos nas aldeias Espírito Santo, Jõdef, Santa Izabel e, inclusive na assembleia de caciques na aldeia Tukai – muitos indígenas solicitaram que se desse mais tempo para a apresentação da Meia Lua<sup>95</sup>.

É de se pensar que além da beleza cênica que a procissão fluvial oferece com o barco do Divino todo colorido e os muitos barquinhos que cruzam velozmente e agitando as águas do rio Curipi, a Meia Lua em frente ao cemitério representa o respeito com os antepassados.

Em Mazagão Velho, a Meia Lua acontece na Chegada, juntamente com o Encontro das Canoas, em julho na festa de Nossa Senhora da Piedade e em agosto na festa do Divino Espírito Santo. Na festa de Nossa Senhora da Piedade, os foliões levam a Santa

---

<sup>93</sup> Os Karipuna exigiram que o resultado do inventário da festa do Divino Espírito Santo escondesse o consumo de bebidas durante a realização da Meia Lua, da festa de modo geral.

<sup>94</sup> O CIMI vem realizando há vários anos a formação de pessoas responsáveis para realização do culto dominical e pela Capela nas várias comunidades da Terra Indígena Uaçá.

<sup>95</sup> Inclusive essa seqüência de imagens do filme ficou longa. O documentário *Setesphui – Divino Karipuna* está disponível no site da Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular, Ponto de Cultura “Povo de Fé e de Festa”, [www.aafcp.org.br](http://www.aafcp.org.br).

por via fluvial, no dia 10 de julho, para pernoitar no lugar conhecido como Engenho do Ajudante ou “casa do Seu Leandro”. No dia seguinte, retornam à vila para a realização do Encontro das Canoas. Esse momento acontece porque nesse mesmo dia, na parte da manhã, outra canoa sai da vila e se dirige a uma propriedade próxima chamada de Igarapé Comércio. Quando a maré está propícia, as duas embarcações se deslocam para o ponto do encontro, onde é realizada a Meia-Lua e a Troca das Bandeiras, evoluções feitas pelas Comissões, em frente ao porto de Mazagão Velho. Muitos comunitários e visitantes se reúnem nas margens do rio Mutuacá, - nessas ocasiões costumam ser ornamentadas com balões e flores artificiais -, para apreciar a performance dos foliões e foliãs. Algumas pessoas aguardam para pagar suas promessas carregando imagens religiosas ou pedras.

A Meia Lua feita pela Comissão de Foliões de São Pedro acontece em frente ao porto da sede, na comunidade. No ano em que fizemos o registro do Inventário da Festa, o momento foi prejudicado pela grande quantidade de embarcações atracadas nos vários trapiches ao longo da margem do rio. Os barcos transportavam os convidados dos mais distintos lugares da região do Lago do Ajuruxi, de outras localidades, inclusive de moradores das Ilhas do Pará. Todavia, era um público que não mostrava tanto interesse no momento da Meia Lua. A maior participação se deu no baile, à noite.



Fig. 25. Comissão de Foliões de São Pedro, em esmolação com a imagem do santo pelas comunidades do Lago do Ajuruxi – fotografia Iran Lima de Sousa, 2014.



Fig. 26. Peregrinação da Comissão de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, em visita aos moradores das localidades próximas. Fotografia Decleoma Lobato, 2013.

Em Igarapé do Lago a Meia Lua é feita na Chegada da Santa, na véspera do dia de Nossa Senhora da Piedade, 02 de julho, quando geralmente apenas os moradores da própria comunidade presenciam e repetida no final de semana seguinte. Esse momento é uma extensão da programação original da festa e foi introduzida lá pelos anos de 1970. Exatamente no sábado quando as pessoas de fora da vila, principalmente de Macapá, podem estar presente sem prejuízo de suas obrigações de trabalho. No entanto, o alvo maior dessa iniciativa são as autoridades governamentais que sempre são convidadas e as pessoas da comunidade aproveitam para apresentar suas demandas. Trata-se de um momento essencialmente político.

Mas, de toda forma, no âmbito das festas com folias o que prevalece e é mais significativo são as memórias, as relações sociais (os afetos) e as conexões que envolvem o presente e o passado através de um sistema de conhecimentos (saberes, fazeres, valores e crenças) que lhes são sustentação e continuidade.

## 5.2. Crenças

As crenças que sustentam a continuidade das festas com folias fazem parte da mentalidade da população. E podem ser analisadas a partir da ritualística, já vista, das narrativas e dos cantos, como veremos adiante, que envolvem a realização das referidas práticas culturais, as quais são basicamente de fundo religioso.

Pelas ideias científicas do século XIX em diante, quanto mais avançassem os conhecimentos científicos, menor espaço teriam as crenças religiosas e suas manifestações. O racionalismo substituiria a visão mágica do mundo. Somente o uso da razão poderia levar os indivíduos e as sociedades ao entendimento harmonioso, à convivência, à liberdade, ao progresso e à felicidade. Para isso, no entanto, havia-se que abolir de todas as formas quaisquer questões relativas à natureza e ao homem. Ou mais precisamente do homem como parte da natureza.

Nessa linha de pensamento, Augusto Comte, por exemplo, defendia que as ciências sociais seriam o caminho óbvio e necessário para a substituição dos dogmas religiosos. No entanto, o tempo mostrou que tais ideias ficaram sem eco na maioria da população, pois o resultado que se mostra não é esse. O mundo continua crente mesmo diante de todos os avanços científicos. Até porque grande parte da população não experimenta, ou o faz tardiamente, desses avanços. Na medicina, por exemplo, muitas pessoas ainda morrem por falta de atendimentos básicos apesar de todos os recursos modernos que a ciência possui atualmente. Ou como menciona o pensador argentino, Walter Mignolo (2017), que cerca de 80% da população mundial não tem acesso a tecnologia. Não se pode esquecer esses fatos. Também não se deve esquecer as considerações de Reginaldo Prandi (1992) de que “as explicações do mundo inteiramente desencantadas e desprovidas de apelo à magia, ao sobrenatural e às concepções que escapam do controle racional, continuam pertencentes ao universo religioso contemporâneo” (PRANDI, 2004, p. 4).

E no que tange ao universo deste estudo, as principais crenças que estão no sustentáculo das festas em honra dos santos do catolicismo são a intervenção divina mediada pela ação dos santos na vida e na morte das pessoas e na relação com o mundo dos encantados e de outros seres divinos.



## A crença no poder dos santos

Dona Joaquina Barriga, uma das lideranças da Comissão de Folias de São Gonçalo de Mazagão Velho, em entrevista, expressa um dos sentidos da devoção religiosa: “a gente tem fé que tudo o que a gente pede em nome dele a gente alcança as graças”. E diz, de forma risonha, que o santo é sobretudo casamenteiro, e casamenteiro das mulheres mais velhas. Há uma quadra da folia de São Gonçalo que se refere a isso: “Ô meu senhor São Gonçalo / casamenteiro das velhas (bis) / Casai-me a mim primeiro / para depois casar a elas (bis)”. Algumas foliãs gostam de brincar comigo que eu também teria feito promessa a São Gonçalo. Não é verdade, se a união com meu atual companheiro é obra de São Gonçalo, não foi por promessa. Acho que ele só simpatizou com a gente. Ou talvez porque eu tenha colaborado com a caixinha dele, algumas vezes. Quem sabe?

Assim sendo, as festas integram um conjunto de crenças vivenciadas cotidianamente que relacionam o mundo natural e social ao sobrenatural. Tratam do poder dos santos como intercessores pelos devotos diante de Deus, e no valor das promessas como compromisso. Compromisso, inclusive que é para toda a vida e transferível para os descendentes, e que está na origem mesmo de todas as festas objeto deste estudo.

Logo, as festas religiosas tradicionais fazem parte de uma espiritualidade multifacetada e baseada em valores como a afetividade. Aliás, é característica apontada como oriunda do período colonial (MOTT e SOUZA, 1997) e que inclui a expectativa da reciprocidade entre os devotos e os santos sejam eles católicos ou entidades do panteão afro e indígenas.

São relações mantidas entre os devotos e os santos que se pautam na gratidão e na reciprocidade, como veremos no próximo capítulo, mas também no respeito e temor, de certa forma. Muitos relatos dos meus colaboradores tratam de castigos sofridos por ofensas aos santos. Também há o receio, por parte dos foliões, sobretudo os mais idosos, em promover alterações nos ritos e trazer consequências desagradáveis, como se pode ver pelo fragmento de uma conversa.

D – Seu Roldão, eu quero voltar novamente pra questão da morte. Quando morre uma pessoa, quando morre um folião, vocês tem um ritual próprio para aquele sepultamento? Eu vi que vocês foram tocando, cantando, na filmagem que foi feita no ano passado<sup>96</sup>.

R – [...] A gente só faz, as vez, um manifesto que o pessoal pede que é um folião. Nos anterior passado, os folião que morriam nunca fizeram esse manifesto.

Então, agora o pessoal pede e o irmão (Mestre Sala da Comissão) diz que pra ele fica difícil fazer, porque nos anteriores não fizeram, né, porque possa faça bem, possa que faça mal. A gente não sabe o retrocesso em cima (risos), do que vai dar. Se o santo vai aceitar. Ou se o folião (falecido) vai aceitar aquela proposta porque nos outros não teve. Pelo menos no velho Inácio, que foi o primeiro fundador dessa folia, dessa ladainha. Ele morreu e não teve nenhum manifesto (Roldão da Silva, 62 anos, Porta Bandeira da Comissão de São Joaquim, do Curiáu e morador da comunidade, em entrevista gravada em 2016).

Para esse folião, os santos podem não aceitar inovações, assim como os falecidos, recentes ou não. Por outro lado, a familiaridade com os santos se dá também no lidar com as imagens, na humanização, quando os devotos as tratam, de certa forma, como pessoas, vestindo-as, adornando, cuidando. E como membros das famílias, destinando espaços de suas residências para os oratórios, as capelas.

Perceber as imagens como uma presença feminina ou masculina explica o cuidado que se tem com elas, de mantê-las cobertas e protegidas do Sol e das chuvas com sombrinhas. Mantê-las sempre asseadas e vestidas e emperucadas<sup>97</sup>. São Pedro do Ajuruxi, por exemplo, tem um minúsculo chapéu, inclusive. É uma concepção que atribui uma “humanidade” às imagens e está ligada à familiaridade com os santos e santas característica da religiosidade popular, oriunda da colonização e discutida por Mello e Mott (1997).

São crenças que envolvem também a relação com a morte e com os mortos e que não foram compreendidas pelos sacerdotes do PIME, nos anos cinquenta, como se pode ver pelos registros. O primeiro é referente ao município de Oiapoque.

Os mortos são levados para o cemitério como se fossem cachorros, no meio de conversas e gracejos, sem exéquias porque, geralmente, não avisam o padre. Neste dia foram rezadas duas missas na Igreja e uma no cemitério, com pouca gente assistindo e umas 10 comungando. Umas 60 pessoas assistiram, à noite, à reza do terço... Única obrigação que esta gente sente para com os defuntos, é de acender milhares de velas e colocar muitas coroas de flores sobre as sepulturas (Livro do Tombo 01, p. 06).

Em Macapá, no dia anterior,

feira de todos os santos. Bastante gente nas missas. Os padres aproveitam para falar dos mortos, dos cemitérios e do respeito que eles merecem. No dia 02, “Dia de finados é comemorado com missas na Matriz e no cemitério. As 21 hs foi rezado o terço no cemitério, acompanhado com devoção por todos os presentes.

---

<sup>97</sup> Mães doam os cabelos de seus filhos ou filhas, como pagamento de promessas, para confeccionar perucas para algumas imagens sacras.

Com satisfação verifica-se um maior número de visitantes e muito menos balburdia do que no ano passado (ibidem).

Para os padres as atitudes das pessoas diante da morte ou do lugar dos mortos eram incompreensíveis. Parecia total desrespeito.

Os foliões, festeiros e comunidades lidam com o falecimento de algum membro realizando a suspensão da festa, no extremo, e ou realizando homenagens ao morto no funeral e sepultamento. E, em pelo menos um caso a transferência de cargo dentro de uma comissão foi feita seguindo orientação de um falecido que, em sonho de seu sucessor, determinou que o cargo que lhe coube em vida deveria ser ocupado por seu neto.

Um fato interessante e exemplar também nessa questão da relação com os mortos ocorreu em uma residência no Igarapé do Lago, em 2009, na chegada da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Piedade: uma jovem desmaiou. Algumas pessoas retiraram-na para outro cômodo da casa a fim de prestar-lhe atenção até que a mesma recuperasse a consciência. Dona Josefa Laú explicou que se tratava de uma médium que não aceitava essa condição, e que era afetada pelos espíritos dos antepassados presentes na ocasião. A ideia era que devido à forte ligação dos antigos moradores, em vida, com a devoção a Nossa Senhora e o envolvimento com a Comissão de Folias, recebendo-a anualmente, mesmo após a morte, eles se faziam presentes nos momentos de visitaçào.

Os padres não compreendiam que a forma como eram reverenciados os antepassados, os falecidos, não era através dos corpos, mas, através das memórias. As festas e as folias, também totalmente incompreendidas pelas autoridades católicas, eram as memórias que as pessoas preservavam de seus entes queridos.

Faltava aos padres algo que Paes Loureiro considera como uma característica da cultura amazônica, “um olhar ‘distanciador’, que estranha a realidade, vendo nela algo além do que ela é, tornando-se um olhar de criação capaz de desencarnar realidades na realidade, de perceber os seres que há em cada ser e nas coisas” (LOUREIRO, 1995, p. 135).

Também se deve atentar que essa divergência de interpretação dos rituais religiosos populares pode ser explicada como disputas de poder em torno de práticas religiosas. Trata-se de uma oposição, como propõe Pierre Bourdieu, “entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado” (BOURDIEU, 2011, p. 43). Para o referido autor a constituição do campo religioso resulta da exclusão

da gestão dos bens de salvação de todos os indivíduos que não fazem parte do corpo de especialistas religiosos, detentores absolutos dos conhecimentos organizados e sistematizados como um capital religioso. Aos excluídos caberia “o reconhecimento dessa desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal” (idem, p. 39).

Entendo que é uma interpretação pertinente, no entanto, mesmo desconhecendo o conteúdo da desapropriação, o que os foliões, festeiros, comunidades fazem é mais que resistir, é insurgir-se contra as imposições através da continuidade de suas práticas culturais, de seus ritos e de suas crenças.

### **Crenças que envolvem a relação com os encantados**

Outra característica bastante salientada sobre o catolicismo popular é a capacidade de aglutinação de crenças de diversas procedências. Aliás, para o antropólogo Heraldo Maués no universo do catolicismo popular pode-se incluir a pajelança cabocla, até porque seus praticantes se consideram católicos (2002). Para o referido pesquisador as crenças nos santos católicos e nos encantados são complementares (1995). Assim, a crença e devoção aos santos católicos, no âmbito das festas com folias, não antagonizam com as crenças nos encantados<sup>98</sup> e nem nos grandes pajés como a memorável Joana Alcântara, da região do Maracá, em feitiços e na capacidade de determinadas pessoas de se transformar em bichos.

A crença em encantados e na capacidade de algumas pessoas de interagir com eles vem do xamanismo ou pajelança<sup>99</sup>. Mas, neste caso, acrescidas da afetividade e da familiaridade comum à religiosidade popular tradicional que, inclusive possibilita a constituição de laços familiares e conjugais entre encantados e humanos, como acreditam e relatam moradores do Maracá sobre a família formada por Joana Alcântara e Belarito.

Joana Alcântara viveu na região do Igarapé do Lago do Maracá, interior do município de Mazagão, presumidamente até os anos setenta do século XX. Sendo reputada

---

<sup>98</sup> Encantados ‘são entidades do mundo sobrenatural da religiosidade popular amazônica, que habitam a floresta e o fundo dos rios e que protegem, não somente os homens, como também as comunidades em que os mesmos vivem; venerados sob as formas mais diversas garantem a prosperidade, saúde, felicidade a quem as reverencia’ (FIGUEIREDO, 1988, apud LOUREIRO, 1995, p. 88).

<sup>99</sup> Para o antropólogo Heraldo Maués o xamanismo consiste em práticas rituais destinadas a cura de doenças pela ação de indivíduos incorporados com entidades sobrenaturais. A pajelança é um tipo de xamanismo praticado pelas populações indígenas e caboclas. Embora diferentes entre si, sob vários aspectos, ambas agem sob a influência dos encantados ou caruanas (MAUÉS, 2002).

na região como grande curandeira, feiticeira, e que se relacionava com um ser encantado morador de uma grande gruta denominada Buracão, com o qual chegou a gerar três filhos, entregues ao pai assim que nasciam. Muitas narrativas envolvendo essa figura são encontradas nas localidades próximas. Alguns relatos de moradores com os quais conversamos durante as peregrinações da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, contam que na época em que Joana Alcântara e seu esposo, o encantado Belarito, viviam no Buracão o local parecia um “palácio” de bem cuidado. Com o falecimento de Joana (cujas causas e forma são controversas) e o desaparecimento de Belarito o sítio do Buracão, pesar de importante patrimônio arqueológico de arte rupestre, está abandonado.

Joana Alcântara também era devota de Nossa Senhora da Conceição e participava frequentemente dessa festividade, como recordam alguns moradores. De certa forma, uma das versões de sua morte estaria ligada a Festa da Conceição, quando um rapaz teria se negado a dar-lhe uma carona em sua canoa. E, como o mesmo teria falecido antes de chegar ao destino, a comunidade sede onde a festa estava ocorrendo. Os familiares acusaram-na de feitiçaria e como vingança teriam lhe aplicado violenta surra, da qual viera a falecer.

O fato é que em relação aos santos, sobressai o carinho, o afeto, mas também o cuidado e o respeito. Em Mazagão Velho, seguramente, e nas demais comunidades nada em termos de bens culturais é mais significativo que a devoção aos santos e a veneração das imagens sacras. Mas, nesse cadinho da religiosidade do catolicismo popular, como vimos, há sempre a possibilidade de aceitação de outras relações com o mundo invisível de encantados e falecidos.

Naquele momento que eu tou com o reco-reco na mão, louvando e agradecendo, eu já pude perceber que algo fica do meu lado. Só... várias vezes chamei meu povo para ver, mas eles não conseguem ver. (...) Já tentei mostrar pra algumas pessoas, pra ver se identifica pra mim, quem é. Mas, sempre passa de cabeça baixa. Quando não fica do meu lado, fica atrás das minhas costas (Vera Nunes, professora, Mestre Sala da Comissão de Folias de São Sebastião, de Mazagão Novo, moradora da comunidade, em entrevista grada em 2013).

Quanto aos pajés e encantados, permanece um misto de respeito e temor, e, muitos lamentam que grande parte dos conhecimentos referentes a eles tenham se

perdido<sup>100</sup>. Assim como as memórias de suas grandes façanhas, que iam desde curas surpreendentes a feitiços fulminantes, aos poucos também vão se esvaindo.

Segundo a antropóloga Antonella Tassinari, que desenvolveu amplo estudo sobre os Karipuna do Oiapoque na década de 1990, as atividades dos pajés entre o referido povo é bastante acentuada. Entre as funções do pajé, na festa do Divino Espírito Santo, está a escolha da árvore que servirá de mastro. Também se aponta a segurança “espiritual” da comunidade durante os festejos, pois pode sofrer algum tipo de ataque dos “bichos” (encantados) ou das almas dos falecidos. Para a referida pesquisadora, tanto o xamanismo quanto o catolicismo entre os karipuna apresentam características que os distinguem dos demais.

Não percebi muitas diferenças, pois constituem um sistema religioso formado a partir de diversas origens e elementos, como o sistema geral das demais festas que formam os circuitos de folias no Amapá. Trata-se de um sistema cognoscível para festeiros e foliões formado por práticas e crenças que integram um sistema maior de conhecimentos adquiridos, construídos através da oralidade, por meio dos modos tradicionais, tendo o tirocínio como elemento fundamental.

De toda forma, as crenças estão muito fortes e presentes no universo desta pesquisa. E são afirmadas continuamente, juntamente com os valores sociais que representam, também nos cantos que compõem as folias religiosas.

### 5.2.2. Cantos das folias

Em importante estudo sobre os cantos das comunidades do Amapá, incluindo ladrões de marabaixo, bandaias de batuque e folias religiosas, a linguista amapaense Edna Oliveira (2015), considera que

“são uma forma de comunicação social que foi preservada no ecossistema de Mazagão Velho (...) tributárias do processo de contato ocorrido na formação social da referida comunidade e no mesmo processo histórico foram difundidas pelo território amapaense, sendo representativas do conjunto das comunidades afrodescentes” (OLIVEIRA, 2015, p. 7).

---

<sup>100</sup> Em conversa com os foliões de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, durante a peregrinação de 2013, alguns recordaram pajés antigos daquela região e do Ajuruxi que eram capazes de recuperar a saúde a doentes gravíssimos. E também efetuavam a descoberta e a punição de maus feitos como roubos e assassinatos à traição. Para eles esses conhecimentos seriam ainda de muita utilidade nos dias atuais.

Como vimos em capítulo anterior, todo o conjunto de práticas culturais tradicionais que envolvem as festas de santos católicos como o marabaixo, o batuque, as ladainhas, as folias, bem como as crenças religiosas que as sustentam são oriundas da colonização da região.

Essas práticas se espalharam pela região de forma rizomática independente de pertencimento étnico. A ideia de rizoma se contrapõe a raiz, pois trata-se da “raiz que vai ao encontro das outras raízes, então o que se torna importante não é tanto, um pretensão absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a relação” (GLISSANT, 2005, p. 17).

Assim as folias, que são exatamente os cânticos, são parte de um conjunto de elementos que correspondem a uma prática cultural tradicional, que envolve modos específicos de expressão religiosa e de relação com o mundo das divindades e o meio social. A prática da folia é o que caracteriza e distingue dezesseis festas num universo que, certamente, possui milhares delas.

O repertório de folias conhecido atualmente não é muito grande. Cada Comissão de Foliões e ou de Foliãs o possui diferente em relação à quantidade, ao número de folias, que são recordadas e utilizadas nos momentos específicos da ritualística. Existem folias de saída para quando os santos se afastam de suas comunidades para as peregrinações e quando deixam as casas visitadas. São feitas nas capelas e residências dos devotos, também são chamadas de folias de despedida.

Nas chegadas, são cantadas as folias próprias para esses momentos. Algumas começam a ser entoadas ainda nas canoas ou logo que os foliões desembarcam. Também existem folias destinadas ao agradecimento das mesas de promessas, assim como para iniciar e encerrar as ladainhas. Algumas Comissões têm folias para o Levantamento do Mastro e também para a Meia Lua.

A Comissão de Foliãs de São Gonçalo tem apenas uma melodia, música, usada em todas as folias. Mudam apenas as letras nos diversos momentos. A Comissão de Santa Maria do Cunani executa uma folia também nos reencontros das imagens de Santa Maria e São Benedito, nos retornos das peregrinações que as mesmas realizam fora da comunidade.

Em relação à autoria, as folias de São Benedito e de São Sebastião pertencem aos irmãos Hosana e Vera Nunes. As mais antigas têm seus autores desconhecidos. Apenas a de Nossa Senhora da Luz, criada ali pelos anos 60, 70 do século passado, é que as pessoas indicam como autores um membro da família Queiroz e outro da família Ayres.

De toda forma, e para os objetivos deste trabalho, algumas folias são importantes indícios da circularidade cultural no interior do Amapá, entre comunidades próximas e distantes geograficamente e isso pode ser evidenciado na análise das letras que as compõem. Em algumas, aliás, a própria circulação é o mote. É muito clara a ideia: os santos e as santas passeiam. Saem em visita aos moradores e outros santos.<sup>101</sup>

Glorioso senhor São Pedro  
 Que saiu a passear  
 Glorioso São João  
 Ele veio visitar

Essa é a Folia de Chegada da Comissão de Foliões de São Pedro do Ajuruxi, cantada pelo Mestre Sala Raimundo Amaro, quando a Comissão visita as outras comunidades e saúda o santo ou a santa padroeira da localidade. É acompanhada por tambores, tabocas e o rapador.

Vamos, vamos, vamos manas  
 Pelas ruas passear  
 Vamos levar São Gonçalo  
 E todos hão de acompanhar

Folia de Saída da Comissão de Foliãs de São Gonçalo cantada pela Mestre Sala Joaquina Jacarandá, durante as visitas na comunidade de Mazagão Velho, no período da festa do Santo. Essa folia tem apenas o acompanhamento de campainhas e uma viola.

Vamos chegando nesta casa  
 Nela mora o Juiz do Mastro  
 O meu senhor São Gonçalo  
 Vem lhe dar um grande abraço

Essa é a Folia de Chegada da Comissão de São Gonçalo, também cantada pela Mestre Sala, Joaquina Jacarandá, quando as foliãs se aproximam das residências das pessoas que ocupam os cargos da festa como os Juizes do Mastro e da Bandeira.

---

<sup>101</sup> Todas as folias foram gravadas durante sua execução no decorrer dos ritos. E também fora desses momentos, apenas com os mestres sala, sem o acompanhamento dos instrumentos musicais para facilitar a transcrição das letras.



Andou, andou, andou  
 Maria do céu andou  
 Senhora da Conceição  
 Que veio fazer sua visita

Folia de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, entoada pelo Mestre Sala Raimundo (Duca) durante a peregrinação da Comissão de Folias. Esses mesmos versos são cantados nas folias de Nossa Senhora da Piedade e a Ela dedicados nas localidades que fazem festa em sua homenagem.

Assim sendo, considero que a repetição de versos em folias de Comissões diferentes é sem dúvida, uma evidência muito forte da circulação, movimento e do contato entre os grupos de diferentes localidades no passado.

Estão rezadas, estão rezadas  
 Estão cumpridas as orações

Os devotos que rezaram  
 E quem rezou com devoção  
 Tem os anjos por companhia  
 E tem o céu por salvação

Folia que encerra a novena de São Gonçalo, de Mazagão Velho, cantada pela Mestre Sala Joaquina Jacarandá.

Estão rezadas, estão rezadas  
 Estão completas as oração  
 Ai tem os anjos por companhia  
 Pra quem rezou com devoção.

Folia de encerramento de novena dedicada a São Joaquim do Curiaú, cantada pelo Mestre Sala João da Cruz.

Estas rezas são rezadas  
 São cumpridas as oração  
 A Virgem da Piedade  
 Nos botai sua benção

Folia cantada em louvor a Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, entoada pelo Mestre Sala Pedro Laú no encerramento das novenas e demais momentos que envolvem as orações.

Deus salve quem serviu a mesa  
 Quem deu água aos folião  
 Tem os anjos por companha  
 E glória e céu por salvação

Trecho da folia de agradecimento da festa de Santa Maria do Cunani entoada pela Mestre Sala Raimunda, dona Mundica.

Os dois primeiros versos estão presentes, com ligeira alteração, nas folias de agradecimento de mesa das Comissões de Nossa Senhora da Conceição do Maracá e de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago. Cerca de quatrocentos quilômetros separam a primeira comunidade das demais.

Viva quem serviu a mesa  
 Quem deu água aos folião  
 Viva o dono da casa  
 Com toda sua família

Folia de Nossa Senhora da Conceição, Mestre Sala Duca da Comissão de Foliões do Maracá.

Viva quem serviu a mesa  
 Quem deu água aos folião  
 Nossa Senhora agradece  
 E nos dá sua benção

Folia de agradecimento de mesa da Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, cantada pelo Mestre Sala Pedro Laú.

Outros versos que se repetem nessas folias e aparecem também na folia de São Pedro do Ajuruxi.

Que mesa tão ornada  
 O que mesa tão ornada

Toda coberta de véu  
Toda coberta de véu

Folia de Nossa Senhora da Conceição, Mestre Sala Duca da Comissão de Folias do Maracá.

Esta mesa está ornada  
Toda coberta com véu  
Nossa Senhora agradece  
E põe esta mesa no céu

Repetição idêntica no Ajuruxi, com o Mestre Sala Raimundo Amaro da Comissão de Foliões de São Pedro. No entanto, neste caso é bem compreensível considerando que Duca, o Mestre Sala da Conceição, é morador da localidade de Ajuruxi e também membro da Comissão de São Pedro e sobrinho de Raimundo Amaro.

Mas, esses mesmos versos aparecem também, com ligeira diferença na folia de Nossa Senhora da Piedade do Igarapé do Lago, entoada pelo Mestre Sala Pedro Laú. Logo, não é possível deixar de pensar o quanto as comunidades, os sujeitos, se não os atuais, mas os do passado estiveram conectados por meio da devoção aos santos e à participação em festejos.

Assim, eu vejo as festas religiosas com folias no Amapá como mecanismos de sociabilidade “uma forma lúdica arquetípica de socialização humana (...) um meio para a manutenção do vínculo entre as pessoas, que agiriam de acordo com regras e expectativas de comportamento reconhecidas por todos os participantes” (DA SILVA, 2011, p. 36). Concordo com esse autor nesse sentido, mas discordo quando afirma que as sociabilidades são desprovidas de outros interesses e objetivos que não a interação humana em si, e dá como exemplo o caso das conversas onde nem sempre o conteúdo é o que importa. As festas com folias e as folias, sobretudo, com suas crenças, ritos, cantos, em meu entendimento, promovem a interação, a conexão entre as pessoas, entre as famílias, os vivos e os mortos (como memória, evidentemente, neste caso), e isso se estende às comunidades onde estão inseridas. A circulação que a prática das folias envolve favorece substancialmente a manutenção, preservação por um lado, mas também a renovação e ressignificação de valores e crenças religiosas e de sentidos, de outro lado.

Alguns desses sentidos serão discutidos em capítulo posterior quando mostrarmos os significados do festejar para festeiros, foliões e comunidades. A partir da análise da história de vida de alguns indivíduos e famílias devotas envolvidas com as festas

tentamos compreender também como se dá a formação e propagação de tradições orais e crenças religiosas (ou das narrativas sobre elas) entre as comunidades.

J. Vansina considera que a tradição oral é “um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. (...) ou todas as declarações feitas por uma pessoa sobre a mesma sequência de acontecimentos passados, contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações” (VANSINA, 2010, p. 140). Para ele, a introdução de novas informações produz alterações nas tradições, surgindo novas tradições. Então, nas tradições orais, o que as identifica é a sequência de elementos narrativos de um mesmo evento ou processo. Logo, a maioria das falas dos meus colaboradores são testemunhos orais cujas informações foram adquiridas das gerações passadas, sobretudo entre familiares. Uma memória herdada de acontecimentos ‘vividos por tabela’, como afirma Michael Pollak, quando o indivíduo projeta nas suas memórias as lembranças do grupo ou coletividade a que pertence (POLLAK, 1992, p. 201).

Vansina afirma que os testemunhos orais, ou as tradições orais, são obras literárias, e como tal fornecem informações preciosas sobre o passado e o ambiente social e cultural de sua produção. Daí que ele propõe a análise do material das tradições orais como peças literárias divididas a partir de suas formas e conteúdos. Em termo de formas fundamentalmente se dividem em estabelecidas: poemas e epopeias; e livres: fórmula e narrativas. Quanto ao conteúdo, as primeiras os possuem fixos e as segundas também, no entanto, para estas últimas há a liberdade de escolha de palavras.

Para adotar o método de análise proposto por J. Vansina, das fontes orais como obras literárias, considere que as folias, como são os cantos, se enquadram na classificação de poemas. Mas, também se enquadram na categoria das epopeias, formas que permitem que os autores ou usuários tenham a possibilidade de escolher as palavras e adaptá-las às situações de uso, ou até mesmo fazer pequenos improvisos como os foliões mestres salas fazem.

Assim, analisando as folias religiosas tanto através da gravação quanto do documento transcrito, consegui perceber que as mesmas reforçam determinadas crenças e ideias como:

- A circulação, que já destacamos anteriormente, mas com a ideia de chamamento, de um convite à participação nas festas e homenagens aos santos e santas;
- Os santos e santas como protetores / intercessores das pessoas;

- Os elementos que identificam os santos e suas capacidades ou áreas de atuação, por exemplo, protegem contra doenças, protegem as lavouras, facilitam os casamentos, etc;
- As práticas culturais das folias e das festas como algo que alegra aos santos e as santas e que eles e elas retribuem também com alegria (satisfação, contentamento);
- Gratidão / retribuição
- A reza como obrigação da devoção;
- O ambiente das práticas religiosas (igrejas, capelas, locais de oração, espaços do ou ocupados pelo sagrado no momento em questão);
- Referências à hora da madrugada com o galo despertador dos foliões;
- Referências à noite como tristeza e o dia como alegria (folias das seis horas da manhã);
- A despedida como um convite à continuidade no ano seguinte:

Despedida, despedida  
 Mas não é por desengano  
 São Gonçalo se despede  
 De nós até para o ano

- Os santos embora existam no Céu, descem a Terra para festejar com os devotos;

São Gonçalo vem do Céu  
 Com suas mãos ocupadas  
 Numa traz o seu livrinho  
 Na outra o seu cajado.

Abriu as portas do Céu  
 Carregou-se as cortinas  
 Senhora da Conceição  
 Acendeu a luz divina

Senhora da Conceição (ou Piedade)

Que saiu a passear

Na casa do irmão devoto

Ela veio visitar

Por outro lado, o mesmo autor também observa que “as tradições compreendem não só a mensagem, mas também as próprias palavras que lhe servem de veículo” (VANSINA, 2010, p. 143). Neste sentido considero, inclusive, os próprios termos empregados na composição das Comissões de Folias como os de Mestre Sala, Alferes Bandeira, que remontam à Europa monárquica pré-moderna e reforçam o caráter hierárquico dos grupos.

Mestre Sala, segundo o Dicionário infopédia da Língua Portuguesa<sup>102</sup>, na Europa era o equivalente aos atuais mestres de cerimônia, responsáveis por dirigir um baile público ou uma cerimônia oficial. Vansina também considera importante atentar para os arcaísmos ou imagens inexplicadas como a que se repete em algumas folias:

Que santinho é aquele

Todo coberto de véu

Folia de São Gonçalo de Mazagão Velho e que se repete na folia de Nossa Senhora da Luz, da mesma comunidade.

Que santinha é aquela

Toda coberta de véu

Nossa Senhora da Luz

É nossa mãe lá do céu

Não faz parte do modo como os santos e as santas são conduzidos atualmente nem mesmo nas procissões realizadas pelas igrejas<sup>103</sup>. Talvez seja uma referência ao

<sup>102</sup> Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2019. Disponível na internet: [HTTPS://www.infopedia.pt/dicionários/lingua-portuguesa/mestre\\_sala](https://www.infopedia.pt/dicionários/lingua-portuguesa/mestre_sala). Acessado em 25/09/2019.

<sup>103</sup> As imagens sacras são conduzidas nos braços dos foliões e devotos durante as peregrinações a pé. Nas viagens pelos rios os foliões costumam colocar as imagens em pequenos oratórios móveis. Nas procissões elas são conduzidas nos andores ou berlindas.

encerramento das folhas, quando o Mantenedor cobre a imagem sacra com um tecido branco, ou parte de uma tradição mais antiga ou que toma elementos de outras tradições orais como a que se vê a seguir.

Se essa rua fosse minha  
Eu mandava ladrilhar  
Com pedrinhas de diamante  
Para Nossa Senhora andar

Folia de Nossa Senhora da Luz com repetição na folia de São Gonçalo, ou vice-versa.

Se estas ruas fossem minhas  
Eu mandava ladrilhar  
Com pedrinhas de diamante  
Para São Gonçalo passear.

Assim, nas folias, os mestres salas escolhem as palavras que usam, mas dentro de uma temática, de uma estrutura e de acordo com a circunstância ou ocasião. Desta forma, é possível comparar com os poemas épicos da África antiga, mencionados por Vansina, onde o artista tem a liberdade na escolha das palavras (VANSINA, 2010, p. 144). Portanto, assegura o autor, “é preciso salientar que os requisitos da forma são tais que, provavelmente, todas as versões de uma ‘epopeia’ baseiam-se num único original, o que frequentemente é demonstrado pelo estudo das variantes” (idem).

Essa hipótese pode ser levantada, até cheguei a cogitá-la, mas, no caso das folias, dificilmente comprovável por causa dos múltiplos encontros, múltiplos contatos, que tornam os conhecimentos extremamente híbridos. Penso que é mais profícuo pensar na ideia de rizoma como propõe Deleuze, que não é feito de unidades, que não tem começo e nem fim, mas que cresce e transborda em todas as direções (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

---

Ainda falando de arcaísmos, alguns versos do refrão da folia de agradecimento de mesa de Nossa Senhora da Piedade, de Igarapé do Lago, ficaram incompreensíveis, não pela gravação, mas pelo significado.

êlê êlê tombei êlê êlê tombei  
 pombo rial não é como a mim

Assim como os versos do refrão da folia de encerramento de Nossa Senhora da Conceição do Maracá

E be joga umbê  
 E be joga umbê  
 E be jongo do mar  
 E be joga umbê

E ainda na folia de alvorada da mesma santa, não compreendi os versos:

Ê La iô la êê lá lá ló  
 Aro quê aro quê are camundá.

Vansina considera que alguns arcaísmos são praticamente impossíveis de serem compreendidos sem a devida explicação do autor (ou usuário). No caso das folias os usuários apenas repetem muitos termos sem conhecerem significados, como palavras de orações que apenas são repetidas se acreditando mais na eficácia, no poder, do que buscando sentidos ou significados. Procedimento que também ocorre em relação às origens das festas que são desconhecidas da maioria de seus fazedores.

Logo, muito há ainda que se estudar sobre as folias, as festas e as comunidades que as preservam. E as tradições, como bem afirma, J. Vansina (2010), “desconcertam o historiador contemporâneo [...] pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens” (p. 140). Assim, neste capítulo, a partir da análise dos ritos que acompanham a realização das folias, juntamente com as próprias folias, vistos como uma comunicação simbólica, fica evidente que os mesmos transmitem uma mensagem e que esta está relacionada com a doação, distribuição e circulação de valores, de bens e de sociabilidades entre os festeiros, foliões e as comunidades. Essa mensagem diz respeito também a preservação de crenças religiosas ligadas à relação com os santos e



outros seres divinos. Assim como a relação com a morte e os mortos, cujas memórias são preservadas através dessas práticas festivas.

No próximo capítulo trataremos dos fazedores das festas: festeiros e foliões, e dos sentidos e funções que as mesmas apresentam a eles ou que eles atribuem a elas.

## Cap. 06. Tradição viva e a insurgência de memórias e sentidos

Esse sentido de cultura eu não tenho pra discutir com vocês porque vocês estudaram a cultura e eu não estudei, né?! Eu não estudei. Assim o quê que eu faço com vocês? Eu vou ditar minha cultura pra vocês, pra poder vocês me explicarem o sentido da cultura (Duca, 45 anos de idade, Mestre Sala da Comissão de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, morador da localidade de Ajuruxi, em entrevista gravada em 2012).

Nos capítulos anteriores mostramos que as festas que compõem o objeto deste estudo são compreendidas como formas e mecanismos de sociabilidades comunitárias. E também como memória das relações sociais e culturais estabelecidas no passado entre os indivíduos, as famílias e as comunidades, e como veículos de continuidade, de renovação e de reinterpretação de práticas e crenças religiosas.

Nesta parte e a partir da fala do folião procuramos compreender os três principais sentidos e significados atribuídos às festas e às folias por seus agentes: a) uma tradição; b) uma herança familiar e c) um compromisso, um dom. Tratamos também dos principais motivos de atritos e conflitos internos entre os foliões, festeiros e diretores das associações culturais, quanto com o Poder Público e a sociedade em geral. Tais conflitos tem a ver com a educação escolar e a escrita x a oralidade. E tem a ver também com a noção de cultura como recurso e com a intolerância religiosa. Ou seja, entendemos que as disputas se dão sobretudo no campo do poder simbólico como conflitos de sentidos.

Assim, como o trecho da entrevista mostra, para foliões e festeiros suas práticas constituem-se como uma cultura, como uma tradição, uma mensagem passada de geração a geração, ou seja, como conjuntos de saberes e fazeres, “pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” uma tradição viva como nos fala o historiador malinês Hampaté Bâ (2010, p.167). Esta tem como principal veículo de transmissão a oralidade. E a oralidade não é como se pensa a ausência de uma habilidade, a falta da escrita, mas, uma maneira de ver o mundo, os outros e a si mesmos, como nos assegura o também historiador africano J. Vansina (2010).

Como podemos perceber pela fala do folião, Manoel Raimundo Castro, Mestre Duca, que iniciou uma conversa conosco se colocando como analfabeto, “diferente” de nós que estudamos. Ele entende que cultura tem vários sentidos, inclusive que o nosso pode ser diferente do dele. E lança um desafio: “eu vou ditar minha cultura pra vocês, pra poder vocês me explicarem o sentido da cultura”. O nosso sentido de cultura.

Entretanto, a provocação que ele nos faz é a que me inquietou constantemente durante este trabalho, esta escrita: como explicar os sentidos e os símbolos que movem festeiros e foliões?

Uma questão espinhosa posto que ligada aos diferentes sentidos que a cultura apresenta para uns e outros em contextos relacionais. O antropólogo Roy Wagner (2010) considera que “cultura” é uma invenção<sup>104</sup> que o pesquisador de campo faz para poder compreender o outro com quem interage. No sentido de que compreende o outro a partir de sua própria cultura. No relacionamento construído com os outros. Para ele a relação é mais significativa porque nela os envolvidos tornam-se visíveis uns aos outros e para si mesmos.

Antes do contato com os outros é como se o sujeito não tivesse cultura, visto que não era evidenciada. É na invenção da cultura do outro que se experimentam os contrastes com a própria cultura. Ele afirma que “a medida que o antropólogo usa a noção de cultura para controlar suas experiências em campo, essas experiências, por sua vez, passam a controlar sua noção de cultura. Ele inventa ‘uma cultura’ para as pessoas, e elas inventam ‘a cultura’ para ele” (p. 39).

Da mesma forma como o antropólogo, ou outro pesquisador de campo, estuda o outro, a cultura que inventou para o outro. O outro também o estuda. Também constrói, inventa, a própria cultura, inclusive com os traços que captou da invenção do pesquisador. Assim também constrói uma cultura para o pesquisador, com elementos que ele imagina, ou vislumbra. Como as possíveis diferenças na compreensão das coisas devido à formação, escolarização maior do pesquisador, em relação à própria, expressa na fala do folião.

Manuela Carneiro da Cunha (2009) mostra que cultura é uma categoria de ida e volta. Ou seja, um conceito que foi introduzido nas periferias do sistema político e econômico vigente, nas populações tradicionais, a partir da colonização. Ganhou força com o trabalho dos antropólogos. E se tornou um argumento fundamental em defesa e reivindicação de direitos, inclusive às terras e aos conhecimentos detidos pelas populações tradicionais.

A questão que a autora coloca é como as periferias se apropriaram da noção importada e imposta de cultura, para usar em benefício próprio, em defesa de suas causas. Inclusive, ela mostra os caminhos percorridos, a partir de disputas por recursos, tecnologias, e a produção de instrumentos jurídicos, criados pelos governos e organismos

---

<sup>104</sup>Para Wagner (2010) o termo “invenção” e “inovação” se aplica a toda a gama de pensamentos e ações realizadas de forma espontânea e criativa da cultura humana.

internacionais, que levaram a noção de conhecimentos tradicionais como patrimônio da humanidade para a noção de “cultura” particular e propriedade de cada povo.

E lamenta que, a despeito da existência de “muitos mais regimes de conhecimentos e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) estes sejam desconhecidos ou ignorados. E que poderiam ser utilizados para dirimir questões ligadas aos direitos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, de modo geral, de forma que eles não mais precisariam “operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos” (idem). Ou seja, se entendêssemos os outros nos termos deles e não nos nossos.

Talvez uma solução possível pudesse ser não tentar explicar, mas apenas deixar que falem e tentar compreender. Compreender por exemplo o temor que o folião expressa em relação ao repasse das informações da oralidade para a escrita. É importante dizer que antes dessa fala ele havia contado uma situação vivenciada em que uma pessoa solicitara as letras das folhas e por ser ele analfabeto pedira a alguém que as copiasse. Em reencontro com a pessoa que pedira as letras, e, tendo ela ouvido novamente as folhas cantadas por eles, reclamara que a cópia não estaria correta.

Isso o deixou insatisfeito, mas poderia ser explicado como decorrente de uma tentativa do copiadador de “corrigir” as letras. E levaria a um dos motivos de atrito entre as comissões de folhas e alguns diretores de Associação, a questão de ter estudo e não ter estudo para assegurar a legitimidade dos conhecimentos ou a validade da escrita “correta”, em relação à fala, à oralidade. Alguns diretores não admitem o uso de termos errados do ponto de vista da gramática, nem que possam ter diferenças. Em certos aspectos, procuram até cercar pequenas improvisações nas “tradições”, sobretudo quando elas servem a exposições onde o “tradicional” é o diferencial.

Para o folião foi um erro. E desconfio que talvez o considere proposital. É possível. Mas, por outro lado, não se consegue colocar no papel as inúmeras possibilidades de criação, adaptação ou improvisação das apresentações orais no decorrer das folhas, como pode ser exemplificado pela fala de outro folião.

É, em primeiro lugar a Chegada, vocês já observaram aqui. É a chegada do santo. Então, eu aprendi com meu pai velho, na chegada da imagem, no caso, ontem foi São Tomé. Vocês viram que lá eu falava na imagem de São Tomé, nós tava na comunidade São Tomé. Então, hoje é a comunidade São João. Então, eu tenho que falar em quem? São Pedro e São João (Manuel Raimundo Caldas de Orange Lima “Raimundo Amaro”, 65 anos de idade, Mestre Sala da Comissão de Foliões do Ajuruxi, em entrevista gravada em 2013).

O Mestre Sala é o responsável pela execução das folias. É quem “tira as folias”. Alguém que possui armazenadas na memória as letras e as músicas das folias que aprendeu com outras pessoas. A maior parte é dessa forma, apenas na repetição dos versos que fazem os refrãos dos cantos memorizados. No entanto, alguns Mestres Salas improvisam versos de acordo com o local e a situação ou então “circulam” versos entre as folias. Para dar um breve exemplo, os versos “que santinho é aquele todo regado de luz”, parte da folia de chegada vai se repetir na folia que antecede a ladainha. Outro verso dessa folia aparece em outra com pequena alteração “que santinha é aquela toda coberta de véu” e vai se repetir também na folia de beijar a fita. Essas folias são executadas pelo senhor Pedro Laú, Mestre Sala da Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, em gravação feita em 2009.

Portanto, mesmo que as folias tenham uma letra própria, sendo classificáveis como poema, para pensarmos como proposto por J. Vansina (2010), elas são passíveis de adequação ao momento e ao lugar. Então teriam que ser efetuados diversos registros de cada folia, feita por cada Mestre Sala, em vários momentos, para se garantir uma maior quantidade dos versos utilizados.

De toda forma, isso também está relacionado à forma de alguém se tornar um Mestre Sala. Este é um processo de aprendizado e convivência como conta Pedro Laú, Mestre Sala da Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Piedade. Segundo ele, entrou aos quinze anos de idade: “primeiro fui como gapuiador<sup>105</sup> da canoa, depois entrei pra Taboqueiro. Ai foi, foi, quando nós andava ai pro Vila Nova (rio). O meu pai era quem levava a Comissão” (entrevista gravada em 2009, em Igarapé do Lago). Ele conta também que ao assumir o cargo de Mestre Sala recebeu de seu antecessor um texto escrito contendo orientações para a execução das folias. Infelizmente esse material se perdeu com o tempo.

“Eu tou fazendo parte a mais de vinte anos. Eu comecei a aprender com meu finado velho pai. Eu fui treinando com ele até que aprendi todos os cantos. Depois que ele se apagou, eu fiquei tomando conta disso aí porque não tinha quem sabia”. Essa fala é do senhor Jovenil dos Santos, filho do falecido cacique Tangahá, o responsável pela realização das folias do Divino Espírito Santo, dos Karipuna, no início da década de 1990, quando a festa fez parte do objeto de estudo da antropóloga Antonela Tassinari. Dele a pesquisadora comenta,

---

<sup>105</sup> Pessoa que retira a água infiltrada na canoa.

nas atividades voltadas ao Divino, o Sr. Tangahá comandava e trazia legitimidade a um pequeno grupo de homens maduros, conhecidos como ‘foliões’, ‘mestres-salas’ ou ainda ‘mestres capelas. Os ‘foliões’ são aqueles que acompanham os cantos do Divino, segurando as bandeiras vermelhas. Quem dirige os cantos é o ‘mestre-tambor’ ou ‘mestre-caixa’ (TASSINARI, 2003, p. 309).

Um Mestre Sala muito presente na memória dos foliões, principalmente do Ajuruxi, é o senhor Amaro Ferreira, nordestino do Rio Grande do Norte que imigrou bem jovem com a família para Belém. Depois, adulto mudou para o interior do atual Amapá, região do Cajary, onde constituiu família. Após a morte da esposa, ele mudou para o Lago do Ajuruxi e, num segundo casamento, formou extensa família. Amaro Ferreira exerceu durante muitos anos a condução da Comissão de Folias do Ajuruxi, e mesmo que no final já velho, doente e sem visão necessitasse ser carregado por um dos foliões.

Ele era meio forte. Agora, quando fartou a vista dele ele começou a ficar franzino, a ficar franzino. E aí, já perto da ida dele, ele ficou bem gitinho, bem franzinozinho. Você pegava ele era mesmo que pegar uma criança. Eu levava ele dum lado do braço pra onde eu queria. (Francisco Cunha de Alcântara, Chico Preto, 50 anos, entrevista gravada em 2013, durante a esmolação da Comissão de São Pedro, no Ajuruxi).

No último ano que ele andou com nós, ele tava doente já. Quando chegemo aí, dia 28, a boca da noite ele piorou mesmo. Quase que ele não aguenta o tempo. Isso em 1984. Ai o papai me chamou, ele teve uma crise, quando voltou ele me chamou: ‘Raimundo! Senhor, papai!’ Eu sentado na ilharga da rede dele. ‘Senhor, papai! Meu filho, meu raspador fica contigo! O senhor vai carregar essa cruz. Assim como eu carreguei você vai carregar’. Eu ainda falei pra ele assim: ‘papai, deixe disso! Deixe dessa besteira! Para o ano, se Deus quiser, nós estamos juntos de novo. Ele disse: ‘não. Talvez. Quem sabe é Deus. Mas, meu raspado fica com você’. (Manuel Raimundo Caldas, “Raimundo Amaro”, Mestre Sala da Comissão de Foliões de São Pedro do Ajuruxi, em entrevista gravada em 2013, durante a esmolação da Comissão de São Pedro).

Amaro Ferreira, por sua vez, havia aprendido a função e recebido o cargo de Mestre Sala de seu sogro do primeiro casamento, de nome João Teixeira ou Ferreira, morador da área do Furo do Maracá. Naquela época, a festa de São Pedro, da família do senhor Raimundo Dias, ainda não existia. Portanto, as folias eram dedicadas a outros santos e santas, o que indica como provável origem as Folias de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, a qual assemelha-se às de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho. Outra possibilidade menor, mas que não deveria ser descartada, é a relação com as festas com folias que se faziam e fazem nas Ilhas do Pará, de onde também migraram

vários moradores do Lago do Ajuruxi. Ainda há bastante contato entre os moradores do Ajuruxi e os moradores do outro lado do rio Amazonas, tanto nos períodos festivos quando são intensificadas as visitas e a participação recíproca nas festas como em outros momentos de sociabilidade das comunidades como os torneios de futebol.

Enfim, Amaro Ferreira repassou os conhecimentos para os foliões e para a própria família. Raimundo Amaro, Anacleto e Duca são filhos e netos que exercem a função de Mestre Sala, mas também são percussionistas, tocadores de tambor, na Comissão de Foliões de São Pedro do Ajuruxi. Duca também atende como Mestre Sala a Comissão de Nossa Senhora da Conceição, do Maracá. Na família Ferreira também as mulheres sabem fazer as folias e rezar ladainha. Entre eles se aprende, nesse modelo tradicional, desde pequeno, inclusive as meninas. Alguns adultos não são alfabetizados.

Assim, em Comissões com mais tempo de existência o cargo de Mestre Sala decorre de um aprendizado lento e progressivo que inicia pelos níveis mais baixos da hierarquia, nas funções mais simples como o secar as canoas e nos instrumentos musicais mais fáceis de tocar como as tabocas. O conhecimento nesses casos é transmitido de pessoa para pessoa, entre gerações e, geralmente de modo oral e prático. Às vezes é transmitido de pai para filho assim como eventualmente a transferência de cargo se dá como uma herança familiar.

Foi em 2013 quando morreu um irmão meu que era o Mestre Tamboreiro, que era Pedro José da Silva, que era o Tamboreiro. Era uma herança que ele tem que é dos nossos avós, que o tamboreiro mesmo da folia era o meu avô, Pedro da Silva e depois ele morreu e ficou o meu pai, Cecílio Euclides da Silva, e depois do pai falecer, que ele faleceu em 1980, aí esse Pedro irmão ficou no lugar do pai (Roldão da Silva, 62 anos, Porta Bandeira da Comissão de Folias de São Joaquim do Curiaú, em entrevista gravada em 2016, na residência do entrevistado no Curiaú).

Retornando à fala de Mestre Duca, o qual entende que tem uma cultura e que essa lhe foi repassada por seu avô. Aliás, para toda a família Ferreira, como vimos, praticamente uma geração toda é envolvida com as festas do Lago do Ajuruxi e com Conceição do Maracá.

Essa cultura transmitida no interior da família, e sobre a qual ele estava a falar, compreende o conjunto de folias, rezas, ritos e gestos que estão relacionados com as festas de santos. Então, a cultura para ele tem o sentido de conhecimento e como conhecimento ela é múltipla. Existiria a cultura do Ajuruxi, a cultura do Maracá, de Mazagão Velho, etc. Para ele também, essa cultura tem relação com a tradição.

Portanto, tradição e cultura para os foliões são basicamente sinônimas, “a minha tradição que eu aprendi com meu pai”, expressa outro Mestre Sala, e continua: “eu tou dentro dos vinte e nove anos que meu pai me entregou essa missão. [que] Ele aprendeu com o sogro dele, que era Mestre Sala” (Raimundo Amaro, 65 anos de idade, morador do Lago do Ajuruxi e Mestre Sala da Comissão de Folias de São Pedro).

Outro Mantenedor fala do seu aprendizado: “eu aprendi, como se diz ‘todas as letras’, com ele, o Raimundo Amaro. Ai eu entrei e ele sentou: ‘é assim, assim, vai por mim e eu fui por ele, e graças a Deus, ta dando tudo certo!’” (Rosenildo Silva do Carmo, 26 anos, Mantenedor da Comissão de São Pedro do Ajuruxi, em entrevista gravada no dia 27/06/2013).

Essa fala corrobora a questão dos modos tradicionais de adquirir e transmitir os conhecimentos. Através da prática, da participação efetiva transmite-se e adquire-se os conhecimentos referentes às rezas, às folias e outros elementos da religiosidade popular, componentes das práticas festivas religiosas em apreço.

Para o filósofo e historiador norte americano, Walter Ong (1998), o modo de aprender das sociedades orais é “pela prática, pelo tirocínio” (p. 17). O tirocínio consiste na capacidade de percepção que vai além dos cinco sentidos e é adquirida pela prática reiterada de uma profissão ou um ofício<sup>106</sup>. Assim, é pela observação ativa dos foliões mais experientes que o aprendiz exercita seus sentidos para ouvir, repetir, combinar e recombinar os elementos do conhecimento.

Para o pesquisador paraense João de Jesus Paes Loureiro (1995), o conhecimento adquirido na Amazônia tradicionalmente se dá, sobretudo através do olhar, da observação do mundo, do entorno, do outro. Todavia, não é somente o olhar diretamente relacionado com o olho físico, mas, o olhar com a intuição. É abrir os sentidos para descobrir o que está imanente nas coisas, submerso na realidade. O mistério que comportam (LOUREIRO, 1995, p. 134).

Para o referido autor, o caboclo amazônico depende do olhar para tudo em sua vida cotidiana. Para reconhecer os caminhos por terra e por água, o tempo próprio para cada atividade, “o coração das coisas”. É através do olhar que se revela na Amazônia a relação estreita entre o interior e o exterior. “O olhar, como janela da alma que também introverte, na alma, a paisagem recobrando-a de uma capa de afetividade” (idem, p. 135).

---

<sup>106</sup> Definição encontrada em [www.dicionarioinformal.com.br>significado>tirocínio](http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/tirocínio). Acessado em 02/01/20.



De toda forma, o sistema de conhecimento dos foliões é rizomático. Nos sistemas de conhecimento baseado na ideia de rizoma, como proposto por Delleuze e Guattari (1995), não existe um centro, pois um ponto se conecta a qualquer outro ponto. Os foliões constroem o conhecimento dessa forma, a partir de diversos pontos, de diversas origens.

Da mesma forma, a cultura e a tradição que são entendidas pelos foliões e foliãs como conhecimentos transmitidos entre os membros das famílias, ou das comunidades, acarretam responsabilidades, portanto, é uma missão e um dom, como veremos mais adiante.

isso é uma responsabilidade que eu aprendi com outros passados. O Mantenedor que eu conheci era o finado Pedro Ferreira, quando parava na casa do meu pai eu via como eles trabalhavam. E desde aí que eu vinha prestando atenção, não era envolvido na função, mas já acompanhava. (João Lino Braz dos Santos, Mantenedor da Comissão de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, em entrevista gravada em 2012).

O ocupante do cargo de Mantenedor<sup>107</sup> é o responsável pela disciplina e manutenção do grupo de foliões. A partir da observação e das informações dos foliões pode-se dizer que para o sujeito ser reconhecido como um bom e respeitável mantenedor é necessário certo perfil. Que tenha espírito de liderança. Isso é muito importante sobretudo em Comissões que contam com a presença de membros de várias idades, muitas vezes os jovens têm dificuldades de aceitação das regras e normas colocadas pelos mais velhos. O Mantenedor necessita equacionar os atritos geracionais e para isso é fundamental que aja com seriedade e firmeza, mas não seja inflexível. E, para que conquiste o respeito dos companheiros a fim de garantir o bom desempenho de cada elemento do grupo no exercício de sua função, é imprescindível que corrija a si mesmo antes de corrigir os outros. É importante também que o Mantenedor conheça profundamente a ritualística do acompanhamento das folias, sobretudo onde o Mestre Sala não é permanente.

Não há limite para a idade do Mantenedor. Algumas Comissões como a de São Pedro do Ajuruxi e a de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho os possuem ainda bem jovens, na faixa dos vinte anos. O cargo de Mantenedor é ocupado por escolha dos foliões. Somente um caso de herança nos foi relatado, exatamente o do Mantenedor da Piedade acima mencionado, que recebeu do avô o cargo quando ainda era um menino. Todavia, outro folião assumiu a função e somente quando o herdeiro se tornou adulto, o

<sup>107</sup> O termo empregado pelos foliões é esse mesmo, mas alguns diretores de associação de festas não aceitam, consideram erro e utilizam o termo mantenedor.

cargo lhe foi entregue. Essa passagem de cargo teria envolvido um sonho no qual o antigo Mantenedor indicara ao substituto o momento apropriado<sup>108</sup>.

Entre as funções do Mantenedor está o cuidado com a imagem sacra. Carregar o santo ou a santa nas visitas é de sua responsabilidade assim como a troca dos mantos e o encerramento das funções religiosas com a cobertura (com um tecido branco) da imagem.

Tradicionalmente a hierarquia dos cargos das Comissões de Folias segue na seguinte ordem: após o Mantenedor e o Mestre Sala, é o Porta Bandeira, também chamado Alferes Bandeira (Mazagão Velho, Maracá e Ajuruxi) e Bandeirista (Igarapé do Lago). É o que conduz a bandeira do santo e segue à frente da Comissão. Alguns porta bandeiras ocupam o cargo há bastante tempo como o Alferes Bandeira da Comissão de Foliões de São Pedro do Ajuruxi e o da Comissão de Foliões de São Joaquim do Curiaú que exercem a função a mais de quarenta anos.

Além da responsabilidade que se exige de todo folião, para o cargo de Porta Bandeira é necessário ter força e habilidade, principalmente nos momentos de execução da Meia Lua, quando as bandeiras são agitadas nas proas das canoas, sobre as águas dos rios sem tocá-las. Deixar molhar as pontas das bandeiras nesse momento é falta de destreza que desqualifica o folião para o exercício do cargo.

Labardista é como chamam o folião que conduz a Labarda, uma pequena cruz de madeira que costuma ser amarrada com fitas coloridas. Nem toda Comissão de Foliões possui esse cargo.

A seguir, e pela ordem, estão os músicos, iniciando pelos tambores: Primeiro Tamboreiro (Mestre Tamboreiro, Mestre Tambor, Tamborista), toca o tambor maior; Segundo e Terceiros Tamboreiros tocam os tambores menores. Na Comissão de São Joaquim do Curiaú, a seguir estão os tocadores de pandeiro. Nas demais, ficam os Taboqueiros (xeque-xeque de taboca). Por fim, naquelas que os possuem estão os tocadores de viola. O rapador também é um instrumento musical e de comando usado pelo Mestre Sala. Na Comissão de São Joaquim do Curiaú, o Mestre Sala usa uma pequena campã de metal e nesse caso os rapadores fazem parte apenas do conjunto dos instrumentos musicais.

Para finalizar a exposição dos cargos e funções dentro das Comissões de Folias, estão os remeiros ou motoristas, no caso das embarcações motorizadas, são

---

<sup>108</sup> Essa questão envolvendo a relação dos vivos com os antepassados, e até com os santos, mediada pelos sonhos foi discutida em capítulo referente às crenças religiosas.

condutores das canoas nas peregrinações fluviais; e, no caso específico da Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho, há o Pedreiro, o responsável pelo cuidado e carregamento da Pedra (objeto do pagamento de penitência) da canoa para a igreja e vice versa.<sup>109</sup>

As regras infringidas que levam ao pagamento de penitência na pedra estão ligadas ao comportamento dos foliões. Consumo de bebidas alcoólicas em excesso ou durante as funções religiosas, não comparecer nos horários obrigatórios e desrespeitar os companheiros ou os anfitriões é falta cujo castigo é a Pedra, onde o folião vai ajoelhar e rezar os Pai Nossos e Ave Maria que forem determinados.

Essa regra não pode ser quebrada sob pena de provocar desavenças e desestabilidade no grupo é a da não intromissão entre os cargos. Por exemplo, “o Alferas não tem o direito de pegar o raspador, não. Porque como eu respeito o cargo dele, ele respeita o meu. O Mantenedor é do mesmo jeito.” (Raimundo Amaro, Mestre Sala da Comissão de Foliões de São Pedro do Ajuruxi, em entrevista gravada em 2013).

### **6.1. Novas comissões e novos modos de transmissão**

Nos últimos anos têm se formado novas comissões de folias. Contou-me a professora Vera Nunes, Mestre Sala da Comissão de Foliãs de São Sebastião, que há oito ou nove anos, ela e outras senhoras partícipes dos grupos de oração da Igreja de Nossa Senhora da Assunção foram convidadas a participar das novenas da festa de São Sebastião, realizadas pela família Cardoso, em Mazagão Novo. E percebendo que a festa poderia se tornar maior, mais expressiva, ela (professora Vera) se colocou à disposição para ensinar as pessoas envolvidas com a festa e formar um grupo de acompanhamento religioso nos moldes tradicionais (Comissão de Folias) e de animação com Batuque e Marabaixo. A família Cardoso é bastante extensa contando com muitos homens adultos e jovens, mas os

---

<sup>109</sup> Essa Comissão possui várias pedras, e de vários tamanhos e peso, além dessa da penitência, as quais são conduzidas por promesseiros no percurso do porto, na chegada da Comissão com a Santa, para a igreja de Nossa Senhora da Assunção onde a imagem é depositada para a continuidade da programação religiosa da festa na comunidade.

mesmos não se interessaram pela proposta. Daí as mulheres tomarem a frente e hoje a Comissão de Folias de São Sebastião conta com mais de sessenta participantes de diversas idades.



Fig. 27. Comissão de Foliãs de São Sebastião de Mazagão Novo. Em destaque a Mantenedora com a imagem do Santo e ao lado a Labardista. Fotografia de Iran Lima de Sousa – 2013.

Outra Comissão de Folias criada recentemente é a de São Benedito de Mazagão Novo. Festa realizada pela família de dona Tereza Vilhena, com cerca de nove a dez anos de existência e a Comissão foi formada pelo professor Hosana Nunes, irmão da professora Vera Nunes, a pedido de dona Tereza. A iniciativa contou com o apoio e os ensinamentos repassados por dona Raimunda Queiroz (89 anos de idade e atualmente cega) conforme a mesma recordava das Comissões que conheceu em sua juventude. Inclusive essa senhora ofereceu a própria casa para que os foliões se encontrassem regularmente para aprender as folias, a ritualística e o comportamento correto para cada situação. Ela ofereceu um jantar aos foliões para ensiná-los como se portar na mesa. Esse momento passou a fazer parte antecipada da programação da festa de São Benedito de Mazagão Novo.

Portanto, as Comissões de Folias de São Sebastião e de São Benedito são criações dos irmãos Hosana e Vera Nunes. A família Nunes descendente do seu Jorge e de dona Flor, é natural de Mazagão Velho, onde tem ativa participação na vida cultural e

religiosa. Atualmente, vários de seus membros residem na sede do município onde também se dedicam à valorização e ao crescimento da cultura e da educação escolar.

Enfim, são dezesseis festas que fazem folias religiosas, mas nem todas têm suas próprias Comissões de Folias. A festa de Nossa Senhora da Luz de Mazagão Velho é atendida pela Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Piedade daquela localidade. Da mesma forma, a festa de São Benedito do Cunani conta com a participação dos foliões de Santa Maria.

As Comissões mais recentes, e por isso mesmo, tiveram os cargos formados a partir de outro método de ensino aprendizagem: os ensaios, as oficinas de cantos e percussão. “Eu resolvi juntamente com meu povo sentar, escrever, repassar o papel da Mestre Sala, que hoje eu tou passando pra Sanara. Eu tou ensinando pra Sanara (...) pra que ela possa ficar no meu lugar batendo o rapador.” Essa fala é da professora Vera Nunes, 50 anos, Mestre Sala da Comissão de Foliões de São Sebastião (entrevista gravada em 2013). Foi ela quem teve a iniciativa de formar a referida Comissão no sentido de dar maior brilho a festa de São Sebastião. Embora essa seja uma nova forma de ensinar e aprender só ocorreu, até o presente momento, em relação às duas Comissões de Folias mais recentes: São Sebastião e São Benedito, de Mazagão Novo. Na Comunidade de Curiaú houve uma iniciativa da Escola de formar um grupo de foliões mirins, a partir de oficinas realizadas por membros da Comissão de Folias de São Joaquim. No entanto, após a mudança na Direção da Escola o projeto deixou de ter continuidade e o grupo infantil de foliões se desfez.

Portanto, prevalece o modelo tradicional das folias, com a ritualística aprendida na vivência dos foliões, mesmo no caso das Comissões de Folias de São Benedito e de São Sebastião de Mazagão Novo, os conhecimentos e a forma de repassá-los estão ligadas as experiências de ex-moradores de Mazagão Velho ou descendentes. O conhecimento é o tradicional, transmitido nas novas comissões de folias e segue também o método tradicional de ensino e aprendizagem da oralidade. “Aprendem ouvindo, repetindo o que ouvem, dominando profundamente provérbios e modos de combiná-los e recombina-los, assimilando outros materiais formulares, participando de um tipo de retrospectiva coletiva”, como explica Walter Ong (1998, p. 17).

O referido autor, na referida obra, que trata das diferenças entre a oralidade e a escrita, fala das diferenças entre “o pensamento e sua expressão verbal na cultura oral [...] e, o pensamento e a expressão na cultura escrita no que diz respeito a seu nascimento na oralidade e a sua relação com ela” (ONG, 1998, p. 09). Para ele, a escrita, pela

especialização da palavra, amplia as potencialidades da linguagem, reestrutura o pensamento, mas, não pode prescindir da oralidade.

Entretanto, a oralidade não deixa resíduo como as palavras escritas. Sem uso, fica apenas o potencial. Como ele explica “podemos ver e tocar palavras inseridas em textos e livros”. Por outro lado, “quando uma história contada e recontada não está sendo narrada, tudo o que dela subsiste é seu potencial de ser narrada por certos seres humanos” (p. 20).

Para os foliões, portanto, os seus saberes e fazeres são uma herança dos antepassados, e um dom e um compromisso com os santos e com as comunidades, memórias de relações passadas e presentes que eles buscam preservar com a continuidade, com a repetição. Trata-se de uma tradição oral viva como sugere o etnólogo e escritor malinenês Hampaté Bâ (2010) compreendida como “a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram” (p. 167), assim afirma, usando as palavras de seu falecido mestre Tierno Bokar.



Fig. 28. Mantenedor da Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Conceição do Maracá. Fotografia Iran Lima de Sousa, 2012.



Fig. 29. Comissão de Foliões de Nossa Senhora da Piedade de Mazagão Velho. Fotografia Iran Lima, 2012.

## 6.2. Festeiros e foliões: retribuição e reconhecimento

As festas no período colonial consistiam nos grandes momentos de sociabilidade, e as vilas e cidades, embora a longas distâncias tornavam-se os locais para onde as pessoas convergiam nos momentos festivos, informa a historiadora Mary Del Priori (1994). Situação muito próxima ao que ocorria na Amazônia, onde os moradores percorriam grandes extensões de terras a pé atravessando campos, matas, praias. Ou, mais frequentemente, em embarcações pelos rios, furos e igarapés, em viagens que demoravam até vários dias com destino aos locais de festas. Longas viagens também eram feitas no sentido contrário quando os grupos de foliões e festeiros saíam em busca de donativos para a realização das celebrações festivas.

Foram dinâmicas como essas, em torno das festas, que propiciaram a circularidade cultural. Mas, não necessariamente como lembra a citada autora, na perspectiva defendida por Bakhtin e Carlo Ginzburg, com o sentido de trânsito cultural entre sujeitos de diferentes estratos socioeconômicos. Mas, penso que no sentido de contatos múltiplos, constantes e por longo tempo, de forma que geraram, provavelmente,

muitas das semelhanças encontradas atualmente em práticas culturais ocorrentes em locais distanciados geograficamente.

De toda forma envolver-se com festas exigia grandes esforços e boa vontade para reunir os recursos necessários à sua realização com brilho e vivacidade como mostra o texto referente às práticas festivas do Rio de Janeiro do século XIX.

Por vales e serras, por estradas e povoados, meses antes da festa do Espírito Santo, garridos foliões dispersavam-se em bandos no interior da Província do Rio de Janeiro, angariando esmolas para as festas das capitais dos municípios, que se faziam outrora a rigoroso capricho dos festeiros e segundo os donativos das populações devotas (MORAIS FILHO, 1979:39).

No tempo presente não é muito diferente como veremos. Se pensarmos a estrutura comum das festas que fazem folias hoje como de qualquer evento festivo devemos considerar três momentos, ou fases, estratégicos para o sucesso das mesmas, que são a organização, a realização e a programação. No entanto, no geral, são fases basicamente ininterruptas, visto que os preparativos de uma festa para o ano seguinte costumam iniciar logo que termina a do ano em curso.

Fazer festas religiosas como as que são objeto deste estudo é parte de um processo circular, cíclico, como afirma Carlos Rodrigues Brandão. Trata-se de “um ciclo que percorre ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade” (BRANDÃO, 1978, p. 16).

Todavia, há que se considerar que cada momento, cada fase, suscita questões específicas. Neste capítulo são tratados os elementos concernentes à organização das festas, suas necessidades, a partir de seus sujeitos: foliões, festeiros e famílias, suas motivações e os conflitos de diversas ordens referentes a esta fase.

A organização diz respeito à parte que antecede a realização das festas e que envolve preparativos diversos fundamentalmente ligados a obtenção de recursos financeiros para custear as despesas essenciais com a execução do projeto festa. Despesas necessárias à alimentação, bebidas, fogos de artifício e a sonorização dos bailes, entre outras. Nesse processo, surge uma figura primordial: o festeiro. Elemento responsável, individualmente ou em grupo, na quase totalidade das festas pelo atendimento às demandas mencionadas.

Na análise dos elementos que compõem o circuito de brega de Belém do Pará, objeto de seu estudo, Costa (2003) detectou a existência do festeiro como mediador entre as casas de festa e as aparelhagens. “Alguém que realiza contratos de festas em diversos



lugares, mesmo que seja proprietário de uma casa. [...] é um profissional das festas de brega que obtém ganhos por conta de seu ‘conhecimento’ acerca dos empresários voltados para o circuito de festas” (COSTA, 2003, p. 65, 66). Além desse profissional, o autor cita também indivíduos que assumem a organização de festas de vizinhança das periferias de Belém, festeiros locais. Ser festeiro, nesse sentido, é estar inserido num ramo de negócios com possibilidade de carreira e, pelo menos é apontado como motivação, a possibilidade de enriquecimento. Isso difere enormemente das motivações dos festeiros do circuito de festas com folias.

Na análise das falas de vários envolvidos com a realização das festas referentes às motivações podemos encontrar várias, mas que podem ser sintetizadas basicamente em três: a) é parte do compromisso com os santos e as santas de sua devoção; b) compromisso entre as gerações familiares; c) diz respeito à aceitação e ao reconhecimento pessoal e familiar diante da comunidade.

Assim, muitos afirmam que assumem esse papel como retribuição por graças alcançadas através de “promessas”, uma “dívida divina” como considera Marcos Lanna (1995), feitas a determinado (a)s santo (a)s e como nos conta um membro de uma família numerosa e tradicional de Mazagão Velho. Muito atuante nas festas religiosas de sua comunidade, um morador de Mazagão Velho, em seu depoimento, como os seguintes, descreve essencialmente um padrão de envolvimento familiar encontrado no que diz respeito ao objeto deste estudo nas várias comunidades de ocorrência.

Nossa Senhora da Luz, tem três anos que nós tamos pegando essa festa. É uma devoção muito grande que nossa família tem com Nossa Senhora da Luz, assim como nós temos com Nossa Senhora da Piedade. Ai, um ano que a mamãe tava doente, eu me peguei com Ela que desse a saúde da minha mãe que a gente pegava a festa. No ano que veio ela melhorou, graças a Deus, muito bem. Ai nós peguemos a festa, peguemos o primeiro ano, o segundo, o terceiro. Este ano tá completando o terceiro ano. (Rosimar Nunes, 47 anos, festeiro de Nossa Senhora da Luz, morador de Mazagão Velho, em entrevista gravada em 2011).

Chama a atenção na fala do festeiro a expressão “pegar a festa” significando que se trata de assumir um compromisso com os santos, diante da comunidade. Um compromisso que é familiar, coletivo e que envolve outros agentes, outros devotos e a própria comunidade.

Começou com uma doença que ele adoeceu e ele se pegou com São Pedro, que se ele não morresse ele mandava buscar uma bandeira, em Belém, para levantar o mastro. Ai ele ficou bão, ai foi o tempo que nós trabalhamos. Era o meu pai que trabalhava. Só desprezei meu pai quando joguei a derradeira mão cheia de terra. Ele foi e encomendou o pano no Antonio Ferrera, era um comércio abaixo do Ariramba, custou setecentos reais naquele tempo. Tempo da vaca gorda. Quanto custou. Ai começou a festa. Fizemos duas noites e um dia de festa. Desde o começo foi assim. (Raimundo Dias, 85 anos, morador da Comunidade São Pedro do Ajuruxi, festeiro de São Pedro, em entrevista gravada em 2013).

Esta segunda fala é de um membro de um grupo de festeiros que são herdeiros das imagens dos santos e das santas, e de suas festas. Raimundo Dias, falecido aos noventa anos em 2015, fez parte de uma geração que assumiu toda a responsabilidade com a manutenção da festa iniciada por seus pais. Trata-se, portanto, de uma concepção de compromisso assumido com os santos, com a própria família e que se transmite entre as gerações.

D - O senhor saía para arrecadar esmola para a festa do Santo?

RD - Não. A esmola dele era pra comprar cera, essas coisas, fita, foguete, pro santo. Mas, pra fazer a festa nós faz com nosso suor. Nunca gastei um tostão dele pra fazer a festa. Não.

D - E hoje, como o senhor faz a festa?

RD - Como é? Assim como eu tou fazendo. Tem o Jorge que me ajuda. É os meus filhos e o Jorge. (trecho da conversa com seu Raimundo Dias).

Tem um valor tão alto para o sujeito que ele entende que tem que arcar com todo o compromisso para a realização da festa. Inclusive, ele não mistura o dinheiro dele com o do Santo.

Trata-se de uma devoção religiosa herdada cuja continuidade é buscada com muito empenho pela geração atual.

nós continuamos a realizar a festividade que hoje se tornou uma das maiores festas lá da comunidade do Carvão. Por que se tornou uma das maiores? Porque independentemente de ter festeiros nós da família tamos em frente, ajudando, toda a família se une pra ajudar a realizar. Não esperamos só pelos festeiros. (Domingos Belo, Mantenedor da Comissão de Foliões de São Tomé do Carvão, em entrevista gravada em 2011).

Outros proprietários, mais jovens, mostram um entendimento um pouco diferente sobre as festas, como se pode perceber pelas falas na sequência.

Eu sou a dona da Santa, de Nossa Senhora da Piedade. Sou dona há quatro anos, que eu assumi essa responsabilidade porque essa Santa veio da família do meu pai, é muito antiga (...). A quatro anos a minha mãe faleceu, antes de falecer ela

pediu muito para eu continuar a fazer a festa, continuar a tradição, na verdade, tem gente que tem como uma Santa, uma imagem muito poderosa, eu acredito e confio, mas eu faço a festa assim, tipo uma tradição. (Creuza Barreto, 34 anos de idade, moradora da Comunidade de Carvão, em entrevista gravada em 06/2011).

D – Mas, eles não participam da festa? Não vi ninguém da família Torres.

R – Não, professora. E o pior é que eles não participam. Os dois mais velhos já morreram, seu Zé, que era dono da Santa, com dona Nazaré<sup>110</sup>. O André com o outro menino quase não participam com a gente, agora não sei porquê porque a gente convida, né.

D – Interessante! Eles são donos da Santa, da festa, na verdade, mas, no entanto, se não tiver festeiro não tem festa.

R – É, a festa não acontece, com certeza!

D – E, vocês pagam alguma coisa para eles?

R – Professora, a única coisa que é dado pra eles é do donativo e do leilão que é feito amanhã, é passado pra eles. A gente tira, por exemplo, cinquenta reais que é pra dar pra igreja e o resto é entregue pra eles. (Rosimar Nunes, morador de Mazagão Velho, entrevista gravada em 2011).

As festas também se mostram como mecanismos de inclusão, de aceitação para pessoas que não pertencem àquela comunidade festeira, mas tem vínculos de amizade, compadrio, conterraneidade, etc., ou servidores públicos de outros lugares que desempenham suas funções na localidade, às vezes por períodos longos, e almejam construir laços mais fortes com os moradores.

Bom, tudo começou porque eu estava na aldeia. Trabalhando na Aldeia Santa Isabel e pelo que eu observei eles tinham alcançado, né?! A família da dona Xandoca alcançou uma graça porque ela estava doente, desenganada dos médicos e ela conseguiu. Conseguiu fazer uma cirurgia e alcançou seu êxito que era a saúde dela. Então a maioria dos filhos dela vieram para a outra aldeia, pra aldeia vizinha, o Espírito Santo para pegar o Mastro, pra fazer a Festa, e aí quando estavam, tavam descendo já a Bandeira da festa do Santo, o professor Walter disse pra mim: vai, Alda, pega a Bandeira. Vem participar com a gente, da festa! E aí eu peguei a Bandeira, né?! (...) e pra mim foi uma honra muito grande. Uma forma até das comunidades indígenas Karipuna aceitarem enquanto amigo, enquanto parceiro, enquanto profissional na sua aldeia porque não é qualquer um que eles convidam, que eles aceitam do jeito que você é. (Alda Ardasse, professora do SOMEI, festeira da Ascensão em 2013).

De toda forma, só o fato de estar presente na festa dos Karipuna já é uma distinção. Uma concessão que eles fazem, visto que não é uma festividade pública e por conta disso se você está lá, então de certa forma você já pode participar mais concretamente se juntando aos festeiros do ano seguinte. Muitos indígenas instigam os

---

<sup>110</sup> José Torres foi o primeiro tabelião de Mazagão Velho, tendo exercido o cargo por quarenta anos. Faleceu em 2008, segundo nota do Jornal O Liberal de 2010. Dona Nazaré Torres faleceu em julho de 2011.

presentes a aceitar a Bandeira, ou “responder à festa” na hora do baile, quando o cacique faz a interpelação.

Também se percebe que entre as motivações para se fazer, tanto no sentido de dar continuidade quanto de realizar, as festas está o interesse em conseguir melhorias para as comunidades. Para isso muito contribui a visibilidade e expressividade das festas diante do Poder Público, inclusive, por conta dessa questão alguns festeiros / diretores defendem e promovem mudanças na programação com a incorporação de novos elementos. A exemplo disso podemos citar uma parte da programação da festa de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago, que acontece no final de semana posterior ao Dia da Santa, 02 de julho, onde se reproduz parte da ritualística com a simulação da Chegada da Comissão de Folias, com a realização da Meia Lua e apresentação do Batuque das escravas da Mãe de Deus. Essa introdução ocorreu por volta dos anos de 1970 do século passado, segundo a memória oral, para dar oportunidade às pessoas, autoridades de Macapá, poder participar da festa. No momento dessas visitas a comunidade fazia e faz suas reivindicações.

Para a antropóloga Antonella Tassinari, referindo-se especificamente à Festa do Divino Espírito Santo dos Karipuna, os festeiros parecem “concentrar em si uma tarefa que é da comunidade inteira, e que por isso lhes traz grande *status*” (TASSINARI, 2003, p. 308). Sem dúvida, as festas religiosas são vistas por seus fazedores como instrumentos de reconhecimento diante da própria comunidade.

muito com orgulho que a gente faz isso, sabe, a gente se sente feliz, ainda mais quando você faz uma festa dessa, aí depois, a população agradecendo você, pela festa que você fez, pelo desempenho que você fez durante a festa, com isso eu me sinto muito orgulho, assim, e peço muito a Deus e Nossa Senhora que dê muitos anos de vida pra gente, tornar realizando essa festa na nossa comunidade. (Rosimar Nunes, 47 anos, festeiro de Nossa Senhora da Luz, em entrevista gravada em 2016).

Portanto, ser festeiro e cumprir da melhor forma possível com a responsabilidade assumida, realizando com brilhantismo a festa do (a) santo (a) é um meio de distinção, de respeito dentro das comunidades, proporciona certo *status* diferenciado, sem dúvida. Mas num nível moral, pois se reconhece a pessoa como alguém que cumpre os compromissos com esforço, com dedicação. E não como alguém mais importante porque possui mais ou distribui mais. Não encontrei ou não vi nada nesse sentido. Assim como

não consegui perceber se o reconhecimento do festeiro tem algum efeito nas relações cotidianas, fora dos períodos de festa.

Assim, as festas são organizadas e realizadas pelos festeiros. Todavia, em muitos casos os próprios foliões são os festeiros, seja por decisão própria, seja pela falta de outros interessados na função. Algumas Comissões de Folias, inclusive, puxam para si a responsabilidade pela realização da festa do santo ou da santa nos anos em que não aparecem outros festeiros.

Os foliões e foliãs são, na grande maioria, moradores das próprias comunidades fazedoras das festas. Alguns poucos membros da Comissão de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago residem em Macapá e alguns de Santa Maria do Cunani, moram em Calçoene, na sede municipal. As idades variam muito, mas sem dúvida que a maioria é formada por adultos, homens e mulheres.

São agricultores de pequenas roças, que produzem principalmente para complementar a alimentação das famílias. Alguns produzem para a comercialização, nestes casos, sobretudo de farinha de mandioca. Uns pouquíssimos são assalariados, e os que o são, geralmente trabalham no serviço público como agentes administrativos em escolas e postos de saúde.

Em termos de escolaridade também estão no mesmo nível, pois a maioria tem pouca, alguns, inclusive são analfabetos. Só as gerações mais novas frequentam as escolas e alguns possuem ou estão cursando o Ensino Médio.

Carlos Rodrigues Brandão (1978), em estudo sobre a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – GO estabelece um esquema da estrutura simbólica da ordem da Festa onde cada personagem aparece em suas funções e relações com os demais sujeitos: Imperador/encargos; personagens do ritual, agente da festa, agente da cidade, especialistas, ajudante e assistente.

O pesquisador vê a festa como “ritual complexo que se instaura e ‘funciona’ através da redefinição das posições de pessoas da sociedade transformadas em participantes do ritual” (BRANDÃO, 1978, p. 38). Não tenho a pretensão de entabular uma análise estrutural com tal profundidade sobre os papéis, ou a relação entre os papéis ou posições sociais dos indivíduos na sociedade e nas festas. Até porque são festas realizadas em comunidades rurais onde a diferenciação social é pouco acentuada.



Fig. 30. Festeiros do Divino Espírito Santo dos Karipuna recebendo orientação de um folião. Fotografia Iran Lima de Sousa, 2013.



Fig.31. Festeiras de Nossa Senhora da Conceição do Maracá aguardando a chegada da Santa e da Comissão de Foliões. Ao Centro, senhora Divina, matriarca da família Videira. Fotografia Iran Lima de Sousa, 2013.

A maioria dos moradores tem a mesma condição social e econômica, são pequenos agricultores, alguns poucos servidores públicos municipais, geralmente agentes

de saúde ou professores e uns poucos comerciantes também de pequeno porte. Por isso quero salientar que o papel de festeiro não está limitado a qualquer condição social, basta estar disponível para arcar com as responsabilidades. É que o exercício desse papel, ou condição, assegura pequenos direitos como o de receber as alvoradas, como mencionado anteriormente, de participar das procissões carregando as imagens sacras, de participar dos momentos principais da ritualística tradicional como os levantamentos e derrubadas dos mastros.

Em que pese o fato de tradicionalmente a condição de festeiro ser normalmente revestida de grande autoridade, inclusive mostram isso os trabalhos de Galvão (1955) e Zaluar (1983), em algumas festas atualmente “festeiro” é mais um título que propriamente uma função e, nesses casos, as autoridades são os diretores das festas. Em casos como esses, se vê muito claramente os conflitos entre o que seria o modo tradicional com os festeiros e o inovador com as diretorias das festas. É importante deixar claro que no passado também existiam as diretorias ou comissões organizadoras das festas, que poderiam ser, possivelmente, heranças das irmandades antigas. Isto distingue atualmente as novas diretorias é que estão relacionadas diretamente com associações criadas com o intuito de receber recursos financeiros dos cofres públicos, como veremos logo adiante.

Enfim, entre os Karipuna, durante os períodos festivos os festeiros, são as autoridades máximas em relação a todas as questões ligadas à festa. Os bailes, por exemplo, só iniciam após o cacique entregar o salão para os festeiros, os quais, então, explanam para os presentes as regras que devem seguir durante o evento. São os festeiros que determinam como se fará a preparação e a distribuição de comida, bem como são eles e elas que fazem a distribuição das bebidas para homens e mulheres, separadamente.

Alguns festeiros escolhem o repertório musical do baile, o que às vezes gera pequenos atritos com os Djs ou donos de Som, que fazem a cobertura dos bailes. Estes costumam tocar os estilos musicais que estão mais na moda ou na preferência do público jovem. Na maioria dos bailes das festas com folia ainda são utilizados pequenos equipamentos de som, mas, em algumas como as de Nossa Senhora da Piedade de Igarapé do Lago e a de São Pedro do Ajuruxi os organizadores dão preferência a aparelhos com grande potência sonora.

Sobre isso tenho o relato de um proprietário de som, atualmente morador do município de Oiapoque,

na época que eu morava lá pra banda de Mazagão eu toquei muito nas festas de lá. (...) Na festa de São Tiago, também lá no Ajuruxi, São Pedro. Lá no Igarapé do Lago do Maracá, pro pessoal da Nossa Senhora da Conceição. Tudo por ali eu andava tocando. Mas, na época quem me pagava era os festeiros, entendeu? Mas, quando eu vim de lá, era a FUNDECAP que repassava o recurso, acho que agora tá funcionando assim. (Antonio Pereira Ferreira, 56 anos, ex-morador de Mazagão Novo, atualmente residente em Oiapoque, em entrevista gravada em 2019).

Segundo recorda, na época, cerca de vinte anos passados, uma “tocada” de festa, duas, três noites, ficavam em torno de quinhentos reais. Perguntado sobre o motivo de ter abandonado essa atividade naquele município, ele informou que os organizadores das festas passaram a dar preferência aos sons maiores e mais potentes.

Aliás, essas táticas de festas de santo do interior do Amapá utilizarem como atração de público a presença de sons grandes, potentes e, melhor ainda se forem bem conhecidos está crescendo. Nestes últimos três, quatro anos, inclusive, algumas estão incrementando o início das programações com o uso desse recurso dos sons potentes e cantores e músicos conhecidos do público festeiro com os bailes chamados “esquentas”. Sobre isso pode-se ver o cartaz da festa de São Tomé, de 2018, onde se destacam as atrações artísticas dos três bailes e nome dos responsáveis pela cobertura sonora. Sobre o nome Luxuoso Ideal e Rubro Negro, a frase: Pela primeira vez duas aparelhagens recorde de público da região (ver figura 24). É uma inovação de algumas organizações visto que antes geralmente começavam-se os festejos apenas com as rezas, as novenas e em alguns casos com alvoradas.

Por fim, quem são ou podem ser os festeiros no circuito de festas objeto deste estudo? Qualquer pessoa das comunidades, ou eventualmente de fora, pode se colocar como festeiro ou “responder” à festa, como dizem os Karipuna, nos momentos apropriados que, no caso da Festa do Divino Espírito Santo acontece em dois momentos: na arriada da Bandeira, na Ascensão; e no início do baile do Dia de Pentecostes.

Em algumas festas são realizados sorteios entre os interessados à condição de festeiro, principalmente nos casos em que esse papel está atrelado aos cargos de Juiz e Juíza dos Mastros e Bandeiras. Na festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, os festeiros são as famílias das doze crianças que compõem a Corte da Imperatriz, com o auxílio direto da Comissão de Folias do santo.

Em outras festas, como a já mencionada dos Karipuna, quanto maior o número de interessados à condição de festeiros melhor é, porque diminuem as despesas de cada um, as quais, diga-se, são imensas uma vez que a festa dura em torno de quinze dias, e



conta em grande parte da vasta programação com público numeroso. Sobretudo nos bailes e na procissão fluvial, é grande a presença da maioria dos moradores do rio Curipi, das localidades próximas e, inclusive, do Oiapoque e Guiana Francesa. Café da manhã, almoço e jantar são servidos gratuitamente aos presentes nos dias principais da festividade, assim como as bebidas.

Assim, ser festeiro, arcar com grandes responsabilidades financeiras e de trabalho, para muitos, é parte da reciprocidade nas relações com o mundo das divindades, forma de gratidão, um compromisso, uma “dívida divina” como considera o pesquisador Marcos Lanna (1995) em estudo sobre as festas religiosas no interior do Nordeste Brasileiro. O referido estudo analisa as relações sociais e políticas que se estabelecem em torno das festas. No caso do meu objeto de estudo também essas questões estão presentes, embora não tão evidentes, deixam perceber que são formas de sociabilidades, construções e construtos de interação entre as pessoas, entre as comunidades, pois para festejar afluem pessoas de diversas localidades, algumas próximas, outras nem tanto, numa ampla teia de parentes, amigos, vizinhos, para se reencontrar, se comunicar, se fazer e se refazer.

Para Alves (1993), a promessa ao santo implica numa dívida moral, mas uma espécie de ‘não dever’ visto que se trata de um tipo de relação onde se guarda e aguarda a reciprocidade. Ele compara essa situação à noção de compromisso existente na antiga relação entre o patrão e o cliente do sistema de aviamento, uma espécie de ‘contratualidade informal.’ A relação entre o patrão / aviador que fornecia mercadorias (bens de consumo e instrumentos de trabalho) a crédito aos clientes /aviados, ficando estes no compromisso de resgatar a dívida com a produção agrícola, extrativa, o que fosse. Nesse sistema, os dois lados procuravam incorporar estrategicamente formas sociais de sustentação que assegurem a reciprocidade tais como os laços de parentesco e compadrio.

Segundo esse autor, essas relações, de certo modo, formavam redes que possibilitavam que pequenos produtores se relacionassem com comerciantes e famílias mais abastadas com as quais mantinham relações de crédito. E uma possibilidade de um produtor se tornar também aviador de outros, bem como, de acionar essas relações que ligavam os diversos agentes, em caso de necessidade.

É importante destacar que o tempo nesse sistema é percebido de outra forma, é o tempo da produção. Assim como o tempo da festa é outro, “tempo socialmente construído segundo uma circularidade tradicional que contrasta com a linearidade do calendário moderno” (ALVES, 1993, p. 32). Portanto, participar das festas está ligado a

determinados tipos de relações pautadas em valores como “a honra, a reciprocidade, o compromisso, é o estar ou pertencer” às famílias, aos grupos, às comunidades. É manter as conexões, ampliá-las para além dos limites geográficos, as distâncias, mas também no tempo. É reconectar com o passado e com o futuro.

Ser festeiro traz grandes responsabilidades como, já mencionado, arcar com as despesas de realização da festa e pequenas, mais importantes, como estar presente desde o início da programação e aqueles que não residem na comunidade devem chegar o quanto antes. Não é bem visto, por exemplo, o festeiro não presenciar as primeiras alvoradas, quando sua residência ou local de hospedagem, é um dos pontos obrigatórios de visita. Por outro lado, são obrigações, mas também são direitos dos festeiros receberem as Comissões de Folias nas alvoradas festivas visto que, de certa forma, é um sinal de distinção assim como participar de outros momentos da ritualística religiosa das festas.

Assim, considerando a importância e as várias razões apontadas como motivação para a continuidade de festas tradicionais que exigem para sua realização o aporte de muitos recursos materiais que são empregados na alimentação dos partícipes, na sonorização dos bailes, na divulgação e animação incluindo neste item os fogos de artifícios, e os componentes da parte religiosa como as velas, fitas, flores e diversos outros. Cabe perguntar no que consiste a economia das festas religiosas, quais recursos envolvem e movimentam? Sim, com certeza! No entanto, eu não tenho condições de apresentar muitos dados concretos, pois não tive acesso a documentos sobre isso, nem sei se existem. Algumas Comissões de Folias dizem ter um livro caixa, mas nas poucas vezes que vi algum as informações eram mais referentes aos itens arrecadados para os leilões e ou os registros das “caixinhas” usados para a prestação de contas. Portanto, esse aspecto da questão festa carece de mais estudo, sem dúvida, o que faço aqui tem base apenas em informações orais e na observação.

Em conversa informal, dois professores não índios, que trabalham no Sistema Modular de Ensino Indígena – SOMEI e foram festeiros do Divino Espírito Santo, em 2013, contaram ter gastos em torno de cinco a seis mil reais, com as despesas de sua parte na festa, e que além deles havia outros festeiros. Esses servidores públicos fizeram reserva de seus salários, da mesma forma que outros festeiros que trabalham na agricultura, por exemplo, também fazem suas provisões no decorrer do ano que antecede a festa.

Inclusive, esse procedimento vem de longo tempo como nos conta dona Raimunda Queiroz:

naquela época para fazer esta festa, durante o ano ainda era assim, sorteada. Sorteio dos festeiros, era sim, senhora. Era aquele que caía pra ser Juiz da Festa, com o Mastro, aquele ia fazer. Então, uns iam cortar seringa, outros iam fazer farinha de mandioca, sabe? Pra vender. E outros iam pra Maracá cortar castanha. Trabalhavam o ano todinho pra eles terem com quê fazer esta festa” (Raimunda Queiroz, 68 anos de idade, festeira de Nossa Senhora da Piedade, moradora de Ajudante, município de Mazagão, em entrevista gravada no dia 28/06/2011).

Entre os Karipuna também o trabalho de preparação da festa exige o esforço anual dos festeiros que, tão logo assumem tal responsabilidade, dão início às providências referentes à produção e estocagem do material necessário. E com exceção dos funcionários públicos, a maioria conta mesmo é o com os resultados do trabalho nas roças tanto para a parte da farinha a ser usada na festa quanto no dinheiro arrecadado com a comercialização desse produto e que será investido na aquisição de outros itens.

Em relação à lista de itens adquiridos, basicamente consistem em bolachas, pães, café, açúcar, leite em pó, farinha, arroz, macarrão, frango, carne de gado, temperos diversos. Quanto às bebidas algumas festas distribuem gengibirra e nestes casos as compras incluem o gengibre, a cachaça. Somente entre os Karipuna são distribuídas gratuitamente outros tipos de bebidas alcoólicas. E para isso os festeiros, dependendo de suas condições, esmeram-se com a aquisição de muitas caixas de cachaça, cervejas, vinho, chegando à ordem das centenas às vezes. Em 2016 presenciamos a chegada no porto principal da Aldeia Espírito Santo de um barco, com capacidade aproximada de dez toneladas, carregado completamente com caixas e caixas de cachaça e cerveja fornecidos por um festeiro de outra aldeia do rio Curipi.

Na festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho também são adquiridos o cacau natural ou chocolate industrializado, além de material para preparação de bolos e tapioca para os beijus, que são servidos aos presentes no momento do sorteio dos novos festeiros.

A aquisição das mercadorias consumidas nas festas é feita nas sedes municipais e ou em Macapá, capital do estado, onde os preços costumam ser menores. Até meados do século passado muitos itens eram adquiridos em Belém do Pará, através de encomendas que os moradores das comunidades estudadas faziam aos comerciantes locais ou circulantes, os “marreteiros” .

Um elemento importante das festas de santo tradicionais são os fogos de artifício, pois são empregados tanto como anúncio, convite para a participação nas festas, como na parte religiosa, marcando o início, o meio e o encerramento das ladainhas e durante a realização das procissões, e, por vezes, nas peregrinações com as imagens. No entanto, os festeiros estavam tendo dificuldade em 2010, 2011, para adquirir os rojões, por conta da legislação e tinham que se conformar com os tipos disponíveis. Na lista de compras dos festeiros do Divino Espírito Santo dos Karipuna se encontra também a munição usada na caçada que antecede os dias principais da festa.

De modo geral, em todas as festas, desde que as famílias decidem fazê-las elas se organizam e minimamente fazem o seu planejamento para conseguir os recursos necessários na maioria de forma coletiva, conjunta. No entanto não fazem o registro escrito desses momentos e do processo todo de preparação e realização das festas. Assim, é difícil abordar a questão de forma definitivamente consistente, no entanto algumas coisas se podem afirmar com certeza. A exemplo, na movimentação econômica que gira em torno das festas algumas diferenças são notadas, em alguns casos acontece uma concentração em torno do espaço principal como no *kahbe* (cozinha), no salão de danças e na capela dos Karipuna ou nos equivalentes nas sedes das vilas festeiras. Há diferença exorbitante nos custos de cada parte mencionada, ficando a capela, sem dúvida nenhuma com a menor parte. Pois além dos citados itens flores, velas, fitas, quando muito elas recebem uma ligeira pintura antes das festas.

Outro aspecto não contabilizado também diz respeito à dispersão maior da movimentação econômica, pois incluem despesas que são feitas para receber as Comissões de Folias, por moradores devotos, que envolvem também a oferta de alimentos, de pequenas quantias em dinheiro, animais e produtos agrícolas destinados aos leilões. Também por parte da organização das festas se fazem despesas para enviar os foliões nas peregrinações com aluguel de barcos, combustível, alimentação, fogos de artifício, por exemplo.

Assim, além dos recursos próprios por vezes festeiros e organizadores procuram outros meios para angariar fundos para as festas entre estes ainda estão a esmolação, os bingos, os leilões, e as caixinhas das comissões de folias de algumas festas. Estas últimas costumam ter valores fixos mensais ou anuais que giram em torno de dez reais, podendo participar além de festeiros, foliões, outras pessoas simpatizantes de fora ou das próprias comunidades.

A - Eu pago a caixinha, pra essa Festa ter um recurso. Eu pago pra essa festa agora.

S – Todo mundo da comunidade paga?

A – Não. Quem dera? São poucos. Até agora tem doze. Doze que contribui, que ajuda na caixinha. Mais ninguém não se incomoda. Não é que não possa, é que não se incomoda mesmo. Porque pra gente, na roda do ano, tirar cento e dez reais não é caro, não é?! Eu dou. Olha, agora em julho o rapaz dá o recibo do que a gente cooperou. A gente recebe o recibo dizendo de tudo o que a gente cooperou e no que foi empregado o dinheiro.” (Albina de Jesus dos Santos, 86 anos, moradora de Igarapé do Lago, cuidadora dos pertences de Nossa Senhora da Piedade, em entrevista gravada em 2012).

Foi isso que motivou, do ano atrasado pra cá, a Joaquina conversou. Gente, umbora, porque a gente, quando era amanhã, o dia de amanhã tem o Nescau, os leilão e a sorte dos novos festeiros. Ai já tava difícil de se encontrar quem dizia, de livre e espontânea vontade: “eu quero ficar com a festa, meu filho vai ser um Juiz da Festa” , ai outro ali, “a minha filha vai ser a Juiza” . Já tava difícil. A gente levava horas na sede procurando ver... Aí a Joaquina conversou: a Diretoria, as velhas todas vão ficar (com a realização da festa). Vamos abrir uma caixinha, que a gente deposita vinte reais todo mês. Ai quando for no dia, pra gente fazer a festa.” (Maria Piedade Queiroz de Jesus, moradora de Mazagão Velho, foliã de São Gonçalo, em entrevista gravada no dia 09/01/2013).

As esmolações ou coleta de donativos ainda são mecanismos de arrecadação de fundos para a realização das festas, embora esteja ocorrendo uma diminuição na quantidade das doações, segundo apontam alguns foliões.

no tempo que nos começamos era no remo, era na canoinha, reboque, ai em qualquer canto a gente ia. Fazia visita de casa em casa, até chegar na casa que a gente pernoitava. (...) agora a dificuldade que agente encontra é essa. Nós anda de catraio, né, e é dificultoso pra chegar. Em muitos portos é dificultoso entrar com um catraio desse ai. (Manuel Raimundo Caldas, Mestre Sala da Comissão de Foliões do Ajuruxi, morador da localidade, em entrevista gravada em 2013).

Em que pese à especificidade da realidade que a fala remete, a região do Lago do Ajuruxi, que possui características singulares, como a existência de uma vegetação sobre o Lago que dificulta bastante a movimentação de embarcações maiores e muitas vezes os moradores abrem apenas pequenas passagens para acesso aos portos das residências. Devido a essa situação, o número de casas visitadas diminuiu e os foliões em esmolação não conseguem receber as doações de animais, alimentos, como ocorriam no passado. Outro fator de diminuição nas visitas e na arrecadação de doações se deve ao avanço das igrejas evangélicas nas comunidades, como veremos mais à frente neste texto.



Fig. 32. Cartaz de divulgação de bingo para angariar fundos para a festa de Nossa Senhora da Piedade, 2018.

Dois outros importantes meios de arrecadação de fundos para a realização das festas são os leilões onde são vendidos os produtos doados nas esmolações ou coletas de donativos, como também são chamadas. Os leilões acontecem geralmente nos últimos dias das programações e o resultado apurado ajuda no pagamento das despesas do ano ou vai para os fundos da festa do ano seguinte. Também são realizados bingos durante o ano ou por ocasião da festa.

Os bailes são os momentos de maior participação do público externo e por conta disso, algumas festas que conseguem grande concorrência já estão cobrando ingresso aos participantes. Mas, não nos dias principais das festas, como os dias dedicados santos homenageados. E também está ocorrendo em comunidades onde a festividade é realizada em grandes sedes, as quais inclusive são utilizadas ao longo do ano também em outros eventos. Nestes casos, a venda de ingresso é um fator de geração de renda cuja destinação é determinada pelos proprietários das festas.

### 6.3. As festas como recurso

Como vimos, para festeiros e foliões as festas são compromisso com os santos, com as famílias e com as comunidades. E sob essa ótica a cultura não é pensada, nem tratada como um recurso por seus fazedores. Pensar a cultura como recurso é atribuir a ela outras responsabilidades como considera o professor e pesquisador norte americano George Yúdice (2004). Para Yúdice a ideia de cultura como recurso está atrelada à questão da globalização acelerada e é dirigida a melhorias sociopolíticas e econômicas com vistas à formação de um ‘capital cultural’. Esse processo se iniciou no século XVIII como meio de internalização do controle social e que se estendeu pelos dois séculos seguintes, via disciplina e governamentalidade, segundo o autor e na perspectiva de Foucault (YÚDICE, 2004). Esse processo acresce novas funções às artes e à cultura, de modo geral, entre os quais a solução de problemas socioeconômicos, inclusive de geração de emprego e renda.

Para ele, esse discurso é promovido pelo Estado com o intuito de reduzir as despesas com políticas sociais e advém de uma noção expandida de cultura, que extrapola as concepções de alta cultura, cultura de massa ou mesmo a definição dada pela antropologia. Nesse cenário, inclusive, os atores culturais se deixam envolver e acabam contribuindo com a estabilidade do sistema capitalista, retirando da cultura seu caráter de transcendentalidade, tornando-a meramente produto, mercadoria.

Com isso se conclui que tanto o Estado, incluindo o sistema financeiro, quanto as instituições culturais, incluindo os agentes diretos (fazedores, promotores, etc. ) voltam-se cada vez mais para a função utilitária da cultura, como forma de legitimação dos investimentos sociais.

Para Yúdice,

uma interpretação performática da conveniência da cultura focaliza (...) as estratégias implícitas em qualquer invocação de cultura, em qualquer invenção de tradição no tocante a um objetivo ou propósito. É por haver um propósito que se torna possível falar de cultura como recurso (2004, p. 63).

Se considerarmos apenas a questão do fim ou propósito, do uso da cultura temos que recordar que também as festas, as folias, foram usadas pela Igreja como um recurso para a catequização dos nativos, dos negros, no período colonial. E o importante é que os foliões, os festeiros, ficaram na fronteira, no limiar, como avalia o professor e pensador argentino, Walter Mignolo (2017), no sentido de que não aceitaram o que lhes foi

imposto pela religião católica românica, pelas elites letradas ou pela lógica econômica vigente do lucro, do proveito pessoal.

Para fugir das imposições é necessário o desprendimento, pondera o referido autor, e às vezes até saber usar a língua do opressor. A língua que festeiros e foliões utilizaram para manter as memórias do seu devotamento e de seus antepassados é a festa, o modo de festejar tradicional familiar / comunitário. Portanto, para eles a cultura é um recurso para a memória, para as identidades e para as resistências.

Pois, a festa que fora usada como instrumento de catolicização / colonização carrega para o colonizado as memórias da opressão, da escravidão, das lutas e isso não é, e nem poderia ser, isento de contradições e conflitos. Aliás, sobre isso podemos considerar também tal como Viana (1996) e Costa (2009) que,

o conflito ‘ é parte constitutiva da vida social’, expresso nas divergências de visões de mundo e de estilos de vida, bem como nos pequenos problemas da vida cotidiana (...) Isso nos induz a pensar que todo tipo de prática cultural tem o conflito como elemento constituinte, na maioria das vezes, tendo sua existência encoberta pelas negociações (reciprocidade) que apontam soluções pacíficas entre sujeitos diferentes em situações limites” (p.67).

Assim, é um processo de longa data na região, mas, por outro lado vemos que vem se acelerando nos últimos tempos com a introdução de novos agentes como os detentores da gestão dos recursos públicos, sejam eles da parte da administração pública ou das entidades criadas com esse fim em relação às festas, e as igrejas evangélicas conhecidas como neopentecostais. Ao instalarem-se nas comunidades, as novas denominações religiosas evangélicas passam a combater fervorosamente as práticas culturais tradicionais principalmente as ligadas à religiosidade popular tradicional, como veremos mais adiante.

### **6.2.1. Recursos públicos e conflitos**

A cultura como recurso é vista como fator de desenvolvimento econômico, com a geração de renda e trabalho. Daí a necessidade de investimentos financeiros para seu fortalecimento e incremento.

Tal situação começa a se formar até mesmo em localidades distantes dos centros urbanos. Com perspectivas diferentes surgem os atritos, os choques e os conflitos



muito presentes hoje nas comunidades, quando atores distintos pensam e projetam sentidos diversos, por vezes antagônicos, às diferentes formas de manifestação cultural e em particular aos vários elementos que compõem as programações festivas objeto deste estudo.

Da mesma forma, as comunidades, embora ainda não totalmente inseridas nessa lógica da cultura como recurso ou da economia cultural, não deixam de reivindicar mais apoio do Poder Público, como se constata na fala do morador de Mazagão Velho.

D – Vocês receberam alguma ajuda, algum auxílio do Governo, ou coisa assim?  
 R – Não, senhora. Só o que recebeu foi o som, a primeira noite o Prefeito deu pra gente. (...) Em Mazagão Velho todo dia é dia de santo, mas se nós tivesse um apoio mais dessas autoridades as festas saíam muito melhor do que a gente faz, tem vez que a gente quer fazer uma coisa, mas não tem condição de fazer, do jeito que a gente quer. Se eles tivessem uma secretaria que ajudasse o povo, ajudasse essas festas, sairia muito melhor pra gente, mas não. Infelizmente não tem essas pessoas lá, gente que brigue pela gente sobre essas festas” (Rosimar Nunes, morador de Mazagão Velho, folião e festeiro de Nossa Senhora da Luz em 2011).

Abaixo estão dados do calendário mensal dos eventos festivos das comunidades afro-descendentes do ano de 2010, fornecido pela Secretaria de Cultura do Estado do Amapá, SECULT. Eles permitem construir um pequeno retrato da participação do Poder Público no setor das festas religiosas tradicionais no Amapá, referentes às comunidades de ocorrência do objeto deste estudo no período inicial do Inventário de Folias Religiosas do Amapá.

### Comunidade de Curiaú

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
São Sebastião	05 a 20/01	5.090,00	4.000,00
São Lázaro	17 a 19/02	5.090,00	EXCLUIR
Santa Maria	30 e 31/05	5.150,00	4.000,00
Santo Antonio da Passagem	18 a 23/07	5.500,00	4.000,00
São Joaquim	09 a 19/08	11.400,00	12.000,00
N. Sra. De Guadalupe	11 e 12/12	3.348,00	5.000,00
Total			29.000,00

### Comunidade Igarapé do Lago

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
São Sebastião	11 a 28/01	3.400,00	4.000,00
Divino Espírito Santo	28/01 a 04/02	6.700,00	5.000,00
N. Sra. da Piedade	24/06 a 09/07	19.560,00	12.000,00
N. Sra. da Conceição	30/11 a 09/12	5.705,00	5.000,00
São Tomé	20 e 21/12	6.400,00	EXCLUIR
Total			26.000,00

### Comunidade Mazagão Velho

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
N. Sra. da Piedade	07/07	2.500,00	4.000,00
Divino Espírito Santo	24/08	2.500,00	4.000,00
N. Sra. da Assunção	08/08	2.500,00	4.000,00
Total			12.000,00

### Comunidade de Mazagão Novo

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
São Benedito	26/12	INCLUSÃO	5.000,00

### Comunidade do Ajudante

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
N. Sra. da Piedade	07/07	INCLUSÃO	4.000,00
TOTAL			4.000,00

### Comunidade do Carvão

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
N. Sra. da Piedade	07/07	INCLUSÃO	4.000,00
N. Sra. da Conceição	30/11 a 09/12	2.870,00	4.000,00
São Tomé	16 a 22/12	3.100,00	4.000,00
Total			12.000,00

### Comunidade de Maracá

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
N. Sra. da Conceição	04 a 08/12	4.973,00	4.000,00
Total			4.000,00

### Comunidade de Cunani

Festividade	Data	Custo atual	Custo proposto
São Benedito	05 a 15/08	7.898,00	5.000,00
Santa Maria	13 a 26/12	7.898,00	5.000,00
Total			10.000,00

Fonte: Calendário de festas das comunidades tradicionais do Amapá, elaborado pela Secretaria de Cultura e Secretaria Extraordinária do Afrodescendente, no ano de 2010.

Um servidor da Secretária de Estado de Cultura do Amapá – SECULT, que me forneceu o documento, ofereceu algumas explicações sobre ele. O item *Custo atual* das tabelas corresponde ao valor apresentado nos projetos das festas e o *Custo proposto* diz respeito ao que a Secretaria poderia oferecer, dentro de suas possibilidades orçamentárias. A própria SECULT estabeleceu como teto o valor de doze mil reais a ser destinado às maiores festas, enquanto às demais os repasses ficariam entre quatro e cinco mil reais.

Festas como Nossa Senhora da Piedade do Carvão e do Ajudante e a de São Benedito, de Mazagão Novo, estariam sendo incluídas no Calendário a partir daquele ano. Seus realizadores, no entanto, dizem que não ocorreu, pelo menos nos anos seguintes, como se pode ver pelo depoimento a seguir.

A gente fomos na FUNDECAP pedir uma ajuda porque o Governo repasse um dinheiro pra essas festas de tradições folclóricas, como passa pro batuque, como repassa pro Carnaval que é festa de tradição, São Tiago também tem recurso. Mas pra nossa surpresa fomos lá e disse que não tinha recurso. O Governo não repassou. Só tinha pra São Tiago, pra Nossa Senhora da Piedade, mas do Igarapé do Lago. E daqui pra eles não existe. (Carlos Alberto Barreto, morador do Distrito do Carvão, 46 anos, festeiro de Nossa Senhora da Piedade, em entrevista gravada em 2011).

Na época alguns festeiros reclamavam das dificuldades para acessar esses recursos, entre os quais a exigência de projetos escritos. Isso é um complicador muito grande se considerarmos que os festeiros, em grande maioria, não têm domínio da escrita, muito menos para a elaboração desse tipo de documento.

Algumas festas constam com a observação EXCLUIR no Calendário, e, de acordo com o funcionário da SECULT, devido à constatação de sua recente criação, ou mesmo de inexistência. Entre as festas excluídas uma me chamou bastante atenção, a de Santa Maria realizada na Comunidade de Coração, em Macapá, pela senhora Maria da Paz. Não somente tal festa existia, como acontecera por muito tempo, décadas, e possuía muita expressividade. Todos os anos, a proprietária, que inclusive era muito conhecida e ativa no circuito amapaense das festas de santos católicas, convidava foliões e diversos grupos de Marabaixo e Batuque para participar das festividades da santa de sua devoção.

Com o falecimento desta senhora, em 2014, a festa foi transferida para Mazagão Novo, doada, juntamente com a imagem de Santa Maria, à senhora Tereza Vilhena, proprietária da festa de São Benedito. Em 2017 fomos informados que as celebrações festivas de Santa Maria já estavam acontecendo na nova localidade, inclusive os organizadores iniciavam a formação de um grupo de folias para ela.

Enfim, se somarmos os valores dos repasses propostos no Calendário para as comunidades temos um total de noventa mil reais, do dinheiro público investido nas festas tradicionais, no ano de 2010. Dessas festas onze realizam as folias religiosas e a elas o repasse teria sido no valor de sessenta e seis mil reais, um valor pequeno no tocante ao custo financeiro de suas realizações.

Os recursos são muitas vezes disponibilizados de forma “politiqueira”, quando os gestores utilizam isso como meio de obter dividendos políticos e, também como meio para interferir nas festas, na organização, na programação e, às vezes, até na dimensão simbólica quando, por exemplo, incluem cores partidárias na ornamentação dos espaços festivos e, pior, nas próprias imagens sacras<sup>111</sup>.

Assim, a instituição desse calendário de festas tradicionais do Amapá, nos anos iniciais do século XXI, aptas a receber recursos financeiros do Governo do Estado, levou a necessidade da criação e formalização de associações com esse fim, as quais passaram também a participar da organização das festas. Supostamente o intuito do repasse de recursos públicos era o fomento da cultura das comunidades tradicionais, com isso houve um crescimento no calendário de festas, por um lado, e por outro surgiu uma dependência em relação aos valores repassados. Tanto que algumas festas chegaram a deixar de ocorrer em alguns anos ou tiveram suas programações reduzidas.

De toda forma, essa política pública não se consolidou mas as entidades permanecem e, em alguns casos, sua composição formada por indivíduos de fora das comunidades, mesmo que descendentes, às vezes gera atritos com os demais envolvidos, sobretudo com os foliões. Há divergências de entendimento quanto à parte tradicional das festas ligada à realização das folias, das ladainhas. Alguns diretores de associação de festas entendem que os foliões devem continuar sua atividade, nos moldes antigos do pagamento de obrigação com os santos. Apela para a tradição, os costumes, nos quais os foliões e promesseiros em geral devem empenhar-se ao máximo para cumprir com a obrigação, sem receber nenhuma contribuição das festas.

Os foliões, de sua parte, embora não neguem seu compromisso com os santos e as santas de devoção, entendem que, uma vez que a festa recebe recursos públicos, eles também deveriam ser contemplados. Pelo menos com alguma ajuda de custo, por exemplo, para deixar com suas famílias, no período em que ficam ausentes, acompanhando as esmolações.

Às vezes também surgem atritos entre os foliões e os diretores das associações das festas, principalmente com relação à distribuição de alimentos durante as festas, quando, por exemplo, determinadas Diretorias estabelecem horários rígidos e muito curtos

---

<sup>111</sup> Nos anos iniciais da década passada grupos e indivíduos ligados ao Poder Executivo e Legislativo tentaram que as vestes usadas pelas imagens de Nossa Senhora da Piedade, de Mazagão Velho, nos momentos principais da programação, contivessem as cores de seus partidos políticos. Para isso doaram os novos mantos. Os foliões recusaram.

para o serviço de alimentação aos participantes, deixando que alguns convidados fiquem de fora. Os foliões reclamam porque se sentem envergonhados considerando o tratamento carinhoso e hospitaleiro que recebem nas casas visitadas.<sup>112</sup>

Outra origem de conflitos são as decisões unilaterais do tipo mudanças no período de realização da programação, geralmente para atender as pressões de representantes da Igreja ou como tentativa de atrair mais público. Nestes casos, geralmente o final das festas são fixados em finais de semana, enquanto em comunidades que seguem o costume a festa principal acontece no dia do santo qualquer que seja o dia da semana.

Essas situações todas, acreditam os foliões, reflete-se na relação dos devotos com as festividades, inclusive na diminuição das doações feitas para ajudar a custear as despesas:

Na época da avó do Dico, desse cabecinha branca, quando eu alcancei a festa era administrada por ela, a finada Rita, não existia boi, era porco, galinha, pato. Dia 08, no dia de amanhã, num ano, me chamaram para lá para mim matar porco. Eu matei oito capados. E ainda ficou no chiqueiro uns seis ou sete capados. E já era na última noite. (João Gomes, 54 anos, morador da comunidade de Conceição do Maracá, Mantenedor da Comissão de Nossa Senhora da Conceição, em entrevista gravada em 2013).

Sobre isso outro folião completa: “e não era comprado, era tudo doado pelos festeiros. Hoje tem festeiro no programa, mas é só o nome dele. Ele não dá nada por causa disso.” (Duca, 46 anos, morador do Ajuruxi e Mestre Sala da Comissão de Folias de Nossa Senhora da Conceição do Maracá, em entrevista gravada em 2013).

Por fim, nesta questão dos atritos entre foliões e os Diretores das Associações também se percebe que o fator educação escolar tem influência, pois que alguns com maior escolaridade questionam a forma como os foliões usam determinados termos para designar os cargos. Para exemplificar, o cargo de Mantenedor como é chamado pelos foliões, quando é registrado no material de divulgação impresso passa a ser empregado Mantenedor. Tive a oportunidade de presenciar uma discussão entre uma presidente de associação e um folião sobre isso. A primeira alegou, de forma um pouco rude, que não

---

<sup>112</sup> De fato, muitas recepções são emocionantes quando se vê pela abundância e diversidade de alimentos, os quais muito certamente não fazem parte do cotidiano da família, o grande empenho para receber da melhor forma possível a Comissão de Folias. Mas, não é em todas as residências ou comunidades que, de fato, isso acontece. Em alguns casos o que se percebe é que, embora as visitas dos foliões ocorram há muitos anos, nunca se procurou dar condições boas de alojamento durante os pernoites, sobretudo. A impressão que tive em um caso presenciado é que a família que recebia entendia que por se tratar de uma obrigação religiosa os foliões deveriam sujeitar-se a qualquer situação, por mais inadequada e desconfortável que fosse.

admitiria “erros” de português associado a sua gestão. O folião, por sua vez, insistia que era dessa forma que se denominava o Cargo desde o tempo dos antigos.

Outra situação que segue o mesmo percurso da desvalorização do saber e dizer popular em relação à escolarização é da suposta veracidade do registro escrito em detrimento da oralidade. Quando, por exemplo, algumas pessoas passam a considerar o que está escrito em folders promocionais, às vezes produzidos sem o devido cuidado com as informações, mais importantes que o conhecimento dos foliões e de outras pessoas com longo contato com as festas e as folias. Ou quando reescrevem o que os moradores escrevem no intuito de “arrumar” as palavras, as frases, e acabam produzindo uma reinterpretção da escrita original, como um texto mencionado por Marin (1997), a respeito do Curiaú.

Walter Ong (1998) considera que “a escrita é ‘um sistema modular secundário’, dependente de um sistema primário anterior, a linguagem falada”. Entretanto, prossegue: “apesar das raízes orais de toda verbalização, o estudo científico e literário da linguagem e da literatura, durante séculos e até épocas muito recentes, rejeitou a oralidade” (p. 16). E isso evidentemente refletiu na sociedade, tornando quase um senso comum a suposta superioridade da escrita em relação às formas de expressão oral.

Nesse sentido, o relato seguinte de uma foliã coloca em relevo essa e outras questões:

D – Dona Josefa, a senhora falou ontem que as pessoas lá de Mazagão, de Igarapé do Lago, não gostavam muito de Marabaixo, de Batuque, diziam que era macumba?!

JL – Não. Foi uma história. A mãe da Natalina, a tia Gertrudes, ela ia muito em todos os marabaixos de mastros lá, das festas. É. Tinha um velho lá que fazia as festas do Divino Espírito Santo, o nome dele era Joaquim Ataíde, ele era cumpadre dela. Quando era festa do Divino Espírito Santo ele mandava um batelão vir buscar elas aqui em Macapá. Chegou pra lá o velho João Honório, coronel João Honório, comprou um bocado de posse e fez só numa, botou gado. Ai chegou a filha dele, era Araçary, ela já morreu. Era a professora Araçary. Foi a primeira professora de Igarapé do Lago, depois da dona Narva. Então, eles eram tudo rico, tudo coisa... Chegou a festa do Espírito Santo, o velho Joaquim Ataíde mandou buscar elas aqui. Aí, diz que ela (a professora) foi lá e disse: “olhe, seu Joaquim, o senhor mandou buscar aquelas negras de Macapá pra vir bater cabungo aqui? Aí ele disse: “não professora” – no linguajar dos antigos – “não, aquilo não é macumba, é Marabaixo. Marabaixo que veio da África. Está aí em Mazagão, em Macapá. “Não, senhor, aquilo é macumba que eu vejo lá na Pedreira, em Belém. Elas batendo aquela...” Ele disse: não, professora!” Ela: “olhe, se essas negras chegarem aqui, elas vão tudo presa pra Macapá que eu vou mandar prender. Vou mandar elas presas.” Aí o velho ficou com medo, sabe como é, as gentes dantes tinham medo dos ricos, se humilhava. Quando chegaram com o batelão que foram buscar a velha Gertrudes, a Venina, a velha Caridade, a Lecy, foram todas pra lá pra cantar o Marabaixo. Aí o velho

começou: “ah, cumadre Gertrudes, a professora num quer que bata a caixa, não quer que cante Marabaixo, diz que é macumba, macumba! Cansa aqui de me dizer que é macumba e vai prender vocês. É pra vocês num cantarem!” Aí essa velha, a mãe da Natalina, da Maria José, tinha uma caixa de madeira, quando ela chegava na vila que ela vinha bater os marabaixos, meu sogro ouvia nos Bois. Um lugar chamado Os Bois, que era a fazenda do meu sogro. Ele dizia: “olhe, a cumadre Gertrudes já chegou!”. Então ele (Joaquim Ataíde) com medo. Ela (dona Gertrudes) disse: “o que, meu cumpadre? Nós vamos é já cantar. Nós vamos fazer uma música pra ela.” Aí ela chamou as outras lá prum quarto: “vamos fazer uma música. Bate negro que branca não vem cá. E se ela vir, pau ela vai levar! Os ricos não vão pro Céu nem que sejam rezador, os pecados deles são tantos que abalam nosso senhor!”. Então, ela ensinou bem as outras e botou toada. Meteu a baqueta e cantou, e ia botando verso. Aí na hora do mastro nós saímos pra ir buscar a murta, saímos e ela tocando. Quando ela (a professora) ouviu o ronco da caixa ela se mandou de lá da casa dela. Chegou no meio do lago pra atravessar pra Vila, aí o afilhado dela, o Pedro Amaro, disse: “escute, madrinha. Escute a cantiga das negras. A senhora tá ouvindo? É isso que elas vão fazer. Vão lhe meter o pau!”. E nós cantando: “bate negro que branca não vem cá, e se ela vir pau ela vai levar”. Aí ela disse: “vumbora, vumbora, vamos voltar pra casa”, e não foi lá. Foi esse o caso, em Igarapé do Lago, com a mãe da Natalina. Ela era uma velha danada de determinada! Pois é, ela fez a música, ela fazia na hora (Josefa Pereira Laú, 82 anos de idade, moradora de Mazagão Velho, ex-guardiã de Nossa Senhora da Piedade do Igarapé do Lago, em entrevista gravada em 2009, durante a peregrinação da Comissão de Folias).

Dona Josefa Laú, nossa narradora, uma grande e generosa Mestra contadora de histórias. Com seu relato podemos sintetizar as principais questões que têm norteado este texto em relação às práticas culturais tradicionais ligadas às festas de santo. Entre elas, a circulação de pessoas movidas pela participação nas festas e acionadas através das redes de relações, quando mostra que o festeiro mandava buscar velhas conhecidas, comadres, de outras localidades e ligadas a outras festividades, para abrilhantar sua programação. Com isso ocorre também a circulação dessas expressões culturais como o Marabaixo, o Batuque e as folias.

As festas, portanto, propiciavam a movimentação e a conexão de pessoas, de saberes e de fazeres. Esta é uma característica também atual que mostra variadas ligações entre as pessoas, entre as festas e as comunidades, inseridas em circuitos espiralados de diversas extensões e vinculados no passado e ou no presente também em diversos pontos. A exemplo, temos as festas de Mazagão Velho que se conectam às do Carvão, Ajudante e Mazagão Novo pelas origens, como a festa de Nossa Senhora da Piedade, e também as conexões por participação recíproca das Comissões de Folias entre essas e outras festas de várias comunidades. Sem mencionar as ligações derivadas das relações de parentesco, de conterraneidade, que também possibilitam as circulações a curtas e longas distâncias motivadas pelas festas.



O relato mostra também o choque entre a cultura letrada e a tradição. Sendo a primeira representada pela professora, que veio da cidade para o interior trazendo na bagagem as experiências de contatos anteriores com a cultura dos subalternos, para usar a expressão da pesquisadora e escritora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2014), e a aplica à realidade encontrada.

Spivak em sua obra “Pode o subalterno falar?” faz uma crítica aos intelectuais ocidentais que pensam nas categorias aliadas do poder como classes subalternas, monolíticas e indiferenciadas. Ela mostra que mesmo no seio das categorias subalternas há diferentes níveis de silenciamento, como das mulheres, por exemplo, e neste caso, mais precisamente, dos negros, dos não alfabetizados, dos velhos. E critica também em alguns intelectuais o anseio de falar pelo outro, de “dar voz” ao subalterno que é, para ela, o “reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido” , nas palavras de sua prefaciadora e tradutora Sandra Regina Goulart de Almeida.

Assim, para retomar a narrativa voltamos a situação da professora que, valendo-se de sua posição social, filha de fazendeiro rico, e condição profissional “a professora” da comunidade, tenta impor sua vontade, sua perspectiva de portadora de uma educação escolar sobre a cultura da localidade, dos iletrados.

Assim, ter educação escolar tem se mostrado um elemento a conflitar com os conhecimentos tradicionais no âmbito das festas religiosas objeto deste estudo. Entretanto, também já se vê um movimento de jovens estudantes universitários e recém-formados no intuito de participação mais efetiva nos grupos de folias e nas comunidades. Provavelmente dessa nova situação resultarão alterações e mudanças nas práticas com possíveis ressignificações e relocalações de sentidos.

Por outro lado, vale ressaltar também a questão étnica racial, que se apresenta sob dois aspectos: de um lado como afirmação étnica, “o marabaixo que veio da África” e a legitimação de sua presença entre os negros “está aí em Mazagão, em Macapá” locais onde sabidamente a presença dos negros foi significativa. E pelo outro, embora o relato não deixe claro, pelas expressões empregadas é possível inferir que a “professora” se julgava “branca” e associava, de forma pejorativa, os negros marabaixistas aos macumbeiros.

Uma maneira de ver as manifestações culturais de origem afrodescendente de forma negativa, rotulando-as como magia negra, feitiçaria, quando não simplesmente como primitivismo e ignorância. Pensamento muito forte entre os membros da Igreja, no Amapá, representados pelos padres do PIME, ou de expoentes da cultura letrada: jornalistas, professores e outros. Todavia, as formas e dinâmicas de negociação e resistência empregadas ao longo do tempo para garantir suas continuidades são o que assemelha marabaixo, batuque, no Amapá, às religiões afro brasileiras como a Umbanda, o Tambor de Mina, o Candomblé, em outras regiões.

De toda forma, o relato evidencia com isso a intolerância das elites com relação às práticas culturais populares tradicionais. Mas, também, e mais importante, as resistências dos subalternos, as formas como eles “falam”, através de suas insurgências, como propõe Spivak, neste caso muito claro, através da continuidade de suas práticas, de suas crenças, das músicas, das danças, das festas.

#### **6.4. Novas ameaças e o futuro das festas com folias**

Como foi mencionado, um dos motivos de atrito e de diminuição nas práticas festivas religiosas tradicionais, no interior do Amapá, atualmente, é a presença e expansão acelerada de igrejas evangélicas nas comunidades, sobretudo as chamadas neopentecostais.

Ao instalarem-se nas comunidades, as novas denominações religiosas evangélicas passam a combater fervorosamente as práticas culturais tradicionais ligadas à religiosidade popular. Inclusive, num processo extremamente acelerado nos últimos anos. Uma questão que carece, certamente, de mais estudos. Mas, que é passível de constatação de forma até apriorística.

A exemplo se pode citar o caso da Comissão de Foliões do Divino Espírito Santo, dos Karipuna, que estava em vias de extinção em 2013. Devido à pressão de evangélicos sobre o Mestre Tambor, o único conhecedor da ritualística e cânticos que envolvem a realização das folias, o mesmo estava aderindo à nova denominação religiosa. E, somente por insistência de outros membros da comunidade ele concordou participar da programação da Festa daquele ano e em gravar conosco uma longa entrevista onde detalhou os procedimentos para realização das folias. O material foi repassado com sua autorização para um grupo de rezadores da Aldeia Espírito Santo que se propôs a levar adiante a tradição.

De fato, nas últimas vezes que estivemos na Aldeia, em 2016, foi possível perceber que o número de evangélicos tem crescido bastante e de forma muito rápida. Até 2013, apenas no lado direito da Aldeia, a partir do Kahbe, ficavam as casas dos evangélicos. Atualmente elas se espalham por toda a área.

Como forma de equacionar os atritos que vêm surgindo entre católicos e evangélicos na Aldeia Espírito Santo, os moradores tomaram algumas resoluções conforme podemos conferir pela fala de uma liderança da comunidade.

Decleoma – Tua achas que essa Festa [Divino Espírito Santo] corre algum risco por conta dessa entrada de evangélicos?

Edinho – Corre! Corre algum risco.

[...]

Decleoma – Tu és vice-cacique, não é?! E como vocês resolvem isso, essa dificuldade, porque é uma dificuldade lidar com católicos e evangélicos ao mesmo tempo.

Edinho, a última reunião que nós tivemos ai no Centro Comunitário é que nós não deixamos mais entrar pastor, né. Entrar sempre com autorização, mas com uma condição: se o padre entrar uma vez por ano, o pastor vai entrar também uma vez por ano, né, é essa situação que nós resolvemos. Já que eles falaram que dão conta, então que se virem, né. Aí a nossa fica pra cá e pronto! (Edinho Damasceno, vice cacique, em entrevista gravada em 2016).

A medida não impediu a expansão do protestantismo na aldeia, tanto que um pastor sugeriu, segundo relatos de moradores, a construção de uma nova igreja no espaço usado anualmente para a realização do Turé<sup>113</sup>.

Esses problemas que aparentam ser apenas no campo religioso, na verdade atingem as famílias porquanto os membros que se tornam evangélicos, pressionam para a adesão dos parentes e vizinhos. A estratégia adotada pelas igrejas evangélicas de proselitismo a partir das famílias tem levado conflitos entre seus adeptos e as práticas religiosas populares tradicionais como as festas de santos, os rituais afro religiosos e indígenas.

Isso me leva a refletir se a pressão sobre as festas e outras práticas culturais tradicionais, movida pelas igrejas evangélicas nas comunidades possibilitam a consideração de sua provável extinção. Consideração que pode parecer alarmista, mas que

---

<sup>113</sup> Turé é parte da pajelança indígena, ritual festivo realizado tradicionalmente para agradecer as entidades encantadas, os caruanas, pela proteção e auxílio oferecido na preservação dos meios de produção e reprodução da vida material e espiritual, como a saúde, as plantações, a caça, a pesca e outros. Atualmente também, na região do Oiapoque, o Turé tem se mostrando como um elemento representativo das identidades étnicas dos povos indígenas da e na região. Para mais informação sugiro a leitura de VIDAL, Lux Boelitz; LEVINHO, J. Carlos e GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (orgs.) (2016), e outras publicações do IEPÉ e Museu do Índio.

A propósito, segundo os moradores, o pastor mencionado é genro do pajé e está pressionando para que o mesmo se torne um membro de sua congregação religiosa.

não o é, visto que muitas festas já deixaram de ser feitas, inclusive por esse motivo, como a festa de Santa Maria dos índios Galibi Marworno, da região do Oiapoque, cuja existência foi documentada até o ano de 2010.

Assim, falando de tolerância, intolerância e discriminação religiosa Ítalo Mereu (2000) diz ‘que a intolerância se fundamenta na certeza de se possuir a verdade absoluta e no dever de impô-la a todos, pela força. Seja por determinação divina ou por vontade popular’ (apud MARIANO, 2015, p. 120). Entretanto, Mariano alerta, de acordo com Bobbio (1992) que a tolerância não significa exatamente o oposto que seria a negação total da imposição de uma verdade sobre outras, o reconhecimento sobre o ‘direito de todo homem a crer de acordo sua consciência’ (idem, p. 121). Ele assegura que há toda uma gradiente entre a tolerância e a intolerância visto que ambas são aspectos de uma mesma questão, que diz respeito ao Estado de Direito, à necessidade de convivência entre diferentes. Os dois aspectos têm lados positivo e negativo tais como: ‘a intolerância em sentido positivo’ , segundo Bobbio,

‘ é sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes; tolerância em sentido negativo, ao contrário, é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios, por amor à vida tranquila ou por cegueira diante dos valores’ (idem).

E, prossegue o autor, ainda citando Bobbio, ‘a tolerância em sentido positivo se opõe à intolerância (religiosa, política, racial), ou seja, à indevida exclusão do diferente’ (ibidem). No entanto, historicamente a tolerância real, concreta, tem se mostrado relativa visto que ‘é sempre tolerância em face de alguma coisa e exclusão de outra’ (ibidem).

Todavia, se entendemos que as festas e as folias religiosas juntamente com as crenças constituem um sistema rizomático, é possível abirmos para conjecturas no sentido de pensar se, não seria a presente situação parte do mesmo processo e que engendraria novos arranjos? Talvez de alguma forma o processo rizomático continue com novos significados, com novos elementos. De toda forma, sem dúvida que carece de mais estudo.

## **A festa de dona Cotinha e a ampliação do circuito de festas que fazem folias no Amapá**

Da mesma forma, no que tange ao futuro das festas e das folias podemos tomar como exemplo a festa de dona Cotinha, no Oiapoque. E que iniciou como continuidade de uma festa realizada em outro município. Continuidade da devoção religiosa e das conexões entre novos moradores de Oiapoque e de Mazagão Velho.

Os realizadores da festa de São Benedito, em Oiapoque, iniciada por volta de seis a sete anos, são oriundos de Mazagão. Passaram na nova colocação a realizar as práticas religiosas festivas de seu local de origem. Ou seja, deram continuidade em Oiapoque a uma festa que a família já realizava há muitos anos no município de Mazagão. E, para tornar mais bonita, mais expressiva na nova localidade, eles acionaram suas redes de relações: parentes, amigos, conhecidos, para a introdução e legitimação de elementos novos na localidade de residência atual. Trouxeram para a nova festa as folias através da Comissão de Foliões de São Benedito de Mazagão Novo.

Nota-se um esforço sendo feito no sentido de manter antigos laços sociais e, ao mesmo tempo, iniciar novas conexões. Por outro lado, poderia se pensar, para efeito de comparação, que se trata de algo como Walter Mignolo (2008) identifica como ‘consciência mestiça’ conceito utilizado pelo filósofo e antropólogo Rodolfo Kusch, referindo-se à posição de europeus ou descendentes em relação à América. Estavam na América, mas não se sentiam parte dela.

Penso que algo semelhante, de certa forma, acontece com outros deslocados em diferentes níveis, os quais necessitam de elementos de suas origens para se sentir parte dos novos locais ou torná-los parte de si. É como plantar uma árvore na expectativa de que traga, no futuro, o conforto da sombra, da companhia, da contemplação. Que proporcione o sentimento da familiaridade, da comunhão com o espaço, com o ambiente, do tempo presente com o passado.



Fig. 33. Dona Cotinha (ao lado da imagem do santo) e membros da Comissão de Folias de São Benedito de Mazagão Novo, em Oiapoque, na festa de São Benedito. Fotografia Iran Lima de Sousa, 2019.

Se pensarmos essa situação exemplificada pela festa de dona Cotinha, em Oiapoque, como parte de um fenômeno que vem se processando desde o período colonial na Amazônia, que são os deslocamentos, por motivos diversos, de pessoas, de famílias. Temos que recordar que a circulação de crenças, de valores e de práticas culturais atravessou o Atlântico tanto na bagagem dos colonizadores, quanto na dos forçados: os negros e os europeus pobres.

Na América, e na Amazônia, juntaram-se às “presenças” dos povos originários, para a construção de uma “sensibilidade de mundo”, expressão empregada por Walter Mignolo (2017), dentro da perspectiva da decolonização do pensamento, em substituição a “visão de mundo” por esta estar relacionada com a epistemologia ocidental que separa humano e natureza.

A sensibilidade de mundo é uma forma de estar no mundo, uma “presença particular” que concebe o universo como a concretização do visível e do invisível, perpetuamente em movimento, onde todas as coisas se ligam, religam e interagem como afirma Hampaté Bâ (2010), a respeito da ‘cultura africana’, mas que se aplica a realidade objeto deste estudo.

Podemos afirmar que as festas são de fato “uma fala, uma memória e uma mensagem” , para retomar as palavras de Carlos Rodrigues Brandão (1989, p. 08). Uma fala das insurgências dos subalternos, dos sujeitos sem voz da história, de “corpos que habitam memórias diferentes” (MIGNOLO, 2017), que no caso dos foliões e festeiros são memórias das movimentações, da opressão e das resistências; uma memória das relações sociais e conexões entre negros, índios e colonos europeus e descendentes, e deles com o sagrado, ao longo do tempo. “Outras esperanças contidas na experiência histórica do passado” para usar a expressão do historiador Astor Antônio Diehl (2002, p. 123) é a mensagem passada de geração a geração através das festas e das folias.

## Considerações finais... por ora!

O estudo das festas religiosas que fazem folias no Amapá, a partir do trabalho com a memória oral, relaciona-as com a formação histórica e ocupação da região que compreende sua área de ocorrência. Isso possibilitou a compreensão das relações existentes no presente e no passado entre as referidas festas e entre seus fazedores, as comunidades que embora distantes geograficamente e autoidentificadas etnicamente diferentes (negros, quilombolas, índios, ribeirinhos, etc) apresentam muitas semelhanças. E diferenças também.

No entanto é importante esclarecer que neste estudo se privilegiou as semelhanças para compreender aquilo que torna as festas um conjunto, um padrão, um sistema. Quanto às diferenças entre as festas, que são muitas, se demanda outros estudos. Também, cada festa particularmente merece um estudo aprofundado e específico. O IFRA coletou muitas informações de cada uma, mas não esgotou o assunto, evidentemente. As festas no Amapá continuam sendo um vasto campo para estudos. O nosso é só a abertura de uma pequena picada, de uma “vareda” para usar a expressão de alguns ribeirinhos.

De toda forma, podemos concordar com J. Vansina que,

“Toda instituição social, e também todo grupo social, tem uma identidade própria que traz consigo, um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição, que o explica e justifica. Por isso, toda tradição, terá sua ‘superfície social’, utilizando a expressão empregada por H. Moniot. Sem superfície social, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta” (VANSINA, 2010, p. 146).

Por um lado, isso parece ser o que vem acontecendo com as festas e as folias religiosas, nos moldes tradicionais, em várias comunidades, que estão perdendo espaço ou para modos de festejar mais espetacularizados, recursos culturais midiáticos e “modernos”, ou para os fundamentalismos religiosos, tanto da parte da Igreja Católica quanto das diversas denominações evangélicas pentecostais. Por outro lado, a continuidade de suas existências mostra que são relações profundamente enraizadas no meio da população da região e que se propagam de forma circular, espiralada e rizomática.

Trabalhei as festas como relações / memórias para compreender o que movimentam, com o que se comunicam, por quem e para quem. Com essa abordagem



procurei compreender quais processos e atores contribuíram para a construção e a consolidação das festas como memórias com uso no presente.

Com isso foi possível iluminar memórias adormecidas, depositadas em outros suportes, que eu chamo de “utensílios” herméticos, de certa forma, porque para atingir esse conteúdo há necessidade da memória oral, da confiança dos depositários e do mesmo olhar que é fundamental para a transmissão do conhecimento nos moldes tradicionais, a observação, o acompanhamento, o comprometimento. Sem isso, as festas são vistas, e usadas, com outros sentidos que não os que seus fazedores lhes atribuem.

Enfim, considero as festas como memórias fundamentais, não por serem de maior veracidade que outras memórias depositadas em outros “recipientes”, em outros suportes, mas pelo que elas podem nos auxiliar a construir ou buscar: formas de melhor viver enquanto seres sociais, humanos, habitantes deste planeta.

Formas capazes de ajudar a construir, de certa forma, no mundo uma “sociedade afetiva”, para ampliar a ideia de ‘comunidade afetiva’, de Halwachs, mencionada por Michael Pollak (POLLAK, 1989, p. 3), concretizada por uma poética das relações circulares, espiraladas (GLISSANT, 2005), que permite sempre a inclusão, onde todos vão ao encontro de todos, onde não prevalecem centros e hierarquias, mas onde se é capaz de acolher, não de uniformizar, todos os seres tangíveis e não tangíveis possíveis.

Este estudo me permitiu compreender que o que as festas, como outras formas de lazer coletivo, operacionalizam de modo geral, é o “encontro, a troca, o reforço dos vínculos de sociabilidade” (MAGNANI, 2003, p. 13). No entanto, as festas com folias, ou as folias nas festas, vão além, falam da manutenção de vínculos mais estreitos e profundos como os familiares, entre vivos e mortos. Entre o presente e o passado.

E, como nos diz o historiador africano A. Hampaté Bâ,

Quando falamos em tradição em relação à história africana, referimos-nos a tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167).

Daí que é seguro afirmar que o mesmo se pode dizer a respeito das comunidades e populações tradicionais da Amazônia, pois que nossos conhecimentos, saberes e fazeres nos vêm de nossos antepassados. Eles se encontram amplamente guardados, mantidos e cuidados no interior de práticas culturais religiosas e determinados modos de festejar.

As festas (ou o gosto por elas) compreendem um fenômeno rizomático, posto que se propagam a partir de qualquer ponto no tempo e no espaço. Festas que deixaram de ser feitas podem ser retomadas, inclusive com folias, reinventadas nas mesmas localidades ou em outras. Assim como novas festas podem ser iniciadas a partir de outras já existentes.

São sistemas circulares espiralados que promovem a manutenção, renovação e difusão de valores, crenças e saberes na região. Possuem sentidos diferentes para seus fazedores os quais, frequentemente, entram em conflito com os sentidos atribuídos a partir de fora.

A construção desses sentidos se processou na longa duração por meio dos múltiplos e contínuos contatos entre as populações diversas que habitaram e habitam a região: índios, negros, caboclos, colonos pobres. E os processos que facilitaram e facilitam sua propagação é a imigração, os deslocamentos de pessoas, de famílias, e as redes de relações.

Nosso estudo contribui para repensar a historiografia a partir dessas insurgências. Uma maneira de possibilitar a fala aos sujeitos subalternos, aos que não tiveram a oportunidade de ecoar sua voz por outros meios. Nesse sentido, as festas têm se mostrado como mecanismos de insurgências, de resistências às desapropriações do capital como sistema econômico e social e sobretudo do capital religioso, o campo do trabalho simbólico acumulado, do qual nos fala Pierre Bourdieu (2011).

Roy Wagner (2010) alerta que em nossas sociedades ocidentais a vida familiar e as relações interpessoais, bem como a memória dessas relações, não têm sido objeto de muitos estudos, no campo da cultura, posto que prevalece uma concepção da produtividade, da acumulação das invenções grandiosas, das memórias representativas do “gênio” humano. Em nosso sistema de valores, o trabalho e a produtividade sustentam o sistema de reconhecimento, de crédito.

Assim, a demanda é pelos produtos e não pelos produtores. Portanto, as pessoas são dispensáveis e podem ser facilmente esquecidas. Diferentemente de sociedades tribais e camponesas, onde a procura não é pelos produtos ou pelo dinheiro para comprar os produtos, mas pelos produtores, pelas pessoas. “As pessoas são indispensáveis, de modo que as coisas mais valiosas que se conhecem são postas a serviço do controle da distribuição de pessoas” (WAGNER, 2010, p.59). Ou seja, todos os esforços são colocados na relação entre as pessoas, principalmente na formação e manutenção das relações familiares e de outras redes de relações sociais.

Nas sociedades e comunidades tradicionais, como as que foram objeto deste estudo, “são as pessoas, e as experiências e significados a elas associados, que não se quer perder” (WAGNER, 2010, p. 60). Portanto, não é incorreto afirmar que, de fato, as festas com folias são preservadas porque representam para os sujeitos, as famílias, e as comunidades a preservação, a continuidade das memórias das pessoas, dos antepassados. Em todo o processo de organização e realização das festas as lembranças são recorrentes, as referências aos pais e avós que faziam as festas e ou que participavam das Comissões de Folias. Nas peregrinações, são frequentes as demonstrações de emoções fortes, o choro incontido, a alegria e satisfação de receber os foliões e foliãs. O empenho em oferecer o melhor para esses e essas companheiros e companheiras dos santos e das santas que saem em visita às casas dos devotos. Fazer reserva do pouco de recursos que muitas famílias têm para doar aos santos e santas ou dedicar-se dias e dias em esmolações, por vezes deixando quase nada para mulher e filhos sustentarem-se durante as ausências do folião. Tudo isso, no meu entendimento, significa que para os fazedores das festas e das folias, bem como, para os devotos que os recebem, essas práticas culturais compreendem uma herança que lhes dá o sentimento de pertencimento familiar e de segurança espiritual para enfrentar todas as desapropriações que têm sido impostas historicamente às populações tradicionais da Amazônia.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, Martha. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

\_\_\_\_\_. “Nos requebros do Divino”: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

\_\_\_\_\_. Cultura Popular, um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha e SOIHET, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

AMARAL, Rita do. As mediações culturais da festa. In: **Rev. Mediações**, Londrina, Vol. 3, n. 1. 1998.

\_\_\_\_\_. **Festa à brasileira no país que “não é sério”**. Versão eBook eBooksBrasil.com, 2001.

\_\_\_\_\_. *Festas católicas brasileiras e os milagres do povo*. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, junho, ano/vol. 3, número 001. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2003.

ALBERTI, Verena. *Fontes orais a História dentro da História*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2011.

ALVES, Isidoro Maria da Silva. **Promessa é dívida... Valor, Tempo e intercâmbio ritual em Sistemas Tradicionais na Amazônia**. (tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ / Museu Nacional, 1993.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

ARNAUD, Expedito. O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikur, Galibi e Karipuna. In: LANGDON, Esther Jean (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In GALLOIS, Dominique. **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo Associação Editorial: Fapesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio**. (tese de doutorado). USP, 2007.

BARROS, Cristina da Silva e SANTOS, Antônio Maria de Souza. Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das ‘festas de santo’ em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, AM). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, v.2, n.1, p. 23-53, jan-abr. 2007.

BAUMAN, Sygmund. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o Santo e a Senhora**. Rio de Janeiro: Campanhia de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

\_\_\_\_\_. **Os deuses do povo**. São Paulo: Livraria brasiliense editora, 1980.

\_\_\_\_\_. **A cultura na rua**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. Companhia de Bolso, 2010.

\_\_\_\_\_. **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003.

BUBANI, Pe. Angelo. **Diocese de Macapá**. Macapá: Gráfica São José, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CABRAL, Mariana e SALDANHA, João. Um sítio, múltiplas interpretações o caso do chamado “Stonehenge do Amapá”. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, vol. 22, jan-jul. 2009.

CABRAL, Mariana Petry. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta**. (tese de doutorado) PPGA/UFPA, 2014.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, vol. 26, n. 52, p. 79-114, dez. 2006.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. **Entre conflitos, negociações e representações: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX.** Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTRO, E.V. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** *Mana* 2(2), 1996.

CODONHO, Camila Guedes. **Povos indígenas do Uaçá, da aculturação a (re) construção de identidades: revisão bibliográfica da literatura antropológica (1990-2004).** Trabalho de conclusão de curso. UFSC, 2004.

COSTA, Antonio Mauricio Dias da. **Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Para.** Belém: EDUEPA, 2ª edição, 2009.

\_\_\_\_\_. **Lazer e sociabilidade: usos e sentidos.** Belém: Açáí, 2009.

\_\_\_\_\_. 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.

COSTA, Antônio Gilberto. Os documentos cartográficos e outras iconografias: importância na pesquisa e preservação do patrimônio cultural do Brasil. **Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica.** Parati, 2011.

COSTA, Dayseane Ferraz e ARENZ, Karl Heinz (org.). **Patrimônio e História os jesuítas na Amazônia.** Belém: Paka-Tatu, 2014.

CHIANCA, Luciana de Oliveira. **A festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX.** Natal, RN: EDUFRN – Editora da UFRN, 2006.

DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa.** Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DA SILVA, Gibran Ventura. A sinagoga como espaço de sociabilidade entre cristãos e judeus, na Antioquia, segundo João Crisostomo. In: QUADROS, Eduardo Gusmão de, e SILVA, Maria da Conceição (orgs). **Sociabilidades Religiosas Mitos, Ritos e Identidades.** São Paulo: Paulinas, 2011.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral – memória, tempo, identidades.** Belo Horizonte: Autentica, 2006.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo Brasiliense, 1994.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Editora 34, 1ªed. 1995.

DIAS, Laercio Fidelis. **Uma etnografia dos procedimentos terapêuticos e dos cuidados com a saúde das família Karipuna**. (Dissertação de mestrado). USP, 2000.

\_\_\_\_\_. Usos e abusos de bebidas alcoólicas segundo os Povos Indígenas do Uaçá. In: LABATE, Beatriz Caiuby. **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

DIEHL, Astor Antônio. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

DUVIGNAU, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

FENELON, Déa Ribeiro, et all (orgs). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho d'água, 2005.

FERREIRA, Toniel e VITORINO FILHO, Valdir Antonio. **Teoria das redes: uma abordagem social**. Revista Conteúdo, Capivari, v.1, nº3, jan./jul. 2010.

FERRETTI, Sergio F. Comunicação apresentada na Mesa Redonda 06 Religiões / Culturas Populares, na **XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina**, realizada em Buenos Aires de 25 a 28 de setembro de 2007. Versão Preliminar.

\_\_\_\_\_. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**. V. 1, n. 1, PP. 108-125, 2013.

FIGUEIREDO, Luciano (org.). **Festas e batuques no Brasil**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

GALLOIS, Dominique. **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo Associação Editorial: Fapesp, 2005.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. 4ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

GRANGER, Stéphane. *Uma fronteira com o norte na América do Sul- migrações e reterritorialização na Guiana Francesa*. In: BRITO, Adilson Júnior, ROMANI, Carlo e BASTOS, Carlos Augusto (orgs). **Limites fluentes: fronteiras e identidades na América Latina (séculos XVIII – XXI)**. Curitiba, PR: CRV, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protesto na Amazônia Colonial. In: **Anais do Arquivo Público do Pará**. Belém: Secretaria de Estado da Cultura / Arquivo Público do Estado do Pará, 1996.

\_\_\_\_\_; QUEIROZ, Jonas Marçal de, COLEHO, Mauro Cezar (org.). **Relatos de fronteiras: fontes para a história da Amazônia séculos XVIII e XIX**. Belém: Editora Universitária / UFPA, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII e XIX**. Belém: Editora Universitária / UFPA, 1999.

\_\_\_\_\_. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, (séculos XVII – XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP; Ed. Polis, 2005.

\_\_\_\_\_. Terra e camponeses negros o legado da pós-emancipação. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 34, IPHAN, 2011.

\_\_\_\_\_e DOMINGUES, Petrônio. **Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UJF, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Edições Vértice Editora Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.



HARRIS, Mark. *Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo*. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui e NEVES, Walter (ed.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006.

IPHAN. Inventário Nacional de Referências Culturais. INRC Marajó. **Dossiê das Festividades de São Sebastião na Mesorregião do Marajó**. Belém, 2010.

JACHEMET, Célia Silva. Origem e temporalidade das festas do Divino Espírito Santo. In: **Anais do II Congresso Internacional sobre festas do Divino Espírito Santo**. Porto Alegre, RS, 2006.

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: a materialidade da fé. **História: Questões e Debates**, nº 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005.

LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

LE GOFF, Jacques. **A História nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

\_\_\_\_\_. **História e Memória**. Campinas - SP, Editora da Unicamp, 2003.

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 de mestrado). PPGCS/UFPA, 2014.

LOBATO, Huber Kline Guedes. **A educação especial em Breves – Pará: de 1985 a 2018**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018.

LOBATO, Sidney da Silva. Santos e sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá (1948-1960). **Revista Tempo**. Vol. 21, n. 38, 2015.

LUNA, Verônica Xavier. **Entre o Porteau e o Volante: africanos redesenhando a Vila de São José de Macapá -1840-1856**. João Pessoa – PB: Editora Sal da Terra, 2011.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. **Festa no Pedaco: Cultura popular e lazer na cidade**. 3ª edição. São Paulo: Hucitec / UNESP, 2003.

MARQUES, Oliveiros (org.). **Identidade negras e negros do Amapá**. 2007.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: A Demonização dos Cultos Afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Nascidos no Curiaú**. NAEA / UFPA, 1997.

\_\_\_\_\_. Prosperidade e estagnação de Macapá Colonial: as experiências dos colonos. In: GOMES, Flávio dos Santos. **Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII e XIX)**. Belém: Editora Universitária / UFPA, 1999.

MAUES, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belem: Cejup, 1995.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e xamanismo comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. **Ilha** – Florianópolis, v. 4, n.2, dezembro de 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe bom. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n.34, p. 278-324, 2008.

\_\_\_\_\_. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu /PR, 1(1), pp. 12-32, 2017.

\_\_\_\_\_. Colonialidade o lado mais escuro da modernidade. **RBCS** vol. 32, n. 94, junho/2017.

MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

MORAIS FILHO, Melo. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.

MOTINHA, Katy Eliana Ferreira. **A festa do Divino Espírito Santo: espelho de cultura e sociabilidade na Vila Nova de Mazagão**. (tese de doutorado). USP/FFLCH, 2003.

\_\_\_\_\_. Vila Nova de Mazagão: espelho de cultura e sociabilidade portuguesa no Vale Amazônico. In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico do Antigo Regime: poderes e sociedade**, 2005.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MUCHEMBLED, Robert. **Culture Populaire et Culture des Élités dans La France Moderne (XV e XVIII siècle)**. Paris: Flammarion, 1976.

OLIVEIRA, Edna. **Devoção, tambor e canto: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho.** (tese de doutorado). São Paulo: USP, 2015.

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. **O uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela IURD.** Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2006.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita. A tecnologização da palavra.** Campinas, SP: Papyrus, 1998.

PACHECO, Agenor Sarraf. Oralidades e letras em encontros nos “marajós” ribeirinhos e religiosos urdindo identidades culturais. **Coletâneas do Nosso Tempo.** Rondonópolis – MT, 2008, Ano VII, V. 7, p. 15-38.

\_\_\_\_\_. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, abr/jun. 2010.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PEREIRA, D. L. **O Candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural.** (dissertação de mestrado). PPHIST/UFGA, 2008.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos.** Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. **Memória, oralidade, danças e rituais em um povoado amazônico.** Cametá, 2007.

\_\_\_\_\_. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina.** Belém: Açáí, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n.3,1989.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral.** São Paulo: Letra e Voz, 2010.

\_\_\_\_\_. **História oral como arte da escuta.** São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RABELO, Benedito Vitor [et al.]. **Mazagão: realidades que devem ser conhecidas.** Macapá: IEPA, 2005.

RAVAGNANI, Luis Ricardo. **A Festa de São Pedro na Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Amazônia.** (dissertação de mestrado). PPGSA/UFPA, 2015.

REIS, João José. **A morte é uma festa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RIVIÈRE, Peter. **A propósito de redes de relações nas Guianas.** In: Revista MANA 13(1): 2007, 251-273.

RODRIGUES, Edgar. **Igarapé do Lago.** Disponível em [www.ap.gov.br/portal \\_ GEA/municipios/município – Santana.html](http://www.ap.gov.br/portal_GEA/municipios/municipio_Santana.html). acesso em 26/04/2008.

SALDANHA, João D. Moura e CABRAL, Mariana Petry. Arqueologia do Amapá reavaliação e novas perspectivas. **Revista de Arqueologia 21** (1), 2008.

---

\_\_\_\_\_. Estruturas rituais pré-coloniais na costa do Amapá. **Habitus.** Goiânia, v. 14, n. 1, p.73-86, jan/jun, 2016.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão.** 3ª Ed. Ver. Ampl. – Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Melo (org). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia.** Belém: Editora: Açai; CNPq, 2011.

SANTOS, A.C. de Almeida. **Fontes Orais: testemunhos, trajetórias de vida e história.** Disponível em [www.uel.br/cch/cdph/arqtext/testemunhostrajetoriasdevidaehistoria.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtext/testemunhostrajetoriasdevidaehistoria.pdf). acesso em 21/04/2019.

SARAIVA, Luis Junior Costa. Usos da imagem: juntando fragmentos nas fronteiras entre História e Antropologia. In: **Margens / Revista Interdisciplinar do Núcleo de Pesquisa – CUBT/UFPA**, v.1, n.2. set. 2004. Abaetetuba, Pa: CUBT/UFPA: Belém: Paka Tatu, 2004.

SANTOS, Fernando Rodrigues. **História do Amapá.** 6ª ed. Macapá: Valcan, 2001.

SERRA, Ordep. **Rumores da Festa O Sagrado e o Profano na Bahia.** 2ª Ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Maria Carneira da; TAVIM, José Alberto R. Silva. Marrocos no Brasil; Mazagão (Velho) do Amapá – a festa de São Tiago. In **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro** (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Os povos indígenas do Oiapoque: produção de diferenciação em contexto inter-étnico e de políticas públicas. **Antropologia em Primeira Mão**. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, nº 39, 1999b.

\_\_\_\_\_. Missões Jesuíticas na região do rio Oiapoque. **Antropologia em Primeira Mão**. Ilha de Santa Catarina: Editora da UFSC, nº 43, 2000.

\_\_\_\_\_. **No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado História Oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças e folgedos: origens**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

\_\_\_\_\_. **Festa de negro em devoção de branco: o carnaval na procissão ao teatro no círio**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

TRINDADE, Joseline Simone Barreto. **Lavrando a memória, cultivando a terra: o direito de dizer e fazer a roça no Quilombo do Curiaú - Amapá**. (tese de doutorado). Belém: UFPA, 2015.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História da África I**. 2ª ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion (orgs.). **Domínios da História Ensaios de teoria e metodologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os santos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

VERGOLINO-HENRY, Anaiza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença negra na Amazônia Colonial: uma notícia histórica.** Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

VIDAL, Laurent. **Mazagão a cidade que atravessou o Atlântico – Do Marrocos à Amazônia (1769-1783).** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VIDAL, Lux. Ralador de Mandioca – Povos Indígenas de Oiapoque, Uaçá. In: Museu Nacional de Etnologia. Lisboa (org.). **Os índios e nós.** Portugal: s/n, 2000b.

VIDAL, Lux Boelitz; LEVINHO, J. Carlos e GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (orgs.). **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque.** Rio de Janeiro: IEPÊ – Museu do Índio, 2016.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cri-ú em Macapá e sua educação.** (tese de doutorado). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza - CE, 2010.

VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho. **Folia de São Benedito: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá.** UFPA / PPGCS, 2008.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus. Um estudo dos santos e do catolicismo popular.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

## **ANEXOS**

## **IFRA – INVENTÁRIO DE FOLIAS RELIGIOSAS DO AMAPÁ**

O Inventário de Folias Religiosas do Amapá, realizado pela Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular Ponto de Cultura “Povo de Fé e de Festa” teve como objetivo o estudo, o registro audiovisual e a geração de produtos que visam o reconhecimento, a valorização e a divulgação das folias religiosas, das festas e das comunidades que as preservam. E para isso empregou como metodologia uma conjugação de métodos e técnicas da História Oral e da Antropologia Cultural, como o trabalho de campo, a observação atenta e participativa no que foi possível, a coleta de depoimentos orais, a gravação de entrevistas e a reprodução de materiais nos suportes escritos (impressos, áudio, vídeo e fotográfico). Como diferencial podemos citar a busca pela construção de um trabalho baseado no diálogo com as comunidades, na participação dos sujeitos, no sentido proposto pela Arqueologia Pública, o que é feito através de palestras, e principalmente no retorno para apreciação dos resultados, nos vários momentos de sua produção.

### **PRODUTOS**

#### **Documentários audiovisuais**

##### **01 - São Gonçalo a origem perdida**

Documentário da festa de São Gonçalo, que ocorre no mês de janeiro na comunidade de Mazagão Velho, município de Mazagão, Estado do Amapá.

Ficha Técnica:

Pesquisa Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva Iran Lima de Sousa

Fotografia Decleoma Lobato Pereira – Eudo Augusto – Iran Lima – Marcelo Sá

Filmagem Eudo Augusto – Decleoma Lobato – Iran Lima

Edição Iran Lima de Sousa

Áudio descrição Elza Lopes de Oliveira – Marli Conceição Braga

Documentário 21min / colorido / NTSC

Áudio Português - Ano 2013



## **02 - Setêspui - Divino Espírito Karipuna**

Documentário da festa em louvor ao Divino Espírito Santo, realizada pelos índios Karipuna, na área Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Estado do Amapá.

Ficha Técnica:

Pesquisa Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva Iran Lima de Sousa

Fotografia e filmagem Iran Lima de Sousa – Marcelo Sá

Roteiro, Edição e Trilha Iran Lima de Sousa

Músicas Grupo Pilão - Pajé Maximiliano Fortes

Documentário 26min / colorido NTSC

Áudio Português e Kheoul - Ano 2014

## **03 - Soldados de Pedro**

Documentário da festa de São Pedro realizada no Lago do Auruxi, município de Mazagão, sul do Estado do Amapá.

Ficha Técnica:

Pesquisa Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva Iran Lima de Sousa

Fotografia Decleoma Lobato – Iran Lima de Sousa – Marcelo Sá

Filmagem Marcelo Sá – Iran Lima de Sousa

Edição Iran Lima de Sousa

Áudio Português

Documentário 32:52 min / colorido NTSC - Ano 2015

## **04 - Mensageiros da Paz**

Documentário da festa em louvor a Nossa Senhora da Conceição realizada na Comunidade de Conceição do Igarapé do Lago do Maracá, no município de Mazagão, sul do Estado do Amapá.

Ficha Técnica:

Pesquisa Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva Iran Lima de Sousa

Fotografia Iran Lima de Sousa – Decleoma Lobato Pereira

Filmagem Madson Figueiredo – Max Penha – Iran Lima

Edição Iran Lima de Sousa

Áudio Português

Documentário 29 min / colorido NTSC - Ano 2015

### **05 - Folias de Santa Maria do Cunani tradição e resistência**

Documentário da festa realizada na Comunidade Quilombola de Cunani, município de Calçoene, no norte do Estado do Amapá, em louvor a Santa Maria.

Ficha Técnica:

Pesquisa Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva Iran Lima de Sousa

Fotografia Marcelo Sá Gomes – Iran Lima de Sousa

Edição Iran Lima de Sousa

Áudio Português

Duração 25: 17 min / colorido NTSC - Ano 2016

### **06 - Nossa Senhora, dai-nos a Luz!**

Ficha Técnica:

Pesquisa: Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva: Iran Lima de Sousa

Fotografia e vídeo: Alcibele Guedes – Decleoma Lobato Pereira – Eudo Augusto Cavalcante – Iran Lima de Sousa – José Henrique Costa – Marcelo Sá Gomes

Transcrição: Decleoma Lobato Pereira

Edição: Iran Lima de Sousa

Áudio: Português

Documentário 25' / Colorido NTSC - Ano 2016

### **07 - São Joaquim do Curiaú um mergulho na ancestralidade**

Em cenário de extrema beleza natural e vasta biodiversidade no extremo norte do Brasil, Estado do Amapá, encontra-se o Quilombo do Curiaú onde se celebra anualmente, com muita fé e folia uma secular festa em louvor a São Joaquim, seu padroeiro.

Ficha Técnica:

Pesquisa Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva Iran Lima de Sousa

Fotografia e vídeo Alcibele Guedes - Decleoma Lobato – Eudo Augusto Cavalcante – Iran Lima de Sousa – Ramon Lobato – Marcelo Sá Gomes

Edição Iran Lima de Sousa

Áudio Português

Documentário 24'31 min / colorido NTSC - Ano 2017.

## **08 - São Sebastião de Mazagão Novo advogado de Deus**

Ficha Técnica

Direção: Iran Lima de Sousa

Pesquisa: Decleoma Lobato Pereira

Fotografias e vídeos: Decleoma Lobato Pereira – Iran Lima de Sousa – Eudo Augusto Cavalcante – Madson Figueiredo

Entrevistas e transcrições: Decleoma Lobato Pereira

Edição e legendas: Iran Lima de Sousa

Documentário 24'50"/ Colorido NTSC

Áudio e legendas: Português - Ano 2017

## **09. São Benedito meu santo bendito**

Ficha Técnica

Pesquisa: Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva: Iran Lima de Sousa

Fotografia: Decleoma Lobato Pereira, Iran Lima de Sousa, Marcelo Sá Gomes, Isabelli Lorrane de Sousa

Filmagens: Marcelo Sá Gomes, Iran Lima de Sousa, Max Penha, Eudo Augusto Cavalcante

Edição e legendas: Iran Lima de Sousa

Áudio: Português

Documentário: 27:52 min /colorido NTSC

Ano 2017

## **10. A história está em nós!**

Documentário da festa de São Tomé, no distrito do Carvão, município de Mazagão.

Ficha Técnica:

Pesquisa: Decleoma Lobato Pereira

Produção Executiva: Iran Lima de Sousa

Fotografias: Iran Lima de Sousa, Decleoma Lobato, Marcelo Sá Gomes, Eudo Augusto Cavalcante

Filmagens: Iran Lima de Sousa, Marcelo Sá Gomes, Eudo Augusto Cavalcante

Edição e finalização: Uacá Produções

Ano 2018

### **Textos descritivos**

PEREIRA, D. L. Festa de São Gonçalo em Mazagão Velho. Texto do Inventário de Folias Religiosas do Amapá. Macapá, 2013.

\_\_\_\_\_. Sentidos e significados: o “festejar a festa” do Divino Karipuna. Texto do Inventário de Folias Religiosas do Amapá. Macapá, 2014.

\_\_\_\_\_. Glorioso senhor São Pedro que saiu a passear. Texto do Inventário de Folias Religiosas do Amapá. Macapá, 2015.

## FOTOGRAFIAS



Vista de Mazagão Velho, Rua Senador Flexa – ano 2013. Fotografia Iran Lima.



Vista de Mazagão Velho – ano de 2013. Fotografia Iran Lima.



Capela e sede de São Sebastião de Mazagão Novo – ano 2013. Fotografia Iran Lima.



Vista da Vila de São Pedro do Ajuruxi – ano 2012. Fotografia Iran Lima.



Vista da comunidade do Carvão – ano de 2019. Fotografia Decleoma Lobato.



Igreja evangélica na comunidade do Carvão – ano 2019. Fotografia Decleoma Lobato



Capela do Divino Espírito Santo dos Karipuna – ano 2013. Fotografia Iran Lima



Vista parcial da aldeia Espírito Santo, dos Karipuna, rio Curipi – ano 2013. Fotografia Iran Lima.





Ponte de acesso a comunidade de Cunani – ano 2014. Fotografia Iran Lima de Sousa.



Capela de Santa Maria do Cunani – ano 2016. Fotografia Iran Lima.