Universidade do Estado Do Para
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação - Doutorado
Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia

Fernanda Nílvea Pompeu Varela

“O rei e a rainha mandou convidar”:

pedagogia da festa na Marierrê

Belém
2025

Fernanda Nílvea Pompeu Varela

“O rei e a rainha mandou convidar”:

pedagogia da festa na Marierrê

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Eixo Temático: História da Educação na Amazônia.

Orientadora: Prof.ª Dra. Maria Betânia Barbosa Albuquerque.

Belém

2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

Biblioteca do CCSE/UEPA, Belém - PA

Varela, Fernanda Nívea Pompeu

'O rei e a rainha mandou convidar": pedagogia da festa na Marierrê / Fernanda Nivea Pompeu Varela; orientadora Maria Betânia Barbosa Albuquerque. – Belém, 2025.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Pará. Programa de Pós-graduação em Educação. Belém. 2025.

1. Cultura-Estudo e ensino-Cametá (PA). 2.Manifestação cultural-Cametá-PA.3. Prática de ensino. I. Albuquerque, Maria Betânia Barbosa (orient.). II. Título.

CDD. 23º ed.394.2

Regina Coeli A. Ribeiro – CRB-2/739

Fernanda Nílvea Pompeu Varela

“O rei e a rainha mandou convidar”:

pedagogia da festa na Marierrê

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia,

Data de aprovação: 19/05/2025

Banca Examinadora

_____(Orientadora)
Profª. Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Drª. em Educação
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora Interna
Profª. Taissa Tavernad de Luca
Drª. em Ciências Sociais /Antropologia
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora Interna
Profª. Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França
Drª em Educação
Universidade do Estado do Pará

_____ - Examinadora Externa
Profª. Andrea Silva Domingues
Dra em História Social
Universidade Federal do Pará

_____ - Examinadora Externa
Profª. Benedita Celeste de Moraes Pinto
Drª em História
Universidade Federal do Pará

À Jacira, minha mãe, por me ensinar sobre coragem.

À Alice, minha filha, por me inspirar a sonhar.

AGRADECIMENTOS

A escritora nigeriana Chimamanda Adichie alerta sobre o risco de acreditarmos em uma única história, pois a manutenção de uma narrativa exclusiva, sobretudo quando não alcança as minorias, rouba a nossa dignidade, simplifica nossas trajetórias e nos reduz à marginalização. Nesse momento, também recordo as reflexões de Djamila Ribeiro ao reivindicar o direito inegociável de ocuparmos um lugar de fala com responsabilidade, escuta e potência.

Escrever esses agradecimentos é, portanto, um gesto político e afetivo. Especialmente porque sou uma mulher negra, interiorana, mãe solo, filha do sistema de cotas e doutoranda de uma universidade pública. Minha história jamais poderá ser contada a partir de silenciamentos. Ocupo aqui, com consciência crítica e amorosidade, a página que me cabe. Torno público este momento como expressão de representatividade: sou a primeira mulher da minha família a conquistar o título de doutora. Essa conquista não é individual; ela é fruto de muitos passos dados antes dos meus e de mãos que me sustentaram ao longo de toda a caminhada.

Dessa forma, agradeço fervorosamente:

A Deus, à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito pelo apoio espiritual.

A todo povo carapajoense pela acolhida, afeto e inspiração.

Aos meus avós, maternos e paternos, que alimentaram minha infância com narrativas de sabedoria. As histórias de Agiza, Cordovil, Zoraide e o afeto de Luiz me formaram mais que qualquer tratado acadêmico. A Luiz Marques Varela, *in memoriam*, um agradecimento especial: seu sonho de ver uma neta doutora agora se concretiza em mim. Esta vitória é nossa.

À minha mãe, mulher de uma força que não se mede com palavras. A senhora é minha rede de sustentação. Quando eu saía de Cametá, enfrentando seis horas de estrada até Belém, à noite, com medo, cansaço e, por vezes, fome, era no seu cuidado que encontrava abrigo. Ficava com minha filha, cuidava da casa, velava por mim em oração. Pedia a Deus que eu tivesse forças para suportar os dias de aula, a alimentação escassa, as noites mal dormidas. Foram essas preces que me protegeram na escuridão do terminal rodoviário, no enfrentamento de uma cidade dura e de uma universidade repleta de desafios. Depois das aulas, eu seguia direto para o

trabalho. Durante dois anos, não tive sequer um dia de descanso; no terceiro, as poucas horas dedicadas a isso eram raras. E ainda assim, em cada fase, mesmo distante fisicamente, sua presença se fazia sentir. Sei o quanto minha ausência também lhe pesou, e, mesmo assim, sustentou com firmeza esse tempo. Por isso, essa conquista também é sua. Sem seu amor, cuidado, coragem e entrega, eu não teria suportado a travessia. Foi a sua presença que manteve de pé o impossível.

À minha filha Alice, que viu a mãe sair de casa tantas vezes com os olhos marejados, mas voltou a me abraçar com a mesma doçura de sempre. Você, pequena gigante, dividiu comigo o tempo, o colo, a ausência. Nunca reclamou quando eu disse: “Agora não, filha! A mãe precisa estudar”. E sempre entendeu, com mais maturidade do que sua idade pedia, o tamanho do meu sonho. Nos meus retornos, cansada, descabelada, às vezes sem paciência, você me acolheu com o mesmo sorriso de sempre. Quando tudo parecia demais, você me lembrava por que continuar. Esse título também é seu! Porque nos seus olhos eu enxergava a esperança do que ainda seria possível para nós.

À professora Maria Betânia Barbosa Albuquerque, minha orientadora e inspiração. Antes mesmo de conhecê-la pessoalmente, já a admirava por meio de seus textos, que li com afinco. Conviver com você foi um privilégio intelectual e humano. Agradeço por tantas reflexões, pelas partilhas e pelas conversas que extrapolaram os limites da academia e tocaram profundamente minha vida. Mulheres como a senhora são alicerces para que outras possam caminhar com firmeza. Sigo carregando cada ensinamento com gratidão sincera e duradoura.

À Benedita Celeste de Moraes Pinto e Andrea Silva Domingues, duas mulheres que me salvaram. Não de um perigo qualquer, mas do risco real de abandonar tudo. Quando entrei no mestrado, em 2019, eu era medo, a vida era dura: casa, filha, múltiplos trabalhos, como conciliar tudo isso com os estudos? Vocês me olharam com humanidade. Celeste, minha orientadora no mestrado, me ensinou que minha história, de mulher negra, amazônida e mãe, era digna de ser contada com altivez. Andrea, você me deu o abraço firme e o empurrão necessário quando tudo parecia demais. Com vocês, entendi que estar cansada não me fazia fraca, e que ter dúvida não anulava minha potência. Quando eu disse que faria doutorado, ouvi: “Vá, pois se uma coisa você conquistou foi coragem!” E eu fui, mesmo com dúvidas e essa mochila

pesada chamada vida. E se eu trilhei esse caminho é pela certeza de que terei vocês para me acolher quando eu precisar.

Aos colegas da Turma 4 do Doutorado, minha sincera gratidão. Em especial à “galera do fundão”. Sônia, Claudene, Janice, Vivian e Hugo, vocês se tornaram meu abrigo dentro da universidade. Com vocês, o percurso foi mais leve, mais digno, mais humano. Foram ombros e risos, presença e afeto. Emicida canta: “*quem tem um amigo tem tudo/se o poço devorar, ele busca no fundo/é tão dez que junto todo stress é miúdo/é um ponto pra escorar quando for absurdo*”. Repito com firmeza: com vocês, eu tive amigos!

À professora Deuzilene Rodrigues Braga, coordenadora no meu local de trabalho, minha gratidão incondicional. Num momento de desespero, quando minha jornada era atravessada por cortes salariais e pela ausência de licença para estudos, foi você quem estendeu a mão. Nunca esquecerei a conversa em que, em prantos, fui acolhida com fé, escuta e ação. Seu gesto possibilitou meu prosseguimento. Há gratidões que não cabem em palavras, mesmo assim eu tento.

À minha tia Joana Amorim, pelos livros que acenderam pensamentos e pelos gestos de incentivo reiterados a cada etapa vencida.

Ao Adenilson Assunção e à Beatriz Santos, irmãos que a vida me deu.

Às professoras avaliadoras dessa tese, em especial, à Prof.ª. Drª. Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França e à Prof.ª. Drª. Taíssa Tavernad de Luca pelas valiosas contribuições nesse percurso e pela humanidade com que trataram essa pesquisadora.

Aos grupos de pesquisa GHEDA, HELRA e QUIMORHENA, onde minha base se construiu com solidez, crítica e compromisso.

A todos os discentes, docentes e técnicos do Programa de Pós-Graduação em Educação, minha gratidão, especialmente ao querido amigo Jorginho, cuja generosidade e afeto fizeram diferença.

Por fim, parafraseando Mário Quintana, recrio, à minha maneira, o meu poeminha do contra: *Eles passarão, mas eu... passarinha*. *Porque voei e seguirei voando e fazendo festa!*

Chegou dezembro!
Os tambores a anunciar
Em Carapajó,
Marierrê-arrá!
O rei e a rainha a convidar
O povo da vila
E de todo lugar
Venham todos o samba dançar
O chocolate tomar
E no colo da Mãe de Deus
O coração acalmar
Oh! Senhora do Rosário,
Neste Natal,
Venha nos abençoar

Texto oralizado como convite da Marierrê -
autoria: Profª. Cristilena.

RESUMO

VARELA, Fernanda Nílvea Pompeu. **“O rei e a rainha mandou convidar”:** pedagogia da festa na Marierrê. 2025. 232 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2025.

A tese “*O rei e a rainha mandou convidar”: pedagogia da festa na Marierrê* faz uma reflexão sobre um evento que faz parte do contexto histórico-social da vila de Carapajó, distrito de Cametá-PA. Parte da seguinte questão: de que maneira, na prática cultural da Marierrê, são construídos processos educativos perpassados por saberes que configuram uma pedagogia da festa? Indaga-se ainda: de que forma os aspectos histórico-geográficos da vila de Carapajó contribuem para a construção de um *ethos* festivo? Como a festa educa os moradores? Quais saberes circulam durante as celebrações? O objetivo geral consiste em analisar a Marierrê como um acontecimento histórico e educativo atravessado por múltiplos saberes, dos quais emerge uma pedagogia da festa. Os objetivos específicos buscam: identificar os aspectos histórico-geográficos que favorecem a constituição do *ethos* festivo; analisar os modos pelos quais a festa se torna espaço de aprendizagem; e descrever os saberes em circulação durante a Marierrê. Trata-se de uma pesquisa qualitativa de natureza etnográfica, inspirada nos estudos de Geertz (2008). A investigação baseia-se, ainda, nas contribuições da Nova História Cultural, com Bloch (1924), Braudel (1949), Le Goff (1981), Chartier (1990) e Revel (1998); utiliza os recursos da História Oral, com Thompson (2002) e Portelli (1997). No campo da Educação não escolar e dos saberes, apoia-se em Albuquerque (2012), Albuquerque *et al* (2016), Medaets (2011; 2020), Bondía (2002). Também articula os aportes das pedagogias culturais e suas intersecções com a educação, com Beillerot (1985), Brandão (1980; 1985) e Gohn (2006). Dentre as considerações, afirma-se a existência de uma pedagogia da festa presente na Marierrê, onde os processos de aprendizagem ocorrem nas relações cotidianas, nos rituais e nos preparativos que antecedem e sustentam a festividade. Neste evento, a concepção de educação ultrapassa o espaço escolar e revela formas de ensinar e aprender que envolvem diferentes gerações e se manifestam por meio das práticas do festejar. A tese evidencia, assim, a existência de uma prática educativa situada na Amazônia Tocantina, pautada por uma pedagogia festa sustentada por saberes que resistem à invisibilização promovida pela lógica ocidental moderna.

Palavras-chave: Festa; Educação; Saberes; Nova História Cultural.

ABSTRACT

VARELA, Fernanda Nílvea Pompeu. **“The king and queen sent to invite”:** party pedagogy at Marierrê. 2025. 232 f. Thesis (Doctorate in Education) – State University of Pará, Belém, 2025.

The thesis “The king and queen sent to invite”: party pedagogy at Marierrê proposes a reflection on an event that is part of the historical and social context of the village of Carapajó, a district of Cametá (PA). It starts with the following question: how, in the cultural practice of Marierrê, are educational processes permeated by knowledge that make up a pedagogy of celebration? It also asks: how do the historical and geographical aspects of the village of Carapajó contribute to the construction of a festive *ethos*? How does the festival educate the residents? What knowledge circulates during the celebrations? The general objective is to analyze Marierrê as a historical and educational event crossed by multiple types of knowledge, from which a festive pedagogy emerges. The specific objectives seek to: identify the historical and geographical aspects that favor the constitution of the festive *ethos*; analyze the ways in which the festival becomes a space for learning; and describe the knowledge in circulation during Marierrê. This is qualitative ethnographic research, inspired by the studies of Geertz (2008). The research is also based on the contributions of the New Cultural History, with Bloch (1924), Braudel (1949), Le Goff (1981), Chartier (1990) and Revel (1998); it uses the resources of Oral History, with Thompson (2002) and Portelli (1997). In the field of non-school education and knowledge, she relies on Albuquerque (2012), Albuquerque *et al* (2016), Medaets (2011; 2020), Bondía (2002). It also articulates the contributions of cultural pedagogies and their intersections with education, with Beillerot (1985), Brandão (1980, 1985) and Gohn (2006). Among the considerations, it affirms the existence of a pedagogy of the festival present at Marierrê, where learning processes take place in everyday relationships, in the rituals and preparations that precede and sustain the festival. In this event, the concept of education goes beyond the school space and reveals ways of teaching and learning that involve different generations and are manifested through the practices of celebrating. The thesis thus highlights the existence of an educational practice located in the Tocantina Amazon, based on a festival pedagogy sustained by knowledge that resists the invisibilization promoted by modern western logic.

Keywords: Festival; Education; Knowledge; New Cultural History.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 - A realeza e a comunhão com a festa 26
Imagem 2 - Janela do sagrado e a porta que sustenta a tradição 27
Imagem 3 - Ritmos ancestrais e o sabor da memória 28
Imagem 4 - O Sabor da partilha e o aroma da devoção 29
Imagem 5 – Presentes da realeza 30
Imagem 6 - A tradição que a festa alimenta 31
Imagem 7 - A passagem da realeza 32
Imagem 8 - Cores e compassos 34
Imagem 9 – A exuberância do poder simbólico 35
Imagem 10 - Entre os reis e a história 36
Imagem 11 - A futura rainha e o legado da Marierrê 38
Imagem 12 - Inserção da pesquisadora ao cotidiano da festa 69
Imagem 13 - Iraci Sacramento 77
Imagem 14 - Elenice Sacramento 78
Imagem 15 - Rubensval Freitas da Cruz 79
Imagem 16 - Benedito Ayrton Coimbra 80
Imagem 17 - Marinete Ribeiro 81
Imagem 18 - A mãe da rainha 82
Imagem 19 – Aprendizes da festa 83
Imagem 20 - Lucas Nascimento Fiel 84
Imagem 21 - Rosiane Batista 85
Imagem 22 - Regina Estumano Nascimento 86
Imagem 23 - Mestra cozinheira 86
Imagem 24 - Mestre Cozinheiro 87
Imagem 25 - Rei Adryan 88
Imagem 26 - O palácio da rainha 113
Imagem 27 - Visão frontal da Casa Santa 117
Imagem 28 - Altar da Marierrê 118
Imagem 29 - A cozinha da rainha 121
Imagem 30 - Cortejo do corpo real pelas ruas da vila no dia da coroação 124
Imagem 31 - Cortejo realizado no dia da coroação pelas ruas da vila 125
Imagem 32 - Cortejo pelas ruas da vila 126
Imagem 33 - Cortejo nas ruas de Carapajó 126
Imagem 34 - O livro da Marierrê (frente) 131
Imagem 35 - Páginas do livro da Marierrê 133

Imagem 36 - Páginas do livro da Marierrê 134
Imagem 37 - A dinâmica organizacional da corte..... 139
Imagem 38 - A corte real encontra-se no palácio da rainha 141
Imagem 39 - Corpo real de 2022, carregando os símbolos da festa 142
Imagem 40 - Crianças acompanhando a Marierrê 147
Imagem 41 - Diversas gerações se encontram na festa 151
Imagem 42 - O aprendiz 152
Imagem 43 - Conversa entre majestades 154
Imagem 44 - Do brincar ao pertencer: a transição da menina rainha 155
Imagem 45 – Aprendizagens intergeracionais 156
Imagem 46 - Coroação de uma rainha negra na Festa de Reis 169
Imagem 47 - A caminho da coroação 169
Imagem 48 - Vestimentas de escravas pedintes da festa do Rosário 170
Imagem 49 – Mucamas 170
Imagem 50 - Dia de apresentação do casal real 174
Imagem 51 - A realeza no dia em que antecede a coroação 175
Imagem 52 - A rainha e o rei no dia da coroação..... 175
Imagem 53 - Menina dançando no colo da avó..... 178
Imagem 54 - Os primeiros batuques 178
Imagem 55 - Tambor e cacetes- principais instrumentos do samba..... 179
Imagem 56 - A menina observa e imita as mais experientes 181
Imagem 57 - Altar da Marierrê 189
Imagem 58 - Cozinheiros preparando a matéria-prima para o chocolate 203
Imagem 59 - Chocolate pronto para ser servido aos festantes 203
Imagem 60 - Pipocas e beijus - acompanhamentos do chocolate..... 204
Imagem 61 - Degustação do chocolate..... 205
Imagem 61 - O menino e os quitutes da festa..... 205
Imagem 62 - Fila para receber o almoço da festa 207
Imagem 63 - Partilha e aprendizado na cozinha da festa..... 208
Imagem 64 - Dizimbirra estocada para o consumo 210
Imagem 65 - Processos de fabricação da bebida 211
Imagem 66 - Produção e armazenamento da bebida..... 211
Imagem 67 - Cozinha em funcionamento..... 212

SUMÁRIO

Introdução.....13
1.1- Entre rituais e significados: caracterização da Marierrê---------- 25
1.2 “Não se festeja sozinho”: Cortejando um estado da arte---------- 42
2 Outros sons, outros contextos: caminhos teóricos e metodológicos para o estudo da festa.....50
2.1 A Nova História Cultural e a festa amazônica como objeto historiográfico-------- 50
2.2 Abram alas que eu quero passar: a festa em perspectiva---------- 54
2.3 “Pus meus pés no chão da festa”: itinerários da pesquisa---------- 62
2.4 Uma festa formadora- as experienciações dos agentes da Marierrê ---------- 74
3 Festa à carapajoense: significados do festejar em território amazônida.....90
3.1 “Aqui tem festa quando nasce, quando cresce e quando morre, tem festa pra tudo”: *ethos* e território festivo ---------- 100
3.2 Lugares que educam---------- 111
3.2.1 O palácio real.....112
3.2.2 A Casa Santa.....115
3.2.3 A cozinha 120
3.2.4 A rua.....123
4 “A escola que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir” - modos de aprender na festa 128
4.1 Entre linhas: o papel educativo do *Livro da Marierrê*---------- 130
4.2 Coroas e compromissos: o papel educativo da corte real ---------- 138
4.3 Aprender pela “genética festiva” ---------- 145
4.4 Aprender pela observação ---------- 150
4.5 Aprender com a vida e com o dom---------- 157
5 Saberes em festa: processos de aprendizagens na Marierrê 162
5.1 A roupa nova dos reis: estética, tradição e memória nas indumentárias da festa ---------- 167
5.1.2 Tambores que educam: saberes musicais e vivências no samba de cacete 177
5.2 Saberes do sagrado: a aprendizagem da dimensão religiosa na Marierrê------ 187
5.3 A festa na mesa: saberes nas/das práticas culinárias ---------- 194
Ideias para adiar o fim da festa: Considerações emergenciais 215
Referências.....220

.

Introdução

> *Em Carapajó primeiro aprende-se a festejar, depois as crianças vão à escola.*
>
> Wescley Silva, *Entrevista*, 2022.

A tese *“O rei e a rainha mandou convidar”: pedagogia da festa na Marierrê* desenvolve-se no sentido de apresentar uma pedagogia perpassada pela festa como uma categoria presente no contexto histórico-social da vila de Carapajó, distrito de Cametá-PA, onde celebra-se, entre outras, a festa da Marierrê. O título anunciado traz um dos versos da canção de abertura do evento, realizado no período de 24 a 26 de dezembro, como um convite a participar da celebração mais aguardada pelos carapajoenses.

Para iniciar os trabalhos nessa festividade, entoa-se “*O rei e a rainha mandou convidar, o rei e a rainha mandou convidar, pra ir no rosário buscar mãe de Deus, pra ir no rosário buscar mãe de Deus*”. O conteúdo desses versos é indício de um convite renovado a cada ano como um chamado aos carapajoenses e demais visitantes para socialização de elementos que fazem a vida cotidiana dessa população.

Também como um convite, apresento um lugar que vive em festa e, por intermédio desse evento, reverbera toda a sua historicidade. Convido-os, então, a dançar, ora com passos lentos para capturar essa história, ora com passos frenéticos para mergulhar nas frestas que revelam o ritmo de uma cultura desenvolvida por essa gente da Amazônia Tocantina. Assim foi o meu percurso na festa, entre frenesis, música e fartura cultural. Fui levada à Marierrê, rito que me encanta a cada narrativa, a cada observação de suas etapas, a cada contato com seus festeiros. Por isso, estendo este convite à análise das provocações contidas nessa comemoração em homenagem a Nossa Senhora do Rosário.

Durante esta escrita, remexi um espaço em minha memória e questionei-me quanto de mim se transpõe para o meu objeto. Ao tratar a Marierrê como um lugar de educação, falo de uma pedagogia da festa que sempre esteve presente em minha vida, onde observei, desde muito cedo, algo singular da nossa cultura amazônica, sobretudo das populações do Baixo Tocantins.

Fui despertada a ver as festas dessa região como parte de nosso cartão identitário, como um lugar de sociabilidade, troca de experiências, ensino e de

aprendizagem. Então, ao longo dos anos, passei a ser construída por essa impressão, que mais tarde confirmar-se-ia nas minhas produções acadêmicas e no meu itinerário profissional. Nutrida dos saberes dos meus ancestrais, sou fruto da educação, especialmente a que se dá pela cultura. Desse modo cresci e fui conduzida por mãos que seguraram as minhas, pés que comigo caminharam, danças que fiz e festas que estive, e até na minha trajetória acadêmica a festa se manteve presente.

Ingressei no curso de Licenciatura Plena em Letras/Português na Universidade Federal do Pará (UFPA), em Cametá, em 2008. Na academia, envolvi-me em movimentos políticos, participei do diretório acadêmico e não deixava de participar das programações culturais que frequentemente terminavam em festas. Na profissão, apliquei os conhecimentos adquiridos na universidade e tornei-me, aos 18 anos, a mais jovem gestora de uma unidade escolar.

Durante dois anos (2004 e 2005), tive como missão a recuperação do prédio escolar, o cuidado com o IDEB, a valorização do corpo funcional e discente, e a visibilidade das práticas culturais daquele povoado dentro da escola, como as festas. Essa valorização chamou a atenção para uma pedagogia diferente das que eu havia estudado em minha trajetória acadêmica. Cuidar das festas, para além do contexto escolar, parecia-me fora das minhas atribuições. Contudo, percebi que essa era uma tarefa válida e importante, visto que, apesar de serem realizados eventos festivo-culturais, estes haviam sido excluídos do calendário escolar devido à falta de incentivo e à limitada compreensão do poder educativo dos rituais.

Assim, minha estada ali consistiu em fazer nascer uma nova escola a partir de outra pedagogia. E o fiz. Fomos uma instituição revolucionária ao transpor o ato de aprender para além dos limites da escola. Visitamos outros espaços, entramos nos barracões comunitários, observamos com maior sensibilidade a flora e os rios que cercam o vilarejo. Passamos a integrar as festas às disciplinas convencionais do currículo. Realizamos educação e conquistamos reconhecimento nas feiras municipais de Ciências, levando a dança, a culinária e a festa da Santíssima Trindade, padroeira local, como um marcador identitário da vila e um elemento importante para a escola. Coordenar a escola municipal Bom Jardim me fez amadurecer tanto como profissional quanto como ser humano. Foi nesse lugar, atravessado pela cultura do celebrar, que comecei a perceber os saberes transmitidos nas festas como algo que transforma a vida das comunidades interioranas e que merece maior destaque.

Paralelamente à minha experiência como gestora, concluí o curso de Letras/Português e apresentei como Trabalho de Conclusão de Curso uma monografia sobre os registros de uma festa cultural local, intitulada *Um santo negro no coração dos brancos - embate e enlace cultural nas narrativas de São Benedito de Carapajó-Cametá/Pará*. Esse foi o meu primeiro texto com foco na vila de Carapajó e na análise de uma de suas festas mais significativas. Em 2009, ao ser transferida, passei a exercer minhas funções de docente nesta mesma vila, na escola Santinho Cohén, ampliando os laços com o povo e a cultura local.

Nessa localidade, conciliei a profissão com minha participação nos ritos, frequentando as festas tanto nos momentos de culminância quanto ao participar das demais atividades cotidianas necessárias para a sua realização. Fui à casa das pessoas, aos barracões, aos movimentos organizativos da festa, vivi essa rotina e passei a ser mais acolhida por essa população. Recebi, inclusive, o título que se dá pela oralidade, o de "filha de Carapajó".

Viver a festa é fazer a festa, cotidianamente. O rito instiga seus festantes à captação de recursos financeiros, à divulgação do evento, aos trabalhos com a comida, com a bebida e com outros afazeres necessários para realização da festividade. Ao mesmo tempo em que recebia essa demanda, ingressei no curso de Especialização em Literatura e Leitura, com duração de dois anos, também na UFPA/Campus de Cametá. Durante o processo de construção do artigo final da especialização, sob o título *Manda quem pode, obedece quem tem juízo: as relações de poder nas narrativas de São Benedito*, comecei a traçar uma linha de pensamento que via a festa de São Benedito como um palco de disputas de poder. Entre os variados elementos envolvidos nessa disputa, estava a posse do saber. Assim, continuei a registrar as práticas dos carapajoenses e a participar dos movimentos culturais daquele lugar. Da igreja à festa, da escola ao barracão, fui acolhida e alimentada pelos saberes locais.

Algum tempo depois, segui minha trajetória acadêmica e cheguei ao mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), no ano 2019, na UFPA/Cametá. Permaneci pesquisando as festas como um forte elemento de resistência. O que vivi no mestrado foi uma experiência quase inenarrável, pois havia passado cerca de nove anos afastada da universidade. Nesse período, tornei-me mãe

e encarei a responsabilidade de cuidar sozinha de uma criança, ao mesmo tempo em que trabalhava na zona rural desse município.

Com essa rotina, encontrar meios para permanecer em um programa de pós-graduação, talvez tenha sido um dos meus principais desafios. No mestrado, entrei cheia de medos e inseguranças. Ali cresci, aprendi o que é empoderamento, tornei-me dona de mim de tal modo que jamais esquecerei de um só dia de aula, de uma só conversa, de cada aprendizado e de cada lágrima que derramei nesse percurso. Para encerrar essa fase, construí a dissertação *Uma festa de pretos: Ecos de resistência e poder no culto a São Benedito em Carapajó/Cametá-Pará*.

Durante o mestrado, tive a oportunidade de integrar dois grupos de pesquisa fundamentais para a construção do meu percurso acadêmico, ambos vinculados à Universidade Federal do Pará (UFPA).

O primeiro é o Grupo de Pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA), criado em 2009. Esse grupo investiga os processos históricos de luta e preservação das comunidades amazônicas, com ênfase na formação e na luta dos quilombos e mocambos, bem como nas redes de articulação desses grupos com movimentos sociais contemporâneos. Suas pesquisas analisam processos históricos de ocupação territorial, disputas políticas e culturais, além da valorização dos saberes tradicionais. O QUIMOHRENA promove eventos acadêmicos e comunitários, como seminários e encontros, fortalecendo o diálogo entre universidade e sociedade, ampliando as discussões sobre memória, identidade e justiça social para populações afrodescendentes na Amazônia.

O segundo é o Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na região Amazônica (HELRA), que tem uma abordagem interdisciplinar e investiga as interseções entre a história da educação, as práticas de leitura e as representações culturais na Amazônia. O grupo analisa documentos históricos, narrativas orais e manifestações artísticas para compreender os processos educativos e culturais ao longo do tempo. Além disso, suas investigações buscam evidenciar o papel da leitura e das representações simbólicas na formação de identidades e na produção de conhecimento na região. O HELRA também promove debates sobre memória, ensino e pesquisa, sempre considerando as especificidades socioculturais amazônicas.

A participação nesses grupos me proporcionou uma base sólida para o desenvolvimento de estudos voltados à valorização dos saberes tradicionais e à compreensão das dinâmicas históricas da Amazônia, além de ampliar minha inserção acadêmica por meio de publicações e eventos. Esse modo de fazer pesquisa, direcionado pelas lideranças dos grupos, professora Doutora Benedita Celeste de Moraes Pinto (historiadora) e professora Doutora Andrea Silva Domingues (historiadora) auxiliou-me a compreender a importância da aproximação entre o pesquisador e a comunidade, bem como entre o pesquisador e o objeto de estudo. Ao adotar uma postura mais participativa e sensível, percebi que o processo investigativo vai além da coleta de dados; trata-se de construir uma relação de respeito, diálogo e troca de saberes. Essa proximidade permite, ao mesmo tempo, acessar informações mais ricas e genuínas e a reconhecer as perspectivas e vivências da comunidade como elementos fundamentais para a produção de conhecimento. Assim, a pesquisa se transforma em um processo colaborativo, no qual o cientista é mais um participante que aprende e se enriquece ao lado daqueles que protagonizam as histórias e realidades investigadas.

No doutorado, minha trajetória acadêmica ganhou novos contornos ao me inserir na linha de pesquisa Saberes Culturais e Educação na Amazônia, que investiga as dinâmicas educativas presentes nos saberes locais, nas práticas culturais e nas experiências comunitárias da região. Essa linha exploratória me permitiu aprofundar a compreensão das inter-relações entre educação formal e os saberes tradicionais, evidenciando como as práticas culturais amazônicas são formas ricas e legítimas de transmissão de conhecimento.

Paralelamente, passei a colaborar ativamente com o Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA), liderado pelas professoras doutoras Maria Betânia Barbosa Albuquerque e Maria do Perpétuo Socorro de França. O GHEDA tem como foco central a investigação sobre a história da educação na Amazônia, com destaque para as interseções entre práticas educativas, sobretudo em espaços não escolares, diversidade cultural e narrativas locais. Suas análises valorizam os processos históricos que moldaram as formas de educação na região, enfatizando a importância de integrar saberes acadêmicos e comunitários na construção de uma educação mais inclusiva e contextualizada.

A participação nesse grupo foi essencial para ampliar minhas perspectivas sobre a formação educacional na Amazônia. No GHEDA, pude compreender os desafios e potencialidades de uma educação que reconhece a pluralidade cultural e as contribuições dos povos tradicionais, quilombolas, indígenas e ribeirinhos para os processos educativos. Além disso, o grupo promove um espaço de diálogo interdisciplinar, onde história e pedagogia se encontram para construir novos entendimentos sobre a relação entre educação e identidade cultural. Essa vivência tem sido crucial para consolidar uma visão mais crítica e integrada da educação na região, conectando as demandas das comunidades locais com os debates acadêmicos. Por meio das atividades do GHEDA, como seminários, reuniões de estudo, publicações e pesquisas de campo, aprofundei meu conhecimento sobre as dinâmicas educativas amazônicas e reforcei meu compromisso com uma prática investigativa que valoriza o diálogo, o respeito e a troca de saberes entre academia e comunidade.

Minha trajetória acadêmica construiu-se, entre outros fatores, com as experiências vividas nesses grupos de pesquisa e nas reflexões proporcionadas pela linha de Saberes Culturais e Educação na Amazônia do PPGED/UEPA. Esses espaços me permitiram compreender a festa como um lugar de práticas educativas e de transmissão de saberes, no qual a cultura se manifesta de forma viva e transformadora.

Desse modo, nem a festa nem a cultura permaneceram afastadas de mim. Continuei a escutar as narrativas locais e a observar as práticas festivas carapajoenses. Foi quando, durante uma conversa com um morador local, deparei-me com a afirmação, feita orgulhosamente: *“Em Carapajó primeiro aprende-se a festejar, depois as crianças vão à escola”*. Essa fala afetou-me, causou certa perturbação aos meus sentidos que passaram a refletir com profundidade àquela afirmação. Qual seria essa outra forma de educar-se?

Na tentativa de compreender o novo sentido atribuído à festa carapajoense, conduzi os registros desta tese dentro dos limites de uma missão recebida em campo, conferida pelos próprios festantes: a de ser escrevente da Marierrê. Esse foi o cargo, a função, o privilégio que me foi concedido quando, em 2022, juntei-me aos doadores de serviço da cozinha. Na ocasião, uma das cozinheiras perguntou: *“Quem é ela?”* Ao que dona Francicleia, uma das mais experientes festantes da Marierrê, respondeu: *“É*

a que escreve!”. Sua resposta foi seguida por sorrisos afetuosos e acenos de concordância.

Ter a anuência dos festantes foi especialmente emancipador, pois percebi que precisava deixar de lado a rigidez dos protocolos acadêmicos e me integrar verdadeiramente à vivência da festa. Nesse sentido, fui pesquisadora e festante, além de adicionar outras tarefas, como a de escrever. Ao assumir esse papel, tornei-me uma mediadora que busca traduzir a riqueza simbólica e afetiva da celebração. Assim, este texto deixa de ser apenas uma análise externa e se transforma em um testemunho coletivo, enraizado na legitimidade e na permissão daqueles que fazem a Marierrê acontecer — exatamente como aprendi nas experiências com os grupos de pesquisa.

Ser a escrevente da festa em momento nenhum me colocou como a dona da história ou como a condutora das narrativas coletadas em campo. Isso porque a festa pertence à coletividade e suas narrativas são tecidos vivos de memórias e significados compartilhados. Meu papel foi registrar, não intervir, respeitando as vozes que dão vida à Marierrê. Atualmente, quando perguntam sobre o meu lugar na festa, posso dizer que possuo uma identidade. Assim, a mais difícil missão nesta tese foi a de tentar escrever sem subtrair, amputar ou invisibilizar a realidade dos ritos da Marierrê.

As festas negras no Brasil, especialmente aquelas que realizam a coroação de reis, frequentemente são analisadas sob a lente das comparações, destacando elementos comuns como os símbolos de realeza, a devoção religiosa e a celebração coletiva. Contudo, nesta tese, busquei valorizar a singularidade da Marierrê enquanto espaço de produção de saberes e conhecimentos próprios. Compreendo que as comparações podem ser úteis para contextualizar práticas culturais, mas correm o risco de homogeneizar experiências que, embora dialoguem com outras manifestações, carregam especificidades históricas, sociais e simbólicas que não podem ser ignoradas.

A Marierrê, ao ser vivida e narrada pelos seus próprios festantes, revela modos de festejar que celebram a ancestralidade, contudo, também a recriam em cada rito. Assim, a potência da festa não reside em sua similaridade com outras celebrações, mas na forma como ela expressa, a partir de seu contexto amazônico e de sua memória negra, um universo próprio de significados e práticas. Corrobora com essa reflexão, as palavras de Bezerra (2014, p. 130) ao afirmar que:

> As festas passaram a ser o veículo de rememoração dessas vinculações fragilizadas ou perdidas com a escravização e o espaço desconstrução de novas representações e identidades. As irmandades com suas coroações e cortejos construíam suas identidades negras e pertenças na mesma medida em que sedimentavam laços de solidariedade entre seus supostamente iguais, demarcando uma diferença cultural com os ‘outros’ que não pertenciam a mesma agremiação. Essa diferenciação poderia ser tanto em relação aos brancos como com os pardos que muitas vezes tinham suas próprias organizações e manifestações festivas.

A Marierrê, portanto, não é uma mera reprodução de outras festas negras, trata-se de uma manifestação singular que articula memória, resistência e ancestralidade em um contexto amazônico particular. Reconhecer essa especificidade é fundamental para compreender que, mais do que replicar tradições, a Marierrê as reinventa, criando sentidos e modos de festejar que dialogam com o presente sem perder a conexão com suas raízes. É nesse processo criativo e autônomo que reside sua força como produtora de saberes e guardiã de conhecimentos ancestrais.

Souza (2002b, p. 61) entende que “as festas ligadas ao catolicismo foram sempre integradas às comunidades negras por meio das ‘exterioridades do culto’ e não pela ‘assimilação dos conceitos teóricos da fé’”. Nesse sentido, a autora afirma que os negros elegeram Nossa Senhora do Rosário para objeto de culto por terem estabelecido uma relação direta entre seu rosário e o ‘rosário de Ifá’, usado por sacerdotes Africanos e não como espelho de tradição.

A defesa da singularidade da Marierrê pelos próprios festantes parece refletir a relação entre essa comunidade que tem os pés fincados em uma ancestralidade negra e suas práticas religiosas. Ao narrar essas experiências, torna-se evidente que a festa se organiza como um espaço de pertencimento e identidade, nos quais se estabelece uma conexão espiritual e cultural únicas. É nesse contexto que minha vivência pessoal se insere, marcada por uma infância moldada pelas festas religiosas da Amazônia Tocantina, cujos significados e memórias me acompanham até hoje, influenciando tanto minha identidade quanto minha trajetória acadêmica.

Nascida na região da Amazônia Tocantina, também fui levada às festas religiosas antes mesmo de adentrar à escola. Em companhia dos meus pais, frequentava as festas de São Benedito, São João Batista, Santa Maria, entre outros santos padroeiros dos bairros e dos vilarejos da minha cidade. Passei a ver nesses espaços um lugar que era meu, ao qual me identificava e no qual eu existia. Anos

mais tarde, na academia, passei a ser uma entusiasta das pesquisas sobre festa, especialmente a beneditina.

Os estudos sobre a festa de São Benedito, revelaram que Carapajó vive sob um intenso calendário festivo, o que é recorrente nos vilarejos dessa região. Assim, persisti nesse objeto com novas perspectivas, outros cenários, porém, no mesmo lócus. Cheguei ao doutorado, por meio do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGED), da Universidade do Estado do Pará (UEPA), em 2022, com um projeto que via as festas na Amazônia Tocantina, em particular a Marierrê, como lugares de intenso fluxo da educação e construção de saberes.

Como atesta a senhora Marinete Ribeiro, mestra guardiã dos símbolos da Marierrê, Carapajó é uma grande representante de um cenário comum no Baixo Tocantins. Por aqui, aprende-se a festejar desde muito cedo, antes mesmo de irmos à escola. E esse movimento no entorno da festa constitui o modo de vida, altera nosso cotidiano e faz com que se viva a intensidade de tudo o que é permitido pelos festivais. Em suas palavras, Marinete Ribeiro declara:

> *Aqui tem calendário festivo: janeiro e fevereiro tem o carnaval; abril Semana Santa; maio é o mês das mães; junho tem o Boi Brabo, julho Nossa Senhora do Carmo; agosto e setembro Semana da Pátria; outubro São Benedito e dezembro o Marierrê, novembro tem a festa do Remo. Em Carapajó não tem um mês que a gente não tenha festa e a gente se organiza e se esforça pra fazer todas essas festas (Entrevista, 2022).*

A festa de Marierrê, nesse sentido, não é um evento esporádico, visto que funciona como um elemento fundamental que permeia o cotidiano dos carapajoenses. Embora os dias de celebração marquem um momento de grande intensidade e visibilidade, com a mudança temporária da rotina- o fechamento das escolas, as ruas tomadas pela população, a preparação dos enfeites, a organização das comidas e bebidas, e os ensaios dos cantores e tocadores de samba- é importante compreender que a festa se estende ao longo de todo o ano. Ela integra-se à vida da comunidade, sendo vivida e ensinada continuamente, com o processo de aprendizado e preparação acontecendo de forma constante. O trabalho que envolve o rei e a rainha, por exemplo, vai além da coroação, pois é um processo de orientação e participação diária, reforçando a ideia de que Marierrê não é apenas um rito pontual, mas um instrumento de aprendizagem e vivência cultural que faz parte da identidade e do dia a dia dos carapajoenses.

Desse modo, em Carapajó, não raramente, tem-se a narrativa anunciada como epígrafe desta seção: “*Aqui o menino primeiro aprende a festejar*”. Nesse lugar, onde o calendário festivo organiza a vida social, as crianças são inseridas desde cedo nesse ciclo, aprendendo os rituais, as tradições, a importância da coletividade, da espiritualidade e da resistência cultural. Essa fala reflete a ideia de que, para os carapajoenses, a festa é uma escola, um espaço onde os jovens absorvem lições sobre pertencimento, respeito aos mais velhos, trabalho comunitário e a perpetuação dos saberes ancestrais. Assim, festejar torna-se um ato de formação integral, conectando as crianças à sua herança cultural e às dinâmicas sociais da comunidade, nutrindo-as com uma educação estética, ética e identitária.

Por afirmações como essa, percebo que a festa não é um rito individual, visto que antes de qualquer aprendizado, os festantes são colocados em contato com as celebrações, seja por meio da oralidade, seja por meio da participação concreta na Marierrê. Nas camadas em que a festa se desdobra, os sentidos se entrelaçam, tecendo uma rede de significados e memórias que atravessam gerações. Ao caracterizar as etapas da festa, emerge o convite ao mergulho em um universo onde os gestos, os símbolos, os ritos, as palavras, carregam consigo um saber que ultrapassa o tempo. A Marierrê é uma experiência que se revela como um campo de reflexão, de transformação e, acima de tudo, de aprendizado contínuo.

Esses e outros significados atribuídos à festa são aprendidos em comunidade, na troca de narrativas, nas observações e na participação efetiva no rito. Desse modo, a festa também tem formado os sujeitos dessa região configurando-se como uma instituição educativa por excelência. Para elucidar essa percepção, a pesquisa parte da seguinte questão: Como, na prática cultural da Marierrê, vivenciada em Carapajó, são construídos processos educativos perpassados por saberes que configuram uma pedagogia da festa? A partir desta questão central, surgem outras mais específicas para o tratamento do tema:

- ❖ De que formas os aspectos histórico-geográficos da vila de Carapajó sinalizam para a construção de um *ethos* festivo?
- ❖ Como a festa educa o carapajoense?
- ❖ Que saberes circulam na festa?

Em decorrência das questões levantadas, a tese tem como objetivo geral: analisar a Marierrê como um acontecimento histórico e educativo perpassado por múltiplos saberes dos quais emerge uma pedagogia da festa.

Dessa maneira, caminho em direções mais específicas nas quais proponho:

- ❖ Verificar os aspectos histórico-geográficos da vila de Carapajó e como estes potencializam a construção de um *ethos* festivo;
- ❖ Analisar como a festa educa o carapajoense;
- ❖ Descrever os saberes em circulação na Marierrê.

A tese que defendo deflagra o potencial educativo da Marierrê. Esta é a contribuição que esta pesquisa aspira trazer, ao evidenciar a pedagogia da festa como um conceito construído a partir de práticas educativas e saberes. Para tanto, este estudo organiza-se em 4 (quatro) seções:

Na seção introdutória, apresento o objeto de análise, a justificativa, os objetivos e algumas breves considerações sobre o olhar pretendido a esse objeto. Em seguida, faço a caracterização da Marierrê, apontando seus ritos e significados e, posteriormente, descrevo uma gramática da festa como auxílio para identificação dos elementos presentes nesse ritual. Por fim, estabeleço uma conexão entre o objeto e os estudos realizados no Brasil sobre festa, seus usos, formas e categorias.

Na seção II, intitulada *Outros sons, outros contextos: caminhos teóricos e metodológicos para o estudo da festa*, apresento as escolhas teóricas e metodológicas que orientam esta pesquisa, destacando a importância da Nova História Cultural para compreender a festa amazônica como um objeto historiográfico que revela as práticas, saberes e memórias de uma comunidade. Além disso, apresento os itinerários da pesquisa, que envolvem a imersão na experiência vivida da festa e o contato direto com seus agentes. A subseção final, *Uma festa formadora: as experiências dos agentes da Marierrê*, explora como a festa funciona como uma prática educativa, formadora e transformadora, onde os agentes, ao compartilhar suas vivências e saberes, contribuem para a perpetuação e evolução dessa manifestação cultural.

Na seção III, *Festa à carapajoense: significados do festejar em território amazônida*, analiso a constituição histórico-geográfica de Carapajó, com o objetivo de

evidenciar o *ethos* festivo dessa região. Para isso, traço as trilhas das festividades locais, utilizando mapas que permitem visualizar a presença marcante das festas no território e, consequentemente, a forte inclinação dessa população para o festejar. Ademais, exploro como a vila se consolidou como um território festivo, destacando os espaços onde as celebrações ocorrem. Por fim, apresento os lugares que educam, mostrando como as práticas festivas desempenham um papel fundamental na transmissão de saberes e na formação sociocultural da comunidade.

Na seção IV, *A escola que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir-Modos de aprender na festa*, busco aprofundar a discussão sobre a festa como um lugar de/para educação. Para tanto, faço apontamentos de como a Marierrê forma o carapajoense. Assim, descrevo uma educação perpassada pelo livro de matrícula na festa, pela organização da corte real e pelas formas como ocorre essa educação. As perspectivas que organizam esta tese constituem um discurso pedagógico que, em geral, valoriza a experiência cultural dos sujeitos. Na Marierrê registra-se momentos em que a aprendizagem ocorre nas práticas cotidianas incentivadas pelo festejar. A isso, incorpora-se a necessidade de capturar os significados e modos de educar de uma população inserida Amazônia Tocantina.

Na seção V, *Saberes em festa: processos de aprendizagens na Marierrê*, ao focar nos sujeitos que assumem o papel de intermediadores dos processos formativos e nos modos de aprender na festa, amplio o leque de autores que desenvolvem pesquisas voltadas à análise de saberes. Passo, então, a observar o que é ensinado e aprendido no contexto da festa, ou seja, os saberes. Assim, identifico a presença de saberes devocionais/religiosos (aprender a rezar os cantos); saberes estéticos (indumentárias/roupas; objetos/adereços; dança; canto; instrumentos musicais; tudo o que tem a ver com a beleza/arte/estética) e Saberes culinários (as comidas, bebidas, doces).

As perspectivas que organizam esta tese constituem um discurso pedagógico que, em geral, valoriza a experiência cultural dos sujeitos. A partir da Marierrê descrevo momentos em que a aprendizagem ocorre nas práticas cotidianas incentivadas pelo festejar. A isso incorpora-se a necessidade de capturar os significados e modos de educar de uma população inserida na Amazônia Tocantina.

Na profundidade mística dessa Amazônia, onde a educação e as festas culturais se entrelaçam como um ritual de dança ancestral, cada celebração é uma

sinfonia de práticas que se movem como aquelas bandeirinhas nos barracões de festas que se mantém dispostas ao vento e são ritmadas pelos sons revigorantes dos rituais festivos. Assim, o festejar em Carapajó é um ensinamento profundo e holístico, em que os sons, ritmos, sabores e saberes são os mestres que guiam a jornada de aprendizado por um território fora dos muros da escola tradicional.

Percebo que a Marierrê se apresenta como um espaço de transmissão e ressignificação de saberes, no qual cada rito carrega um ensinamento. Compreender essa festa exige adentrar suas camadas simbólicas, explorando os significados que sustentam suas práticas e fortalecem sua continuidade. Mas, afinal, quais rituais compõem a Marierrê, e de que maneira esses elementos ajudam a construir sua identidade singular?

1.1- Entre rituais e significados: caracterização da Marierrê

A Festa de Nossa Senhora do Rosário também conhecida como Marierrê, é um evento sacro-profano realizado anualmente na Vila de Carapajó, município de Cametá-PA, nos dias 24, 25 e 26 de dezembro. Essa celebração, segundo a oralidade, ocorre há mais de 200 anos entrelaçando religiosidade, ancestralidade e manifestações culturais afro-brasileiras. Originada como um clamor por visibilidade das populações negras escravizadas, o termo "Marierrê" significa, no dialeto local, "Olha eu aqui". Inicialmente, cantado no quintal da casa senhorial em tons melancólicos, esse apelo transformou-se ao longo do tempo em um cântico de alegria e afirmação: "Olha eu aqui, estamos aqui, conseguimos este espaço!". Assim, a Marierrê consolidou-se como uma festa de reafirmação da cultura negra em Carapajó, celebrando, paralelamente, Nossa Senhora do Rosário e o rei e a rainha designados anualmente como representações simbólicas da comunidade.

Imagem 1 - A realeza e a comunhão com a festa

Fonte: @bimbaneto - Acervo fotografia documental, 2024.[1]

A imagem 1, captura um momento vibrante da Festa da Marierrê, realizada em 2024, após a coroação, em frente à imponente igreja matriz de Carapajó, dedicada à Nossa Senhora do Carmo e São Benedito. A composição é rica em simbolismos e tradições. Ao centro da imagem está a corte real: a rainha do ano anterior ladeada pelo rei e pela rainha atuais, com o príncipe e a princesa posicionados em harmonia. Todos ostentam trajes elaborados, que mesclam cores vivas e adornos tradicionais, refletindo a interculturalidade e a herança estética da festa. Atrás da corte, três mucamas seguram grandes sombrinhas ornamentadas para a proteção contra o sol e para mostrar que aquelas figuras serão as protegidas. Ao redor, uma multidão de participantes e espectadores acompanha a procissão, reforçando o caráter comunitário e festivo do evento. As expressões variam entre admiração e celebração, enquanto o cenário ao fundo, com a igreja matriz e a escola Eurico Gaspar Dutra, conecta a festa ao seu núcleo religioso, educativo e histórico. A imagem expressa uma atmosfera de devoção, resistência cultural e celebração coletiva, aspectos que serão detalhadas ao longo dessa tese.

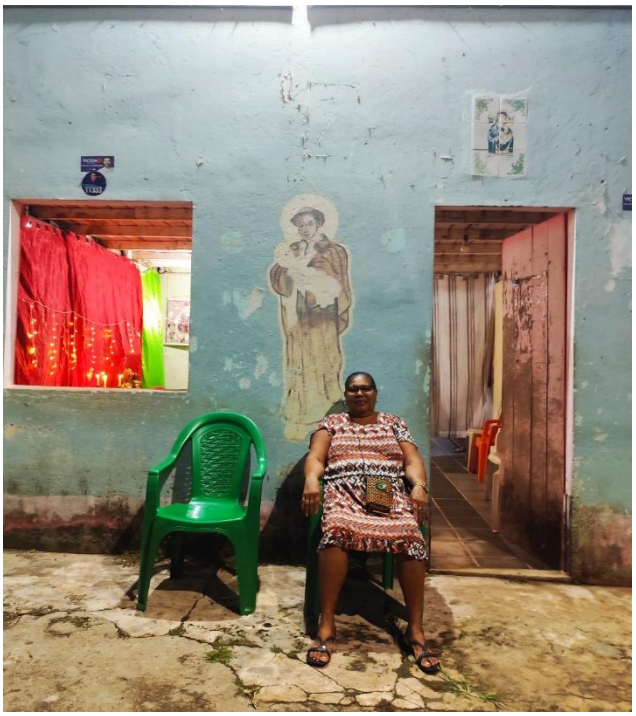
A celebração da Marierrê é marcada por uma sequência de etapas que valorizam tradições e costumes ancestrais, compondo um ritual de intensa

[1] @Bimbaneto é o endereço da rede social *instagram* cujo responsável, de alcunha Bimba, trabalha incansavelmente no registro de diversas práticas culturais no município de Cametá e regiões circunvizinhas. Esse profissional tem figurado como um dos guardiões da memória cultural do município por meio de imagens humanizadas e éticas.

significação religiosa e cultural que incluem: ladainhas, cortejos, coroação do rei e da rainha, distribuição de alimentos, produção de uma bebida típica chamada dizimbirra,[2] dança e musicalidade do samba de cacete.

O evento tem início no dia 24 de dezembro, à noite, com a realização da ladainha na Casa Santa,[3] sob a responsabilidade da atual guardiã da festa, a senhora Marinete Ribeiro. Essa reza, acompanhada pela bênção dos símbolos da festa, como o cetro, as coroas, a imagem do Rosário, o prato com flores e o Menino Jesus, marca o primeiro momento solene da Marierrê. O rito é seguido pela entoação de cânticos tradicionais, como o emblemático “Maria-errê-arrá”, conduzindo os participantes à igreja matriz para a missa de Natal.

Imagem 2 - Janela do sagrado e a porta que sustenta a tradição



Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

A imagem 2 traz a Casa Santa ao fundo, espaço sagrado para os carapajoenses, pois é onde a corte real recebe sua primeira bênção e é apresentada à comunidade. A simplicidade da construção, com a pintura gasta pelo tempo e o piso modesto, ressalta a autenticidade e a conexão com as raízes populares da

[2] Bebida à base de gengibre, cravo, açúcar, cachaça e água, dizimbirra é bebida comum no samba de cacete, em Cametá, por dar “um incentivo maior para tocar e dançar” (Silva, 2022).

[3] Casa Santa, como será explicitado posteriormente, é uma habitação que pertenceu à família da atual guardiã da festa, Marinete Ribeiro.

celebração. Na parede, a figura de São Benedito, pintada com traços rústicos, e a imagem de Nossa Senhora, acima da porta, simbolizam a devoção que permeia a festa, mesclando religiosidade afro-brasileira e católica em uma expressão singular de fé e resistência cultural. À frente, na calçada discreta, dona Marinete Ribeiro, guardiã da Marierrê, está sentada em uma cadeira de plástico, emanando serenidade e autoridade. Sua presença reforça a continuidade dos saberes e a força das lideranças femininas na preservação dessa tradição secular. A foto captura um espaço físico que serve como ponto de convergência entre o sagrado e o cotidiano, onde o simples se torna grandioso e o ordinário carrega a força da história coletiva.

No dia 25, as ladainhas continuam, dessa vez realizadas nos palácios[4] do rei e da rainha. A realeza, já trajada com seus ornamentos simbólicos, participa de uma procissão para conduzir a imagem de Nossa Senhora do Rosário, mantendo viva a conexão entre o sagrado e o profano que caracteriza a festa. À noite, o samba de cacete anima as celebrações,

Imagem 3 - Ritmos ancestrais e o sabor da memória

Fonte: @bimbaneto. Acervo fotografia documental, 2024.

Num encontro com a narrativa visual[5] da Marierrê destaco, na imagem 3, a essência rítmica do samba de cacete, um dos pilares culturais da celebração. As mãos enrugadas de um idoso, marcadas pelo tempo, batem com maestria no tambor,

[4] Palácios reais são em outros tempos habitações comuns que abrigam o rei e a rainha da Marierrê.

[5] Lima e Soares (2015, p. 2) destacam que “a narrativa permite ao narrador narrar o modo de viver (costumes, rituais, estímulos culturais e simbólicos) de pensar (filosofia) de sentir e de agir do homem, e tudo o que está ao seu redor”.

ecoando sons que carregam séculos de história e identidade festiva. O foco nos pés do tocador, calçados de maneira simples, traz uma conexão direta com a terra, enquanto suas mãos dialogam com o tambor em uma dança de ancestralidade e resistência. O instrumento em destaque, robusto e bem trabalhado, ressoa com intensidade e evoca memórias e tradições que se entrelaçam nessa festividade. Ao lado dos tambores, várias garrafas de dizimbirra, a bebida típica da Marierrê, simbolizam a união entre celebração e pertencimento. A presença dessas garrafas reforça a importância da partilha e do convívio comunitário, elementos intrínsecos à festa. Essa imagem simples, porém repleta de significados, destaca a centralidade da música e da dança na Marierrê, bem como o papel dos mais velhos como guardiões e mestres de saberes que perpetuam a cultura.

Enquanto os festantes dançam o samba, os anfitriões do evento também servem o tradicional chocolate preparado com cacau ralado, batida de ovo e farinha de tapioca, reforçando o caráter comunitário e festivo do evento.

Imagem 4 - O Sabor da partilha e o aroma da devoção

Fonte: @bimbaneto - Acervo fotografia documental, 2024.

A imagem 4 captura um momento de comunhão e partilha na Marierrê, onde os festantes se reúnem em torno do tradicional chocolate. A mulher, no centro da imagem e que está servindo a bebida, é dona Raimunda Pantoja, avó da rainha de 2024 e uma das mais experientes festantes desse rito. Ela representa a generosidade e o papel de cada participante na perpetuação das tradições. Com um gesto cuidadoso, dona Raimunda distribui a bebida, enquanto as mãos dos festantes se estendem em sua direção, criando uma dança de expectativa e acolhimento. O chocolate, denso e

quente, um elo que une os presentes, reforçando os laços entre os que festejam. As expressões de quem recebe e de quem serve refletem gratidão, celebração e o espírito de partilha que marca a Marierrê. A cena é um espelho de como as práticas das comensalidades também são narrativas de pertencimento, tecendo histórias de afeto, tradição e identidade que atravessam gerações.

O dia 26 é o ápice da festividade, começando pela coroação dos reis. Pela manhã, um cortejo percorre as ruas da vila em direção à igreja matriz, onde a cerimônia de coroação acontece durante a missa. Esse momento é marcado por cânticos específicos, como *Buscar Mãe de Deus* e *Ó Deus Salve o Oratório*, e pela entrega dos adereços reais, que incluem coroas, cetros e a bandeja de flores naturais, simbolizando a devoção e o poder da realeza. A tradição festiva também prevê a entrega de brindes, variando conforme as condições financeiras da realeza. Na Marierrê de 2024, a exemplo, foram distribuídos terços vermelhos.

Imagem 5 – Presentes da realeza

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

A imagem 5 reflete uma tradição que carrega um sentido de generosidade, gratidão e continuidade dos laços comunitários e religiosos. Os brindes doados, como imagens santas, terços, cerâmicas ou enfeites para o lar, são cuidadosamente escolhidos pela família real, sem seguir regras rígidas, o que reforça o caráter pessoal e único de cada edição da festa. Esse gesto finaliza a cerimônia na igreja com um toque de comunhão e celebração, evidenciando a importância da participação coletiva

e da partilha no contexto das práticas religiosas e culturais da comunidade. Essa tradição também pode ser vista como uma forma de reafirmar os valores espirituais e estéticos da festa, além de simbolizar a troca de bênçãos entre os festeiros.

Após a coroação, há dois momentos principais de distribuição de alimentos. O primeiro ocorre logo após a volta da igreja, quando é servido o chocolate. No entanto, o mais aguardado é o almoço dos reis, realizado por volta das doze horas, quando se distribuem gratuitamente os insumos preparados nas cozinhas dos palácios. Entre os pratos da festa, destacam-se a maniçoba, a feijoada, a carne de porco, boi e frango, além de arroz, feijão e macarrão.

Imagem 6 - A tradição que a festa alimenta

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

A imagem acima retrata a longa fila e o intenso fluxo de pessoas nos palácios reais durante o dia da coroação. Homens, mulheres e crianças, representando diferentes gerações e histórias, se reúnem nesse momento de comunhão, evidenciando a centralidade da festa como espaço de acolhimento e celebração coletiva. O almoço gratuito servido pela família real simboliza a generosidade e a reciprocidade que sustentam a festividade. É uma manifestação concreta de solidariedade e pertencimento, na qual todos, independentemente de sua condição social, têm um lugar à mesa. A fila extensa e diversa expressa a popularidade da celebração e a valorização dos rituais de encontro e convivência que a festa proporciona. Esse período é um reflexo do *ethos* comunitário que marca a Marierrê,

unindo o sagrado e o profano, o cotidiano e o extraordinário, em uma experiência singular de fé e humanidade.

O momento máximo das comensalidades da festa também revela uma curiosidade. De acordo com as narrativas locais, qualquer sobra de comida ou bebida que não seja doada pode trazer azar para os reis em todos os aspectos da vida. Isso reforça o caráter comunitário e solidário do evento, que reúne toda a vila em torno de um sentimento de partilha e celebração.

Na tarde do dia 26, realizam-se as fornadas de samba de cacete, um momento de intensa alegria e sociabilidade. O evento ocorre em um espaço amplo, onde o grupo de samba, identificado por suas camisas características, reúne-se para tocar, cantar e beber a tradicional dizimbirra. Esse ambiente celebra a coletividade, dissolvendo diferenças em prol da partilha e do festejo. A festa não se encerra imediatamente. No dia 5 de janeiro, acontece a despedida da realeza, ocasião em que os brincantes se reencontram para mais uma apresentação de samba de cacete, culminando na Festa de Reis. Essa última etapa reafirma o ciclo de devoção, alegria e comunhão que define a Marierrê, perpetuando uma tradição que atravessa gerações e preserva os valores culturais e espirituais da comunidade.

Nos dias 24 e 26, o corpo real realiza cortejos pelas ruas da vila. Esse é um dos momentos mais emblemáticos da Marierrê e que carrega um profundo simbolismo. Durante o cortejo, apresenta-se o corpo real aos carapajoenses, reafirmando-se os laços entre a comunidade e o sagrado.

Imagem 7 - A passagem da realeza

Fonte: @bimbaneto. Acervo fotografia documental, 2024.

A imagem 7 retrata a família real caminhando pela vila após a coroação. A rua, tomada pelo cortejo sob o calor do sol, reúne inúmeras pessoas que acompanham o evento a pé ou observam a cena das sacadas, janelas e portas das casas. A presença da rainha, com a cauda de seu vestido cuidadosamente segurada por dona Marinete, guardiã da festa, evidencia a hierarquia simbólica da celebração e a importância das figuras locais.

A ponte de madeira, com roupas estendidas, sugere um simbolismo de passagem, um limiar entre o sagrado e o mundano, entre o ritual e o cotidiano. O cortejo, vibrante e repleto de vida, calor e brilho, reflete a energia e a devoção que caracterizam a festa. Nele, manifestam-se tanto a pompa e a realeza quanto o sentimento coletivo de pertencimento, o respeito aos costumes e à cultura, e a celebração da comunidade, que, mesmo sob o sol intenso, permanece unida em torno de sua fé e tradição.

Desde o primeiro dia da festa, quando os reis e rainhas ainda não coroados caminham em direção à Casa Santa, esse cortejo representa uma jornada de fé e devoção, conectando os espaços sagrados e estabelecendo o protagonismo da realeza. Inspirados por tradições que remontam ao Brasil colonial, esses cortejos dialogam com as procissões de escravizados e libertos, que, ao conduzir santos ou figuras simbólicas, reafirmavam suas identidades culturais e ressignificavam os espaços públicos em tempos de opressão. Conforme aponta Chartier (1990), a ocupação do espaço é uma forma de inscrever os ritos na história; nesse contexto, o corpo real em movimento torna-se uma narrativa viva da cultura local.

No dia da coroação (26/12), o cortejo ganha ainda mais importância, pois é o momento em que os reis e rainhas deixam seus palácios reais e caminham rumo à igreja matriz, ainda despojados das coroas e insígnias que os identificam como a realeza oficial da festa. Essa caminhada simboliza a transição entre o profano e o sagrado, um percurso que pode ser entendido como uma metáfora para a própria elevação espiritual que a festa proporciona.

O trajeto, repleto de cânticos e orações, apresenta à vila um corpo real em transformação, que carrega consigo a responsabilidade de representar a comunidade, sua ancestralidade e os valores que permeiam a tradição da Marierrê. Comparativamente, essa dinâmica evoca as festas de coroação dos reis do Congo no Brasil colonial, nas quais a procissão era tanto uma celebração religiosa quanto uma

afirmação de resistência cultural, conforme argumenta Mott (2010) em seus estudos sobre as irmandades negras.

Ao retornarem da igreja, agora coroados, os reis e rainhas simbolizam a consagração da autoridade ritual e a concretização da comunhão entre o humano e o divino. A volta aos palácios é guiada por cânticos tradicionais e aclamada pela comunidade, representa uma inversão simbólica do trajeto inicial: o corpo real, antes em busca de bênçãos, retorna investido de poder espiritual e legitimidade. Essa prática dialoga com a ideia de Chartier (1990) de que os rituais criam representações visíveis do poder, ao mesmo tempo em que reafirmam a memória coletiva da comunidade.

A musicalidade é um outro pilar da festa da Marierrê que funciona como uma expressão da identidade cultural e da espiritualidade da comunidade. Entre os diversos ritmos que compõem o cenário sonoro da festividade, destaca-se o samba de cacete, um estilo musical tradicional de Cametá, que permeia os momentos mais significativos do evento. Esse ritmo, caracterizado pela batida percussiva dos cacetes é uma manifestação artística que funciona como um elo entre a Marierrê e às suas raízes históricas e culturais.

Imagem 8 - Cores e compassos

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

O samba de cacete que aparece na imagem 8 mostra as vestimentas desempenhando um papel central na expressividade da dança, sendo um dos elementos que mais chamam a atenção durante a celebração. As saias longas e coloridas das mulheres criam um efeito visual dinâmico, movimentando-se em sincronia com os corpos e reforçando o caráter festivo do momento.

Outro aspecto marcante da festa é a decoração dos espaços, que reflete de maneira emblemática as hierarquias e os significados rituais presentes na celebração da Marierrê. Cada ambiente é cuidadosamente preparado para acolher momentos específicos do evento, e sua ornamentação carrega simbologias que exaltam tanto a simplicidade da fé quanto a grandiosidade do corpo real.

A Casa Santa, por exemplo, destaca-se por sua simplicidade. Construída em madeira, sua estrutura despojada carrega um profundo significado simbólico. Na pequena sala onde ocorre a apresentação da corte, cadeiras são dispostas para acomodar os membros reais, enquanto a mestra religiosa, os participantes, os músicos do samba de cacete e os familiares permanecem em pé, em um gesto de reverência e comunhão. No espaço, uma mesa funciona como um santuário, reunindo os símbolos da Marierrê e reforçando a centralidade do sagrado no rito.

Em contraste com a sobriedade da Casa Santa, os palácios reais destacam-se pela exuberância de sua decoração. Essas residências, que durante a festa são transformadas em espaços de realeza, exibem em suas fachadas banners ou faixas que as identificam como "Palácio Real do Rei" ou "Palácio Real da Rainha". Esse detalhe para além de uma indicação funcional, é uma afirmação visual de que aquelas habitações transcenderam sua condição cotidiana, tornando-se o epicentro simbólico do poder e da celebração. No interior, os palácios ganham uma ornamentação especial. Tecidos coloridos adornam as paredes, conferindo ao ambiente uma atmosfera de festividade e solenidade.

Imagem 9 – A exuberância do poder simbólico

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

A sala principal dos palácios é cuidadosamente preparada para receber a corte real, composta pelo rei, rainha, príncipe e princesa, além da rainha do ano anterior. As cadeiras destinadas a eles possuem uma imponência que ressalta a posição hierárquica e ritualística. Próxima à corte, uma mesa especialmente ornamentada abriga os símbolos da festa, ladeada por flores que reforçam o caráter festivo e sacral do momento. A presença desses elementos decorativos, combinada à organização do espaço, cria um ambiente que exalta o protagonismo do corpo real e, ao mesmo tempo, acolhe a comunidade, que participa do evento com respeito e admiração.

Esses espaços decorados traduzem, em formas visíveis, o diálogo entre o sagrado e o profano que caracteriza a Marierrê. A Casa Santa, com sua simplicidade, remete à essência espiritual da celebração, enquanto os palácios, com sua ornamentação elaborada, materializam o esplendor da realeza simbólica. Juntos, eles compõem um cenário onde os participantes transitam entre a devoção e a celebração, reforçando a importância desses ambientes como lugares de memória, fé e identidade cultural.

A organização da Marierrê revela uma complexa rede de papéis e responsabilidades que asseguram a realização e continuidade dessa festa tão emblemática. No centro desse sistema, encontra-se a figura da mestra guardiã, cuja liderança e diligência são fundamentais para o sucesso do evento. É ela quem dialoga diretamente com as famílias reais, responsáveis por prover os recursos e atender às exigências do rito, garantindo que todas as demandas sejam cumpridas.

Imagem 10 - Entre os reis e a história

Fonte: @bimbaneto. Acervo fotografia documental, 2024.

A mestra guardiã atua como mediadora e garante a coesão entre os diversos envolvidos, assegurando que problemas sejam resolvidos antes de comprometerem o andamento da celebração. Sua presença personifica a autoridade e a tradição, perpetuando um dos legados da Marierrê.

A estruturação do evento depende também de outros mestres e grupos especializados, cada qual desempenhando um papel indispensável. O mestre cozinheiro, por exemplo, lidera sua equipe na preparação dos alimentos e bebidas, verificando junto às famílias reais se há condições materiais adequadas para tal tarefa. Paralelamente, o mestre do samba de cacete organiza os músicos e verifica os instrumentos, assegurando que o ritmo e a musicalidade, elementos essenciais da festa, estejam garantidos. Já às famílias reais cabe uma responsabilidade multifacetada: desde a ornamentação dos palácios e o fornecimento de trajes até o cumprimento de obrigações financeiras e logísticas. Esse trabalho coletivo reflete a essência comunitária da Marierrê, na qual cada participante é chamado a colaborar para a realização do evento.

Vale ressaltar que, de acordo com diversas narrativas locais, todas as despesas com a organização da festa são atribuídas às famílias do rei e da rainha. Estas preparam-se financeiramente por um longo período, que pode ser superior a dez anos, para que consigam arcar com os custeios dos trajes, alimentos, bebidas, decoração e outras despesas. Algumas pessoas, por ocasião de promessas, também ofertam donativos aos reis. No entanto, o que me chamou a atenção é o fato de uma manifestação cultural secular não receber nenhum tipo de incentivo financeiro das instituições públicas. Essa é, inclusive, uma reclamação de vários festantes e da mestra guardiã.

A adesão à Marierrê não é restrita a um grupo específico. O senso de pertencimento é construído pela participação ativa e pelo compromisso com a festa, que vai além de uma simples celebração para torna-se um elemento identitário dos envolvidos. Assim, festantes são todos aqueles que, de alguma forma, contribuem para o evento, seja por meio do trabalho, do cumprimento das promessas ou do envolvimento emocional. Esse vínculo reforça a conexão entre a comunidade e a festa, fazendo da Marierrê uma manifestação viva da cultura local.

A escolha dos futuros reis e rainhas segue um processo singular, estabelecido pela tradição. Não há eleições formais, em vez disso, os pais inscrevem seus filhos

logo após o nascimento, manifestando o desejo de que ocupem esses papéis no futuro. A mestra guardiã, ao receber a solicitação, registra o nome dos reis no *Livro da Marierrê* , um documento manuscrito que preserva a memória e a continuidade do evento. Esse registro, além de assegurar a organização dos reinados futuros, reforça o vínculo das famílias com a festa, criando uma expectativa que atravessa gerações. Dessa forma, a Marierrê se consolida como uma celebração que une o passado, o presente e o futuro da comunidade, em uma teia de responsabilidades, tradições e pertencimento coletivo.

Imagem 11 - A futura rainha e o legado da Marierrê

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

A imagem 11 retrata Vitória Valentina, futura rainha de 2033, sentada no colo da mãe à porta da igreja, enquanto aguardam a missa de coroação. Essa cena expressa a continuidade dos saberes e tradições que a festa carrega. A criança, com apenas três anos e uma boneca nas mãos, simboliza a transmissão de valores e significados culturais que começam desde a infância. Nesse momento de espera, a simplicidade do gesto contrasta com a grandiosidade da responsabilidade que ela herdará, revelando como a festa educa ao conectar gerações e preparar os mais jovens para serem guardiões da memória e da identidade coletiva.

Marcada por uma série de ritos, a Marierrê é cuidadosamente organizada durante os seus três dias, durante os quais muitos participantes assumem funções específicas para garantir o sucesso do evento. Dentre essas responsabilidades estão: o preparar alimentos e bebidas, a cantoria, a decoração dos espaços e a confecção dos trajes cerimoniais, tudo de forma voluntária.

Esse compromisso é selado por meio de um contrato oral, estabelecido entre a família dos reis e os colaboradores, representando um vínculo de confiança e dedicação. O convite para participar é simples, como no exemplo "*Maria, eu quero te contratar para cozinhar para a rainha*". Contudo, esse compromisso é firmado com grande antecedência, geralmente de um ano para o outro, o que reforça a seriedade e o planejamento envolvidos na celebração. Essa estrutura, embora não envolva remuneração financeira, é sustentada por laços de respeito e devoção à tradição cultural e religiosa, fazendo da festa um reflexo do compromisso comunitário e da continuidade das práticas culturais.

O caráter multifacetado da Marierrê se desdobra em elementos que dialogam com a cultura festiva amazônica. Da simplicidade da casa Santa à imponência dos palácios reais, passando pela musicalidade vibrante do samba de cacete e pela arte gastronômica tradicional, cada aspecto da festa impregna-se de significados. Esses elementos traduzem valores e memórias coletivas que reafirmam a conexão da comunidade com seu território e sua história. É nesse equilíbrio entre simplicidade e sofisticação que a Marierrê encontra sua força e sua singularidade.

Nas seções que seguem, será possível mergulhar nessa celebração, em uma etnografia que não apenas descreve, mas interpreta os sentidos e significados que permeiam a festa. A análise etnográfica buscará compreender como a Marierrê se torna, simultaneamente, um espaço de devoção e celebração, um palco para a reafirmação de identidades e um cenário onde as tensões e harmonias da vida comunitária se encontram.

Refletir sobre a festa exigiu o exercício do estar junto, da escuta, a observação e o diálogo junto aos festantes. Durante a trajetória da pesquisa, os próprios festantes conduziram à catalogação de dados que apontaram a um vocabulário particular da Marierrê, configurando um aparato linguístico próprio. O quadro abaixo traz elementos simbólicos e práticos que compõem a festa. Cada termo, seja relacionado aos rituais, aos papéis sociais ou aos objetos utilizados, carrega em si uma história, uma prática

e uma função que contribuem para a compreensão do fenômeno festivo. Ao dispor essas palavras e seus significados, busco organizar o vocabulário da festa, bem como destacar esses termos como articuladores das dimensões educativa, cultural e espiritual da Marierrê, evidenciando a riqueza de sua microgramática como um campo de aprendizado e de vivências compartilhadas.

Quadro 1- Microgramática da festa

Nº	PALAVRA	SIGNIFICADO
01	Almoço da festa	Refeição servida no dia 26, após a coroação dos reis.
02	Brincantes	Pessoas que acompanham o movimento festivo sem ter nenhuma atribuição específica no evento.
03	Casa Santa	Lugar de recepção da corte real, onde são rezadas as ladainhas de preparação para a coroação dos novos rei e rainha.
04	Chuculate ou chocolate	Creme feito à base de clara de ovo batida e misturada à farinha de tapioca com a pipoca e o beiju-chica
05	Coroação	Ritual realizado no dia 26 de dezembro, em que o rei, rainha recebem suas coroas.
06	Corte real	Grupo formado por membros específicos da festa: rei e rainha do ano corrente, príncipe, princesa e a rainha do ano anterior.
07	Cortejos	Andança da corte pelas ruas da vila de Carapajó como forma de apresentação da realeza.
08	Cozinha da festa	Cômodo adaptado no quintal dos palácios reais para preparo dos alimentos da festa.
09	Dizimbirra	Bebida à base de gengibre com a adição de cachaça e açúcar, consumida natural ou gelada.
10	Família real	Grupo formado por parentes e agregados à família do rei e da rainha.
11	Festantes	Sujeitos que participam do movimento festivo com atribuições nos ritos que compõem a Marierrê.
12	Fornadas de samba de cacete	Cerimonial que ocorre no dia 26, após a coroação e a distribuição do almoço.
13	Genética festiva	Expressão usada para indicar que a festa é algo herdado da família.
14	Ladainhas	Rito realizado no dia 24, por volta das 19h. A mestra guardiã invoca a proteção de Deus, Nossa Senhora do Rosário e demais santos para proteção da corte real. As rezas conduzidas pela mestra, são repetidas pelos que acompanham o rito.
16	Livro da festa/livro de matrícula	Livro do tipo ata em que ficam dispostos os nomes do rei ou rainha, bem como de seus genitores e o ano em que ocorrerá a futura coroação.
17	Matrícula na festa	Etapa da festa que consiste na confirmação, junto à mestra guardiã, dos dados: nomes completos do rei ou rainha, genitor e genitora.
18	Mestres	Sujeitos que dominam saberes específicos sobre a festa, tais quais: especialidades sobre a culinária, música, dança, etc.
19	Mestra guardiã dos símbolos	Responsável pela guarda dos símbolos sagrados pertencentes à festa e pelas orientações às famílias e

		a corte real. Guarda religiosa, responsável pelas ladainhas e conservação da Casa Santa.
20	Mucamas	Protetoras da corte real. Acompanham o rei, rainha, príncipe e princesa, protegendo-os do sol, ofertando água e alimento. Cuidadoras.
21	Palácio real	Casas em que residem a família real. Habitações comuns transformadas simbolicamente em palácios, por ocasião das festas.
22	Príncipe/princesa	Figuras que ocupam a posição de aprendizes do cargo e que serão elevados a rei e rainha no ano seguinte.
23	Rainha	Criança previamente inscrita para esse cargo com a função de conduzir a corte real, simbolizado beleza, poder e continuidade.
24	Rei	Criança previamente inscrita para esse cargo com a função da diplomacia entre a realeza e os populares.
25	Recepções da corte real	Momentos em que brincantes e festantes visitam os palácios reais e são recebidos pela corte real.
26	Samba de cacete	Ritmo musical que acompanha as ladainhas e procissões durante a Marierrê.
27	Vila hospitaleira	Expressão usada para referir-se à vila de Carapajó como um espaço receptivo e acolhedor.

Fonte: Dados da Pesquisa, 2024.

A microgramática da festa serve para compreender os significados que a Marierrê produz em seu contexto específico. As palavras que compõem esse quadro articulam-se aos saberes, aos rituais e às relações sociais que estruturam a festa. A Marierrê, com seu pulsar pedagógico, ensina pelo ritmo do tambor, pelo cuidado na preparação dos cenários e comensalidades que compõem a festa e pela partilha que une cada gesto à memória ancestral. Mas não se festeja sozinho, porque festejar é educar e, na Amazônia, essa educação acontece nas trocas constantes de experiências.

A Marierrê, realizada em Carapajó, é tratada aqui para além de um evento cultural, visto que considero, sobretudo, o potencial educativo de uma festa que carrega os saberes e a memória de uma população amazônida que se constitui social e historicamente por meio das festividades. No entanto, para chegar à compreensão de que este cenário merece ser validado enquanto campo de estudo, foi necessário recorrer ao estado da arte. Dessa forma, questiona-se: Que olhares a academia tem registrado para esses momentos em que o cotidiano e o extraordinário de fundem? Os estudos sobre festas têm explorado o viés “quem festeja também educa?”

1.2 “Não se festeja sozinho”: Cortejando um estado da arte

A historiografia clássica relegou as práticas culturais de povos tradicionais a um lugar de subalternidade, ignorando seu potencial formativo e a riqueza dos saberes que elas transmitem. Assim, ao investigar a literatura acadêmica sobre o tema, busquei compreender quais abordagens foram feitas sobre festas populares no Brasil, identificando o olhar destinado a esse objeto. Essa incursão permitiu validar a relevância da Marierrê enquanto objeto de estudo, além de reconhecer a potência educativa que ela carrega, sendo um espaço onde a comunidade se educa mutuamente e preserva sua identidade.

Ao recorrer ao estado da arte, busquei evidenciar que as pesquisas sobre festas populares no Brasil muitas vezes subestimaram seu papel coletivo e formador. Durante minhas idas a campo, fui colocada diante de pistas para compreender esse evento inicialmente como algo coletivo, conforme palavras de Regina Nascimento: “*As pessoas que vem ajudar, pra nós aqui é tudo doado, eles não vão receber dinheiro, não querem, eles vão trabalhar mesmo de doação. Aqui ninguém festeja sozinho*”. Posteriormente, essas mesmas narrativas conduziam essa organização coletiva como uma das formas de educar-se nessa vila “*Eu me meto nisso desde criança, fui ouvindo, vendo e aprendi*”. Nesta lógica, percebi que a grandiosidade desse evento se dá pela interação dos sujeitos que influenciam e modificam seus cotidianos por meio das condutas do festejar.

A partir dessa rede de construção que conecta história, memória, cultura e educação, busquei refletir sobre o que já foi explorado em relação às festas e quais aproximações ou distanciamentos esses estudos teriam com o meu objeto. Assim, não pesquisei sozinha e sim, a partir das relações que construí com outros estudos, teorias, livros, documentos e tudo o que pudesse servir à experiência de contemplar a festa como um campo de estudo na/para educação. Nesse sentido, Ferreira (2002, p. 258) assinala que as pesquisas de estado da arte:

> [...] são reconhecidas por realizarem uma metodologia de caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica e científica sobre o tema que busca investigar, à luz de categorias e facetas que se caracterizam enquanto tais em cada trabalho e no conjunto deles, sob os quais o fenômeno passa a ser analisado.

O estado da arte, portanto, é essa narrativa costurada a partir do olhar do pesquisador que tenta tecer os fios soltos para reconstruir seu objeto de estudo que

não é individual. Gatti (2002) aponta que a pesquisa se faz no caminhar, como um processo que intenta a compreensão, sempre parcial, da complexa realidade vivida. Não obstante, não se pode prescindir do rigor analítico, das sólidas referências, nem da ideia de que a ciência se retroalimenta constantemente, produzindo novos conhecimentos a partir dos já existentes. Nesse caso, ao final deste levantamento, espero que este texto costure, cruze e una os fios para melhor compreensão das investigações sobre festa e educação.

Em abril de 2009, Menezes destacou em um de seus trabalhos, que ao consultar o banco de teses e de dissertações da Capes localizou 750 dissertações e 193 teses sobre o assunto *festa*, entre 1987 e 2007. No caso das dissertações, elas partem de um número de seis, em 1987, chegam à ordem das dezenas em 1994 (14 dissertações), duas dezenas entre 1996 e 1998, 40 e 60 entre 1999 e 2003 e uma média de 90 em 2006 e 2007. No caso das teses, há uma produção de aproximadamente duas teses por ano, entre 1987 e 1995, saltando para onze teses entre 1996 a 2003, 20 teses entre 2004 e 2007. Sob tal registro, as pesquisas apontam para as possibilidades de “estudar a festa a partir dos conceitos de performance, redefinindo o conceito de ritual oriundo das teorias teatrais e de representação do mundo social” (Menezes, 2009, p. 180).

Para Menezes (2009), destaca-se o tratamento do tema associado às manifestações folclóricas, folguedos e festas de santo. Outro aspecto apontado pela autora surge a partir da categoria *Patrimônio Cultural de natureza Imaterial*, instrumento legal regulado pelo decreto n° 3.551, de 04/08/2000, que pretende “proteger os saberes, formas de expressão, festas e ofícios da tradição popular” (Travassos, 2002, p. 109). Todo esse percurso evidencia que essas pesquisas se assentam tanto nos programas de pós-graduação em ciências sociais, quanto na pós-graduação em música, teatro e educação física (Menezes, 2009).

A partir dos apontamentos de Menezes (2009) busquei compreender a festa pelo ângulo da educação. Com tal propósito, descrevi a produção intelectual voltada aos saberes e à educação não escolar, ângulo pelo qual flagrar examino a festa. Para tanto, analisei os bancos de Dissertações e Teses da: I) Capes (BDTC); II) Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PPGED/UEPA); III) Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará (PPGED/UEFA).

No levantamento inicial, utilizei os seguintes descritores: 1) “Educação-não escolar e festa”; 2) “Saberes e festa”; 3) “Práticas educativas e festa”; 4) “Práticas educativas e saberes da festa”; 5) “Festa e história cultural”; 6) “Festa da Marierrê”; 7) “Marierrê e saberes” e 8) “Educação não escolar e história cultural”, todos entre aspas e sem delimitação de período ou região, tentando abranger o máximo de trabalhos realizados no período de 1997 a 2021, ou seja, 24 anos. Em cada trabalho encontrado, analisei o resumo e quando possível e necessário, filtrei categorias por meio das palavras-chave ou do sumário. Por fim, examinei a introdução com a intenção de melhor identificar as aproximações e/ou distanciamentos com o meu tema.

Os dados levantados apontam a ausência de registros para os descritores números 1, 3, 4, 5, 6 e 7 e um único resultado para o descritor 8 localizado na área da saúde. No descritor 2: “Saberes e festa”, encontrei 5 trabalhos. Estes contemplam diversas áreas do conhecimento, como: 1 trabalho concentrado na Geografia, 1 na Saúde, 1 na Antropologia, 1 na Filosofia e uma tese de doutorado em História.

A pesquisa de Rodrigues (2019) *Memórias, identidades e saberes na festa do trigo da colônia Marcelino Paraná (1967-2016)* chama atenção, visto sua proximidade com a temática desta tese, pois em seu terceiro capítulo: *O trigo vai à mesa*, há uma abordagem sobre como a culinária presente na festa transforma-se na representação identitária dos sujeitos. Interessa-me, em tal abordagem, o destaque dado aos saberes que circulam na cozinha, como formas de sociabilidade e trocas culturais. O modo de conceber a culinária como um ato formativo faz repensar os significados dos alimentos presentes na festa da Marierrê e como os processos educativos, em suas variadas dimensões e simbologias, fluem nesse ambiente.

Em função do meu objeto de estudo direcionar-se ao campo da educação não escolar, privilegiando os saberes culturais como formas de conhecimento vivenciados em comunidades, diante da escassez de resultados no banco de teses e dissertações da Capes, busquei outro acervo a fim de ampliar o olhar. É importante ressaltar que esta pesquisa se debruçou apenas no campo da educação, no qual apontei a lacuna com relação aos estudos sobre festas, e ainda mais, à festa como lugar de educação.

Nesse sentido, realizei uma investigação na pós-graduação em educação da Universidade Federal do Pará/UFPA, cujo programa abriga turmas de mestrado e doutorado. Observei as 166 teses produzidas no período de 2011 a 2021 e as 467 dissertações entre 2005 e 2021. Ressalto que esse programa possui 03 linhas de

pesquisas: Políticas Públicas Educacionais; Educação Cultura e Sociedade e Formação de Professores, trabalho docente; Teorias e Práticas Educativas. Nesse banco, porém, as análises não estão separadas por linhas, e sim por ano de publicação. Na busca dessas produções, a priori, recorri às palavras-chave: “educação não escolar”, “saberes” e “práticas educativas”, contidas no título dos trabalhos. Investigando as teses, fiz uso das palavras-chave, da leitura dos sumários e dos resumos de cada uma em todos os anos disponibilizados no site (2011 a 2021).

No levantamento feito no banco da UFPA, percebi que ainda há um campo a ser desbravado no que se refere ao estudo das festas e seus desdobramentos à educação. Seduzida por essas questões, segui pelos caminhos trilhados no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará/UEPA. Um programa que abriga turmas do mestrado, desde 2007, e recebe o doutorado em 2019. Na descrição ofertada pelo site acadêmico da UEPA, o PPGED, no que se refere ao doutorado, possui uma linha de pesquisa denominada Saberes culturais e educação na Amazônia, dividindo-se em quatro eixos temáticos: História da educação na Amazônia; Saberes, cultura e educação inclusiva na Amazônia; Linguagem, poética e educação na Amazônia e Formação, cultura, saberes e práticas pedagógicas.

Dos trabalhos do PPGED/UEPA, analisei as dissertações produzidas do ano de 2007 a 2020. Ressalto que o programa de doutorado começou a ter suas defesas de teses quando este estado da arte fora escrito, 2023, e por isso suas produções ainda não estavam disponíveis para consulta, razão pela qual ainda não constam nesta pesquisa.

Entre as dissertações analisadas, destaca-se *Educação, saberes e cultura: a produção intelectual do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará* de autoria de Ana Célia Nascimento Morais (2017), que se propõe a fazer um mapeamento das dissertações em Educação no PPGED, no período entre 2005 e 2015. Tal mapeamento possibilitou capturar informações sobre as abordagens temáticas dentro do programa, facilitando a busca por pesquisas que se aproximassem desta tese. Morais (2017), descreve a recorrência de estudos em torno de processos educativos, permeados por saberes que acontecem em diversos espaços sociais, tais como: em estaleiro naval, escola de samba, casas de farinha, feira, entre outros espaços. Essa análise me interessa, pois conduz às noções de

saberes e educação vivenciados em diversos espaços de natureza não escolar, muito embora não aponte as festas nesses espaços.

Continuei a catalogação das 14 turmas de mestrado, no período de 15 anos, um total de 84 dissertações defendidas. Observei que destas, 71 investigam saberes e/ou práticas educativas em ambientes não escolares e 13 dialogam diretamente com o tema das festas.

Inicialmente, ressalto a dissertação de Maria Roseli Sousa Santos (2007), *Entre o rio e a rua: cartografia de saberes artístico-culturais emergentes das práticas educativas na Ilha de Caratateua, Belém do Pará*, que traz em seus capítulos, uma abordagem sobre os saberes a partir da cartografia das festas de Iemanjá, do Círio de Nossa Senhora da Conceição e da produção dos Cordões de Pássaro (Colibri e Tem-tem). A pesquisadora utiliza o rito festivo para falar dos saberes do cotidiano e a festa como um elemento social, que produz saberes. No entanto, notei a ausência de uma elucidação de quais são, especificamente, os saberes da festa.

Quem é do Rancho tem amor e não se amofina: saberes e cultura amazônicos presentes nos sambas-enredos da Escola de Samba Rancho Não Posso Me Amofiná de Leopoldo Nogueira Santana Júnior (2008), destaca os saberes culturais que se apresentam nas músicas cantadas nessa escola de samba, visto que as letras dessas composições acionam o movimento de ensinar e aprender. Este movimento é crucial para entender a dinâmica da festa a partir da circulação de memórias, visto que um dos capítulos mapeou os saberes presentes nas letras do samba de cacete.

Na dissertação *Processos educativos sobre a cultura do carimbó construídos em grupos juvenis: o caso do grupo parafolclórico Arirú Tupã Pará*, de Jaqueline Costa Santos Silva (2019), destaca-se o samba de cacete e, mais ainda, o carimbó, evidenciando a dança como produtora de identidade social, imprimindo nesses ritmos e composições musicais um aprendizado que se dá por meio da oralidade e do coletivo. A contribuição de Silva (2019) a esta tese é ver nos sujeitos da festa a aprendizagem e o domínio das técnicas atribuídas a essas danças, pois propiciam a aprendizagem e revelam referências para se dialogar com as práticas educativas. Sob esse olhar, convém reafirmar que os fazeres e os saberes culturais estabelecem relações específicas que movimentam outras formas de aprender.

A dissertação *O ritual da festa do moqueado: educação, cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara*, de Júlia Cleide Teixeira de Miranda (2015), tem como sujeitos os habitantes de uma aldeia indígena. Embora meu estudo foque em uma população afrodescendente, há uma grande contribuição desse trabalho, visto tratar-se da análise de uma festa cultural perpassada por saberes. Para tanto, cito três pontos que são relevantes a minha pesquisa:

1) A questão norteadora — centrada em compreender como o ritual da festa do Moqueado configura-se como um processo educativo, no qual circulam e são apropriados múltiplos saberes?

2) A elucidação da diferença entre saberes e práticas educativas;

3) A explanação das especificidades dos saberes da festa (espirituais, ambientais e artísticos) e das práticas educativas (educação para a espiritualidade, educação para o respeito à natureza, educação para a arte) encontrados nessa festa.

A dissertação *A festa do jacaré na aldeia indígena Assurini Trocará: espaço educativo* de Maria Gorete Cruz Procópio (2015), abre a possibilidade de pensar a presença de celebrações entre as populações amazônidas, seus sentidos e a função do festejar para além do entretenimento. Ao analisar a Festa do Jacaré como um evento pedagógico, a contribuição para esta tese está no diálogo com os saberes e práticas educativas proporcionados por eventos festivos e no tratamento da festa como um espaço educativo e de manifestação de saberes.

A dissertação *No batuque do Bambaê: memória étnica e educação no Juaba de Cametá/PA* de Josiel Monteiro da Silva (2016), talvez seja a dissertação que mais se aproxime do meu estudo uma vez que tanto o Bambaê quanto a Marierrê homenageiam Nossa Senhora do Rosário, coroam reis e rainhas e têm suas festas conduzidas pelo samba de cacete. Ao destacar determinados tipos de saberes que estão atrelados à produção festiva de uma localidade quilombola (Juaba), encontro pontos em comum visto que interessa-me anunciar a Marierrê como um lugar de educação perpassado por saberes.

As dissertações: *Carnaval das crias do Curro Velho: espaço educativo e produção de saberes* de Francisco Aires Neto (2016); *Crianças que dançam, crianças que louvam: saberes e processos educativos presentes na Marujada de*

Tracuateua/PA de Dilma Oliveira da Silva (2016) e *Caminhos do Círio: saberes, culturas e vivências infantis no Círio de Nazaré* de Marlon Assis Pastana (2017), colaboram com esta tese ao trazerem a reflexão sobre a figura da criança e do adolescente como mestLimares no processo educativo, já que na festa da Marierrê as crianças compõem, criam, dançam, cantam e rezam como ações que expressam construção de conhecimentos.

Analisar os bancos da Pós-Graduação em Educação foi como se preparar para uma festa cuidadosamente planejada, na qual eu esperava encontrar respostas já disponíveis, dispostas como um banquete de conhecimentos. Contudo, a experiência com a Marierrê trouxe surpresas: a música nem sempre seguiu o ritmo esperado, algumas peças do vestuário não serviram e o calçado apertou — uma metáfora para as pesquisas que se mostraram distantes do meu objeto de estudo. Encontrei uma carência de aproximações, senti uma sede de diálogos mais profundos entre festa e educação e um desejo de me embriagar com saberes que, até então, pareciam dispersos ou insuficientemente explorados. Assim, minha busca tornou-se também um movimento de aproximação, um esforço para trazer à tona relações entre a Marierrê e os processos educativos que se desdobram em seu bojo.

O estado da arte revelou que a Marierrê, apesar de sua recorrência anual, nunca é uma repetição monótona; ao contrário, é um fenômeno vivo, sempre renovado pelas dinâmicas sociais, culturais e espirituais que atravessam seus participantes. Essa pulsação constante contrasta com a forma como a pesquisa acadêmica em Educação tem tratado as manifestações populares na Amazônia: embora o universo festivo seja familiar e profundamente enraizado na região, ainda há uma lacuna expressiva quando se trata de sua intersecção com a educação e os saberes tradicionais. O estado da arte, portanto, ultrapassa o simples mecanismo de catalogação o que já foi dito, evidenciando os silêncios, os vazios epistemológicos e a necessidade urgente de olhar para a festa como um espaço formador. Nessa trajetória, essa investigação não se limita a registrar uma manifestação cultural, mas busca compreendê-la em sua potência pedagógica, em seu papel como experiência de aprendizado comunitário e intergeracional.

Ao aprofundar a análise dos bancos de pesquisa, torna-se evidente que, embora haja um crescente interesse por estudos sobre cultura e tradições amazônicas, a relação entre festa e educação permanece um território minimamente

explorado. A ausência dessa aproximação reforça a pertinência desse exame, pois evidencia um espaço de conhecimento ainda não sistematizado. A festa, em seu caráter ritualístico, configura-se como uma prática de transmissão de saberes, e sua invisibilidade nos estudos educacionais indica um viés na forma como a academia tem selecionado e legitimado seus objetos de análise. Assim, este estado da arte revela as pesquisas já existentes e ilumina as ausências, os temas negligenciados e as possibilidades inexploradas, demonstrando a urgência de um olhar mais atento e sensível para os processos educativos que se dão no contexto das festividades amazônicas.

Diante das produções analisadas, tornou-se evidente que, embora haja um número crescente de estudos sobre cultura popular, religiosidade e festividades na Amazônia, a interseção entre festa e educação continua pouco explorada. As investigações existentes se concentram, em grande parte, na descrição etnográfica das manifestações culturais ou em abordagens históricas e antropológicas, mas raramente estabelecem um diálogo com os processos educativos que nelas se desenvolvem. Essa constatação reforça a necessidade de uma abordagem que vá além do registro das festividades, buscando compreender o funcionamento desses eventos como espaços de transmissão de saberes, formação de identidades e ressignificação de memórias coletivas. Nesse ínterim, desejo enxergar o que ainda não foi suficientemente iluminado: de que maneira a Marierrê educa, quais aprendizagens emergem de seus rituais e como os participantes constroem conhecimento a partir dessa vivência?

Para responder a essas questões, é necessário recorrer a aportes teóricos que permitam uma leitura mais ampla da festa como espaço de aprendizagem e produção de sentidos. Os sons, os gestos, as narrativas e os rituais que compõem a Marierrê precisam ser compreendidos a partir de diferentes perspectivas, considerando tanto as dimensões culturais e históricas quanto as dinâmicas sociais e identitárias que ali se constroem.

2 Outros sons, outros contextos: caminhos teóricos e metodológicos para o estudo da festa

2.1 A Nova História Cultural e a festa amazônica como objeto historiográfico

A ampliação dos horizontes da pesquisa histórica ao longo do século XX resultou na incorporação de novos temas, fontes e perspectivas teóricas. Entre esses avanços, destaca-se a Nova História Cultural (NHC), que passou a considerar a cultura como um campo ativo de produção de significados e disputas simbólicas. Esse deslocamento teórico permitiu que fenômenos antes marginalizados pelos historiadores ganhassem centralidade nas análises, incluindo as manifestações festivas. Assim, a festa, tradicionalmente estudada a partir de sua dimensão folclórica ou religiosa, passou a ser compreendida como um espaço de negociação de identidades, preservação da memória coletiva e construção de narrativas sociais.

No contexto amazônico, as festividades desempenham um papel essencial na transmissão de saberes, na articulação entre passado e presente e na afirmação de pertencimentos culturais. Expressões como a Marierrê, por exemplo, condensam práticas ancestrais, relações sociais e elementos religiosos que atravessam gerações. Dessa forma, ao tomar a festa como um objeto historiográfico, inscreve-se esta investigação dentro da Nova História Cultural, buscando compreendê-la para além de uma experiência efêmera e lúdica, mas como um fenômeno denso, carregado de significados e potencial educativo.

Para que eu pudesse dialogar com a NHC, adentrei às obras de autores que me permitiram, entre outras perspectivas, capturar momentos em que a festa se insere como um objeto da história. Esse aspecto é fundamental para esta tese, uma vez que, sob a ótica da NHC, tornou-se possível observar os caminhos já trilhados por historiadores, antropólogos, sociólogos e estudiosos de diversas áreas das ciências sociais, seja por meio de temas e fontes similares, seja por abordagens que fundamentam a trajetória que sigo aqui: evidenciar a festa como um espaço de educação.

Nessa direção, ao optar por trabalhar com Bloch (1924), Braudel (1949), Le Goff (1981), Chartier (1990) e Revel (1998), realizei uma análise exploratória inicial para compreender como suas pesquisas deixam margens para que, na contemporaneidade, se possa conduzir uma investigação sobre as festas que vá além

de uma visão folclórica ou de mero entretenimento. Ao buscar referências nesse campo, os autores citados nesta tese demonstram que as festividades não são apenas eventos sociais ou religiosos, mas fenômenos complexos passíveis de análise sob a perspectiva da História Cultural. Ao incorporar esses referenciais a este estudo, busco demonstrar que a Marierrê deve ser compreendida como um espaço de memória, resistência e aprendizado social, consolidando sua abordagem dentro desse campo historiográfico.

A renovação historiográfica do século XX, iniciada pela Escola dos Annales, marcou uma transformação fundamental na forma de se fazer história. Fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre na década de 1920, a Escola dos Annales propunha um afastamento da história tradicional, centrada em eventos políticos e figuras individuais, para uma abordagem que considerasse as estruturas sociais, econômicas e culturais de longa duração. Esse movimento abriu espaço para novos objetos de estudo e metodologias, permitindo que práticas cotidianas, crenças e mentalidades fossem analisadas como parte essencial da construção histórica (Burke, 1992).

Esse processo de renovação evoluiu ao longo das décadas, culminando na chamada Nova História, um desdobramento da terceira geração dos Annales, nos anos 1970. Essa corrente enfatizou ainda mais a diversidade de fontes e perspectivas, consolidando a noção de que a cultura deveria ser vista como um sistema dinâmico de representações e significados. Nesse contexto, surge a Nova História Cultural, que se dedica ao estudo das formas de pensamento, das práticas simbólicas e dos rituais coletivos, dando destaque a fenômenos antes marginalizados pela historiografia tradicional, como as festas, os ritos e as celebrações populares (Chartier, 1990).

A Nova História Cultural, nesse sentido, representa um campo de possibilidades ampliado para a análise das manifestações culturais. Ao incorporar temas como a festa, ela permite compreender esses eventos como espaços de construção de identidades, transmissão de saberes e organização da vida social. A partir dessa perspectiva, a festa deixa de ser um objeto periférico e passa a ser vista como um elemento estruturante das comunidades, especialmente em contextos como a Amazônia Tocantina, onde as festividades desempenham um papel educativo fundamental na formação das crianças antes mesmo da escolarização formal.

A valorização das práticas culturais na historiografia começou a se desenhar ainda nos estudos da primeira geração dos Annales. Um dos primeiros a indicar a

relevância do simbólico na história foi Marc Bloch (1924), em *Os Reis Taumaturgos*. Nessa obra, analisa-se a crença medieval no poder curativo dos reis, demonstrando que os rituais políticos para além das expressões de autoridade, funcionavam como fenômenos culturais que refletiam as concepções coletivas da época, evidenciando que esses ritos eram formas de organização social baseadas na fé e na legitimidade simbólica. Esse enfoque contribuiu para que outras manifestações culturais, como as festas, fossem posteriormente analisadas sob a ótica da historiografia.

Fernand Braudel (1949), por sua vez, introduziu uma perspectiva ainda mais ampla ao considerar as festas dentro da noção de longa duração. Em *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, argumenta que a história deve ser compreendida a partir de diferentes temporalidades, a curta, a média e a longa duração. Nesse sentido, ao tratar a festa, a considero como parte de um ciclo estrutural que se mantém ao longo dos séculos, moldando as sociedades em níveis profundos. Para Braudel (1949), as festas fazem parte das estruturas mentais que definem a identidade de um povo, sendo elementos de continuidade cultural que resistem a mudanças políticas e econômicas.

Na década de 1980 Jacques Le Goff (1981) ampliou essa abordagem ao estudar o imaginário medieval em *O Nascimento do Purgatório*. Le Goff demonstra como a crença no purgatório foi historicamente construída e consolidada pela igreja ao longo da Idade Média, funcionando como um mecanismo de controle social e de organização da vida espiritual. Sua análise mostra que as representações coletivas desempenham um papel ativo na formação da sociedade, pois orientam comportamentos e estruturam relações de poder (Le Goff, 1981). Essa compreensão do imaginário enquanto um campo de disputa e construção histórica foi outro ponto basilar para que as festas passassem a ser vistas como fenômenos complexos, nos quais crenças, saberes e estruturas sociais se entrelaçam.

A compreensão da festa como um objeto legítimo de estudo historiográfico se consolidou com a terceira geração dos Annales, particularmente com historiadores como Roger Chartier e Jacques Revel. Em *A ordem dos livros*, Chartier (1990) defende que a cultura deve ser analisada tanto pelos elementos que a constituem quanto pelas formas como os significados são construídos e apropriados pelos sujeitos históricos. Segundo o autor:

> [...] a história deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido [...] dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo. Daí a caracterização das práticas discursivas como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; daí o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação (Chartier, 1990, p. 27-28).

Nessa perspectiva, as festas se apresentam como práticas culturais complexas, atravessadas por disputas simbólicas e por diferentes formas de apropriação, nas quais sentidos são elaborados, tradições são transmitidas e identidades, constantemente reelaboradas.

Outro importante nome para esta tese é Revel (1998). Ao enfatizar que a festa deve ser analisada dentro de um contexto social e político específico, o autor compreende essas manifestações sob a égide das relações de poder, das negociações simbólicas e das disputas por significação. Essa perspectiva se articula com a análise microssocial, segundo a qual “[...] a experiência mais elementar, a do grupo restrito, e até mesmo do indivíduo, é a mais esclarecedora porque é a mais complexa e porque se inscreve no maior número de contextos diferentes” (Revel, 1998, p. 32). A partir desse olhar, entende-se que as festas, ainda que localizadas e aparentemente circunscritas ao cotidiano de pequenos grupos, são atravessadas por lógicas mais amplas de dominação e resistência, funcionando como arenas onde se expressam identidades, se negociam sentidos e se tencionam as estruturas simbólicas do poder. Nesse sentido, diante dos estudos de Revel (1998), é possível compreender tais manifestações como dispositivos de reafirmação de identidades ancestrais e como estratégias de resistência cultural e de educação.

Dessa forma, ao partir da NHC, passo a considerar a festa na Amazônia Tocantina tencionando à sua singularidade em relação a outros eventos do Brasil pois, embora compartilhe elementos como os do reisado e outras celebrações de matriz afro-indígena, os rituais festivos locais se inserem em um contexto em que a oralidade, a musicalidade e a relação com o território desempenham papéis fundamentais. A transmissão de saberes ocorre por meio da experiência direta: as crianças primeiro aprendem a festejar, depois vão à escola. Esse processo reflete um sistema educativo baseado na vivência e na participação, no qual os valores comunitários são incorporados antes mesmo da alfabetização formal.

A Nova História Cultural possibilita enxergar esse fenômeno como uma forma significativa de produção de conhecimento. Ao romper com a dicotomia entre ciência e cultura, essa abordagem permite reconhecer que as festas refletem, estruturam e transformam a sociedade. Assim, o estudo das festas na Amazônia é uma contribuição para a valorização de epistemologias que foram historicamente marginalizadas pela historiografia tradicional.

Peter Burke (2000, p. 241) afirma que “[...] embora o passado não mude, a história precisa ser reescrita a cada geração, para que o pregresso continue inteligível para um presente modificado”. Essa ideia reflete a necessidade constante de revisitar e reinterpretar os acontecimentos históricos a partir das questões e perspectivas contemporâneas. A Nova História Cultural amplia esse horizonte ao incluir na análise histórica temas que evidenciam eventos e personagens outros, práticas, rituais e experiências coletivas antes marginalizadas. Nesse sentido, a cultura passa a ser compreendida em sua dimensão simbólica e cotidiana, reconhecendo-se a importância de elementos como as festas populares. Mais do que meros espaços de entretenimento, as festas são manifestações culturais que transmitem saberes, reforçam identidades e desempenham um papel educativo. Ao ressignificar o passado no presente, a história cultural possibilita uma leitura mais profunda dessas celebrações, destacando-as como espaços de memória, socialização e transmissão de valores.

2.2 Abram alas que eu quero passar: a festa em perspectiva

Para Perez (2011, p. 102): “As festas foram, e continuam sendo, fundamentais na estruturação de nosso tecido societário, de nossas pautas de relacionamento, de nosso estilo de vida, de nossa sensibilidade estética [...]”. Dentre tantas funções dadas à festa, a educativa ainda carece de estudos, conforme foi evidenciado no estado da arte desta pesquisa. Assim, não é possível olharmos a festa apenas de fora, de longe ou do alto. Ela tem chamado a dançar e a vibrar em seus sons, onde nada parece ser ao acaso, sendo necessário decifrar seus significados.

Desse modo, dentre as possibilidades de ver a festa como um artefato cultural que dá visibilidade à história de uma população, esta tese destaca o ângulo da educação, pois busca nas frestas desse evento evidências que expliquem a Marierrê

como uma ação pulsante e modificadora da vida de uma população na Amazônia Tocantina. Nessa ótica, incorro no esforço de coletar dados que revelem como a festa se insere em modos de organização social que refletem escolhas culturais representativas de uma história carapajoense. Ao pensar a Marierrê em uma compreensão aprofundada da cultura enquanto contexto vou além da noção de espaço físico, tento abranger a teia de símbolos e signos que moldam as práticas sociais desse evento.

Minha tentativa é a de inserir a Marierrê no contexto histórico atual, reconhecendo sua presença contínua na estrutura social de uma população. Assim ao considerar as festas como fenômenos culturais atrelados à vivência cotidiana e aos sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos que a experienciam (Chartier, 1990), não apenas reconheço sua historicidade, mas também a utilizo como chave de leitura para compreender os modos de existência e os sentidos que os participantes lhe conferem no presente. Sobre isso, Perez, Amaral e Mesquita (2012) corroboram que é importante considerar as contribuições pretéritas, contudo, há urgência em suplementar as teorias já existentes e possibilitar novos olhares:

> [...] não proporei uma teoria, um modelo, mas um horizonte compreensivo, visando uma alternativa de enfoque da coisa-presente (festa-fato) para o suplemento-referência à coisa (festa-questão). Parto de uma premissa desconstrutora segundo o qual a presença plena, nua e crua da coisa (em si para si) não existe, porque a coisa jamais é anterior à suplementação pelo conceito, isto é, a coisa é desde sempre intencionada em e por algum tipo de discurso a que ela se refere do virar a página da teoria antropológica, não se trata de uma ruptura decisiva, pois que as marcas de procedência e de localização disciplinar (Perez; Amaral; Mesquita, 2012, p. 21).

Ao propor uma desconstrução dos conceitos fixos, as autoras convidam a repensar a festa não como um "fato" isolado e imutável, mas como uma "questão" que se insere em um tecido cultural dinâmico, continuamente reconstruído e reinterpretado. Esse movimento permite desvincular a festa de discursos reducionistas, abrindo espaço para reconhecê-la como um fenômeno educativo e transformador. É necessário, como diz Perez, Amaral e Mesquita (2012, p. 22), “[...] descozer o tecido da teoria antropológica e recosê-lo à minha maneira”.

Nesse sentido, a Marierrê, como festa, não pode ser vista apenas como uma celebração desprovida de implicações sociais mais profundas. Pelo contrário, ela se constitui como uma prática cultural que movimenta a sociedade, transmitindo saberes, reforçando laços comunitários e perpetuando tradições que educam tanto na vivência

quanto na preparação. A festa, portanto, não é uma "coisa" fixa e definitiva (Guarinello, 2001), ela está sempre em construção, sendo intencionada e ressignificada por discursos e práticas que a vinculam a uma cultura educativa.

Essa perspectiva rompe com visões simplistas e nos permite valorizar a Marierrê como um espaço de aprendizado e transformação social, onde a cultura é o motor de um processo contínuo de construção de identidade e pertencimento. Guarinello (2001, p. 969-70) segue enfatizando que:

> Festa é um termo vago, derivado do senso comum, que pode ser aplicado a uma ampla gama de situações sociais concretas. Sabemos todos, aparentemente, o que é uma festa, usamos a palavra no nosso dia a dia e sentimo-nos capazes de definir se um determinado evento é, ou não, uma festa. Contudo, essa concepção quase intuitiva de festa choca-se, frequentemente, com a diversidade de interpretações de um mesmo ato coletivo: o que é festa para uns pode não ser para outros. A festa é um palco no qual se defrontam diferentes interpretações do viver em sociedade.

Guarinello (2001) ressalta a complexidade do conceito de festa, que, apesar de parecer claro e intuitivo, abarca uma diversidade de interpretações e significados. Essa pluralidade permite enxergar a festa como um espaço simbólico de disputas e negociações sobre o viver em sociedade. Essa perspectiva é essencial para compreender a Marierrê para além da noção de lazer ou celebração descompromissada, e permite vê-la como um palco onde diferentes culturas se encontram e se transformam. O caráter educativo da Marierrê emerge justamente dessa diversidade de interpretações, permitindo que a festa seja vivida como um instrumento de fortalecimento comunitário e de transmissão de conhecimentos. Assim, ao invés de se limitar a uma definição estática, a Marierrê revela-se como um fenômeno dinâmico, capaz de articular múltiplas perspectivas sobre a vida em sociedade, consolidando-se como um motor de transformação cultural e social. Para Guarinello (2001, p. 969):

> O termo festa rende bem para uma denominação genérica, mas cria problemas quando se trata de singularizar e conceituar, Identificar um tal evento como festa, em sentido geral, não parece difícil, mas tudo se complica à la fois quando se trata de qualificar e de particularizar; logo, o termo denomina, mas não conceitua, isto é, falamos todos de festa, mas não possuímos uma teoria da festa, pois que temos dela ainda apenas uma concepção quase intuitiva.

A reflexão de Guarinello (2001) sobre a dificuldade de conceituar a festa evidencia a necessidade de ultrapassar definições genéricas para compreender suas nuances e singularidades. O termo, embora útil para nomear um evento coletivo, não

captura a complexidade de práticas culturais como a Marierrê, esta desafia essa limitação ao incorporar uma lógica própria, enraizada em saberes locais e tradições que se estruturam ao longo do tempo, configurando-se como um fenômeno que transcende as fronteiras do senso comum.

A Marierrê pode ser entendida, portanto, como um sistema de significados, onde cada detalhe, da organização à execução, revela aspectos da cultura e da identidade festiva dos carapajoenses. Esta tese entende-a como uma experiência educativa em constante construção, marcada pela transmissão de saberes, pela formação de laços sociais e pela renovação de tradições. Essa perspectiva é fundamental para explicar que a festa da Marierrê, embora possa compartilhar elementos comuns com outras celebrações, possui uma singularidade que a distância de definições universais ou parâmetros padronizados.

Inspirando-me nos estudos de Guarinello (2001) e de Perez, Amaral e Mesquita (2012) compreendo a Marierrê como um fenômeno cultural único, cuja essência não pode ser completamente capturada por modelos gerais. Tal fato explicaria, por exemplo, a autonomia da Marierrê na desconstrução do modelo festivo, por exemplo, durante à epidemia da *Covid 19* ou por ocasião da morte de entes da corte real em que o protocolo habitual da festa foi adaptado para que mesmo diante de algum revés.

Outro ponto relevante é que mesmo diante de mudanças, as narrativas coletadas para esta tese não registram questionamentos ou lamentações quanto a alterações ocorridas na festa, o que deflagra que a cultura local trabalha essas nuances estrategicamente, mantendo o ciclo festivo operante. Conforme Clifford e Marcus (1998, p. 17):

> [...] na literatura, este tipo de argumento aparece, por exemplo, nas publicações de cunho folclórico, que lamentam as perdas das antigas e genuínas tradições. Sobre esse tipo de produção, Amaral observa que o tom saudosista e lamentoso a partir do qual são descritas as festas “se servem para verificar uma real transformação da festa, que se atualiza sem os mesmos receios que seus analistas, jamais se referem ao contexto em que tais transformações ocorreram, aos sujeitos envolvidos nelas, seus custos, etc.

A percepção de lamento às mudanças cede espaço às narrativas que pontuam a necessidade dessa mudança. Como corroborativo, a reflexão de Morin (1981, p. 324) diz que:

> Mudanças não são ameaças à continuidade da tradição, ao contrário, são condições mesmo de sua percepção. A tradição permanece justamente porque muda, ‘A história inova, deriva, titubeia’, mais ainda, ‘muda de trilho, perde o rumo’. E a evolução, se é disto que se trata, ‘é deriva, desvio, criação, e também rupturas, perturbações, crises’.

Com isso, a Marierrê dá identidade e autenticidade a essas modificações não as colocando como perda de uma tradição e, sim reforçando a capacidade inventiva da cultura do festejar, daí ser tão fulcral falar em educação festiva, pois ao aprender a festejar também se ensina a perceber essas nuances e a agir com criatividade diante de algum imbróglio, ou seja, trata-se de uma educação ampliada. Ao falar de educação ampliada, considero a festa como um processo de aprendizagem multifacetado. Isso porque a Marierrê oferece uma oportunidade de reinventar tradições e responder de maneira criativa aos desafios, a reflexão sugere que a educação proporcionada pelo festejar vai além do ensino formal.

Compreender a festa em seu complexo cultural, suas conexões com outros eventos e as teorias que a envolvem, implica reconhecer rupturas, crises conceituais e, sobretudo, diferentes formas de conceber as práticas culturais. A Marierrê parece oferecer aos festantes a possibilidade de escolher e se conectar com os ritos que mais ressoam com suas habilidades, sejam elas herdadas, adquiridas ou transmitidas. Essa conexão, como abordarei na seção *Como a festa educa*, reflete um aprendizado contínuo que vai além da mera reprodução da vida, mas a sua própria produção, conforme argumentam Perez, Amaral e Mesquita (2012). Concluo, a partir disso, que não se trata de apenas descrever ou explicar a festa, mas compreendê-la e, sobretudo, aprendê-la.

Esse aprendizado, como demonstram os carapajoenses, ocorre tanto na vivência quanto na assimilação de saberes e práticas que sustentam o fenômeno festivo. Assim, as seções seguintes têm o propósito de ampliar a compreensão sobre a Marierrê e evidenciar seu papel educativo, transformando-a em um campo fértil para o aprendizado coletivo. Nesse sentido, a festa abordada nesta tese é aquela descrita por Perez, Amaral e Mesquita (2012, p. 41), que “[...] não é apenas um evento periodicamente realizado, não é o fato da festa em si, mas o mecanismo, o operador de ligações que pode se instaurar no interior mesmo do fato-evento instituído que chamamos vulgarmente de festa”.

Percebe-se, na festa, que o aprender e o ensinar adquirem diferentes sentidos e se dão de diversas formas: pela interação, pela observação, pela experiência adquirida com a vida. Com isso, afirmo que há nos acontecimentos da Marierrê, um tipo de educação que se faz na cultura do festejar. Para Brandão (2002, p. 26), “[...] a educação resulta em processos de interação de saberes em graus e modos sempre amplos e profundos”. Para ele, o “[...] que nos acostumamos a dar o nome de educação, acontece também dentro de um âmbito mais abrangente de processos sociais de interações chamado cultura” (Brandão, 2003, p. 25). Do mesmo modo, para a antropologia “[...] todo o acontecimento da educação existe como um momento motivado da cultura. Mas toda a cultura humana é um fruto direto do trabalho da educação” (Brandão, 2003, p. 141).

Essa forma particular de enxergar processos educativos na cultura, sinaliza a riqueza e a diversidade de temas que perpassam o fenômeno educativo não escolar, inscrito em uma pedagogia que revela espaços anteriormente silenciados como lugares onde a educação também ocorre. A exemplo, pode-se pensar nas festas, nas ruas, nos barracões comunitários, visto que todos estes se configuram como espaços de produção, mobilização e circulação de saberes necessários à manutenção das práticas culturais, portanto, espaços de educação.

Conforme Albuquerque *et al* (2016, p. 33-4), lugares como:

> [...] mercados, feiras, quintais, santuários, praças, e demais espaços constroem subjetividades e englobam os rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, da ludicidade, das diversas formas de expressão artísticas (literária, musical, cênica, visual) e de tantas outras práticas da vida social.

Desse modo, por meio das vivências e experiências cotidianas, considerando-se a oralidade e a memória, esta pesquisa se entrelaça aos fios da Nova História Cultural, marcada teoricamente pela contribuição de diferentes campos do conhecimento (Burke, 2008).

Durante a festa da Marierrê, a percepção é que os carapajoenses produzem educação por meio de suas relações com o passado dessa população ao repassarem saberes aos seus filhos, netos e a toda comunidade. Esse compartilhamento tem como intuito garantir que suas culturas permaneçam vivas nos tempos atuais. É com base nessas considerações que o lugar da educação, em Carapajó, é dado no âmbito

das relações interculturais que estão nas práticas sociais subsidiando, nesse espaço, a existência de uma “sociedade pedagógica” (Beillerot, 1985).

As práticas culturais integradas ao cotidiano das populações formam um tipo de educação de natureza não escolar e estão nos modos de ser, pensar e fazer enquanto atos coletivos. Como assinalado por Albuquerque e Souza (2023, p. 16):

> [...] ao percebermos a educação não escolar como prática cultural, temos como premissa a centralidade da cultura na experiência social dos sujeitos. Tal centralidade não decorre de um lugar único, mas como um ponto de partida para compreendermos os sistemas e códigos que orbitam a vida em sociedade, a exemplo das práticas religiosas e educativas. Nesse sentido, o ‘não’ escolar, tomado muitas vezes equivocadamente pela negativa, é superado neste texto pela dimensão holística que repousa sobre o que é educação. Contudo, mantemos o uso do termo não escolar para designar os múltiplos modos de educar inscritos fora do marco da escolarização formal.

A educação não escolar é um campo presente nesta tese para reafirmar a vivacidade da cultura como sustentáculo dos sujeitos, lugares, objetos. É ainda, a maneira de deflagrar um mecanismo de trocas de conhecimento que se dão em/na comunidade. Além disso, há sobre esse formato, uma consciência de que pela cultura ensina-se e aprende-se, portanto, forma-se e educa-se. Elucido tal perspectiva a partir do diálogo estabelecido entre Brandão e Ciço:

> [...] Inda ontem o senhor me perguntava da Folia de Santos Reis que a gente vimos em Caldas: ‘Ciço, como é que um menino aprende o cantorio? As respostas?’ Pois o senhor mesmo viu o costume. Eu precisei lhe ensinar? Menino tão ali, vai vendo um, outro, acompanha o pai, um tio. Olha, aprende. Tem inclinação prum cantorio? Prum instrumento? Canta, tá aprendendo; pega, toca, tá aprendendo. Toca uma caixa (tambor da Folia de Reis), tá aprendendo a caixa; faz um tipe (tipo de voz do cantorio), tá aprendendo cantar. Vai assim, no ato, no seguir do acontecido. Agora, nisso tudo tem uma educação dentro, não tem? Pode não ter um estudo. Um tipo dum estudo pode ser que não tenha. Mas se ele não sabia e ficou sabendo é porque no acontecido tinha uma lição escondida. Não é uma escola; não tem um professor assim na frente, com o nome ‘professor’. Não tem... Você vai juntando, vai juntando e no fim dá o saber do roceiro, que é um tudo que a gente precisa pra viver a vida conforme Deus é servido (Brandão, 1980, p. 9).

Nessa educação citada por Ciço, episódios comuns forjam a aprendizagem. Ao falar da rotina na roça destaca-se uma educação vivida, partilhada, acumulativa e que atua nos problemas inerentes às necessidades daqueles sujeitos. Lembro que para Halbwachs (1990), uma comunidade usa seus saberes na resolução de conflitos e para tanto vale-se de sua experiência no trato com as questões da vida social, ou seja, é a vivência em comunidade que articula e dá força à sobrevivência histórico-social de um grupo.

Penso nos saberes como conhecimentos adquiridos através de métodos organizados ou não, mas aptos a serem transmitidos a partir de um processo de ensino. Nas práticas culturais, os saberes são expressos, transmitidos e adquiridos de diversas formas, seja pelo uso da oralidade ou da observação, tornando-se parte da formação de identidades coletivas e um produto da elaboração de homens e mulheres (Martinic, 1994). Essas formas de conhecimento associadas às sabedorias que emergem das camadas populares são úteis à compreensão de uma festa que coloca em evidência seus sujeitos, seus ritos, seus objetos. Todo esse emaranhado cultural evidencia que é possível capturar a história de dentro da festa e levar a festa para dentro da história.

Na Marierrê, a coroação, as ladainhas, o samba de cacete, a comida, a bebida e os lugares onde a festa acontece, como será posteriormente evidenciado, configuram um modo particular de organização da vida social que reverbera em uma rede de trocas de experiências e saberes. Como complemento a essa reflexão, Brandão (2007, p. 20) observa que “[...] o saber da comunidade, aquilo que todos conhecem de algum modo; o saber próprio dos homens e das mulheres, de crianças e adolescentes, jovens, adultos, velhos [...] envolve, portanto, situações pedagógicas interpessoais e comunitárias”.

Chartier (1990) apontou ser injustificável aprisionar a cultura a um viés elucidativo, sem que a ela seja dada a oportunidade de mostrar o social e o cultural, como brechas para visualização da historicidade de seus indivíduos. Logo, entendo que a história sobre as festas necessita da revisitação do que a sociedade fala ou falou sobre elas. Não basta dizer que há uma transmissão dos saberes festivos por gerações. É preciso historicizar esse objeto e mostrar como cada transformação no formato dos rituais operou-se a partir da vida social de uma população. Cabe descer e pôr os pés no chão da festa, ouvir os seus sons, verificar seus contextos, pois sempre houve uma ou outra história sobre a festa, mas é preciso, de forma emergente, que a festa esteja na história.

A partir da Nova História Cultural, a Marierrê se apresenta como uma manifestação que entrelaça passado e presente, revelando camadas de significados em sua celebração. As etapas da festa se inscrevem na historiografia ao mesmo tempo em que se transformam, incorporando novas dinâmicas, novas perspectivas, sem perder suas raízes. As festividades, além de momentos de sociabilidade,

carregam narrativas que expressam identidades, práticas e saberes profundamente enraizados na cultura amazônica. Mais do que um evento passageiro, a Marierrê se configura como um espaço de construção e transmissão de memória. Mas de que maneira essa vivência se traduz na experiência da pesquisa? Como o contato direto com a festa contribui para a compreensão de seus sentidos?

2.3 “Pus meus pés no chão da festa”: itinerários da pesquisa

Segundo Geertz (1989a), todo indivíduo está inserido em uma cultura, comparável a uma teia de significados que ele próprio tece. Assim, cada pessoa constrói e interpreta seus símbolos, dando forma à sua cultura. Esses símbolos manifestam-se em saberes e práticas que, ao serem compartilhados, ganham significado dentro de um grupo. Os momentos festivos, por exemplo, integram uma teia de significados, compondo a história e a identidade cultural de uma população. Nesse contexto, para justificar a escolha da perspectiva etnográfica na construção deste objeto de estudo, apresentarei a trajetória feita durante a minha investigação sobre a Marierrê.

Entre os anos de 2021 a 2024, fui a campo e realizei a coleta de dados no período de culminância da Marierrê, que ocorre nos dias 24, 25 e 26 de dezembro, tendo a oportunidade de vivenciar o “Natal” dessa população amazônida para a qual a festa é um elemento vital. Ademais, tive a oportunidade de entrevistar pessoas e observar documentos em outros períodos e espaços. Assim, dialoguei com Benedito Coimbra, que por muitos anos, foi guardião do *Livro da Marierrê* e, atualmente, está em processo de formação para o sacerdócio, o que me possibilitou ser recebida no Seminário Menor Pe. Josilmo, em Cametá.

Durante quase cinco horas, conversamos sobre a Marierrê. Ao longo desse diálogo, persistia a sugestão: *“Se a senhora quiser mesmo saber sobre a festa precisa ir a Carapajó nos dias da Marierrê”; “Vá a Carapajó e procure pela dona Marinete”; “Bom mesmo era a senhora ir passar a festa lá para senhora ver o que acontece”*. Tais recomendações foram reiteradas em diversas ocasiões e por outras pessoas, reforçando a ideia de que eu deveria “*ver e viver*” o evento.

Para Geertz (1989a), o “estar lá” é indispensável porque promove a interação entre pesquisador e a cultura que investiga. Se fazer presente e observador de cada

uma das “piscadelas”, termo cunhado pelo autor, teria que ser a base do contato para que todos os sentidos pudessem experimentar os acontecimentos pesquisados. Assim, orientada pela decisão de fazer uma etnografia, fui a campo.

Saí de Cametá em direção a terra da Marierrê. No caminho, foi possível contemplar as belas paisagens do rio Tocantins, a vida ribeirinha, o vai e vem das águas, as embarcações transportando vidas e sonhos, o som do rio, o canto dos pássaros, o colorido das casas que compõem o cenário desse trajeto.

Carapajó é uma vila localizada ao nordeste do estado Pará, à margem direita do rio Tocantins, a cerca de 13 km, em linha reta, da cidade de Cametá e aproximadamente de 145 km da Capital Belém, a Vila de Carapajó é um dos distritos da cidade de Cametá/PA, e faz limite com os Municípios de Igarapé-Miri e Mocajuba, assim como também com outros distritos pertencentes à Cametá: distrito da Vila de Curuçambaba, Vila de Bom Jardim, Vila de Moiraba, Vila do Carmo, Vila de Areião e outras vilas como: Porto Grande, Maú, Belos Prazeres, etc.. (Machado *et al*., 2024).

Ao chegar na vila, de imediato sente-se a atmosfera festiva, é natal e é Marierrê! Os mototaxistas, para garantir o sustento de suas famílias, esperam as lanchas aportarem para fazer o transporte dos passageiros. Esses trabalhadores recebem a todos em ritmo de festa e com a voz em tom melódico fazendo o convite: *“Ê vizinha, tem Marierrê esses dias, fica logo por aqui*!!”.

E não houve como não me sentir acolhida nessa vila charmosa e hospitaleira. Na ocasião, fui convidada a ser hóspede na casa da professora Rosiane Sacramento. Essa é uma rotina comum nas épocas festivas em que as casas são preparadas para receber pessoas. Sejam familiares ou não, toda casa estará de portas abertas para aqueles que desejam conhecer e vivenciar a Marierrê.

No caminho até a residência da professora Rosiane, senti a grande comoção em torno do festejo. As pessoas nas ruas falam com as vozes exaltadas, estridentes, potencialmente sonórica e rítmica, sobretudo ao narrar como acontece a Marierrê: *“Tu vai ver como é grande, como é bonita e como é rico isso daqui, são três dias de festas, são muitos ritos, muita comida, muita bebida, tudo de graça. Tu vai ver”*, diz Rosiane. Estando na vila, observei a atmosfera das ruas por onde passei, e escutando uma fala aqui, outra ali, percebi que ter a festa como objeto significaria, entre outras

possibilidades, atentar não só para a narrativa dos indivíduos, mas para a relação que esses estabelecem com a Marierrê a partir de outras instâncias, para além da voz.

As narrativas registradas nesse percurso, já indicavam a necessidade de um mergulho mais denso a fim de examinar a festa como um paradigma (Perez; Amaral; Mesquita, 2012). Observei as diversas práticas que aconteciam nos locais da festa, estabeleci certa relação com esse campo e seus interlocutores, vínculo necessário a um exercício etnográfico de modo mais complexo e subjetivo. Assim, o meu trabalho ali parecia ser, a princípio, olhar, ouvir e escrever (Oliveira, 1996). Mas só parecia...

A busca pela compreensão da trajetória dessa festa levou-me ao desafio da pesquisa com abordagem qualitativa, ancorada nos pressupostos teóricos da Nova História Cultural, bem como nas ferramentas da História Oral. Esta última, como um recurso para acessar as múltiplas camadas de significado presentes nas práticas e memórias de grupos sociais, evidencia o modo como homens e mulheres constroem sentidos para suas trajetórias e práticas cotidianas.

Como caminho teórico-metodológico, a história oral é utilizada para revelar as práticas culturais que vão além da materialidade visível, permitindo que se compreenda como as singularidades culturais e as habilidades para festejar, transmitidas por gerações, atuam. A Marierrê, nesse contexto, emerge como um lugar de construção e reconstrução de memórias, onde o ritual festivo se entrelaça às práticas que educam tanto os participantes quanto os observadores. Nesse sentido, a oralidade se configura como um elemento fundamental para a compreensão das práticas culturais que sustentam a Marierrê, permitindo que as memórias coletivas sejam preservadas e ressignificadas ao longo do tempo. Ao trazer as vozes daqueles que vivenciam e transmitem essas tradições, a História Oral se torna um instrumento valioso para acessar experiências muitas vezes ausentes nos registros formais, como destacam Domingues e Carroza (2013, p. 146):

> A História Oral tem sido uma das grandes contribuições no estudo das experiências de homens e mulheres em diversos e diferentes setores da sociedade, abrindo um caminho de conhecimento e possibilidades de valorização a grupos sociais até então invisíveis na documentação escrita. A oralidade tem sido considerada uma importante fonte em nossos estudos, porque é um instrumento de formulação e de construção de memória social, como produção de consciências e formulação de referências identitárias. Dentro dessa trama de passado e presente, ocorre um diálogo permanente que vai analisando, (re)criando e identificando diferentes sentidos à realidade vivida. Nesse exercício de observar, ser ouvinte, a oralidade mergulha em

> uma multiplicidade de vozes, sinais escondidos nas experiências de vida, que não são localizadas nas memórias consideradas oficiais.

Domingues e Carroza (2013) ressaltam a relevância da história oral como um instrumento de construção da memória social e de valorização de grupos historicamente invisibilizados, o que dialoga com os objetivos e abordagens teóricas presentes nesta seção. A oralidade emerge como fonte para compreender as múltiplas vozes que constroem a festa da Marierrê, evidenciando saberes que não estão registrados nas narrativas oficiais, mas que são fundamentais para a constituição da identidade cultural e social da comunidade de Carapajó.

A festa, com sua pedagogia intrínseca, atua como um espaço de transmissão e ressignificação de memórias, conectando passado e presente por meio de práticas e discursos orais que transcendem os limites da escrita formal. Percebe-se por meio das vozes dos festantes e mestres a diversidade de perspectivas e vivências, o que tem revelado sinais aparentemente escondidos e os significados atribuídos pelos próprios sujeitos que vivenciam a Marierrê.

Parece-me que a oralidade como uma ferramenta metodológica e epistemológica auxilia a questionar os paradigmas eurocêntricos e valorizar a riqueza dos saberes locais, posicionando a festa como um espaço de resistência cultural e produção de conhecimento. Desse modo, esse campo, ao capturar as nuances das experiências vividas, reforça o caráter dinâmico e plural das práticas culturais, contribuindo para a formulação de referências identitárias que sustentam a interculturalidade crítica presente na análise dos saberes da Marierrê. Para Portelli (1997, p. 37):

> [...] a fonte oral torna-se uma condição necessária para a realização de nossos estudos, pois Fontes orais são condição necessária (não suficiente) para a história das classes não hegemônicas, elas são menos necessárias (embora de nenhum modo inúteis) para a história das classes dominantes, que tem tido controle sobre a escrita e deixaram atrás de si um registro escrito muito mais abundante.

Portelli (1997) trata as fontes orais como meio para acessar as histórias e memórias das classes não hegemônicas, cujas práticas culturais, muitas vezes, permanecem invisíveis nos registros escritos dominados pelas elites. Ao adotar a oralidade como um dos caminhos para consolidar esta tese, penso na conexão com as vozes daqueles que fazem a Marierrê, possibilitando que suas histórias sejam registradas e analisadas em sua complexidade, rompendo com o silenciamento

histórico e valorizando os saberes populares como parte fundamental do patrimônio cultural e educativo da comunidade.

Além disso, para situar as práticas do festejar como suportes de/para uma educação não escolar, fora necessário acampar numa intensa rotina de observação sobre os modos, as formas, as táticas de aprender e ensinar pela Marierrê. Dessa forma, a etnografia lançou-me na busca da minha integração com o lócus e o objeto pesquisado.

Vale frisar que elaborei quatro roteiros para organizar as entrevistas, visando mapear as práticas e os saberes que, hipoteticamente, emergiam das vozes dos participantes, mestres, mestras, reis e rainhas da festa. Em campo, munida do roteiro e com o gravador em mãos, comecei a perguntar, de forma espontânea, quais pessoas e caminhos seguir para coletar as narrativas. Explicaram-me que, em cada dia de festa (23, 24 e 25 de dezembro), aconteciam eventos distintos e que, em todos os dias, a cozinha do rei e da rainha seria um local frutífero para encontrar potenciais interlocutores.

As cozinhas são instalações improvisadas nos quintais das casas que acolhem as crianças destinadas à coroação na Marierrê. Nesses espaços, circula um intenso fluxo de pessoas, não somente os cozinheiros, mas outros indivíduos que desempenham funções diversas, como abater os porcos, lavar as panelas, acender o fogo, transportar os alimentos e atender às necessidades que surgem durante o evento. Há ainda àqueles que se limitam a observar o que está acontece, como crianças e pré-adolescentes.

Quando a cozinha passa a ser vista como um lugar de comunicação, o ato de cozinhar assume a dimensão de uma ação representativa, moldando os acontecimentos da Marierrê por meio dos próprios modos de fazer nesse ambiente. Assim, ela se configura como o local da ação, da narrativa, da observação- o ponto onde se entrelaçam a voz e o silêncio, constituindo o coração pulsante da festa.

Ao ser descrita como o coração da festa, dirigi-me primeiramente à cozinha da rainha. Tudo ocorria conforme os registros das narrativas: o movimento era intenso, com muitas pessoas circulando, o barulho dos animais sendo abatidos e o aroma do fogo e dos alimentos já presentes. Apesar da agitação, percebi que tudo estava organizado, com as lideranças marcadas e funções distribuídas.

Recebida pela família da rainha, expliquei o motivo da minha visita, informando que pretendia realizar entrevistas, conversar com as pessoas e observar o que acontecia. Fui interceptada: *“Entra, fala lá com pessoal, bora ver se eles te contam alguma coisa”* (Regina Estumano). Naquele instante senti que a minha presença, com esse propósito, gerou um certo desconforto; mais tarde, descobri que se tratava, na verdade, de uma provocação.

Na cozinha, posicionei-me em um local reservado para, inicialmente, identificar possíveis entrevistados. Permaneci como observadora por mais de duas horas, circulando pelo espaço, examinando as panelas, visitando o curral dos porcos e até fazendo uma brincadeira qualquer, na tentativa de criar um ambiente mais receptivo. Contudo, a abertura não se concretizava, as conversas eram escassas e, por vezes, os olhares e gestos demonstravam rejeição à minha presença. Preocupei-me e comecei a refletir sobre como reverter a situação para alcançar os objetivos da minha estada naquele local.

Elegi como principal instrumento de coleta de dados, a entrevista, considerando tal método, a partir de Le Vem *et al.* (1997, p. 220) para quem esse instrumento:

> [...] Permite ao entrevistado uma reformulação de sua identidade, na medida em que ele se vê perante o outro. Ele se percebe ‘criador da história’ a partir do momento em que se dá conta que, mesmo minimamente, transformou e transforma o mundo (talvez até sem ter a consciência disso), questionando elementos da vida social. Então ele para e reflete sobre sua vida e este momento é acirrado pelas entrevistas, ocorrendo com frequência _ se vê como um ator social e ‘criador da história’. Essas pessoas, de objetos da pesquisa, se tornam sujeitos, pois percebem não só sua história de vida, mas seu projeto de vida nesse processo de autoanálise.

De fato, a entrevista é um valioso instrumento de coleta de dados nas pesquisas em educação. Conforme Le Vem *et al*.(1997), sua flexibilidade favorece a criação de uma intimidade no interior dos grupos sociais dos quais o entrevistado faz parte, estabelecendo uma relação de cumplicidade que posiciona o entrevistador como pesquisador. No entanto, não conduzi a entrevista sob esses moldes.

Nesse contexto, eu me apresentava como um elemento estranho: enquanto todos riam, comiam, bebiam, trabalhavam, falavam entre si e eu permanecia isolada em um canto da cozinha com o meu caderninho, o qual passei a chamar de diário da festa. Registrei meu desconforto, documentei os acontecimentos e transcrevi algumas falas, mas nada disso correspondia à perspectiva suficiente que havia planejado antes de ir a campo.

A experiência de invisibilidade vivida durante o exercício etnográfico em Carapajó, especialmente na coleta de narrativas, revela um processo de exclusão simbólica que desafiou a minha inserção como pesquisadora no contexto estudado. A princípio, ao ser relegada à cozinha e posicionada como uma observadora externa, a sensação de não pertencimento era evidente, tornando árdua a tarefa de acessar as histórias e os significados compartilhados pelos participantes da festa. Essa dinâmica remete à experiência narrada por Geertz (1989a) no ensaio sobre a briga de galos balinesa, particularmente no capítulo em que descreve a chegada dele e de sua esposa à aldeia:

> Enquanto caminhávamos sem destino, incertos, ansiosos, dispostos a agradar, as pessoas pareciam olhar através de nós, focalizando o olhar a alguma distância, sobre uma pedra ou uma árvore, mais reais do que nós. Praticamente ninguém nos cumprimentava, mas também ninguém nos ameaçava ou dizia algo desagradável, o que seria até mais agradável do que ser ignorado. Quando nos arriscávamos a abordar alguém (e numa atmosfera como essa a pessoa sente-se terrivelmente inibida para isso), essa pessoa se afastava, negligente, mas definitivamente. Se ela estivesse sentada ou apoiando-se a uma parede e não se pudesse afastar, simplesmente não falava nada ou murmurava aquilo que representa para o balinês uma não-palavra — ‘yes’. A indiferença, sem dúvida, era estudada; os aldeões vigiavam cada movimento que fazíamos e dispunham de uma quantidade enorme de informações bastante corretas sobre quem éramos e o que pretendíamos fazer. Mas eles agiam como se nós simplesmente não existíssemos e esse comportamento era para nos informar que de fato nós não existíamos (Geertz, 1989a, p. 68).

Assim como os aldeões balineses demonstraram uma indiferença inicial ao etnógrafo, os festantes de Carapajó também pareciam ignorar minha presença, como se eu não pertencesse legitimamente parte daquele ambiente social. As horas se arrastavam e eu continuava no mesmo lugar, sentada em um banquinho no canto da cozinha, tomada por uma inquietação crescente. Enquanto mantive essa postura, afastada do cenário do comer e do beber junto aos festantes, qualquer possibilidade de diálogo me foi negada. No entanto, por sorte ou benção, uma das cozinheiras sussurrou um conselho valioso: *“te veste e vem pra cozinha. Olha, se tu quiser aprender alguma coisa, te mistura”*. Sacudi a cabeça em concordância, absorvendo aquelas palavras. Então, me questionei: se faço uma pesquisa de caráter etnográfico e com base na história cultural, por que eu estava tão afastada do “estar ali?”.

Esse movimento de invisibilidade para integração ressalta a importância do envolvimento afetivo e performático no trabalho etnográfico. Não bastava estar fisicamente presente; era necessário ultrapassar a posição de observadora externa e

ser reconhecida como parte da dinâmica cultural local. Esse reconhecimento legitimou minha presença como pesquisadora e permitiu o acesso aos sentidos que atravessam as práticas e discursos comunitários. Desse modo, assim como Geertz (1989a) alcançou visibilidade ao partilhar uma experiência coletiva, fugindo junto aos aldeões durante uma invasão policial, em Carapajó, apenas consegui estabelecer conexões e coletar narrativas quando fui percebida como uma festante, alguém que não apenas observava, mas vivencia ativamente a cultura.

Desse modo, pus a touca, lavei as mãos, empunhei a faca, posicionei o gravador e me dispus a ajudar no trabalho da cozinha. Lá estava eu, finalmente, no chão da festa. As mais experientes, no entanto, advertiram: *“Calma, você precisa ser batizada!”*. Esse ritual de iniciação simboliza a integração entre os que já fazem parte cozinha há tempos e aqueles que estão chegando. Como parte desse rito, uma das cozinheiras me ofereceu uma dose generosa de dizimbirra para aquecer a alma e um generoso “tontón” (pedaço de carne de porco) para fortalecer o corpo. Só então, após beber e comer, fui aceita no grupo e pude iniciar os trabalhos na cozinha. Agora sim, estava apta a ouvir as narrativas sobre a festa. A imagem abaixo, mostra alguns momentos dessa interação.

Imagem 12 - Inserção da pesquisadora ao cotidiano da festa

Fonte: Arquivos da pesquisa, 2022.

Depois do batismo e do ingresso nos trabalhos da cozinha, um novo aspecto se destacou: antes de ser entrevistadora, fui eu quem passou a ser entrevistada. As perguntas vieram em sequência, abordando primeiramente minha vida pessoal - se eu tinha marido, namorado, filhos, como era a minha vida sexual, se consumia bebidas alcóolicas ou frequentava festas. Em seguida, os questionamentos avançaram para a minha trajetória acadêmica - o que eu estudava, onde, como era o universo da academia, se as pessoas da universidade se interessam pela festa e pela vida em Carapajó. Posteriormente, perguntaram sobre o meu itinerário profissional - onde eu

trabalhava, se na escola falava sobre a festa e sobre a vila? E, por fim, investigaram minhas motivações com a pesquisa, o que me interessava na festa e o que eu sentia ao vivenciá-la?

Essa maratona de perguntas aconteceu em meio ao fluxo intenso de atividades da cozinha, tornando inviável recorrer ao questionário que eu havia preparado. Mesmo sendo um roteiro semiestruturado, não houve espaço para que eu conduzisse a entrevista. Os cozinheiros quebraram os protocolos metodológicos acadêmicos e tomaram para si o papel de guias da conversa, que passou a ter a seguinte estrutura:

1- Os cozinheiros e cozinheiras lançavam uma pergunta sobre a festa, geralmente relembrando reinados passados. Eles mencionavam os mais prósperos, os mais humildes, aqueles que dependeram de ajuda comunitária, os que foram interrompidos por algum motivo, e os que tiveram mais fartura de bebida e comida. A pergunta sempre era direcionada nominalmente a alguém que tivesse vivenciado aquele momento e, portanto, possuísse propriedade para responder, no caso, cozinheiros mais experientes;

2- Após a escolha do primeiro respondente, o grupo indicava outro interlocutor: *“Agora conta, Regina...Agora é a tua vez Clea, tu que és mais experiente nisso”.* Assim, a conversa expandia, conectando diferentes memórias e perspectivas.

3- O cozinheiro que havia respondido assumia a responsabilidade de lançar a próxima pergunta, apontando um novo participante para continuar o relato. Esse fluxo estabelecia um diálogo contínuo e colaborativo, no qual os próprios festantes determinavam os rumos da conversa.

Ao longo desse processo, não podíamos deixar de beber e comer. Enquanto perguntavam e respondiam, havia sempre uma fala similar a essa: “*Traz uma dose aqui pra molhar o gogó e sair a palavra mais fácil [...]*” (Francicleia Barbosa). Durante esses diálogos, chamou-me a atenção, além do formato da entrevista, a fala de um dos ajudantes da cozinha, Lucas Nascimento Fiel: “*A gente bebeu na fonte dos nossos antepassados, bebemos, comemos e dançamos o que eles beberam, comeram e dançaram e é isso que mantém a Marierrê viva e crescente*”.

Nessa narrativa é revelado que a festa faz um movimento de retorno a um passado histórico para construção de um presente, movimento importante para que a Marierrê tenha uma continuidade cultural. Na ação de nutrir-se de um passado e dos saberes daqueles que já viveram ou vivem a festa a mais tempo, permito-me pensar numa etnografia que perpassa pela história. No caso do estudo realizado, isso significou reunir métodos e conceitos reivindicados tanto por antropólogos, como é o caso de Geertz (1989a), como por historiadores, tais quais, Burke (2008). Faz sentido, nesse caso, a leitura de Geertz (1989a, p. 7):

> [...] fazer a etnografia é como tentar ler no sentido de construir uma leitura - um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não como os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios do comportamento modelado.

Essa afirmação feita por Geertz (1989a) conduz à compreensão de que o fazer etnográfico não se limita à simples observação de uma realidade empírica. Pelo contrário, trata-se de um processo interpretativo complexo que exige do pesquisador a habilidade de decifrar os sentidos inscritos nas práticas culturais, muitas vezes sutis, fragmentadas e ambíguas. A relação com o manuscrito sublinha o caráter indiciário da cultura, que não se revela por inteiro nem de forma ordenada, mas exige uma leitura atenta dos seus sinais dispersos, tais quais: gestos, rituais, falas, silêncios, os quais constituem manifestações provisórias e situadas do comportamento humano em um determinado contexto social.

Nessa perspectiva, o trabalho etnográfico pauta-se no esforço do pesquisador para além da coleta dados, sendo imprescindível, nesse caso, interpretar narrativas, símbolos e performances sociais que, por sua vez, estão imersos em redes de significados historicamente construídos. A etnografia, então, torna-se uma escrita sobre outras escritas, ou sobre outras formas de expressar o mundo, em que a descrição densa, conceito central em Geertz (1989a), ganha relevância por sua capacidade de abarcar os múltiplos níveis de sentido que atravessam uma prática cultural.

É nesse horizonte que se insere a presente tese, ao adotar tanto a etnografia, com seu compromisso com descrições interpretativas, quanto a história oral, como estratégia metodológica de acesso às vozes que, muitas vezes, escapam aos registros oficiais. A oralidade, nesse caso, é uma forma legítima e potente de produção

de conhecimento, capaz de sustentar as interpretações etnográficas com base em memórias, relatos e vivências compartilhadas. O objeto de estudo, ancorado na reconstrução do passado e na valorização das práticas culturais de um determinado grupo, demanda o reconhecimento de formas alternativas de evidência, que não apenas enriquecem a narrativa da pesquisa, mas preservam sua identidade etnográfica. Ao integrar fontes orais e observações de campo, a investigação não apenas amplia o escopo empírico, mas reafirma o compromisso com uma abordagem situada, sensível às vozes e aos sentidos produzidos pelas próprias comunidades.

Nesse contexto, a história oral pode ser compreendida como a interpretação do passado a partir da escuta e do registro de memórias (Thompson, 2002). O acesso e a sistematização dessas narrativas conferem à história oral um caráter específico, destacando seu potencial para a produção de conhecimento a partir da festividade.

A história oral contribui para a produção de evidências históricas de tipo oral que, após transcritas, resultam em documentos textuais. O seu produto é, nesse sentido, uma forma de narrativa que se constitui como fonte de conhecimento que pode informar tanto sobre as tradições quanto sobre as transformações sociais (Delgado, 2009). As evidências contidas nas narrativas produzidas durante as conversas na cozinha são úteis às ciências sociais visto que alocam, num dado tempo histórico, aquilo que é enunciado pelos sujeitos.

A história oral se caracteriza pela inclusão, pois valoriza a subjetividade dos narradores, um de seus principais elementos (Portelli, 1997). “Como fonte histórica, a oralidade revela os acontecimentos, intenções, percepções e ressignificações dos sujeitos ao longo do tempo (Portelli, 1997, p. 31). Por isso, ela é uma ferramenta essencial para compreender os processos de construção de saberes, as formas de realização de práticas culturais e os significados atribuídos a eventos por indivíduos e grupos.

Nos quatro anos (2021, 2022, 2023 e 2024) de idas a campo foram colhidas inúmeras narrativas. Entretanto, selecionei apenas 15 delas, visto a densidade dos relatos e maior proximidade com as categorias com as quais busquei tecer correlações. Os (as) entrevistados (as) têm entre 12 e 71 anos, entre os quais 8 são mulheres, 7 homens e 3 crianças. Como condição ética, todos os interlocutores tomaram conhecimento dos objetivos da pesquisa e assinaram um termo de consentimento livre e esclarecido e um termo de cessão de direitos sobre gravação

de voz e imagem, cientes que estes seriam usados apenas para fins acadêmicos deste estudo. Também foram perguntados sobre um possível sigilo do nome oficial, porém, nenhum dos interlocutores optou por ocultar a identidade. Reitero ainda, a aprovação da pesquisa junto ao Comitê de Ética, tendo como instituição proponente a Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação, CAAE: 77708024.5.0000.5174 e parecer nº 7.466.680. Abaixo, apresento os principais sujeitos desta análise:

Quadro 2: Festantes da Marierrê

Nº	Nome	Idade	Profissão	Função no Marierrê
01	Iraci Sacramento	70	Aposentada	Costureira
02	Elenice Sacramento		Professora de Letras (Português/Espanhol)	Brincante
03	Rubensval Freitas da Cruz	34	Pescador	Tocador do samba de cacete
04	Iraci Sacramento		Aposentada	Costureira
05	Marinete Machado Ribeiro	71	Aposentada	Mestra guardiã dos símbolos religiosos
06	Elane Thaís Silva e Silva	36	Assistente Social	Mestra Artesã e bordadeira
07	Ricardo Beckman Veiga		Estudante	Aprendiz do samba de cacete
08	Rafael Maciel Rodrigues	12	Estudante	Aprendiz do samba de cacete
09	Rosiane Batista		Professora/ Gestora de escola	Brincante
10	Regina Estumano Nascimento	53	Ag. De serviços gerais	Cozinheira
11	Lucas Nascimento Fiel	41	Professor	Tocador de samba de cacete, cozinheiro
12	Senhorinha Carvalho	48	Lavradora	Mestra Cozinheira
13	Renato Assunção Maciel	41	Func. Público	Mestre cozinheiro
14	Jarleno Adryan Sacramento da Cruz	12	Estudante	Rei (2021)
15	Benedito Ayrton Coimba	35	Professor	Mestre religioso

Fonte: Dados da Pesquisa, 2022.

Aqueles que ensinam ou aprendem as sinestesias, as cores, os sabores, os sentidos e os significados da festa, de forma sutil tecem ao longo desta pesquisa, outras histórias, outras educações. As minhas, as suas e as de tantos que vivem nessas Amazônias. São eles, festantes e/ou mestres da vida, meus professores, o povo da festa que desenha e é celebrado nesta escrita com protagonismo teórico, epistêmico e metodológico.

É nesse contexto que se desenha o protagonismo dos sujeitos que vivenciam e mantêm essa tradição viva. Nesse sentido, que trajetórias de vida se entrelaçam nos caminhos da Marierrê? Quem são aqueles que, ao longo dos anos, sustentam os ritos e reinventam os significados dessa celebração? Os mestres da festa, com seus gestos precisos e conhecimentos transmitidos no corpo e na palavra, ensinam e aprendem em um ciclo contínuo, no qual cada experiência é também um aprendizado. Como essas aprendizagens se constroem no fazer da festa? De que maneira os festantes, ao assumirem funções e papéis, tornam-se guardiões e agentes ativos da Marierrê?

2.4 Uma festa formadora- as experienciações dos agentes da Marierrê

Na Marierrê, festantes são figuras essenciais para continuidade dos ritos, pois estão constantemente em processo de aprendizagem. A concepção desse sujeito como um agente aprendiz, reforça o que foi anteriormente exposto nesta tese: trata-se de uma pessoa que vivencia a festa e (re)produz suas experiências, participando ativamente de sua realização. Nesse contexto, é esperado que desempenhe uma função que contribua para o desenvolvimento dessa grande celebração.

Oliveira (2014), analisa o mediador cultural como um aprendiz “em processo constante de interlocução, busca e construção de conhecimentos e sentidos que se redefinem e o redefinem permanentemente, bem como redefinem aqueles com quem interage”. Com base nessas características, classifico os festantes como mediadores culturais, pois interagem, dialogam e realizam trocas, sustentando-se na função social e educativa da festa.

A formação de um festante constitui-se a partir de um processo, que tem início no seu contato introdutório com o rito, de forma a permitir a aproximação com o evento. Posteriormente, a observação das particularidades e, em seguida, a organização de táticas para acessar diferentes espaços que são ocupados pela Marierrê. Desse modo, a ideia do festante como mediador, pressupõe um agente que percorre diversos espaços e realiza diferentes formas de aprendizagem.

Ao buscar o conhecimento sobre a Marierrê, o festante traça um objetivo concreto de aproximação entre o sujeito e sua cultura. A festa, portanto, não se sustenta sozinha pois há sobre ela um esforço de um aprendizado gerado e

compartilhado, por meio das iniciativas, sobretudo, dos festantes. Desse modo, eles são pontes que ligam a cultura local às possibilidades de lê-la como uma ferramenta educativa.

Os festantes podem ser as pessoas que cuidam das indumentárias, as que auxiliam na cozinha, as que tocam nas fornadas de samba de cacete ou as que estão em exercício de outras tarefas que surgem no decorrer da Marierrê. Zelam pela conservação dos mesmos costumes, estilos, tradições e cerimoniais que a caracterizam desde seus primórdios.

De toda forma, para ser festante é preciso assumir a responsabilidade de garantir àqueles que participam da festa, uma cena organizada. Todas essas tarefas realizadas pelos festantes sinalizam o modo como eles foram inseridos na Marierrê, e nisto, entendo certo tipo de pedagogia no qual saberes e práticas desenrolam-se, permitindo com que a cultura desse povo se mantenha altiva.

Não há quem delegue ou instaure essa função de festante, nem mesmo os mestres o fazem. Cabe a cada sujeito, por vontade própria, colocar-se à disposição de alguma tarefa relativa à Marierrê. Em geral, por acompanharem as suas famílias desde muito cedo na rotina festiva, ou mesmo pela questão do dom ou da “genética festiva”, há identificação com algum acontecimento festivo e a consequente adesão a uma função específica do rito.

Dadas essas particularidades relativas aos festantes, inserida numa tendência historiográfica que busca compreender e analisar as práticas culturais como modos de vida e de luta dos “comuns”, fiz o trabalho inverso dos que usualmente vi em pesquisas etnográficas. Em geral, no tratamento de dados com sujeitos, concentra-se somente na análise de narrativas. Contudo, não interessa aqui, somente as “vozes” das pessoas que contribuem com os objetivos desta pesquisa. Ao falar de “modos de aprender na festa”, valido para além dos enunciados, as práticas, os saberes, os gestos, os afetos, os olhares, as sensações e um conjunto de observações no entorno do que representam essas pessoas na/para a festa, ou seja, suas experienciações.

O conceito de experienciação, discutido por Gendlin (1961), descreve o processo de vivenciar profundamente as experiências, acessando e atribuindo significado às nossas vivências internas, o que facilita mudanças e promove o crescimento pessoal. Para Gendlin (1961), essa prática é essencial na terapia

centrada na pessoa, pois permite que o indivíduo se conecte de maneira mais autêntica com suas próprias experiências. Esse conceito é igualmente abordado na dissertação de Almeida (2017), que explora como as narrativas pessoais podem servir como uma ferramenta de emancipação.

Ao "experienciar as experiências", o indivíduo tem a oportunidade de refletir e reconfigurar sua vida, promovendo autoconhecimento e transformação. No contexto da festa, o termo "sujeitos festantes" extrapola o simples ato de participar de um evento, englobando uma funcionalidade que envolve voz, observação e ação dentro e sobre a festa. Esses sujeitos, com experiências específicas relacionadas aos saberes e fazeres da festa forjam sua identidade como agentes aprendizes, tanto no campo da psicologia quanto no âmbito cultural. Assim, a experienciação oferece uma chave para compreender como os indivíduos transformam suas experiências e produzem novas formas de olhar e entender o mundo ao seu redor, especialmente no contexto festivo, onde se constroem saberes e identidades a partir da vivência coletiva.

Sob a premissa da inovação historiográfica consolidada a partir da *Escola dos Annales* e da posterior Nova História Cultural, é preciso observar os festantes como sujeitos históricos, os quais adquirem protagonismo na festa e consolidam sua presença fisicamente e na memória da Marierrê. Esses sujeitos considerados como produtores da chamada história “vista de baixo”.

Na etapa de coleta de dados para esta pesquisa, estive mais próxima dos festantes, recolhendo as impressões e suas vivências em relação à Marierrê. Uma das minhas primeiras entrevistas, foi com a senhora Iraci Sacramento, de 73 anos. Ainda em recuperação de uma delicada cirurgia nos olhos, dona Iraci fez questão de, no ano de 2020, desenhar, cortar, costurar e bordar o traje completo do rei, Adryan Jarleno, seu neto. Antes do problema de visão, era a costureira oficial das roupas do rei e da rainha da Marierrê. Contudo, foi repassando o seu legado a outras para que não se perdesse a tradição das roupas serem confeccionadas por costureiras e artesãs locais.

Ao chegar na casa de dona Iraci, senti o cheiro da maniçoba desde a porta, a cozinha e todos os serviços em torno da preparação da comida “a todo vapor”, um rádio a tocar músicas da região. Foi nesse clima de festa e com a sinestesia da cozinha, que iniciei a conversa com essa mulher forte, determinada e talentosa. Já no

começo do diálogo, dona Iraci reporta o fato da cultura carapajoense não ser propagada nas rádios da cidade ou nos meios televisivos:

> *É por isso que depois se fala besteira, dizem que aqui é o fim do mundo! O povo não sabe, não conhece o Carapajó e o que a gente faz nesse fim do mundo. A gente é rico, é um povo rico. Aqui, em Carapajó, se produz coisa rica e linda, e a gente não vê o povo de fora falar disso, valorizar (Iraci Sacramento, Entrevista, 2021)*

Essa narrativa problematiza e solicita maior visibilidade ao que é produzido pela cultura e pelo trabalho do carapajoense.

Imagem 13 - Iraci Sacramento

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Enquanto fala, dona Iraci está para lá e para cá limpando, arrumando, organizando as panelas e esperando os botões que faltaram, último detalhe para concluir a roupa do rei. Sendo convidada a um café feito na hora, continuo minha conversa com ela que me presenteia com uma camisa e uma máscara do evento.

Vale ressaltar a importância desse presente, pois somente se vestem com uma espécie de uniforme, os pertencentes à família real ou ainda, aqueles que, por laços afetivos, agregam-se a ela. Encantada com o gesto de aproximação, continuo escutando as narrativas de uma festa centenária, da qual dona Iraci narra uma experiência de mais de 50 anos.

Cada fala, cada movimento dela está entranhado de simbologias que dispõe sobre o trabalho intelectual, artístico e braçal que estão presentes na Marierrê e que são necessários para que um evento de tal porte aconteça. Todos esses elementos, fazem com que dona Iraci, mesmo recém-operada de um câncer no olho, continue suas tarefas de casa e seus trabalhos como costureira, segundo ela, isso é uma “*forma de agradecer a benção da cura*”.

Ainda na casa de dona Iraci, aproveito para estender o diálogo com a mãe do rei, a professora Elenice Sacramento, que narra a satisfação de poder fazer parte da história da festa tendo já alguns membros da família como regentes da Marierrê:

> *Para mim é uma grande alegria, uma felicidade a gente tá vendo o filho da gente sendo coroado rei e tá também colaborando com essa cultura porque ela não pode morrer, tanto que até 2035, já tem gente, então para nós é uma grande alegria. A união da família, todos, a gente fazendo tipo uma confraternização. É uma festa pra santa, eles dão comida, bebida pra todos que vem visitar (Elenice Sacramento, Entrevista, 2021).*

Uma narrativa que congrega e que fala com orgulho e alegria em ser parte da Marierrê. Essa educadora, com mais de 15 anos de serviços prestados às escolas de Carapajó, tendo herdado a tradição festiva, faz questão de repassá-la a todos os filhos como uma extensão dos laços familiares que reúnem todos os anos os habitantes dessa vila. Elenice aproveita seu gosto e presença marcante na cultura carapajoense para realizar trabalhos acadêmicos. Nas graduações de Letras Inglês e Português teve o Marierrê como objeto de pesquisa.

Imagem 14 - Elenice Sacramento

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Aproveitando-me da proximidade das casas, fui visitar umas das personalidades mais simpáticas da vila de Carapajó, Rubensval Freitas da Cruz, 34 anos. Ajudante de pedreiro, carpinteiro, massagista, cozinheiro, garçom e pescador, tantas profissões em uma só pessoa. É essa versatilidade que forma esse sujeito conhecido na vila de Carapajó por Preto. De um sorriso farto e uma simpatia inigualável, esse tocador de samba de cacete, recebeu-me em sua casa de posse de tambor e já entoando algumas cantorias da Marierrê.

Imagem 15 - Rubensval Freitas da Cruz

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

A figura do Preto representa muito do que encontramos nessa festa: orgulho, alegria, entusiasmo e um amor profundo pelo que é produzido a partir da cultura e das mãos do carapajoense. Em suas palavras:

> *[...] Na hora das músicas, a gente canta aquele negócio que vem do fundo coração, passa doença, passa tristeza, passa tudo [...] o gosto pela festa vem do meu pai, ele participava do samba de cacete e eu acredito que vem daí, o resto a gente aprende dentro da festa.*

Das conversas com Iraci, Elenice e Rubensval um nome em comum fora citado como um grande conhecedor da história da Marierrê, um festante e um guardião da tradição festiva e religiosa na vila de Carapajó, o jovem professor e futuro pároco Benedito Coimbra. Não há na vila, quem não saiba quem é o Benedito, nome dado em homenagem ao santo padroeiro da vila de Carapajó. O Benedito da Eli, o Bené do Marierrê e da festa de São Benedito.

Em todas as manifestações culturais, na educação, nos cuidados com os jovens, nos movimentos políticos, o Bené é nome de gente forte! Graduado em História pela UFPA, atualmente faz estudos religiosos visando à formação paroquial como padre. Foi com ele a minha primeira conversa de mais de três horas e meia falando sobre a Marierrê: “[...] *Professora, a senhora tem que passar uns dias na vila e eu lhe levo nas casas para senhora saber mais sobre a nossa cultura*”.

Imagem 16 - Benedito Ayrton Coimbra

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Benedito conta que começou a vivenciar desde muito cedo as tradições festivas da vila de Carapajó, herança dos avós e da mãe, que também são sujeitos ativos naquela comunidade. Só adquirir a “genética festiva”, engendrou-se nos eventos culturais e, com o tempo, passou a liderar e organizar muitos deles. Hoje, é também responsável pelo livro de inscrições da Marierrê, onde são depositadas as informações (nome dos reis e das rainhas, filiação, data de nascimento e ano do reinado) sobre os antigos e futuros reis.

Em decorrência da sua criatividade e responsabilidade, Benedito está nesta pesquisa como um mestre da Marierrê, porque produz, vive e expande a cultura e religiosidade dos carapajoenses. Certamente, essa figura que me conduzia com tanta afetividade, representa a tradição que também me acolheu para além de uma visitante.

Todo mestre é um festante, mas nem todo festante é um mestre. Para se tornar mestre, o festante precisou se especializar ou herdar a responsabilidade de conduzir um rito. O festante está em um processo de aprendizagem, enquanto o mestre assume o papel de orientador. Por meio do Benedito, sou apresentada a outra mestra da Marierrê, dona Marinete M. Ribeiro, com a seguinte a indicação: “*Tu tens que conversar com a dona Marinete, ela é que é a herdeira principal do Marierrê, é a guardiã dos símbolos, ela sabe tudo da Marierrê!”* (Benedito Coimbra, entrevista, 2021). Essa foi a narrativa que mais ouvi ao longo desta pesquisa. De fato, dona Marinete é um dos principais nomes dessa festa. Sobre ela recai a responsabilidade de conduzir as ladainhas, recepcionar os reis e as rainhas bem como seus familiares e os convidados. Ela também é responsável por guardar os símbolos da festa.

Chegando à casa de dona Marinete, fui recebida com cordialidade. No entanto, ela já tinha um compromisso marcado e me pediu para voltar cedo na manhã seguinte. Vale destacar que, no período de festa, o “cedo” significa, na prática, nada menos que às 6h. Sabendo da importância de coletar essa narrativa, às seis em ponto bati à porta de sua casa, e dona Marinete já estava com o café à mesa, me aguardando. Tomamos o café e conversamos sobre alguns assuntos aleatórios como minha vida pessoal, meu interesse pela festa, os motivos pelos quais eu não trabalhava mais em Carapajó e por onde eu andava. Observem que, antes de me permitir fazer qualquer questionamento sobre a festa, fui a primeira entrevistada.

Imagem 17 - Marinete Ribeiro

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

A estadia com dona Marinete revelou o quanto existe um compromisso com essa festa por parte de todos os seus integrantes, bem como a rigorosa organização necessária para sua realização. Cada festante desempenha uma função específica, e todas essas funções precisam ser bem executadas para o sucesso e a continuidade da celebração. Segundo ela, isso é necessário,

> *[...] pra não deixar morrer, pra não passar o tempo sem fazer nada, e mesmo já tinha as pessoas que já estão inscritas até 2035 tem gente inscrita de um ano pra outro tem mais procura. Aí ficou na minha mão, eu fiquei assumindo e até hoje, graças a Deus. Eu tenho fé em Deus...Eu tenho uma responsabilidade muito grande porque a gente tem que guardar o material com muito cuidado pra não danificar nada.*

Considerada uma mestra religiosa, a guardiã dos símbolos também cuida para que essa tradição de festejar não se perca. Dona Marinete registra que Carapajó é uma das poucas vilas onde a participação das crianças na festa ainda é bem grande, fato que contribui para a transmissão dos saberes a outras gerações.

Após essa visita inicial, encaminhei-me ao castelo da rainha. Um cenário ainda mais agitado do que encontrei na casa do rei, uma vez que, além da cozinha montada no quintal para preparação da bebida e comida, há também a montagem do salão para recepção dos convidados da festa. Com todo esse agito, fui recebida pela Elane Thaís Silva e Silva, assistente social, mãe da rainha do ano de 2021.

Imagem 18 - A mãe da rainha

Fonte: Arquivos da pesquisa, 2021.

Elane é amplamente reconhecida em Carapajó por suas habilidades com corte, costura e bordado. Artesã criativa, é a responsável tanto pela confecção do traje da rainha quanto pelas fantasias da escola de samba Xavante. Filha de uma professora e de um radialista, Elane carrega consigo a comunicabilidade e o apreço pelas festas, fazendo questão de transmitir esse legado aos filhos, assim como herdou dos pais a sua “genética festiva”. Sobre isso, destaca:

> *A gente acompanha desde criança a festa da Marierrê, a gente tá lá com os nossos pais, a gente vai gostando. Na nossa vila, ela (a Marierrê) tá no nosso sangue. O nosso povo é regido pela cultura, nós gostamos demais, então, cada tempo vai passando de geração a geração. Pra gente é uma honra, um orgulho estar participando, primeiro porque tem fé na Nossa Senhora do Rosário e depois por toda essa questão de que somos acostumados a está todos unidos em festa, seja no carnaval, no Boi-brabo ou na Marierrê.*

Em 2022, retornei à acolhedora vila no período da festa. Segui em direção à casa da rainha, onde estavam os outros participantes cuja atuação eu precisava observar e escutar atentamente. Nos dias da Marierrê, é impossível não ser envolvida pelo ritmo contagiante do samba de cacete. Assim que uma fornada de samba começa, todos cantam e dançam em sintonia. Entre os tocadores, duas crianças se destacam pela fervorosidade com que conduziam a toada e os instrumentos, demonstrando uma alegria vibrante ao participar da celebração. Esse entusiasmo me levou a uma conversa com Rafael Maciel Rodrigues (à direita) e Ricardo Beckman Veiga (à esquerda).

Imagem 19 – Aprendizes da festa

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

Embora ainda na pré-adolescência, com 12 e 14 anos, respectivamente, Ricardo e Rafael são considerados peças fundamentais na composição do grupo do samba de cacete e na Marierrê. São crianças queridas, de uma alegria pulsante e que amam o que fazem e narram com entusiasmo o gosto em acompanhar uma tradição herdada na família. Sobre isso, Rafael Maciel diz:

> *Eu vim com a vovó, desde pequeno e também com meu tio, o Pépe, que infelizmente já morreu, foi ele que ensinou a bater o tambor e os outros instrumentos. Eu sinto uma grande felicidade, muito, muito mesmo em estar no samba, em ficar acompanhando junto com a minha avó. Meu avô já faleceu mas gostava muito disso também. Então, é muita alegria pra mim. A gente aprende a gostar na família, como uma escola a gente vai vendo os mais velhos eles vão ensinando a gente, assim como aprenderam com outros. Então sinto que eles eram igual eu, foram aprendendo desde pequeno, hoje eles são mestres, meus professores.*

Seguindo o itinerário, permaneci na casa da rainha, onde circulava um número considerável de festantes, todos envolvidos nos preparos da bebida e da comida. Ao ir até à cozinha, encontrei Lucas Nascimento Fiel no cuidando dos porcos. Sentados à beira do curral, ele e os demais homens presentes começaram a narrar acontecimentos inusitados das festas dos anos anteriores. Atraída por essas narrativas, permaneci atenta até encontrar o momento certo para solicitar permissão para gravá-las. Eram relatos diversos, que iam do riso ao pranto, de momentos de fé às passagens profanas. O ambiente foi se tornando cada vez mais descontraído, até que me convidaram a integrar a roda de histórias. Lucas, com suas narrativas entusiasmadas, fez-me perceber que a Marierrê é mais que um evento para os carapajoenses: é uma manifestação viva de sua identidade e memória.

Imagem 20 - Lucas Nascimento Fiel

Fonte: Foto cedida ao acervo da pesquisa, 2023.

Outra entrevistada foi Rosiane Batista, uma professora bastante conhecida em Carapajó. Sua trajetória na educação e sua vivência na comunidade católica local a forjaram como uma mulher solícita e bem-quista na vila. É com ela e sua família que iniciei os primeiros diálogos sobre a festa. Foram eles que me indicaram os lugares, pessoas e possíveis documentos aos quais eu poderia recorrer ao longo da pesquisa. Além de oferecer hospedagem, Rosiane mediou um contato mais direto com os itinerários da Marierrê, conduzindo-me a alguns dos principais atores envolvidos no evento. Além disso, ao abrir sua casa para amigos e visitantes durante o período festivo, ela mantém viva a tradição de acolhida dos carapajoenses.

Imagem 21 - Rosiane Batista

Fonte: Foto cedida ao acervo da pesquisa, 2023.

Acolhedor também são meus encontros com Regina Estumano Nascimento. Foi ela que me apresentou, há anos, as festas de Carapajó, uma a uma. Desde o meu trajeto com os ritos beneditinos, sempre esteve comigo, levando-me a lugares e pessoas que pudessem dar mais informações sobre as minhas buscas.

Regina trabalha na escola Santinho Cohén, em Carapajó, e participa de ativamente de todas as festas locais: No carnaval, integra a escola de samba Xavante; nos festejos de Nossa Senhora do Carmo, São Benedito e Marierrê atua na cozinha; e quando chega junho, no Boi-brabo, está a Regina entre os brincantes. Além disso, sua família tem uma longa tradição na Marierrê, acumulando vários reinados, com um total de cinco crianças coroadas entre reis e rainhas. Para Regina, “[...] *é ainda na barra da saia de nossas mães que aprendemos o gosto da festa*”.

Imagem 22 - Regina Estumano Nascimento

Fonte: Foto cedida ao acervo da pesquisa, 2023.

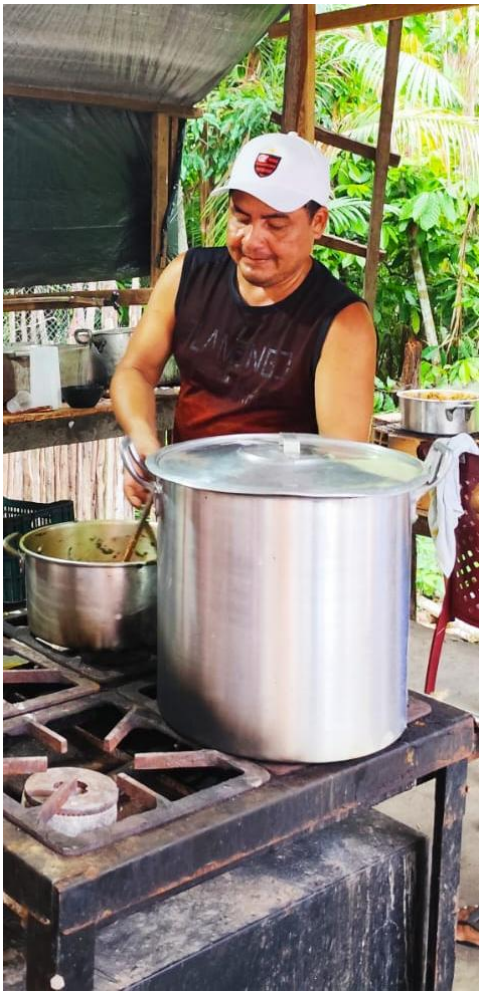
Essa motivação pela festa como parte da própria vida também se revela nas mulheres que fazem a Marierrê acontecer. Entre elas, destaca-se Senhorinha Carvalho, de 48 anos, que lidera uma das cozinhas do evento. Como mestra, é respeitada por sua sabedoria nos fazeres culinários e pela habilidade na fabricação da bebida distribuída no dia da coroação dos reis. Nossa conversa ocorreu na efervescência da cozinha, enquanto ela coordenava os demais cozinheiros. Na ocasião, fez questão de enfatizar o quanto o evento é significativo para toda a comunidade.

Imagem 23 - Mestra cozinheira

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

Ao chegar à casa da rainha do ano de 2022, vi um homem que se movimentava pela casa toda com uma faca em uma mão e um punhado de cheiro-verde na outra. Ele organizava as tarefas, apontava para as panelas e os fogões, pedia para colocassem mais lenha no fogo, ia até o fundo do quintal olhar os porcos, verificava a água, os temperos e os cortes da carne. À primeira vista, esses movimentos poderiam sugerir pressa, mas na verdade, tudo em Renato era marcado pela calma. Sua fala aveludada, os direcionamentos sempre respeitosos, o bom-humor e as risadas estridentes fizeram-me compreender por que ele é um dos mestres da Marierrê: um mestre cozinheiro.

Imagem 24 - Mestre Cozinheiro



Fonte: Foto cedida ao acervo da pesquisa, 2024.

Ao conversar com Renato, compreendi que um mestre não se define apenas pelo domínio dos fazeres e saberes, mas também capacidade de ensinar e aprender simultaneamente, conduzindo o trabalho com seriedade e o rigor necessários ao bom andamento da cozinha. Essa habilidade de interação e mediação marcou profundamente nossa conversa. Ao escutar suas narrativas, fomos tomados pela

emoção e choramos juntos, tamanha a intensidade de suas palavras de fé e amor pela festa.

Amor é um dos ingredientes presentes nas conversas com as crianças e adolescentes que participam da Marierrê. Foi o que senti durante o diálogo com Jarleno Adryan Sacramento da Cruz, 12 anos, rei em 2021.

Imagem 25 - Rei Adryan

Fonte: Foto cedida ao acervo da pesquisa, 2023.

Ver o rei ou rainha trajados encanta a qualquer visitante da festa. No entanto, quando visitei Adryan em sua casa, ele estava sem o traje real, apenas uma criança comum que, com contentamento, me contou sobre o orgulho de fazer parte da Marierrê. Segundo ele, a maior alegria é reunir a família, os amigos e a comunidade para celebrar a fé em Nossa Senhora do Rosário e o amor pela festa. Também me revelou que sua condição de rei se deu por uma promessa por sua mãe, contudo não via nisso uma obrigação. Segundo palavras dele: “[...] *se não fosse a promessa, mesmo assim eu estaria lá no meio da festa*”. Ao ouvir essa narrativa, percebi a firmeza e o compromisso de quem sente a Marierrê como algo intrínseco ao seu lugar, uma herança que vem de berço.

As experiências formadoras dos mestres e festantes da Marierrê, cujas narrativas revelam uma densidade de saberes, práticas e memórias que sustentam essa manifestação cultural, atribuem novos sentidos aos modos de festejar em Carapajó. Em diálogo com Chartier (1990), defendo a importância de incluir essas múltiplas vozes na historiografia, especialmente aquelas que foram marginalizadas, a

fim de desconstruir narrativas hegemônicas e dar visibilidade às experiências subalternas, sobretudo às que envolvem o festejar. Orlandi (2007) destaca que os discursos são moldados pelas condições de produção e pelas relações sociais que configuram os sujeitos. Nesse contexto, as narrativas dos agentes da Marierrê, são apresentadas, nesta tese, como práticas discursivas que evidenciam uma pedagogia operante na Amazônia.

Para entender como a festa se estabelece como um campo de conhecimento e expressão, refletindo os elementos orgânicos e vivos da cultura local, mergulho em um cenário que apresenta os significados do festejar para os carapajoenses e como essas festas se entrelaçam com a própria configuração do território e da memória coletiva do povo. Para tanto, faço as seguintes reflexões: Como entender a festa em Carapajó dentro de um contexto maior de aprendizado e resistência cultural? De que maneira uma celebração pode ser vista não apenas como momento de lazer, mas como espaço de transmissão de saberes que moldam a identidade da comunidade? Como as transformações históricas e geográficas influenciaram a forma como o povo de Carapajó se organiza e celebra, e como esses processos alteram as dinâmicas sociais e culturais da região?

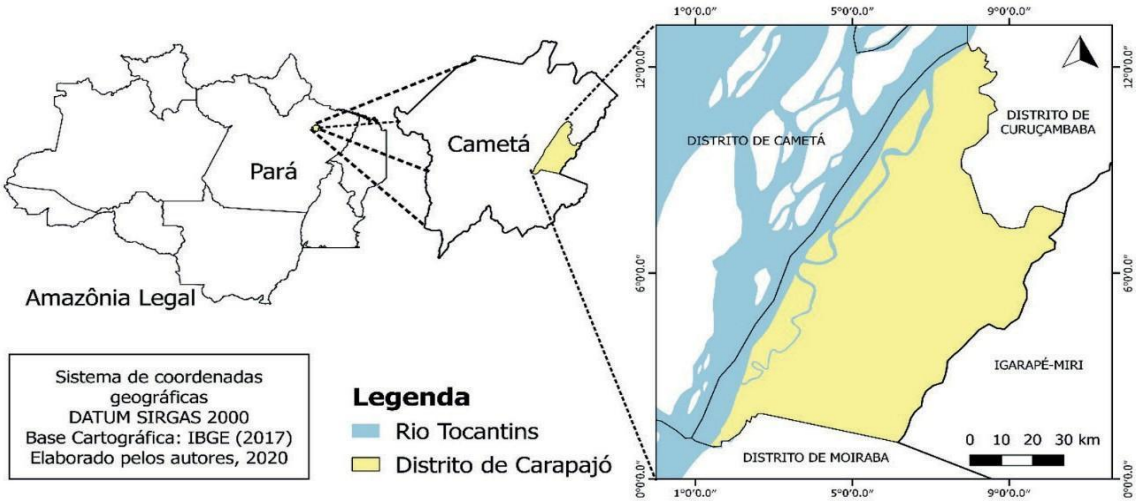
3 Festa à carapajoense: significados do festejar em território amazônida

Esta seção apresenta a percepção de um lugar que, ao longo de sua trajetória, passou por transformações geográficas e históricas sem perder vínculos, diretos ou não, com o conhecimento orgânico sobre os modos de festejar.

Para Antônio Bispo Santos (2019, p. 27) o saber orgânico “[...] é esse saber que compõe o ser, que envolve o ser. Então, ele vale toda a nossa vida, porque ele é a nossa vida”. Compreendo o conhecimento sobre o festejar nessa perspectiva, pois ele resulta de um acúmulo de experiências imersivas em uma história marcada pela adaptação e ressignificação de práticas festivas, que acompanharam a trajetória de mudança socio geográfica de Carapajó. Esse conhecimento não é estanque; ao contrário, é dinâmico, formativo, transformador, modificando tempos, pessoas e espaços. Por isso, pode ser entendido como orgânico.

As versões sobre a constituição do lugar, narradas tanto pelos festantes de Carapajó quanto por outros sujeitos sociais, (re)constroem pontes entre a história desse vilarejo e a sua vocação para a festa. Com o objetivo de examinar os aspectos históricos e geográficos da vila de Carapajó e compreender como esses elementos contribuem para a construção de um *ethos* festivo, destaco sua localização em uma região banhada pelo rio Tocantins e seus afluentes. Trata-se de uma vila centenária, situada em um dos braços desse rio, que se configura como um ponto estratégico de embarque e de desembarque via alça-viária, onde vivem descendentes de escravizados e de outros grupos que, ao longo do tempo, ali se estabeleceram.

Mapa 1 - Localização do distrito de Carapajó no município de Cametá – PA



Fonte: IBGE, 2017.

Carapajó é uma vila localizada na microrregião de Cametá, no Baixo Tocantins, e situa-se há aproximadamente 13 km do centro urbano de Cametá, por via fluvial. No mapa 1, acima, é possível visualizar as dimensões e seu cruzamento com o rio Tocantins.

De acordo com dados extraídos do e-SUS (Brasil, 2023),[6] a vila de Carapajó possui aproximadamente 4.414 habitantes, sendo 2.127 do sexo masculino e 2.287 do sexo feminino. Quanto à raça, autodeclaram-se: 270 brancos, 213 pretos e 3.931 pardos. A população se distribui, majoritariamente, entre as seguintes profissões: agente de saúde, auxiliar de enfermagem, caseiro (agricultura), conselheiro tutelar, contador, enfermeiro, nutricionista, pedagogo, pedreiro, pescador artesanal, professor, vigia, feirante, vendedor ambulante, psicólogo, assistente social, serviços gerais, artista (músico, pintor, artesão), costureira (Brasil, 2023).

No aspecto educacional, o distrito de Carapajó possui dezessete escolas municipais e uma estadual funcionando regularmente, com a demanda de 3.011 alunos no distrito. Esses educandários atendem desde o maternal até o terceiro ano do ensino médio e disponibilizam as etapas regulares de ensino, além da educação de jovens e adultos (EJA).[7]

Trago esses dados sobre a vila devido à grande dificuldade de obtenção de informações atualizadas, tanto nos bancos de dados do IBGE local quanto em trabalhos publicados referentes a essa região. No entanto, interessa-me articular à tese, os aspectos históricos geográficos de Carapajó que contribuem para a diversidade de festas, compreendidas aqui como um fenômeno educativo crucial para o desenvolvimento social da vila. Para isso, faz-se necessário um retorno à ocupação inicial desse território. Segundo Wallace Pantoja (2015), a ocupação territorial mais expressiva do distrito de Carapajó tem sua origem no período colonial, sendo resultado de uma política de distribuição de terras realizada por colonos

[6] O e-SUS Atenção Primária (e-SUS APS) é uma estratégia para reestruturar as informações da Atenção Primária em nível nacional. Esta ação está alinhada com a proposta mais geral de reestruturação dos Sistemas de Informação em Saúde do Ministério da Saúde, entendendo que a qualificação da gestão da informação é fundamental para ampliar a qualidade no atendimento à população.

[7] Dados coletados junto às direções das escolas: Creche e Pré-escolar José Justiniano de Moraes Bittencourt Cohén; Escola de Ensino Fundamental de Carapajó (Santinho Cohén); Escola de Ensino Fundamental Eurico Dutra; Escola de Ensino Médio Padre Bonekamp, com base no censo escolar 2023.

representantes do governo português na região amazônica, chamada de Sesmaria.[8] Sobre este aspecto, Wallace Pantoja (2015, p. 37) relata:

> A extensão territorial correspondente ao distrito de Carapajó foi oficialmente documentada e concedida ao Dr. Justiniano Moraes Bittencourt, em 1891. Esta concessão foi realizada pelo próprio filho, o Dr. Gentil Augusto de Moraes Bittencourt, que, à época, exercia o cargo de governador da província paraense.

Essas informações são retomadas e ampliadas em Varela (2023), onde destaca-se que a origem da vila de Carapajó data do século XIX, período de intensas correntes migratórias negras no Brasil e no Pará, especificamente, cuja mão de obra escrava era usada por senhores proprietários de grandes lotes de terras. Segundo a autora:

> [...] Carapajó era uma faixa de terra que foi doada ao senhor José Justiniano Moraes Bittencourt, equivalente a Sesmaria. De posse da nova terra este senhor construiu um belo casarão e montou uma fazenda para trabalhar a agricultura. A partir desse acontecimento tornava-se necessário conseguir mão de obra para executar os trabalhos em torno da Casa Grande, para isso, foram trazidas famílias de pretos escravizados e alguns indígenas (Varela, 2023, p. 39).

Carapajó foi elevada à categoria de vila no dia 25 de dezembro de 1916, por meio da Lei nº 1.530, de outubro do mesmo ano, e do Decreto nº 3.154, de novembro. Na data de sua fundação, uma grande parte da população local esteve presente à solenidade, que contou com a participação de diversos representantes dos poderes constituídos. Entre eles, destacou-se o intendente Capitão Paulino Benedito do Carmo, que representou o governador do Estado, Dr. Enéas Martins. A solenidade foi registrada em ata no próprio dia 25 de dezembro de 1916, sendo o documento assinado pelas autoridades presentes e pelos cidadãos carapajoenses que prestigiaram a ocasião (Varela, 2023).

As narrativas locais indicam que Carapajó, desde sua ocupação, foi um espaço de circulação de pessoas com alto poder aquisitivo e influência política e social. Desse modo, por muito tempo, o lugarejo abrigou uma elite local conhecida como a “família dos brancos”, expressão utilizada para se referir aos Bittencourt. Sob a liderança de José Justiniano de Moraes Bittencourt Cohén, essa família Bittencourt introduziu em

[8] De acordo com Wendell Assis (2014), no artigo *Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo*, as Sesmarias correspondiam a um lote de terras que era distribuído a um beneficiário, em nome do rei de Portugal, com o objetivo de cultivar terras virgens.

Carapajó diversas representações socioculturais, entre elas, a festa em homenagem a Nossa Senhora do Carmo. Devido a extensão de suas propriedades, ao domínio sobre as práticas religiosas, à posse de moradias e a outros fatores, os “brancos” concentravam o controle sobre o território carapajoense.

Amorim (1999), ao entrevistar um morador de uma vila vizinha, o senhor Cordovil da Silva Pompeu, constatou que os Bittencourt foram uma família de grande influência econômica. Esse fator fez com que, por muitos anos, o vilarejo fosse popularmente conhecido como Londres, em referência aos luxos, riquezas e influências da capital inglesa. Ainda seguindo o relato do senhor Pompeu: *“[...] quando iam pra Carapajó, tratavam de Londres, muitas vezes papai convidava o vizinho pra ir a Londres”* (*apud* Amorim, 1999, p. 15). Acrescenta-se a esta fala, a informação do senhor Antônio dos Prazeres Pinheiro, de 78 anos: *“[..] Carapajó recebia a denominação Londres, porque moravam os grandes, os ricos, os brancos, a patente era no bigode, na palavra”* (*apud* Amorim, 1999, p. 15).

A referência de seu Antônio baseava-se em uma época em que o poder e a riqueza dos Bittencourt eram demonstrados através da suntuosidade das vestimentas, pela posse de um número considerável de escravizados e pelas boas relações sociais, política e econômicas mantidas com a elite paraense. Segundo os moradores mais antigos, no período em que Carapajó era conhecida como Londres, além de preservar uma imagem de riqueza e luxo, os Bittencourt também investiam no comércio local. O vilarejo foi, por muito tempo, uma importante referência no aviamento de mercadorias, como tecidos finos, especiarias, entre elas a pimenta-do-reino, ervas aromáticas e gengibre-, além de carnes bovina e suína.

Em uma das minhas conversas com Maria Raimunda de Moraes Bittencourt Cohén, conhecida por “Sinhazinha”, ela relatou em 2008, que a família Bittencourt recebia constantes visitas de representantes políticos e contava, entre seus membros, com importantes figuraras que ocupavam cargos de alta patente no estado do Pará. Entre eles, destaco o Dr. Gentil Augusto de Moraes Bittencourt, nascido em Carapajó, filho do Major José Justiniano de Moraes Bittencourt e dona Maria do Carmo Moraes Bittencourt. Formado em Direito pela Faculdade de Olinda, em Pernambuco, em 1873, retornou ao Pará, foi, por três vezes, intendente de Belém e ocupou, em três ocasiões, os cargos de Juiz Seccional, desembargador e presidente do Tribunal de Justiça. Seu busto está entre os notáveis cametaenses na praça dos Notáveis, em Cametá-PA.

No que diz respeito às práticas religiosas, Carapajó vivenciou uma prolongada história de exclusão sociocultural e restrição à expressão da religiosidade. Varela (2023) ressalta que, durante o período de ocupação desse território, existia apenas uma festividade religiosa: a de Nossa Senhora do Carmo, conhecida como a “santa branca”. Sobre isso, a narrativa de Sinhazinha revela: *“[...] antigamente tinha a festa aqui, só que não se consentia gente de fora. Quando era festa de santo, gente de fora aqui não entrava (pa) não misturar” (apud* Varela, 2023, p. 61)*.*

A intervenção do elemento colonizador, representado, neste caso, pelos brancos da família Bittencourt, é amplamente descrita em diversos trabalhos acadêmicos que abordam a história local. Essas publicações evidenciam o papel da família na dominação do espaço territorial e, em alguns casos, no controle da cultura, direcionando, dentre outras questões, quais temas poderiam ser celebrados.

Nesse contexto, a cidade de Cametá, onde está localizado Carapajó, “[...] foi um território marcado por um catolicismo popular com forte devoção a santos e santas de cunho particular, onde a existência do dono do santo era uma característica constante sendo ele o responsável pela realização das festas” (Ferreira, 2018, p. 23). Um fenômeno semelhante ocorreu em Carapajó, impulsionando o hibridismo religioso. Embora, inicialmente, família Bittencourt tenha tentado monopolizar as práticas religiosas na vila, outros atores sociais que viviam na região articularam formas de enfrentamento e de resistência.

Segundo Varela (2023) Carapajó permaneceu por muito tempo sob o domínio territorial e cultural dos brancos. A autora salienta que a resistência e o enfrentamento em relação às práticas culturais não se deram no confronto direto. Os pretos conheciam e puseram em prática várias formas de protestos, insurreições e agenciavam estratégias de resistência junto aos brancos por meio das festas. Corrobora com essa ideia, a fala de dona Raimunda Carvalho: *“[...] A festa era só dos brancos, antigamente era só os brancos que queriam ter festa, mas depois os negros se encontravam era na festa de São Benedito e nas outras festas de preto”* (*apud* Varela, 2023, p. 52).

Curiosamente, os carapajoenses vivenciaram, por meio das festividades, um processo que Arruti (1997) classifica como etnogênese. Esse conceito refere-se à construção coletiva de uma identidade fundamentada na luta e na resistência contra grupos opressores. Em outras palavras, trata-se de comunidades que se constituem

por meio de suas práticas culturais. Relaciono esse pensamento ao ocorrido em Carapajó, visto que os negros, por meio da Irmandade dos Pretos de São Benedito, enfrentaram o domínio da Família Bittencourt e conseguiram diversificar os festejos. Esse território passou, então, a experimentar a liberdade de celebrar a Marierrê, a festa de São Benedito e outras manifestações que emergiram desse mesmo movimento de resistência, conferindo maior visibilidade à cultura negra.

Para Raffestin (1993, p. 144) território “[...] é um espaço onde se projetou um trabalho, energia e informação e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder”. O poder mencionado por Raffesttin (1993) tem por orientação a obra de Foucault (1979) na qual se aponta desde o poder exercido pelo Estado como também, aquele que ocorre por meio das relações sociais em que o homem estabelece formas de controle e dominação entre ele mesmo e seus entornos. Portanto, entendo que o território está marcado por relações sociais e a forma como se constituem essas relações por vezes vai além do poder estatal.

De acordo com Varela (2023) a irmandade foi um espaço de sociabilidade preta que possibilitou tirar do anonimato aqueles homens e mulheres oprimidos que lutavam, de maneira explicita ou não, pela liberdade. Tal condução sugere que as confrarias deflagram a ruptura com um período histórico em que o preto é colocado, na maioria das ocasiões, como o vencido. Assim, segundo Varela (2023, p. 71), “[...] a função social da irmandade era a valorização da experiência e inteligibilidade do preto por meio de suas práticas culturais, dentre elas, as festas”.

Essa força adquirida por meio das práticas festivas, consolidou Carapajó como uma das vilas mais dinâmicas da região, marcada por um intenso calendário ritualístico, marcado por inúmeros festejos que fazem parte da tradição local. Sob esse aspecto, vejo os eventos festivos como elementos constitutivos da identitário de Carapajó, visto que as festas são uma forma de divulgar o local e fazer crescer a busca por aquisição de bens, moradias e serviços, ajudando a prosperar a economia e a cultura. Desse modo, a festa está ligada ao contexto de transformação da região.

Carapajó é uma das poucas vilas do município de Cametá a possuir um carnaval próprio, com desfile de escolas de sambas e apresentações de blocos carnavalescos. A escola de samba Império Xavante, fundada pela família Alves Cabral em homenagem a uma sociedade indígena, destaca-se por suas fantasias, adereços, carros alegóricos inspirados nos grandes carnavais, frequentemente trazendo

referências à cultura indígena em seus pavilhões. Já a Escola de Samba Império Quenzinho, criada pela família Ribeiro, homenageia os grupos humanos que chegaram e fixaram residência em Carapajó. Em geral, esses “achegados” foram/são atraídos pelas expressões culturais locais.

Outra manifestação cultural dessa localidade é o Boi Brabo, festejado ao longo do mês de junho. Essa representação inclui rituais irreverentes, tanto na música quanto na interação entre personagens e público, uma vez que suas letras satirizam acontecimentos locais. As sátiras abordam desde temas mais sérios, como política, saúde e educação, até questões mais informais, como relacionamentos amorosos e traições.

Durante as andanças do boi, confeccionado em tecido, ferro, papelão e fibras de nylon, juntam-se a ele diversos personagens. Entre as presenças mais marcantes estão as crianças e os jovens que se vestem como os chamados “velhos”. Esses mascarados dançam ao redor do boi e convidam os expectadores a participar do rito. Além disso, em alguns momentos do cortejo, os velhos utilizam cipós ou cintos para atingir, de forma simbólica, aqueles que se distraem durante a festa. De acordo com as narrativas locais, essa encenação representa a relação entre os senhores e os escravizados na época da ocupação das terras carapajoenses.

No mês de junho, também ocorrem as apresentações do grupo folclórico Carapajoara. Segundo o Sr. Joelson Nery Estumano, o Grupo Parafolclórico foi fundado em 20 de março de 1997, na vila de Carapajó, como resultado da paixão de seus integrantes pela quadrilha junina. O grupo reúne-se regularmente para estudar e preservar a cultura junina na comunidade. Suas atividades visam fortalecer a festa como expressão da identidade local, além de promover a integração entre os participantes e a comunidade em geral.

Já em julho, relembram-se as comemorações da família Bittencourt e celebra-se Nossa Senhora do Carmo, conhecida pelos carapajoenses como "a santa branca", padroeira da vila. Esse rito ganha destaque e mobiliza a comunidade em um festejo que dura dez dias, combinando celebrações religiosas - como novenas, procissões e missas - e manifestações profanas, que incluem leilões de oferendas, bingos e festas dançantes, sempre acompanhadas por comidas e bebidas típicas.

Em outubro, celebra-se a maior festa em número de visitantes: a de São

Benedito. Inicialmente, o santo era homenageado em uma pequena igreja de madeira, com chão de terra batida. Com o passar do tempo, a celebração foi transferida para a igreja matriz e, atualmente, São Benedito divide o título da paróquia com Nossa Senhora do Carmo, formando a Paróquia de São Benedito e Nossa Senhora do Carmo. Varela (2023) destaca a importância desse festejo para a população local a partir do relato de dona Dedê, que compara duas das principais celebrações da vila:

> *[...] Ruuuuuummmmm nem me fala até...olha eu vou te dizer uma coisa, só pra ti ter ideia. A Nossa Senhora do Carmo era ela a padroeira, não tinha outra, ela foi a primeira padroeira. Mas depois chegou a festa dos pretos, que foi ficando muito grande e muito falada. Esta festa aqui do São Benedito bombava, bombava, de todas essas vilas a maior festa era essa, a do São Benedito, o santo querido pelo povo (apud Varela, 2023, p. 92).*

Outro ponto importante do culto a São Benedito observa-se na fala de senhor Bitoco, ao reiterar o significado de uma festa que faz parte da cultura de seus participantes e que ultrapassa gerações. Na narrativa coletada por Varela (2023), esse festante bate no pulso e faz gestos que designam uma festa que é a expressão identitária desse povo, identificado nesta tese como uma dimensão de aprendizagem:

> [...] Porque é hereditário, São Benedito aqui é hereditário. Quando começou Nossa senhora do Carmo, já tinha a irmandade de São Benedito. E a festa de são Benedito foi maior desde o início, já que era dos pobres, dos humildes. A de Nossa Senhora do Carmo era dos grandões, os brancos, os que tinham [fazendo gesto alusivo a ter muito dinheiro] e a festa de São Benedito não, era o povo, era o povão, os negros, os brancos, todo mundo (Sr Bitoco *apud* Varela, 2023, p. 91).

Em dezembro ocorre a Marierrê, objeto desta tese, festa que homenageia Nossa Senhora do Rosário, tendo uma representação simbólica de um rei e de uma rainha, cujas famílias são responsáveis pela oferta de um banquete gratuito para todos que participarem do evento. A Marierrê é animada pelo samba de cacete, ritmo criado na cidade de Cametá.

Esse evento pode ser pensado como uma manifestação cultural de uma coletividade que cria vínculos, teias e estabelece relações no tempo e espaço, modificando a este e a seus sujeitos. Nesse sentido, a Marierrê abre inúmeras possibilidades à constituição histórico-geográfica de Carapajó ao evidenciar como uma festa traz, entre outras marcas, características de um *ethos* festivo, na medida em que contribui significativamente para o estabelecimento das redes de trocas de conhecimento e de sociabilidade que fortalecem a coesão comunitária.

Os ritos atuam como agentes de transformação do espaço, promovendo sua criação e recriação, além de desempenharem um papel essencial na construção da identidade cultural da vila de Carapajó. A capacidade de reunir uma diversidade de pessoas revela traços pedagógicos, na medida em que o ato de festejar também carrega um aprendizado implícito, a narrativa de Regina evidencia:

> *[...] Aqui no Carapajó tem muita cultura (risos). Tem o Boi Brabo, Marierrê, São Benedito, Nossa Senhora do Carmo e no carnaval, o Xavante e o Quenzinho que todo mundo fica de mal (risos) é uma rivalidade. Aqui o povo gosta de festa, porque é a festa é nossa, dos nossos antigos (Regina Nascimento, Entrevista, 2020).*

Echeverri (2009) trata da identidade como sendo o conjunto de traços que distingue e diferencia as pessoas de determinado espaço configurando assim o território, o qual apresenta características próprias de um local de reconhecimento em função das variáveis naturais, sociais e econômicas que o constitui. Nessa mesma perspectiva, Hall (1997, p. 26-7) diz que:

> [...] nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. Isto, de todo modo, é o que significa dizer que devemos pensar as identidades sociais como construídas no interior da representação, através da cultura, não fora delas. Elas são o resultado de um processo de identificação que permite que nos posicionemos no interior das definições que os discursos culturais (exteriores) fornecem ou que nos subjetivemos (dentro deles).

A identidade de um território, seja aquele onde se nasce ou onde se vive, é construída a partir das relações estabelecidas no cotidiano. Isso ocorre porque esse aspecto está intrinsecamente ligado à herança cultural, que se perpetua ao longo do tempo (Echeverri, 2009). Assim, a identidade é frequentemente associada à territorialidade, ou seja, à construção de um espaço por meio de relações sociais legitimadas pela sensação de pertencimento. Pensar a pertença a uma comunidade implica considerar as diversas experiências dos sujeitos e compreender como identidade e cultura se constituíram ao longo de suas trajetórias. Nesse sentido, mais do que catalogar elementos culturais, é fundamental analisar as transformações que sofreram e como se articularam a outros, gerando novos significados para aqueles a quem interessam (Hall, 1997, p. 133).

Não incorro a uma distinção entre identidade e território, mas considero que o atravessamento dessas categorias é fundamental para compreender a relação e a constituição, especialmente no contexto do território festivo de Carapajó, marcado por suas singulares formas de celebração. A identidade, conforme Hall (2003), é

culturalmente construída, sendo um processo dinâmico que envolve histórias, experiências e sentimentos compartilhados por um grupo.

O território, por sua vez, não se restringe a um espaço geográfico, trata-se de um lugar carregado de significados simbólicos, moldados pelas práticas sociais, culturais e históricas que nele se desenvolvem. Em Carapajó, o território festivo expressa uma identidade coletiva que se manifesta no festejar, nos rituais e nas tradições que remetem às experiências históricas de resistência e hibridismo cultural, como as festas de coroação de reis e rainhas negras. Enraizadas na memória da escravidão e na integração cultural afro-brasileira, essas celebrações ressignificam o espaço físico, convertendo-o em um território de expressão cultural e afirmação identitária. Dessa forma, o território atua ativamente na construção de uma identidade que se redefine continuamente por meio das práticas festivas.

A identidade desempenha um papel fundamental na constituição desse território, uma vez que os sujeitos, com suas histórias, crenças e práticas, atribuem significados ao espaço, transformando-o em um lugar de festa. Em Carapajó, a inclinação para os ritos festivos vai além de uma característica local; ela marca um traço identitário que ressignifica o território, conferindo-lhe uma dimensão simbólica e afetiva. Esse processo se torna evidente nas festividades que incorporam elementos das culturas africanas, indígenas e europeias, evidenciando o caráter híbrido da identidade local, conforme destacado por Hall (2006).

Ao mesmo tempo, essas práticas reforçam a ideia de que não existe uma identidade "pura" ou um território neutro; ambos são resultados de processos históricos e culturais em constante interação. Dessa forma, identidade e território se entrelaçam de maneira inseparável: enquanto a identidade festiva dá forma ao território, este oferece o suporte material e simbólico para a expressão dessa identidade, evidenciando que um constitui o outro em uma relação dialética e contínua.

Ao longo da minha trajetória de pesquisa sobre as festas carapajoenses, percebo que esses eventos impactam a população de diversas maneiras. Os ritos movimentam um grande volume de atividades, que envolvem significativos investimentos financeiros e geram uma intensa expressão de fé e participação popular. Além disso, durante sua realização, seja de forma contínua ou intermitente, o foco da mídia, as atrações artísticas e a dinamização dos espaços físicos utilizados,

entre outros fatores, evidenciam que as festas desempenham um papel central na transformação geográfica, histórica e humana de Carapajó.

Na vastidão de festas da Amazônia Tocantina, a Marierrê surge como uma grande festa, onde os espaços percorridos são os pilares do vínculo entre o povo carapajoense e sua terra, uma terra onde o festejar é mais que uma prática, é a essência do *ethos* local. Nessa Amazônia festiva, cada momento se converte em um capítulo vivo da história cultural, onde a alegria e a reverência se entrelaçam em um tecido de tradições transmitidas de geração a geração, enriquecendo o território festivo com um sentimento de pertença que tem por base as formas de sociabilidade estabelecidas entre as pessoas em função das diversas festividades existentes no local.

3.1 “Aqui tem festa quando nasce, quando cresce e quando morre, tem festa pra tudo”: *ethos* e território festivo

> *Eu não conheço outro local, eu acho que não tem um local, eu acho que não tem um local que goste mais de festa que aqui, porque aqui tu sabes né, tudo é festa, a gente gosta. Desde pequeno a gente já vai seguindo os passos*
>
> Regina Nascimento, 53 anos.

A narrativa de Regina Nascimento ilustra como o lugar molda os que nele habitam. Em Carapajó, desde a infância, aprender a festejar não é apenas uma prática, mas uma forma de viver que surge nas relações e nos ciclos celebrativos do tempo. Nascer nesse território festivo é se gerar no pulsar da festa, onde cada momento da vida - seja a chegada, o crescimento ou a despedida - é imbuído de um espírito de celebração. Dessa forma, o sujeito que emerge desse espaço se constitui por meio da festa, tornando-se parte de um *ethos* coletivo em que celebrar é sinônimo de existir.

Ao me debruçar sobre as narrativas dos festantes carapajoenses, frequentemente ausentes na historiografia oficial da região, trago à baila outros processos, incluindo a construção da “identidade festiva” carapajoense. Geertz (1989b) aponta a dificuldade que alguns pesquisadores enfrentam ao tentar analisar o mundo e apreendê-lo cientificamente a partir de conceitos formais, o que torna ainda mais problemática a relação com o senso comum. Para ele, ao examinar as

experiências cotidianas, embora não se questione a validade dessas experiências, a pesquisa se limita às superfícies, sem alcançar a profundidade da vivência cotidiana. Nesse sentido, Geertz (1989b) destaca a complexidade de compreender fenômenos culturais como as festas, especialmente quando se tenta analisá-los com conceitos formais e científicos, sem penetrar na experiência vivida e nas nuances do cotidiano.

Esse argumento é central para defender a ideia de *ethos* festivo como uma marca distintiva dos que fazem a Marierrê em Carapajó. Ao discutir a construção da identidade festiva carapajoense, atesta-se que essa identidade vai além de uma simples categorização teórica ou estética. Trata-se de uma vivência coletiva e dinâmica, que se revela nas narrativas e práticas dos festantes, muitas vezes marginalizadas na historiografia oficial. O *ethos* festivo, nesse sentido, é a essência compartilhada por essa comunidade, especialmente durante a Marierrê. Ao adotar a perspectiva de Geertz (1989b), argumenta-se que que essa categoria reside na imersão da memória e das práticas culturais dos festantes, que valorizam as dimensões simbólicas da festa. O *ethos* reflete costumes e, ao mesmo tempo, constitui a construção identitária que conecta os carapajoenses à sua história, religiosidade e ao território, funcionando como um espaço de resistência cultural e afirmação comunitária.

A etnografia conduziu-me à percepção de que Carapajó se constitui como um território festivo, um espaço onde a vida cotidiana é profundamente marcada por um calendário de festas que transforma lugares comuns em espaços que educam pela celebração. Essa característica, ao contrário do que sugerem autores como Bakhtin (1987), que tratam as festas como interrupções na rotina ou cortes extraordinários no calendário social, revela que, em Carapajó, as festas não são meros intervalos entre o trabalho e o lazer. Pelo contrário, elas são elementos centrais que produzem e sustentam o cotidiano, funcionando como práticas vitais para a construção sociocultural da vila. Nesse contexto, a perspectiva de Manoel de Barros (1996) contribui ao enfatizar que existem dimensões da experiência que escapam à racionalidade científica e ao acúmulo de informações. Diz o autor:

> [...] A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode mediar seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. Os sabiás divinam (Manoel de Barros, 1996, p. 103).

Assim como o encantamento do som produzido pelo sabiá não pode ser mensurado pela ciência, a essência festiva de Carapajó transcende explicações meramente funcionais ou utilitárias. A festa, nesse território, não é apenas um evento, mas um processo em que o ordinário se transforma em extraordinário pela força da celebração e pela transmissão de valores culturais e históricos. Thompson (1981), por sua vez, reforça essa perspectiva ao rejeitar a ideia de que o conhecimento histórico pode ser tratado como uma lógica de laboratório. Para ele, as evidências históricas são sempre incompletas e situadas, moldadas pelas experiências de cada sujeito em seu tempo e espaço. Em Carapajó, as festas carregam essas evidências vivas, constituindo-se pelas memórias e lutas dos seus habitantes.

A festa em Carapajó emerge como um fenômeno singular, onde o cultural, o material e a historicidade concreta se encontram. Ela não é uma pausa no tempo, mas o próprio tempo vivido e compartilhado, vital para a construção da identidade sociocultural da vila e para a educação que ocorre por meio do festejar. A construção de um território cultural, como aponta Haesbaert (2004, p. 38-39), “envolve processos de significação que ultrapassam as dimensões físicas e geográficas, sendo moldados pelas práticas culturais e sociais que lhe conferem identidade”. Ao me referir a território festivo, não estou falando de um espaço delimitado, mas de um lugar carregado de sentidos produzidos coletivamente, um local em que as festas atuam como elementos estruturantes da vivência comunitária. Esse território cultural é produzido e reproduzido continuamente, intermediados por rituais e celebrações que reforçam a memória coletiva, educam e transformam o ordinário em um campo simbólico que dá sentido à vida na vila.

No dia primeiro de dezembro de 2023, começam a surgir as primeiras postagens anunciando a chegada do mês da Marierrê. Os convites para a festa são feitos, tradicionalmente, "boca a boca". Nesse contexto, relembro as palavras de Regina Nascimento ao se referir a Carapajó. Nas narrativas como a dela, a vila é sempre caracterizada de maneira afetiva e festiva, marcada por entusiasmo e orgulho. Se no passado, Carapajó era comparado a Londres por receber visitantes à procura de finas mercadorias, atualmente, é a festa que atrai, a cada ano, um número crescente de pessoas. A existência de um calendário festivo reforça a ideia de pertencimento a esse espaço e confere à vila a característica de "hospitaleira", devido à forma peculiar de acolhimento aos visitantes, especialmente no período das festas.

Isso implica que, durante os eventos festivos, é comum que os carapajoenses reservem espaços em suas casas para acomodar os participantes da festa, oferecendo-lhes sua melhor comida, bebida e participação nos ritos culturais. A denominação de “a vila hospitaleira” é tão significativa que há, inclusive, páginas dedicadas a ela nas redes sociais *Facebook* e *Instagram*, administradas pelo teólogo Ângelo Coimbra. Nesses perfis, o carapajoense compartilha textos, vídeos e fotos que celebram as práticas culturais e os sujeitos que habitam esse território, dando grande destaque à identidade forjada por meio das festas.

Ao iniciar minha análise sobre a construção de um *ethos* festivo, percebo a complexidade com que os carapajoenses lidam com as práticas do festejar. Ouço relatos de que as festas acontecem por toda a vila, e ocorrem eventos religiosos nas regiões circunvizinhas. Refletindo sobre a quantidade de festas e o papel que esses eventos desempenham na vida das pessoas, me sinto desafiada a compreender como os sujeitos são profundamente influenciados pela atmosfera festiva que permeia todo o território.

Assim, essa configuração revela uma espécie de sabedoria voltada para o consumo dos bens culturais produzidos na própria vila e para o uso dos espaços como táticas de manutenção de uma identidade construída em torno dos ritos. A esse modo de construção identitária, realizado em razão da festa, denomino *ethos* festivo. Trata-se de uma rede, na qual se entrelaçam sabedoria, procedimentos, táticas, artes de fazer e maneiras de utilizar o território para satisfazer as necessidades locais, especialmente as que se referem ao festejar.

Certeau (1998, p. 45), ao se referir às táticas de consumo, afirma que elas são "[...] engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, que vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas". A reivindicação de uma identidade territorial festiva se assemelha a esse conceito, pois, a partir dessa identidade, é possível observar as formas elaboradas de organização festiva dos carapajoenses. Nesse sentido, compreendo que o usufruto dos espaços para garantir que a vila seja cercada por pontos festivos é uma tática de afirmação cultural. Trata-se da criação de um hábito coletivo de festejar, que se inscreve de forma orgânica e contínua na vida da comunidade.

Nesta seção, reflito sobre o *ethos* festivo como um emaranhado de táticas no usufruto do território, cujas práticas contribuem para consolidar a Marierrê como uma

das manifestações culturais mais significativas da região. Busco interligar os modos como os festantes carapajoenses constroem, histórica e culturalmente, os espaços da vila de Carapajó na tentativa de traduzir as relações sociais estabelecidas, a partir da construção do território e suas implicações nos modos de festejar na vila. A narrativa "*Aqui tem festa quando nasce, quando cresce e quando morre, tem festa pra tudo*" se entrelaça com a própria trajetória de ocupação e crescimento populacional de Carapajó, a qual, em grande medida, se deu em razão da festa.

Nesse sentido, percebo como a festa provoca mudanças sucessivas na paisagem cultural e cartográfica do lugar. Geertz (1989c) nos lembra que o *ethos* não é apenas a marca de uma estrutura que reflete a tradição de um povo e seu "espírito", mas também comporta os influxos da ação dos sujeitos e das pressões conjunturais, que interagem com essa estrutura em um tempo histórico específico. Essa dinâmica de transformação contínua é o que confere à festa em Carapajó seu caráter renovador e vital para a identidade local, mostrando que o *ethos* festivo é, na verdade, um processo dinâmico que interage diretamente com o território.

Em Carapajó, os pretos encontram um meio importante para obtenção de representatividade, a tática usada foi a construção de um território festivo. De acordo com Urrutia (2009, p. 9) “[...] o território é a base primeira de qualquer identidade cultural. A partir dele constroem-se referentes simbólicos e relatos históricos que permitem a um grupo humano compartilhar as mesmas tradições e expressões culturais”. Entender, pois, o que é cultura ou como este conceito nos define enquanto ser humano é indispensável para compreender a relação território, cultura, identidade e tática cotidiana de sobrevivência, sobretudo quando se trata de segmentos que precisam resistir ao processo de exclusão, como os que ocorrem com a segregação cultural financiada pela família Bittencourt.

Com o fito de identificar a diversidade de festas em Carapajó e na região circunvizinha, mapeei o itinerário das programações religiosas, conforme o mapa 2 abaixo:

Mapa 2 – Circularidade de festividades de santos e santas no entorno de Carapajó

Fonte: Dados da Pesquisa, 2024.

No mapa, observa-se a intrínseca conexão do território carapajoense com as manifestações festivas, evidenciando sua vocação como espaço de celebração. O vilarejo, situado no coração da região como principal distrito, é cercado por uma rica diversidade de festas religiosas dedicadas a santos e santas, formando um calendário festivo que para além da demarcação de datas, transforma-se em um elemento identitário e cultural. Essas celebrações, espalhadas ao longo do ano, são lidas aqui no sentido de afirmar Carapajó como um polo irradiador de práticas culturais e religiosas.

Assim, o mapa não tem a intenção de mostrar a demarcação territorial, mas a de revelar a vitalidade de uma região que faz do festejar um modo de existir e de preservar sua memória coletiva. Celebra-se a cada mês um santo ou santa com diferentes propósitos que estão além da homenagem ou da fé. Festeja-se como forma de transmissão de saberes às futuras gerações. São nestas práticas do festejar que se preservam as manifestações locais que ocupam a memória e (re)fazem a historicidade dos sujeitos.

De acordo com Saquet e Briskievicz (2009), o território é o local onde pessoas se encontram, trabalham, vivem e constroem sua identidade e, por conseguinte, a territorialidade. A relação de cada indivíduo com sua comunidade se fortalece à

medida que o sentimento de pertencimento também é alimentado. As festas nutrem esse sentimento ao engendrar diversas formas de sociabilidade significativas ao desenvolvimento local consolidando o *ethos* festivo.

Para pensar nessa construção identitária, a qual denomino de *ethos* festivo, considerei as relações estabelecidas entre o território e a festa. Em outras palavras, só haverá *ethos* diante da construção de um território festivo.

Considerando que os locais ocupados pelos rituais da Marierrê não são fixos - ou seja, a festa acontece a cada ano em diferentes pontos da vila - entendo isso como uma das muitas táticas de ocupação do espaço e de proliferação das dinâmicas do festejar. Como um contágio, o fato de a festa circular pelo território carapajoense leva as pessoas a se envolverem com ela, fazendo com que se transforme em um símbolo dessa comunidade.

Santos (1999, p. 8) esclarece a relação entre território e cultura ao afirmar que “[...] o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence”. Dessa forma, compreende-se que o território se constitui a partir das relações culturais estabelecidas nele. A cultura, ao transformar o espaço e os sujeitos, confere um sentido de pertencimento e reconhecimento tanto de si quanto do outro.

Rosendahl (1996, p. 56) reforça essa perspectiva ao destacar que “[...] a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus, numa poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas sobre territórios”. Na comunidade em análise, as práticas religiosas exercem um papel fundamental na configuração do espaço social, ao mesmo tempo em que aproximam e separam grupos, redefinindo suas formas de participação na organização socioeconômica. Nesse sentido, Rosendahl (1996, p. 57) complementa: “A territorialidade é fortalecida pelas experiências coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território [...]”, evidenciando o papel da vivência religiosa na consolidação da identidade territorial.

O território é entendido como produto das potencialidades dessa população sobre o espaço e, por sua vez, este é alterado e dominado de acordo com as necessidades dos festantes com relação às suas práticas culturais. Dessa forma, as

festas auxiliam e/ou auxiliaram para que a vila crescesse em número populacional e em estrutura. Contudo, esse progresso não é dado somente pela construção de moradia e novas dinâmicas de trabalho e produção de subsistência. Falo também, da possibilidade de visualizar os lugares dos ritos festivos como um espaço de materialidades e subjetividades que promovem um diálogo entre o passado, o presente e o futuro que constitui a Marierrê. Esses espaços evocam sons, cheiros, formas e imagens; acionam dispositivos da identidade e da memória.

O território festivo cumpre funções informativas, simbólicas e lúdicas, configurando os espaços da festa como locais capazes de gerar laços profundos entre os festantes e entre estes e o lugar. É nesse território, habitado pelos participantes, que se manifesta o cotidiano e o modo de vida, ressignificados pelas formas de festejar. Para a realização das práticas festivas, a Marierrê exige a ocupação de múltiplos espaços. Cada momento da celebração é cuidadosamente planejado e realizado em uma área específica. Assim, além dos espaços fixos, como a Casa Santa e a Igreja, observa-se a adaptação de novos locais para os festejos, a exemplo das residências comuns, que se transformam em verdadeiros palácios reais durante os dias de festa.

Destaco também as ruas, que se transformam em passarelas por onde desfilam a corte real e seus acompanhantes, e os quintais dos palácios, que passam a funcionar como grandes cozinhas improvisadas para atender à demanda de visitantes que chegam para saudar os reis. Nesse sentido, Saraiva e Silva (2002, p. 204) afirmam que “[...] as atividades realizadas durante as festas constituem momentos em que o espaço ganha contornos diferentes dos que possui no cotidiano [...], cada morador vive o espaço de uma maneira particular”. Essa perspectiva é corroborada por Rivière (1999, p. 59), ao destacar que:

> [...] o espaço, não se trata somente de uma relação concreta, física, com ele, feita de práticas e de descolamentos, ou de uma fenomenologia do espaço vivido, mas de um imaginário no qual entram os estereótipos da civilização e os valores ligados à identidade e à diferenciação social.

A Marierrê merece destaque por representar uma transformação no espaço e no tempo da comunidade, uma vez que esse evento se caracteriza por uma mobilidade visível, realizada a cada ano em locais diferentes. No mapa *território festivo*, identifiquei os lugares que compõem um percurso marcado por deslocamentos, refletindo uma das características essenciais da Marierrê: uma festa

andarilha. Assim, os espaços festivos não são estáticos diante da cultura; ao contrário, são locais de práticas e de circulação de sujeitos, como enfatiza Maia (1999, p. 204):

> [...] grande parte das festas, no seu momento de ocorrência, simplesmente fornecem nova função às formas espaciais prévias que dispõem para a sua realização (ponto central): ruas, praças etc. Mas, tão logo cesse o período ou momento extraordinário, tais formas retomas a sua função habitual.

Com efeito, a Marierrê é composta por momentos em que os festantes carapajoenses ressignificam o espaço que habitam, atribuindo-lhe diversos sentidos. Ao transformarem esses espaços de acordo com a cultura e religiosidade local, o território torna-se um lugar social vivido e modificado, especialmente durante o período da festa.

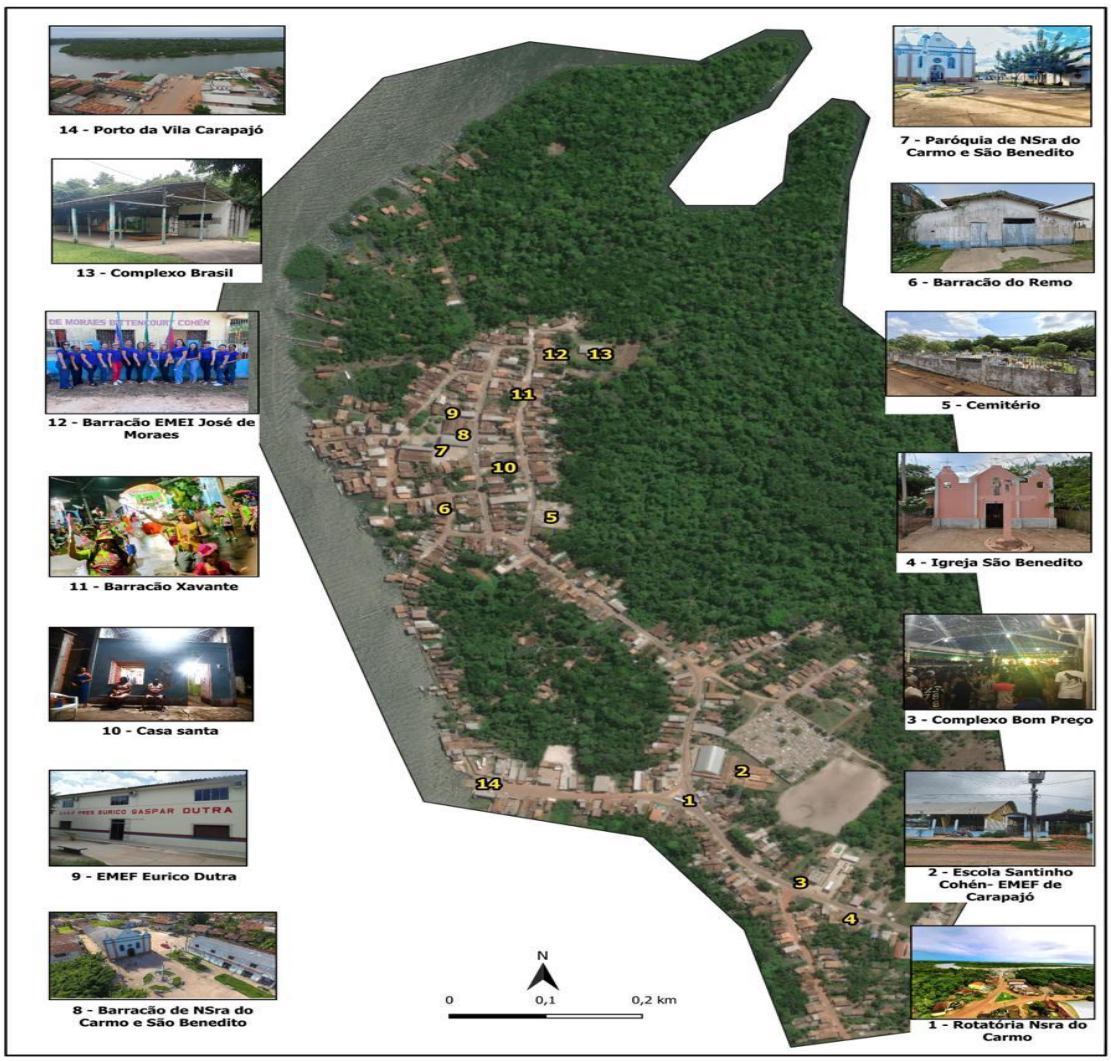
Na organização desse território festivo, é fundamental reconhecer a configuração de um espaço/lugar no qual se desenvolvem experiências culturais. A festa, além de garantir a existência material, tece uma rede de símbolos que dão sentido à vida coletiva. A trajetória dos festantes se entrelaça com esse território, que se constrói e se fortalece por meio de suas práticas culturais. Ao moldarem o espaço, eles o transformam em um lugar singular. Essa perspectiva remete aos escritos de Boada (1991), que observa o espaço como um lugar humanizado, distinto do restante. No caso específico da Marierrê, a festa desenha um percurso que atravessa toda a vila, promovendo movimento e ampliando seu alcance, envolvendo um número ainda maior de pessoas.

Essa organização, a diversidade de festas e as diferentes formas de ocupação dos espaços configuram um amplo território festivo, uma vez que as celebrações ocorrem em todos os lugarejos da região. Em cada ilha, vila ou bairro, há sempre um santo a ser homenageado, com dias dedicados às festividades. Certeau (1998), ao refletir sobre o cotidiano, destaca que são os passos dos pedestres que moldam os espaços. Para o autor, esses deslocamentos representam a forma como os sujeitos ocupam e se identificam com seu território. Em outras palavras, é por meio das práticas dos atores sociais que seus espaços de vida, trabalho e sociabilidade são transformados, assegurando, assim, o sentido de pertencimento.

No mapa 3, enumero locais que recepcionam o rito do Marierrê de diferentes formas. A rotatória de Nossa Senhora do Carmo (1) e o porto da Balsa (14) são pontos de acolhida dos visitantes da Marierrê. Nas escolas (2, 9 e 12) são ensinados vários

aspectos da cultura local ligados à tradição do festejar. Os professores costumam levar a corte real às aulas, eventos e feiras como forma de demonstrar a importância desse ritual. Os espaços 3, 6, 8, 11 e 13 por serem mais amplos, geralmente, são usados para as fornadas de samba de cacete. O 5, simboliza uma das ruas principais da vila, a chamada “rua do cemitério”, por onde costuma passar o cortejo real. As igrejas 4 e 7 são locais de coroação das majestades. No 10, tem-se a Casa Santa, onde são apresentados e abençoados os reis. Essa mobilidade da festa, desperta diferentes sentidos para o que chamo de território festivo. Como todo conceito, este também constrói identidades e possui uma história.

Mapa 3 - Território festivo



Fonte: Dados da Pesquisa, 2023.

Neste contexto, diversas narrativas registram como a família Bittencourt recebeu as terras de Carapajó, a forma como as organizou e o modo como os escravizados trazidos por esse clã passaram a ocupar a região, difundindo suas

práticas culturais. Esses acontecimentos reforçaram a importância da consolidação de um território festivo. O crescimento da festa da ancestralidade negra, que percorre toda a vila, como demonstrado no mapa 3, tem entre seus objetivos a ocupação do espaço. Assim, quando outros sujeitos sociais, fora do núcleo da família Bittencourt, inserem suas próprias práticas, apropriam-se do território e fortalecem a festa como um elemento de conexão entre as pessoas e suas raízes culturais.

Segundo Relph (1980), o lugar é definido, entre outras questões, pelo envolvimento pessoal. Esse envolvimento é que denota uma experiência adquirida a partir dos usos, compartilhamentos e construções identitárias envolvidas no território festivo. Ao analisar o alcance da estrutura da festa, vê-se que, conforme os espaços são ocupados, mais forte torna-se a identificação com o próprio lugar e com o *ethos*.

O território festivo constitui-se, entre outras funções, como um elemento de conexão com a experiência do festejar adquirida nesse local. Ao olhar para Carapajó, percebe-se que os caminhos do rito não oferecem apenas um percurso panorâmico pela Marierrê, mas promovem um mergulho na cultura, na paisagem e na compreensão mais profunda da festa. Mais do que compreender, as pessoas participam ativamente. Assim, ao falar de território festivo, refiro-me a uma experiência que convida aqueles que percorrem a Marierrê a vivenciar a sua cultura e essência não como meros espectadores, mas como atores sociais. O trajeto insere esses sujeitos no evento, estimulando a interação e proporcionando um contato direto com os modos de viver e fazer a festa.

A formação desses espaços festivos depende dos valores culturais e dos interesses do grupo na manutenção de sua cultura. Assim, “[...] andar no lugar é fazer trafegar a própria origem, a memória, as alegrias esquecidas ou as dores dormentes. Não se respira senão o que o lugar apresenta, donde pode ser concebido, o pulmão é obra e relação geográfica” (Chaveiro, 2012, p. 276).

A educação, o território, a cultura, a identidade e os saberes são elementos indissociáveis na análise do conceito de território festivo. Por essa razão relaciono cultura, território e educação, visto a compreensão do uso do espaço e dos conhecimentos como táticas para os festantes existirem no lugar em que vivem. Brandão (2007, p. 4) afirma que nós somos:

> [...] construtores de espaços e de lugares, de terras, de territórios, de casas e nomes de casas. E também de conceitos, canções e teorias a respeito dos tempos e dos espaços que de algum modo pertencem a nós, na mesma medida em que pertencemos a eles.

Dessa forma, o território festivo só existe enquanto resultado da ação conjunta dos festantes em prol da Marierrê. Ali, encontra-se lugares que permitem a troca de saberes e de experiências. Portanto, *ethos* festivo é a forma como os espaços são ocupados pela festa, por meio da dinâmica histórica e geográfica, são espaços de pertencimento e educação.

3.2 Lugares que educam

> O espaço é como o ar que se respira. Sabemos que sem ar morreremos, mas não vemos nem sentimos a atmosfera que nos nutre de força e vida.
>
> Roberto Damatta, *A casa e a rua*..., 1997.

Anteriormente, afirmei que Carapajó, em sua construção espacial e histórica, apresenta uma propensão natural ao festejar. A abordagem *lugares que educam* discute o *ethos* festivo, buscando intensificar a Marierrê como um modo de vida dos carapajoenses. Nesse contexto, os espaços que ganham dinamismo durante o período da festa tornam-se complementares dentro de um mesmo sistema social, reforçando a função e o significado do espírito festivo dessa população.

As casas e as ruas são muito mais do que meros pontos de passagem ou moradia. Neles, há uma dimensão social marcante, pois as impressões deixadas pelos sujeitos, sobretudo as simbólicas, são compartilhadas entre os carapajoenses e atravessam gerações, sendo mediadas por uma cultura que agrega historicidade, práticas educativas, hábitos, valores e religiosidade. Nesse sentido, os espaços da festa mobilizam uma gramática própria para se constituírem como um todo articulado, o que depende, fundamentalmente, das atividades organizadas em torno da Marierrê.

Cada etapa do evento se relaciona de maneira particular a ambiente específico, evocando lembranças e memórias que variam em qualidade, afetividade e forma de organização. Para Certeau (1998), o espaço está relacionado às formas como os sujeitos se transformam por meio de suas apropriações, ocupações e vivências. Assim, ressalto uma perspectiva ampliada de lugar geográfico, considerando os espaços de circulação da festa, guiada pela lógica da Nova História Cultural, como indicadores de sua representatividade para aquela população.

Com isso, demarca-se o pertencimento a uma tradição originária dos seus primeiros habitantes escravizados. Esse elo entre o presente e o passado sinaliza que no entorno das casas e das ruas, lócus de vivência dessa festa, há representações concretas da vida que possibilitam a essa gente inúmeras conquistas, a partir da Marierrê. Ao explorar o conceito de pedagogias culturais, Costa e Andrade (2013) consideram que a escola não é o único espaço que propõe efetivas situações de ensino. Os lugares por onde a Marierrê passa ou acontece, marcam certa familiaridade e hospitalidade dos que a realizam para com os que a acompanham. Nesse contexto, destaco as casas (santa e os palácios reais) e as ruas como lugares de circulação de saberes perpassados na Marierrê.

3.2.1 O palácio real

Na historiografia clássica, os palácios são construções monumentais que ocupam grandes extensões de terra, adornados com amplos jardins e destinados à residência dos imperadores, reis e outras figuras de alto escalão. Os mais humildes estavam ali para servir as majestades, mas não ocupavam os quartos luxuosos nem circulavam pelos salões principais, exceto sob a condição servil.

Essa construção social e imagética de um palácio atravessa a memória popular até os dias atuais. No entanto, em Carapajó, durante o período da festa, qualquer residência que abrigue o grupo de pessoas pertencente à família do rei ou da rainha, a ocasional família real, pode assumir essa função. Assim, até mesmo simples moradias, incluindo construções de madeira, adquirem essa conotação. Esse fenômeno revela que a festa é um rito capaz de transformar a sociedade, o espaço, as pessoas e até mesmo os lugares, os ressignificando para atender à simbologia que permeia a celebração.

A foto abaixo parece retratar uma residência comum, semelhante a tantas outras na vila. No entanto, o estandarte exibido na imagem, com a inscrição *Palácio real-Família da rainha*, evidência seu caráter singular, conferindo-lhe um *status* diferenciado. Esse símbolo marca a distinção do espaço e registra o profundo respeito que esse local adquire durante o período da festa.

Imagem 26 - O palácio da rainha

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Durante três dias, centenas de pessoas passam por esses palácios, seja para visitação, seja a trabalho, tornando-os espaços de intensa movimentação ritualística. Dessa forma, a descrição tradicional dos palácios já não parece tão distante do que se observa na foto. Afinal, ali se abriga a realeza, há fartura de alimentos, riqueza nas vestimentas, enfeites no salão principal, música e uma ceia oferecida gratuitamente aos convidados. Quem poderia duvidar da riqueza dessa família?

Valendo-me das ideias de Raymond Williams (1969) sobre práticas e experiências educativas em diferentes ambientes e instituições, afirmo que os locais da festa colocam os carapajoenses e a todos que acompanham a Marierrê, diante de uma “sociedade totalmente pedagogizada” e transformada pela festa. A exemplo, nos palácios reais, há um processo de educação permanente que está ativa e profundamente implicado com práticas e experiências que visam ensinar algo.

Ellsworth (2005, p. 1) enfatiza que “a pedagogia em lugares diferentes da escola provoca, nos sujeitos, movimentos, sensações e efeitos que fazem com que seus corpos e mentes realizem aprendizagens tanto em relação a si mesmos, quanto em relação aos outros e ao mundo”. Por isso, propõe outras perspectivas que permitam vislumbrar espaços como pedagógicos. Ao considerar a diversidade de ritos que fazem com que a Marierrê necessite de múltiplos lugares para ocorrer, constata-se a autoaprendizagem como algo que eleva a força pedagógica desses sítios, tornando mais evidente os processos de educação existentes.

Os palácios são lugares onde a Marierrê educa e onde é possível aprender a viver segundo as práticas religiosas e festivas da comunidade. Nesse espaço pode-se conhecer os preceitos religiosos, tecer e aprofundar vínculos com a família, conhecer a história do evento, entre outras possibilidades de aprendizagens. Assim, a presença de crianças, não só no corpo que compõe a realeza, mas, como festantes, aponta para uma das formas de acompanhamento do cotidiano da festa, fazendo com que ainda na infância, os carapajoenses passem a compreender os rituais, cânticos e toda a rotina do lugar.

Os movimentos na casa do rei e da rainha propiciam vivências particulares e coletivas. Dessa forma, as casas passam a simbolizar lugares onde, desde muito cedo, os membros aprendem a importância de se cuidar e relacionar bem. Além disso, o “estar em casa” traz uma atmosfera de valorização da família e todos os membros da comunidade que estão unidos pelos laços de fé em Nossa Senhora do Rosário, santa celebrada na Marierrê.

Nesses ambientes, há um sentimento de coletividade que o indivíduo deve aprender desde cedo, uma vez que, as pessoas responsabilizam-se umas pelas outras, cuidando, preocupando-se e, principalmente, ensinando. Com isso, o aprendizado através da oralidade e da observação das práticas cotidianas são os principais meios de transmissão de conhecimentos nessa festividade. As ladainhas, por exemplo, mesclam a experiências individual da mestra guardiã com as memórias coletivas das rezas feitas desde o início desse cerimonial, logo, esse ritual tem o intuito de transmitir informações histórica necessária à manutenção do laço social, sustentando e nutrindo os saberes da festa. É ouvindo, observando e praticando que se constroem os saberes dentro dos palácios.

Em *Tu garante? Aprendizagem às margens do Tapajós*, Medaets (2020) diz que é comum ouvir narrativas que apontam para a aprendizagem conduzidas pela observação e repetição. Parece ser esse um ponto de encontro nas práticas educativas não escolares da Amazônia. Uma das narrativas trazidas nessa obra afirma: “[...] *Eu, se olhar benzinho uma coisa, eu aprendo*”(*apud* Medaets, 2020, p. 19). Essa forma de aprender pelo olhar também está presente em Carapajó, pois falas similares direcionam a essa percepção, tal qual a de Lucas Fiel, em entrevista coletada em 2002: “[...] *As crianças ficam por ali, sempre por perto, observando tudo e daqui a pouco são elas que estão lá fazendo a festa*”.

Nesse contexto, conviver nos espaços da festa é estar em constante aprendizado, que vai além dos saberes religiosos, pois perpassa por conhecimentos éticos, de respeito às pessoas e à natureza. O festante que tem a oportunidade de vivenciar a Marierrê obtém uma compreensão de mundo por meio do exemplo que, muitas vezes, destoa do modelo social externo a este universo.

A casa do rei e da rainha ou palácios reais, como costumam ser chamados, são lugares que recebem os convidados nos três dias de festa e onde realiza-se algumas cerimônias fundamentais para a Marierrê, tais como: as ladainhas de consagração do rei e da rainha, a confecção e distribuição das comidas e bebidas e as fornadas de samba de cacete. Assim, espaços como os palácios, estão investidos de uma “força pedagógica” correspondentes às qualidades pedagógicas que cada um desses lugares possui (Arrais, 2019, p. 20). De modo que, ao festejar-se, “[...] corpo e mente entram em sintonia com o que está sendo visualizado, escutado ou sentido e a força dessa conjunção é que resulta em aprendizagens” (Costa; Andrade, 2013, p. 7).

Os lugares da festa apresentam-se, portanto, como mediadores culturais à medida que mobilizam uma educação compartilhada no cotidiano coletivo daqueles que festejam. De acordo com Gruzinski (2001, p. 48), “mediadores culturais são elementos que possibilitam a circulação de um ou mais saberes e, também, são produtores de novas configurações culturais resultantes deles”. O aspecto pedagógico atribuído aos lugares da festa está relacionado à ideia de que se trata de um “lugar escola” visto que é habitado por possuidores de saberes sobre a Marierrê.

Brandão (2007, p. 2) traz a ideia de que,

> [...] Habitamos tempos e espaços – guardemos este verbo, ele nos espera adiante - como todos os outros seres vivos com quem compartimos provisoriamente o planeta Terra. Eles, os animais, estão nos espaços que habitam e onde vivem e reproduzem o tempo individual de suas vidas e o tempo coletivo da existência de suas espécies.

Na festa da Marierrê, de igual modo, o habitar relaciona-se a um espaço que tem por propósito acolher e transmitir sua cultura.

3.2.2 A Casa Santa

O que hoje se conhece como Casa Santa, segundo a memória local, era, originalmente, o local de reunião da Irmandade dos Homens Pretos de São Benedito.

Com o enfraquecimento dessas instâncias religiosas, impulsionado pelo movimento conhecido como Ultramontanismo ou Romanização Religiosa (Sousa, 2002a), surgiram espaços similares, destinados à expressão da religiosidade dos negros carapajoenses, denominados Casa Santa.

No catolicismo, os santuários são espaços sacroprofanos que cumprem uma função religiosa (França, 1975). Além disso, Rubert (1987, p. 25) destaca que o santuário é “[...] um lugar de peregrinação pela transitoriedade das pessoas e grupos que o frequentam e pela universalidade, isto é, por ser um lugar aberto a todos”. Nessa perspectiva, a expressão Casa Santa, conforme a memória local, remete à criação de um espaço pela Irmandade dos Homens Pretos de São Benedito para o culto aos seus santos e a realização de suas festividades. Esse ambiente acolhia aqueles que não podiam exercer sua religiosidade na mesma igreja frequentada pela família branca.

Durante o período escravocrata, havia, conforme registro de Varela (2023), certa restrição aos cultos afrodescendentes, estando reservados aos brancos a possibilidade de cultuar santos e frequentar a igreja, bem como, a realização de festividades. Uma das letras cantadas pelo grupo de samba de cacete, seja nas ladainhas ou nas ruas durante o cortejo real, registra a importância e um dos objetivos do rito festivo - a entrada do povo na Casa Santa - visto que nem sempre os carapajoenses tiveram liberdade religiosa:

Maria-errê-arrá
Maria-errê-arrá.
Maria-errê-arrá
nós vamos todos à Santa.
Maria-errê-arrá
nós somos todos convidados.
Maria-errê-arrá
nós vamos todos com a nossa santa.
Maria-errê-arrá
estamos todos na Casa Santa.

A análise da canção vai ao encontro do escrito por Varela (2023, p. 78) quando reflete que:

> A festa dos pretos no espaço da irmandade, nada deixava a dever à dos brancos, era organizada, com música, celebrações, leilões, todos sempre vestiram suas melhores roupas e congregavam do seu melhor vinho e comida, independentemente de sua condição social, porque para o momento da festa todos se preparam para gozar e mostrar a liberdade alcançada [...].

A Casa Santa funciona como um abrigo coletivo, onde os carapajoenses são convidados a vivenciar sua religiosidade e celebrar suas festividades. Esse espaço sagrado se destaca pela sensação de proteção e segurança que proporciona, além do revigoramento espiritual que oferece aos que nele adentram. Além disso, desempenha um papel central na festa, pois é ali que ocorre a consagração e a apresentação dos novos rei e rainha à comunidade, no primeiro dia das celebrações, em 24 de dezembro.

Imagem 27 - Visão frontal da Casa Santa

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

A primeira vez que adentrei a Casa Santa, fui levada por dona Marinete. No caminho, ela me contou o quanto aquele ambiente havia sido importante para sua família. Apesar da simplicidade do ambiente — uma casa de madeira, com piso sem acabamento e pintura desgastada pelo tempo —, emanava uma forte energia espiritual. Ao cruzar a entrada, guiada por dona Marinete, fui envolvida por um silêncio que revelava a natureza daquele espaço: um lugar de descobertas sobre os sentidos da cultura carapajoense e os inúmeros testemunhos de fé ali preservados. Foi uma das experiências mais marcantes da minha vida, e ainda hoje me emociono sempre que retorno a esse local.

A partir dos estudos de teóricos como Ellsworth (2005), Giroux e Simon (1995), entendo que o processo de ensinar e aprender ocorre em diferentes lugares de cultura. Ao partir do entendimento de que a pedagogia não revela um conhecimento pronto, mas em construção a partir das relações de seus sujeitos, seus corpos e mentes, consigo, com os outros e com o mundo e, sobretudo, na exploração dos espaços dispostos na/para cultura.

A primeira experiência educativa da realeza com o simbolismo religioso da festa, ocorreu na Casa Santa. Para esse momento, o lugar é arrumado para receber a corte e seus convidados. Ornamenta-se a mesa com toalhas brancas ou coloridas, algumas flores naturais, fitas, e uma árvore de Natal sinalizando a presença de um altar. Os símbolos também são organizados, dando-se destaque às coroas e à imagem de Nossa Senhora do Rosário.

Esse cuidado, na materialização de um cenário religioso, possibilita a contemplação de uma experiência, atenção e observação que resulta, posteriormente, na participação coletiva no rito.

Imagem 28 - Altar da Marierrê

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Medaets (2011, p. 4) ao se referir aos aprendizados de crianças ribeirinhas, ressalta que “[...] o aprendizado delas se dava pela atenção, olhando os adultos realizarem suas atividades, seja acompanhando seus pais no cultivo da roça, nas fases da produção de farinha ou em atividades domésticas”. Para a autora, “[...] embora em nenhum momento seja explicitado alguma intenção educativa, é evidente a presença de uma dimensão de aprendizagem” (Medaets, 2011, p. 4). Da mesma forma, são as práticas educativas no espaço da festa, quando nem sempre a intenção de educar está explícita, porém, não menos potencializada.

Ellsworth (2005, p. 5) destaca que, se “[...] apenas os olharmos do ‘centro’ dos discursos e práticas educativas dominantes, posição que leva o conhecimento a ser uma coisa já feita e o aprendizado uma experiência já conhecida”, dificilmente denominaremos os acontecimentos festivos como educativos.

Contudo, se olharmos para esses lugares em suas possibilidades de multiplicar as potencialidades de aprendizados, a “[...] excêntrica conotação da frase

‘a experiência da autoaprendizagem em construção’ torna sua força pedagógica mais aparente”(Ellsworth, 2005, p. 5). Tal postulado, permite a análise dos lugares de aprendizado como espaços em que diversas práticas individuais ou de grupo são realizadas. Dessa forma, acompanhando Ellsworth (2005), diferentes realidades colocadas em interação em um mesmo espaço produzem lugares que se transformam em aprendizados.

Para compreender o processo educativo na festa, é necessário, primeiramente, analisar ou caracterizar as regras da Casa Santa. Os carapajoenses, ao longo dessa festividade, aprenderam que durante a ladainha, os reis, dispostos em ordem (ex-rainha, rainha e rei, príncipe e princesa) ficam sentados em cadeiras de madeira, simbolizando tronos reais. Dona Marinete posiciona-se próximo à mesa onde estão os símbolos. Os demais convidados que, em geral, pertencem à família da realeza ficam em frente aos reis, atrás destes posicionam-se os integrantes do samba de cacete.

Antes que os símbolos sejam entregues, cada um a um membro da realeza, dona Marinete reza um rosário consagrando esses objetos. Coroas, cetro, Menino Jesus e a imagem de Nossa senhora do Rosário não são objetos comuns, posto que possuem papel crucial como mediadores entre a realeza e toda simbologia contida no universo festivo. De acordo com Gonçalves (2007, p. 21):

> Os objetos não apenas demarcam ou expressam tais posições e identidades, mas que na verdade, enquanto parte de um sistema de símbolos que é condição da vida social, organizam e constituem o modo pelo qual os indivíduos e os grupos sociais experimentam subjetivamente suas identidades e *status* [...] .

A disponibilização dos símbolos ao público, para que sejam contemplados, observados e compreendidos em suas funções, evidencia que o evento carapajoense se propõe a celebrar os valores negros e a resistência à opressão histórica imposta pela religiosidade e pelo festejo da família branca.

A partir desse patrimônio apresentado na festa, torna-se possível refletir sobre uma recusa à hierarquização da sociedade local, bem como sobre uma reação ao preconceito e à discriminação, que, para além do espaço festivo, marcaram o cotidiano da vila. Esses artefatos são mais do que meros objetos; estão intrinsecamente ligados a acontecimentos passados que moldaram a identidade coletiva.

Nesse contexto, a disposição dos símbolos no altar do evento convida festantes e brincantes a vivenciar uma experiência que mantém viva a dinâmica do rito. Trata-se de uma espécie de ensaio para o momento máximo de consagração de uma festa reconhecida explicitamente como ancestral. Ao falar de ensaio, remeto-me ao conceito proposto por Ingold (2000). Para o autor, o ensaio é o processo de “[...] repetir o mesmo movimento como uma preparação ou condução para o seu desempenho prático” (Ingold, 2000, p. 418). Assim, o ensaio torna-se uma forma de compreender a prática, um processo de aprendizado que ocorre por meio da imersão na própria ação. Como ele mesmo define, trata-se de “[...] um processo de habilitação, no qual a aprendizagem é inseparável do fazer” (Ingold, 2000, p. 416).

A Casa Santa, nesse sentido, se coloca a serviço da realidade cultural da Marierrê, pois desempenha ações e reações tanto entre os sujeitos do contexto em que está inserida quanto com o próprio rito. Logo, ela não está alheia nem excluída de um processo significativo de aprendizagem.

Brandão (2007) chama de "espaciar" as aprendizagens que ocorrem em lugares diferente e que adquirem significados diversos. Para ele:

> Espaciar é gerar em um espaço dado um espaço criado, fruto da imaginação e da ação humana. Não é apenas construir materialmente um lugar situado, mas, antes, liberar lugares: fazê-los acontecer. Existirem para nós e não apenas em si mesmos. Virem a ser seres – e não apenas contextos – da cultura e, nela, da linguagem [...] (Brandão, 2007, p. 7).

Na Marierrê, há lugares que passam a existir apenas por ocasião das festas, como produto de uma necessidade imediata dessa cultura em movimento. Um exemplo disso são as cozinhas, que se configuram como espaços efêmeros, mas essenciais para a realização do festejo.

3.2.3 A cozinha

A cozinha é um espaço onde os ensinamentos são passados através da observação e da repetição. Aprende-se a respeitar os mais velhos, cuidar da preparação dos alimentos e da bebida, a seguir rotinas, reconhecer a história e a ancestralidade dos carapajoenses. Brandão (1985, p. 9) acredita que “[...] não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde

ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante.”

Em diversos ambientes e grupos sociais a educação se apresenta diferente, cada povo, sujeito, categoria e grupo social tem uma forma de compreender, estruturar e transmitir suas vivências. Desse modo, a cozinha configura-se, na festa, como espaço eminentemente educativo.

Em geral, costuma-se receber as pessoas numa antessala, na sala de visitas, no pátio. Contudo, em Carapajó, recebe-se os mais íntimos ou queridos no espaço da cozinha. Por aqui tem-se uma íntima relação de sociabilidades que se dá por meio da comida, dos alimentos. Aqui a cozinha representa um lugar de encontros e trocas. Enquanto para muitos, esta é simplesmente um local de passagem ou de contato rápido, a outros serve como um verdadeiro itinerário que avança para além do uso doméstico, visto que, revela temporalidades e a cultura de um lugar, um espaço em latência, sobretudo no período de festas.

Imagem 29 - A cozinha da rainha

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

As cozinhas da festa são lugares improvisados construídos, em geral, na parte de trás das casas do rei e da rainha. Nesses locais há grande circulação de pessoas e de histórias e, também, é o único que permanece em pleno funcionamento 24 horas por dia, durante os três dias de festa. Nas palavras de Senhorinha Carvalho, a cozinha:

> *[...] é uma escola, a gente aprende muita coisa, coisa que a gente não sabe, a gente vai aprendendo, com as pessoas que circulam nessa cozinha. Aqui também é um espaço livre, qualquer pessoa pode vir participar. Sem o*

> *Marierrê, a gente acaba porque aqui já é um costume, uma tradição (Entrevista, 2023).*

Esse foi um dos ambientes em que permaneci por mais tempo durante a pesquisa de campo realizada em 2022, registrando observações no que chamo de diário da festa. Na manhã do dia 24 de dezembro desse ano, havia na cozinha um total de oito cozinheiras, número que triplicou ao longo do dia. Isso porque, no Marierrê, a dinâmica se dá dessa forma: as pessoas chegam aos poucos e, juntas, formam uma verdadeira força-tarefa para garantir que tudo ocorra bem, assegurando que os alimentos fiquem prontos a tempo, em quantidade e qualidade suficientes para atender à demanda dos convidados da família real.

Em função da demanda de trabalho, a família real necessita ser assistida por um número considerável de ajudantes, além do mestre ou mestra cozinheiro(a). Devido a isso, a realeza realiza, com antecedência de pelo menos um ano, uma espécie de contrato com essa equipe. A contratação dos ajudantes e mestres de cozinha é feita verbalmente, por meio de convite. Ao aceitá-lo, essa equipe firma um compromisso com a família real, devendo cumpri-lo com a prestação de serviços que incluem a seleção, compra, preparo e distribuição da comida e bebida da festa.

É importante ressaltar que essa prestação de serviços é feita de forma gratuita sob a simbologia de que para manter a festa viva, ano após ano, haverá essa “troca de favores”- a realeza disponibiliza de condições financeiras e materiais e aos demais cabe a oferta de seus saberes para a concretização dos ritos da Marierrê, dentre estes, os saberes culinários.

Em vista desses acordos simbólicos, percebo os locais de fabricação dos alimentos com base nos estudos de Montanari (2008) em *A comida como cultura* o autor percebe a partir de suas representações sociais e em sua dinâmica de constituição. As histórias que circulam nesses espaços retomam a cultura, a tradição e a identidade de práticas alimentares como ponto de encontro entre o passado e o presente dessa festa.

Os dias na cozinha são de generosidade, afeto, trocas, mas acima de tudo, do reforço com a manutenção de uma prática ancestral. Para Del Priore (2000, p. 70): referindo-se a importância da distribuição da comida, diz que esta

> [...] tinha função tão importante na festa que mesmo as irmandades religiosas que contavam com recursos próprios para a realização dos rega-bofes

> sentiam-se na obrigação de fazê-lo com a maior generosidade. O banquete, comilança coletiva, tinha forte expressão social e o ato de comer juntos era remetido à aliança ou à força de integração social que se gestava durante a festa.

Num espaço criado para um dos ritos mais genuínos de sociabilidade, a alimentação, a cozinha da festa proporciona essa integração entre os sujeitos que circulam por ali. Segundo Brandão (2007, p. 19):

> [...] sabe-se bem que das sociedades mais primitivas às mais complexas, em boa medida o lidar com espaços e o criá-los para a vida, implica uma série de procedimentos dirigidos ao conviver-com-o-outro na experiência interativa, afetiva e social em nome da qual em suas múltiplas faces, uma casa ou uma cidade acolhem nossos corpos e nossos afetos.

A acolhida da corte real não seria a mesma se houvesse a privação da presença do rei e da rainha a um único espaço, assim, para além dos palácios, eles ocupam as ruas, como forma de criar com os que estão dispostos nos caminhos da festa, uma efetiva criação de laços.

3.2.4 A rua

DaMatta (1997, p. 39) afirma que “[...] a rua pode ser ocupada permanentemente por certas categorias sociais, permitindo que aqueles que ali ‘vivem’ a tomem como extensão de sua casa”. Essa percepção se confirmou ao observar o cortejo real avançando pelas ruas de Carapajó. Como parte da tradição festiva, reis e príncipes percorrem as ruas da comunidade durante a festividade, independentemente da distância entre os palácios reais, a Casa Santa e a igreja.

Destaco esse aspecto porque o trajeto do cortejo não é fixo, variando conforme o local de residência dos reis. Assim, a cada ano, novas ruas e veredas são percorridas, criando uma dinâmica em que diferentes partes de Carapajó são integradas à celebração. As ruas tornam-se, então, um espaço de visibilidade e consagração, onde reis, príncipes, sambistas, mestres e mestras das diversas especialidades da Marierrê se apresentam à comunidade. Enquanto caminham, são seguidos por olhares atentos, tanto daqueles que os acompanham quanto dos que espreitam das casas e das calçadas.

A espera pelo cortejo é marcada por um encontro intergeracional: crianças, jovens e idosos se reúnem, dançam e cantam enquanto aguardam a passagem da

realeza. No aguardo, recontam histórias e convidam a todos para testemunhar esse momento singular, que se inscreve na memória coletiva como parte essencial da identidade local.

Nas ruas, destaca-se uma paisagem corriqueira e comum, em que as casas são destacadas pelas cores, beleza e ludicidade da festa. As de madeira ou com serviços de saneamento inacabados contrastam-se com o luxo e a riqueza de detalhes da festa.

Pelas ruas de Carapajó, vê-se que a festa assume mesmo que, inconscientemente, uma relação do alto com o baixo, céu com a terra, fraco com o poderoso, humano com o divino e o passado com o presente.

Imagem 30 - Cortejo do corpo real pelas ruas da vila no dia da coroação

Fonte: Weslley Souza, 2022.[9]
Nota: À frente, da direita para esquerda: Rainha 2021; Princesa, Príncipe, Rainha 2022, Rei 2022.

Então, quando digo que a rua está para a festa como um lugar de educação, estou afirmando que ela não é um simples espaço geográfico, posto que traduz o domínio de uma cultura e carrega o senso de pertencimento. Durante os dias de Marierrê, a rua já não é mais um espaço público qualquer, transforma-se em um ambiente caseiro e familiar que compõe o estilo de festejar carapajoense.

[9] Weslley Souza é cametaense, fotógrafo especializado no registro de práticas culturais, com acervo no @retratosdaterra, mestre em Geografia pelo PPGG/UEPA.

Imagem 31 - Cortejo realizado no dia da coroação pelas ruas da vila

Fonte: Weslley Souza, 2022.
Nota: Mucamas e o padre da paróquia de São Benedito e Nossa Senhora do Carmo

A rua passa a ser um lugar habitável nos dias da festa. Isto é, transformar-se, instrumentalmente, esse ambiente de passagem para uma habitação da realeza, dos festantes e brincantes da Marierrê. Essa substância adquirida faz deste evento um ato que altera as ruas integrando a esses espaços, gestos, ritmos, formas, preceitos de vida e uma gramática da/para sociabilidade. Quando a rua passa a ser um habitat, agrega-se uma simbologia de identificação, visto que passa a ser morada da cultura e da gente que a realiza.

Conforme Brandão (2007, p.19):

> [...] os espaços e todas as suas dimensões, realizações e transformações, são – pelo menos para nós, seres humanos – aquilo que culturalmente criamos e dotamos de significado para que possamos existir humanamente neles e para torná-los existentes para nós.

Ao falar da rua como lugar de educação, aponto para os sujeitos que imprimem sobre elas as marcas da sua cultura. As ruas movimentam famílias inteiras que, juntas, constroem um quadro onde os atores imbricam-se a todos os elementos dispostos nesse espaço movimentam-se conforme o avançar do cortejo.

Imagem 32 - Cortejo pelas ruas da vila

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

Dessa forma, quem acompanha o cortejo pelas ruas tem a oportunidade de observar de perto os reis, os príncipes e a mestra guardiã em ação, atentando-se a como cuidam dos símbolos e como se portam diante do povo. A organização do cortejo segue uma estrutura bem definida: à frente, caminha o corpo real, acompanhado da mestra guardiã dos símbolos; logo atrás, as mucamas protegem a realeza do sol com grandes sombrinhas confeccionadas especialmente para essa ocasião. Em seguida, vêm os integrantes do samba de cacete, conduzidos por um mestre.

Nesse contexto, as ruas não são apenas vias de passagem, mas espaços simbólicos que evidenciam a dimensão social e histórica da festa. Mais do que um percurso físico, o cortejo se configura como um ato educativo, no qual os participantes e espectadores vivenciam e perpetuam tradições ancestrais, reafirmando a identidade cultural da Marierrê.

Imagem 33 - Cortejo nas ruas de Carapajó

Fonte: Weslley Souza, 2022.

Este espaço educativo chamado de rua é mobilizado pela vida cotidiana, que se entrelaça ao momento extraordinário da festa, atribuindo-lhe um novo significado: o de formadora de conhecimentos. Nesse contexto, aqueles que ensinam a compreender as sinestesias, as cores, os sabores e os sentidos da celebração, de maneira sutil, tecem outras histórias e outras formas de educação — a minha, a sua e a de tantos que vivem nessas Amazônias.

Ao longo do tempo, os espaços ocupados pela festa emergiram como lugares de pensamento socioeducativo e de resistência identitária. A educação presente na Marierrê revela-se na própria arquitetura da festa e na organização dos seus espaços. Ao observar como a vila se projetou historicamente e construiu seu *ethos*, percebe-se uma gama de habilidades adquiridas e transmitidas pelos participantes, sempre com o propósito da formação social. Para compreender a educação dentro da Marierrê, é preciso aproximar-se o máximo possível da festa, vivenciar suas práticas e reconhecer nas ações festivas um modo de saber que valoriza as experiências de seus sujeitos.

4 “A escola que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir” - modos de aprender na festa

Nas minhas muitas idas e vindas a campo, acompanhei o movimento de uma gente que se dedica à festa, realizando diversos trabalhos para sua concretização. A partir dessa vivência, busquei analisar as práticas, ações e atitudes dos festantes como um exercício educativo, com o intuito de evidenciar a existência de uma educação permeada por saberes que atravessam a Marierrê.

Brandão (1985) questionou o reducionismo da educação ao âmbito escolar, o que reverberou em uma intensa corrente de discussões. A mais significativa para esta pesquisa é a concepção de que a educação se realiza de diversos modos, sobretudo na cultura, e, neste caso particular, por meio dos saberes transmitidos na festa. Em Carapajó, essa dinâmica é evidente, pois a cultura festiva se configura como um dos pilares da formação social do carapajoense. Essa formação ocorre a partir de processos de ensino e aprendizagem que emergem da própria prática festiva.

A partir dessas primeiras impressões, destaco dois percursos distintos de formação: o de Brandão, antropólogo pela Universidade de Brasília e doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, e o de Antônio Cícero de Souza (Ciço), lavrador com pouca escolaridade, residente em um sítio na estrada entre Andradas e Caldas, no sul de Minas Gerais. Essa distinção, contudo, não se apresenta como uma comparação hierárquica entre os dois, mas como uma forma de demonstrar a coexistência de experiências formativas diversas. Ainda assim, é fundamental reconhecer o viés elitista e eurocêntrico do modelo educativo vigente no Brasil, que tende a legitimar o conhecimento apenas daqueles que alcançaram sucesso escolar, em detrimento dos saberes populares e das aprendizagens oriundas da vivência.

A educação apresentada por Ciço e Brandão assinala as diversas possibilidades formativas de um sujeito. Tal condição foi detectada certa vez, em um diálogo entre esses dois homens. Na ocasião, Ciço anunciou que há diferentes formas de aquisição de conhecimento e exemplificou tal condução, dizendo que no lugar onde ele vive há um tipo de ensino diferente do tradicional. Diz ele que é:

> [...] Um tipo dum ensino esparramado, coisa de sertão. Na hora que um mais velho chama um menino, um filho. Chama num canto, fala, dá um conselho, fala sério um assunto. Ele é um pai, um padrinho, um mais velho. Na hora ele representa um professor, um padre. Tem um saber que é falado ali naquela hora. Não tem um estudo, mas tem um saber. O menino baixa a cabeça, daí

> ele escuta; aprendeu, às vezes não esquece mais nunca (Brandão, 1980, p. 8).

Os apontamentos feitos por Ciço a Brandão - e, por extensão, a todos nós - fazem parte de um esforço para dar visibilidade às práticas culturais e ao cotidiano como elementos fundamentais na formação de uma população. O que se busca nesse esforço é conferir aos saberes culturais uma dimensão educativa, de modo que eles sustentem a manutenção dessa cultura.

No caso da Marierrê, as palavras de Ciço encontram ressonância no próprio movimento da festa, onde, sobretudo, as crianças são constantemente inseridas em situações de aprendizagem, ainda que em espaços não formais. Essa dinâmica reforça a ideia de que o ensino não se limita às instituições escolares, mas se dá também por meio da vivência comunitária.

De acordo com Albuquerque (2012), a educação não escolar refere-se aos processos educativos que ocorrem fora do ambiente formal das instituições de ensino, abrangendo práticas culturais, sociais e comunitárias que promovem a aprendizagem pela experiência, pela partilha de saberes e pela observação do fazer coletivo.

Como um espaço de interação coletiva, a festa emana certos modos de aprendizado que se dão por múltiplas vias. No desenrolar das atividades festivas, percebe-se que os indivíduos aprendem através da prática, da experiência compartilhada e da imersão em contextos socioculturais específicos. Dessa forma, a educação não escolar se manifesta tanto na divisão de tarefas, como o preparo de alimentos, organização de rituais e confecção de indumentárias, quanto na observação dos mestres comunitários que, com suas práticas e narrativas, mediam o acesso a saberes locais. Esse processo evidencia uma pedagogia em que a experiência prática e os vínculos comunitários assumem centralidade, contrastando com a formalidade das instituições escolares.

Compreendo essas práticas como expressão de uma educação em que os sujeitos participam ativamente da construção de significados e saberes, permitindo que se avance sobre conceitos engessados de aprendizagem. Graciliano Ramos (1977), na obra *Infância*, diz que aprendeu muito mais fora das paredes da escola: as conversas com a avó, as histórias dos vizinhos, as lições dadas pelo próprio local onde morava eram muito mais ricas que as palavras secas dos professores.

O poeta mostra que o aprendizado é construído coletivamente, no diálogo e na troca de experiências. Essa também é uma concepção bastante presente em Paulo Freire (1996; 2000) sobre a educação como um ato dialógico e emancipador. As festas populares e outras práticas comunitárias também aparecem como espaços educativos, transmitindo valores e saberes de forma natural e espontânea, evidenciando que aprender é um processo contínuo e integrado à vida cotidiana.

A festa, enquanto espaço educativo, rompe com a ideia de ensino verticalizado, privilegiando a aprendizagem coletiva e integrada ao cotidiano. É nesse cenário que emergem o dom, a observação, a vida, a genética como constituintes da pedagogia da festa, na qual os atos de compartilhar e receber, seja o conhecimento sobre danças, cânticos ou costumes, reforçam os laços comunitários e criam uma rede de aprendizado orgânico e recíproco. Assim, o aprendizado pela festa educa, formando sujeitos críticos, capazes de reconhecer e valorizar sua identidade cultural.

A festa de Marierrê, em sua essência, configura-se como um espaço de aprendizagens múltiplas, que se entrelaçam em práticas culturais, religiosas e sociais. Dentro desse contexto, a festividade celebra a memória coletiva, ao apresentar como um ambiente educativo, saberes transmitidos de maneira informal e imersiva. Os participantes da festa aprendem de diferentes formas: por meio da observação atenta das ações dos mais experientes, pela vivência prática nos rituais, pela transmissão dos valores da tradição e pela prática constante que molda comportamentos e atitudes. O livro que organiza a festa, a estrutura da corte real, os ensinamentos transmitidos de geração em geração e a aprendizagem que ocorre por meio do dom, da vida e da experiência são aspectos centrais dessa educação popular e cultural. Esses elementos educativos, que, juntos, constituem a base do aprendizado na Marierrê, demonstram como a festa se configura como um verdadeiro espaço de ensino e aprendizagem para todos os envolvidos.

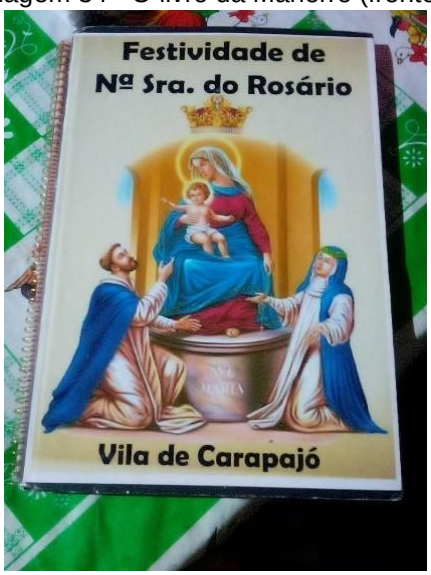
4.1 Entre linhas: o papel educativo do *Livro da Marierrê*

Embasada pela ótica da Nova História Cultural (NHC), analiso o *Livro da Festa* como um artefato educativo em razão do seu papel na preservação e transmissão de saberes, compromissos e práticas sociais. No contexto da Marierrê, esse registro, sob a guarda de Dona Marinete Ribeiro, além de documentar a festividade, atesta sua

estruturação e continuidade. Ao catalogar nomes e datas, ele se configura como uma ferramenta de inscrição comunitária e de organização cultural, carregando em si memórias e compromissos que atravessam gerações.

Para alcançar o *status* de rei ou rainha da Marierrê, há uma condição fundamental: ter o nome registrado no *Livro da Festa*. Essa inscrição, chamada de matrícula, é realizada junto à mestra guardiã e envolve a confirmação de dados como os nomes completos da criança e de seus genitores. Acrescenta-se ainda a previsão do ano do reinado, que é determinada de acordo com a disponibilidade de vagas. Após o registro, estima-se uma espera de aproximadamente dez anos até a coroação, o que se deve tanto à realização anual da festividade quanto à grande procura por esse lugar simbólico na estrutura da festa.

Imagem 34 - O livro da Marierrê (frente)



Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Diferente de um simples repositório de dados, o *Livro da Marierrê* funciona como uma espécie de “matrícula no ritual”. Nele, são anotados os nomes completos dos futuros reis, rainhas, príncipes e princesas, assim como de seus pais, e o ano previsto para a coroação, que pode levar até dez anos para se concretizar, dada a alta demanda. Essa inscrição está vinculada às promessas feitas à Nossa Senhora do Rosário, configurando-se como um pacto simbólico entre a família e a festa. Como explica Regina Nascimento: *“[...] muitas pessoas fazem promessas com a Nossa Senhora do Rosário e vão pagando com doação pra festa, se comprometem em fazer dos filhos rei e rainha, agradecendo uma graça recebida”*. Nesse gesto, o livro valida

a participação e consagra uma experiência educativa fundada na fé, na coletividade e na ancestralidade.

Roger Chartier (1990), um dos principais expoentes da Nova História Cultural, defende que objetos e documentos se articulam à construção da memória coletiva e à circulação dos saberes. A partir dessa perspectiva, o livro deve ser compreendido como um instrumento de socialização, que organiza os vínculos entre indivíduos e comunidade. Certeau (1998) complementa essa ideia ao afirmar que o saber se constrói no cotidiano e se transmite no fazer. Assim, o livro funciona como um elo vivo entre tradição, práticas e pertencimento.

Essa conexão com os antigos modos de registrar e preservar a memória se torna ainda mais evidente quando se aproxima o *Livro da Marierrê* às práticas das Irmandades de Homens Negros. Essas confrarias, como históricas instituições de organização social e religiosa de populações negras, também mantinham registros, muitos dos quais foram perdidos ou destruídos em meio a processos de repressão cultural e violência institucional. Nesse sentido, a permanência do livro simboliza resistência frente ao apagamento e expressa a força da memória afro-amazônica que insiste em se afirmar por meio da escrita comunitária.

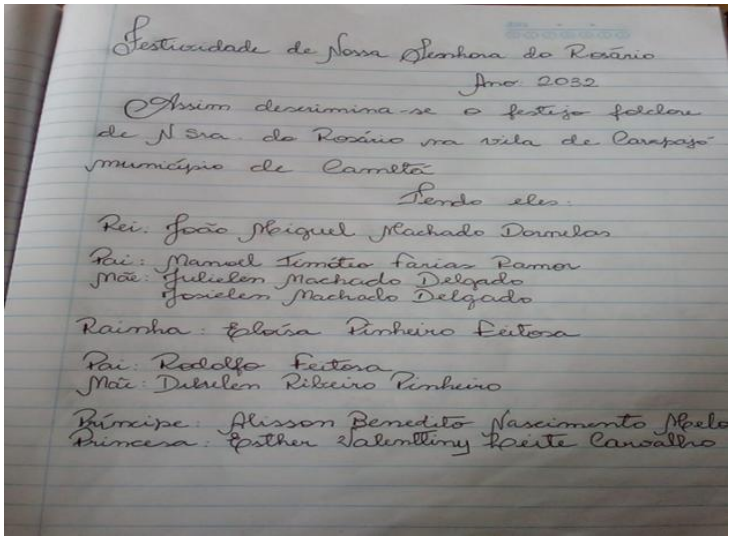
Nesse ponto, ganha relevância o conceito de cultura material, conforme discutido por Gonçalves (2007) e Miller (2013), que destacam o papel dos objetos na construção de significados sociais e na mediação de relações educativas. O *Livro da Festa* é parte dessa materialidade pedagógica: um objeto aparentemente simples, mas carregado de valor simbólico, que interage com a vida cotidiana da comunidade. Ao mesmo tempo em que registra, estrutura a vivência, organiza o ciclo festivo e transmite valores fundamentais para o grupo.

A dimensão educativa desse objeto se revela no modo como ele participa da organização da festa e da formação simbólica de seus integrantes. A inscrição ocorre junto à mestra guardiã, sem necessidade de documentação oficial, o que reforça a legitimidade dos saberes tradicionais frente às exigências burocráticas do Estado. Na ausência de exigências burocráticas formais, tais como: apresentar certidões de nascimento, batismo ou documentos de identificação, o que confere legitimidade à matrícula é o reconhecimento comunitário e a confiança depositada na palavra da mestra guardiã. A anotação no livro estabelece, assim, um pacto simbólico entre a

família e a festa, instaurando um compromisso que vai além da simples participação: trata-se de assumir responsabilidades que sustentam a continuidade da tradição.

Esse compromisso, firmado por meio desse caderno de memórias, demanda que as famílias estejam atentas ao calendário e às exigências rituais, pois caso surjam infortúnio que impossibilite a coroação no ano previsto, é necessário informar à mestra guardiã para que sejam tomadas providências e a festa possa seguir seu curso. Tal organização assegura que a celebração se mantenha ininterrupta, o que reforça o valor atribuído à estabilidade da tradição e à coesão do grupo. Nas fotografias a seguir, é possível observar nas páginas do compêndio, os nomes dos reis programados para os anos de 2032 e 2034, sendo este o último ano atualmente registrado, já que as inscrições só serão retomadas a partir de 2035.

Imagem 35 - Páginas do livro da Marierrê



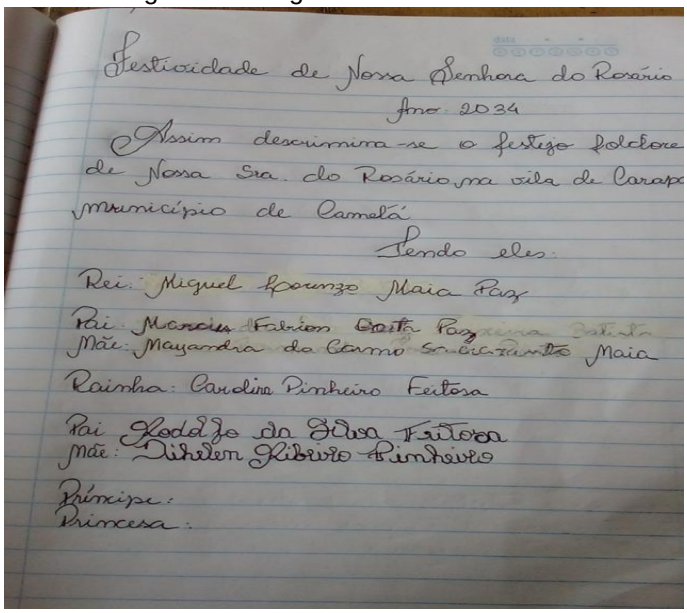
Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Nesse sentido, o *Livro da Marierrê* ultrapassa a função de arquivo. Ele é parte de uma pedagogia da experiência, na qual o aprendizado se dá pela imersão nos rituais, pelo vínculo com a mestra guardiã e pela observação ativa das responsabilidades assumidas pelos membros da corte real. Certeau (1998), aponta que objetos cotidianos ensinam ao organizar práticas e significados da vida coletiva. Assim, o manuscrito torna-se um “professor silencioso”: um artefato que ensina, conecta e perpetua a história e os saberes da Marierrê, constituindo-se como símbolo de educação comunitária e resistência cultural.

Nesse contexto, essa espécie de guardião da história adquire uma função educativa essencial, visto que se transforma em um instrumento de transmissão de

valores culturais, fortalecendo o sentimento de pertencimento e o engajamento com a continuidade da prática festiva. Sua presença orienta os sujeitos em seu meio social, organizando, de forma concreta, o modo como os saberes são compartilhados e perpetuados entre as gerações.

Imagem 36 - Páginas do livro da Marierrê



Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Além de estruturar a ordem dos reinados, o livro revela os modos de inserção na dinâmica da festa. Ao determinar a sequência de participação das famílias, ele assegura que os rituais sejam conduzidos conforme a lógica tradicional, o que implica num processo de aprendizado baseado na vivência e na observação. Por meio dessa experiência, as crianças e seus familiares compreendem a hierarquia simbólica da celebração, o papel de cada integrante e a importância da coletividade na manutenção da cultura local.

O protagonismo do livro se torna mais evidente durante a missa de coroação. Nessa ocasião, todos aguardam a leitura das páginas documento sagrado, sendo responsabilidade do diácono anunciar, diante de toda a comunidade, os nomes dos futuros reis e rainhas, seguindo a ordem dos anos ali registrados. A leitura do livro prossegue até que se revele o último reinado com data definida. A partir desse marco, as famílias interessadas já sabem que deverão se inscrever para os anos seguintes. Na edição de 2024 da Marierrê, por exemplo, foi comunicado que não havia vagas disponíveis até 2035, o que evidencia tanto o prestígio da festividade quanto o compromisso antecipado das famílias com a tradição.

Dessa forma, o *Livro da Marierrê* torna-se uma ferramenta organizacional. Ele é parte de uma pedagogia da festa, em que os saberes são transmitidos na prática, por meio de símbolos, afetos e responsabilidades. Sua função educativa não se dá por imposição, mas por uma experiência compartilhada que forma e transforma os sujeitos em membros ativos da comunidade, comprometidos com a preservação de seus laços e de sua história.

Como destaca Brandão (1985, p. 34), “[...] a educação enquanto cultura é mediada por objetos e práticas que estruturam a experiência coletiva”, e o livro é um exemplo claro disso. Ao acompanhar a leitura e a consulta ao livro durante a organização da festa, os participantes aprendem sobre os processos e os significados que sustentam a Marierrê, dessa forma, assegura-se que a tradição seja respeitada e transmitida de forma coerente. Esse aspecto organizacional reflete o aprendizado pela vivência e pela observação, pois as gerações mais jovens compreendem a lógica da festa ao verem o papel central do livro na condução dos eventos.

A experiência vivida pelos pais e pela comunidade ao inscrever o nome das crianças no *Livro da Festa*, projeta-as a um papel futuro dentro da festa. Esse gesto ensina sobre pertencimento, responsabilidade e continuidade. O aprendizado pela experiência é uma forma de saber que se constrói a partir do envolvimento direto com o mundo e suas práticas cotidianas. No contexto da festa da Marierrê, o livro que registra os nomes das crianças reflete essa pedagogia adquirida pelo contato direto com a festa, pois conecta os indivíduos às práticas do festejar desde o nascimento. Bondía (2002) argumenta que a experiência não é algo que simplesmente acontece, mas algo que nos atravessa, transforma e marca. O ato de inscrever o nome de uma criança no livro é, para os pais, um rito que consolida a transmissão da cultura, um gesto que ensina por meio da prática.

A experiência de observar e participar da celebração, não só no momento da culminância do evento, mas com a mediação da família e de mestres, permite às crianças compreenderem o significado simbólico desse artefato e do papel de rei ou rainha na festa. Como destaca Brandão (1985), a educação enquanto cultura se dá pela imersão em práticas que criam um sentido de pertencimento e identidade. Cada vez que o livro é aberto e lido, ele reforça o elo entre os indivíduos e a coletividade, transformando o aprendizado em um processo contínuo e acumulativo. Essa

experiência educa tanto pela repetição ritualística quanto pela inovação gerada a cada celebração.

Um outro ponto a se destacar com relação a presença e função do livro na festa, é um tipo de ensino protagonizado pela própria materialidade desse artefato e pelo que representa em termos de memória comunitária. Certeau (1998) explica que os objetos do cotidiano são agentes pedagógicos na medida em que condensam práticas sociais e as transformam em símbolos de aprendizagem. Nesse sentido, tem-se a materialização da experiência, um espaço onde as narrativas individuais e coletivas se encontram e ensinam.

Um outro tipo de educação que perpassa pelo livro, deduz um aprendizado que se dá pela observação. As crianças que veem seus nomes no livro ou acompanham a leitura pública dos registros aprendem sobre os valores e a história da comunidade ao observar como os mais velhos interpretam e reverenciam esse objeto. Beillerot (1985) sugere que a sociedade pedagógica se organiza por práticas que ensinam de maneira informal, e a observação é um dos métodos mais eficazes, pois envolve o sujeito em uma dinâmica de atenção e absorção

Ao observar a relação dos festantes com o livro, as crianças compreendem o compromisso com a tradição. Assim, a presença das crianças em momentos de celebração, onde o livro é central, ensina sobre responsabilidade, continuidade e conexão com a festa. Esse aprendizado pela observação também se dá no acompanhamento das celebrações ao longo dos anos. Martinic (1994) argumenta que os saberes culturais são construídos pela prática cotidiana e pela repetição de gestos que carregam significados simbólicos. No caso da Marierrê, as crianças que assistem ao uso do livro aprendem sobre a importância de preservar a memória e fortalecer os laços comunitários, valores que só podem ser apreendidos pelo contato direto com essas práticas.

Chama a atenção nessa festa, o fato de às crianças ser dada a responsabilidade de liderar, sob a função de rei ou rainha. Esse aspecto de valorização do potencial de cada indivíduo, é explicado por Bondía (2002) atestando que a aprendizagem sobre a Marierrê é algo que ultrapassa o sujeito e o conecta ao outro, pois é na relação coletiva que ele se manifesta e se realiza. Na Marierrê, o livro atua como mediador desse processo, ao inscrever as crianças como futuras lideranças da festa, reforçando que o aprendizado não é apenas técnico, mas

espiritual e comunitário. Essa perspectiva é reforçada por Gonh (2006) ao apontar que a educação não formal é capaz de captar e trabalhar talentos que, muitas vezes, passam despercebidos em ambientes formais. No caso da Marierrê, os dons são celebrados e transformados em práticas pedagógicas que fortalecem os laços sociais e culturais, criando um espaço onde o aprendizado se dá de maneira orgânica e interconectada.

O que percebi, durante a pesquisa de campo, é o papel central desse registro na organização da festa, funcionando como um instrumento de gestão e adaptação diante de qualquer imprevisto. Nele está contida a ordem dos reinados e o registro histórico dos participantes, o que garante a continuidade da festa ainda que em cenários adversos. Essa característica torna o livro uma referência indispensável, capaz de orientar decisões e assegurar que os valores e os rituais da celebração sejam preservados, mesmo quando ajustes no formato da festa são necessários.

Nos seus mais de 200 anos de história, destaco dois imprevistos que ocasionaram alterações no *Livro da Festa*: o primeiro, em 2018, quando a Marierrê quase fora interrompida, devido ao falecimento de Deucilene Pantoja da Silva, integrante da família dos reis, também professora e uma participante ativa dos movimentos ligados à igreja católica, chegando a ocupar o cargo de coordenadora da igreja de São Benedito da Vila Nova, um dos bairros de Carapajó.

Diante do óbito, as famílias decidiram não participar do evento. Com isso, houve uma intensa mobilização de toda comunidade para conseguir com que duas famílias assumissem esse posto. Foi um grande desafio ter um rei e uma rainha indicados e acolhidos sem inscrição. Essa família real teve menos tempo de preparação para a celebrar a Marierrê e para que o rei e a rainha fossem colocados em situação de aprendizagem para exercer os papéis de realeza. Não se pode deixar de considerar o fato de que há uma organização rigorosa para essa festa, incluindo altos custos financeiros.

Dessa forma, eventualidades como estas justificam a necessidade de uma matrícula prévia na festa, visto a carência de anos de espera para que a família organize todo o evento até sua realização. Tal motivação se dá em função do compromisso de manter três dias de evento assistindo a população local com a gratuidade na distribuição de comida (chocolate no dia da ladainha, café da manhã, lanche, almoço e bebida no dia da coroação), despesas com manutenção dos

instrumentos musicais do samba de cacete, gastos com a confecção de três modelos distintos de vestuários do rei e da rainha, um para cada dia de festa, entre outras atribuições.

Uma segunda dispersão, ocorreu no período da pandemia da *Covid 19* . A festa passou por uma sensível transformação, ou melhor, adaptação, em razão da restrição a agrupamento de pessoas. O rito limitou-se às etapas da ladainha e coroação, esta última realizada na igreja com delimitação de apenas 20 participantes, quase todos da família, mantendo o uso de máscaras, álcool em gel e distanciamento. Ele foi válido para os cortejos de apresentação do novo reinado.

Desse modo, não ocorreu a tradicional distribuição gratuita de alimentos aos populares e nem as fornadas de samba de cacete. Registra-se que em 2019, quando os casos de *Covid 19* no município de Cametá ainda não havia se alastrado, a festa sucedeu normalmente. Já em 2020, as famílias da rainha Jamilly Vitória dos Santos Nery e do rei João Victor Ramos promoveram uma live e durante sua realização, algumas cestas básicas foram doadas a pessoas carentes e outras sorteadas entre os telespectadores do evento remoto.

Tais infortúnios na estrutura da festa, permitem a visualização sobre o quão importante são os anos de preparação que se dão, desde o momento da inscrição até os dias do evento. Portanto, o *Livro da Marierrê* é o primeiro marcador de compromisso com o rito e com a iniciação dos ensinamentos repassados à corte real.

4.2 Coroas e compromissos: o papel educativo da corte real

A Marierrê, enquanto festa cultural, configura-se como um espaço de aprendizagem que transcende os limites da educação formal. O tipo de educação presente nesse contexto é marcado pela vivência, pela experiência e pela transmissão de saberes gerados no seio da comunidade. Ao ser concebida e vivida de forma ritualística, a festa torna-se um terreno fértil para o desenvolvimento de práticas educativas não convencionais, porém igualmente significativas. De acordo com Brandão (1985), a educação é um processo contínuo e dialético que se manifesta em diversos espaços e contextos da vida, muitas vezes, mediada por experiências cotidianas e práticas culturais. A Marierrê ilustra com clareza essa concepção, ao reunir e ressignificar saberes a cada celebração.

No caso da corte real, a função pedagógica é evidenciada nas relações entre os integrantes da corte e a mestra guardiã, dona Marinete, que atua como mediadora desses saberes. Bondía (2002) discute a importância da experiência como fonte de aprendizado, enfatizando que o saber adquirido por meio da vivência cotidiana e da imersão em práticas culturais é um processo formativo essencial. Na estrutura da Marierrê, cada membro da corte real aprende por meio da observação, da repetição e do fazer, como em um "ensaio" que prepara para o momento culminante da festa. A experiência, nesse contexto, é algo que ocorre ao longo do tempo e que constrói ativamente através das práticas vivenciadas em conjunto.

A organização da corte real é uma manifestação prática dessa educação experiencial, em que cada figura, com seu papel específico, contribui para o aprendizado coletivo e para a preservação dos rituais da festa. A ideia de "aprender fazendo", como propõe Certeau (1998), se aplica à dinâmica da corte, em que os membros mais experientes ensinam aos novatos por meio de exemplos concretos, orientações diretas e a vivência dos ritos. Cada movimento, cada símbolo, cada postura faz parte de um aprendizado coletivo, em que a tradição e a cultura são passadas adiante, de maneira orgânica e fluida, sem a necessidade de uma formalização excessiva.

Imagem 37 - A dinâmica organizacional da corte

Fonte: @luizbarreto, 2024.[10]

[10] Fotógrafo de ensaios externos e estúdio, eventos e produções culturais. Parte de seu acervo está disponível no @luizbarreto.fotografia.

Além disso, a educação na Marierrê está intimamente ligada à transmissão de valores culturais e espirituais, que são parte do legado familiar e comunitário. Souza (2020) aponta que as práticas religiosas, como as ladainhas, possuem uma função educativa, pois são capazes de transmitir ensinamentos e valores que estruturam a identidade cultural de um povo. Ao se envolver com os símbolos da festa aprende sobre a importância de cada elemento, apropriando-se de um saber que conecta o presente ao passado, fortalecendo os laços entre as gerações e mantendo viva a memória cultural da festa.

Dentro da estrutura da Marierrê, Marinete Ribeiro é uma das mestras mais importantes em função do papel de treinar a corte real, coordenar os demais trabalhos realizados, além de resguarda um manancial de informações de anos de experiência dentro do rito oriundos de toda aprendizagem recebida no seio familiar. Assim, quaisquer informações que se queira sobre a Marierrê, de certa forma, esbarram nessa mestra guardiã, o que faz dela uma educadora, pois não só preserva como projeta a memória dessa festividade.

A guardiã da festa faz-se educadora no modo singular como organiza os agentes que aprendem na festa. É ela que contacta o rei e a rainha e a estes mostra o significado de cada símbolo. Ao visitar as famílias reais, tece diálogos sobre a importância da manutenção do patrimônio festivo e aponta os afazeres de responsabilidade da realeza, tais quais participar de todos os ritos presentes na Marierrê. Ademais, à dona Marinete cabe convocar a presença dos músicos do samba de cacete, fazer as ladainhas de apresentação da corte real e acompanhar os reis e príncipes durante todas as etapas da festa, auxiliando e verificando para que os anos de treinamento em relação à postura da realeza sejam respeitados.

Os saberes religiosos associados à festa possuem uma dimensão educativa intrínseca que se manifesta de forma prática e simbólica. De acordo com Souza (2020), as ladainhas funcionam como práticas educativas que promovem a transmissão de valores culturais e espirituais. Durante a festa, a repetição das rezas, liderada pela mestra guardiã demonstra os fundamentos da tradição às novas gerações. Assim, a presença da corte real junto à mestra guardiã durante os ritos religiosos assume um caráter pedagógico essencial para a preservação dos saberes que dão sentido à celebração. Convém destacar que tanto as ladainhas com o a

presença da rainha do ano anterior parecem funcionar como um ensaio ao grande momento da festa, a coroação dos reis.

Ao falar desse conceito, remeto-me ao proposto por Tim Ingold (2000, p. 418), para quem ensaio é o processo de “[...] repetir o mesmo movimento como uma preparação ou condução para o seu desempenho prático”. O ensaio é, então, uma maneira de entender a prática, um processo de aprender a partir da imersão no que se está praticando ou, como ele mesmo diz, é “[...] um processo de habilitação, no qual a aprendizagem é inseparável do fazer” (Ingold, 2000, p. 416).

Em um dos diversos diálogos com dona Marinete, fui informada que a corte real é composta pelas figuras de três majestades principais, a saber: a rainha do ano anterior, o rei e a rainha do ano vigente; e duas secundárias: o príncipe e a princesa. Durante os dias de festa, a corte real é agrupada e precisa ficar reunida o tempo todo para mostrar o valor e a tradição da família real. Além disso, há um protocolo organizativo, pois cada integrante tem uma posição definida na corte. Dessa maneira, como ilustrado na foto abaixo - da direita para esquerda - posicionam-se: a ex-rainha, o rei do ano vigente, a rainha do ano vigente, o príncipe e a princesa, estes últimos ocuparão o trono no ano seguinte.

Imagem 38 - A corte real encontra-se no palácio da rainha

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

Sobre cada sujeito da corte, estabelece-se uma determinada função ou compromisso com relação à festa. O rei recebe a coroa das mãos de dona Marinete. À ex-rainha cabe repassar o legado à atual, demonstrando um processo de tradição cultural. A rainha do ano anterior acompanha o reinado atual, ensinando as

majestades futuras a terem postura, carisma, alegria e comprometimento com o evento festivo, tal qual aprenderá a fazê-lo por intermédio de dona Marinete.

Ao final de cada reinado, a tarefa de ensinar se alterna e os aprendizes passam a ser o novo príncipe e a nova princesa. A estes últimos integrantes da corte, cabe a escuta, a observação e o diálogo atento para que o ano seguinte seja assertivo em relação ao comportamento esperado das majestades.

Ainda é atribuição do corpo real, o cuidado e o conhecimento dos significados de cada símbolo da Marierrê, pois, durante as ladainhas, cada indivíduo pertencente à corte fica responsável por guardar um símbolo que se constitui como elemento significativo para a festa, sendo eles: a imagem do Rosário, as coroas do rei e da rainha, o cedro e prato e a imagem do menino Jesus.

Imagem 39 - Corpo real de 2022, carregando os símbolos da festa

Fonte: Arquivos da pesquisa, 2022.
Nota: Da esquerda para direita: Rainha 2021; Rei 2022, Rainha 2022, Príncipe (futuro Rei 2023), Princesa (futura Rainha 2023).

Na imagem acima, os integrantes da corte real seguram, em suas mãos, os símbolos da Marierrê. Cada um desses elementos fora confeccionado há muitos anos e vem recebendo manutenção continuamente na tentativa de manter o formato inicial destes. A coroa da rainha, feita em latão, permanece sendo enfeitada com fitas coloridas e flores naturais e é sempre carregada pela rainha do ano vigente, simbolizando o seu máximo grau de majestade, pois nela deposita-se todo o poder da festa.

Por sua vez, a coroa carregada pelo rei, confeccionada, originalmente, em ouro, após ter sido furtado (não se narra o ano desse acontecimento) fora substituída por latão. Contudo, continua sendo enfeitada nas cores que se assemelham ao ouro.

Sob a responsabilidade do príncipe, ficam o cetro e o prato do rei, ambos fabricados em prata e enfeitados com fitas e flores, simbolizando o contato com elementos de aprendizado da realeza. O prato e o cetro significam a continuação do reinado e denotam o poder de corrigir e refazer alguma atividade até que esta esteja em perfeita harmonia com os interesses da corte ou da festa.

A imagem do menino Jesus deitado em uma manjedoura, feita em gesso, é guardada pela princesa, como símbolo do gestar de novos tempos e do atravessamento da cultura por gerações. A princesa cuida da criança para que essa seja um elo entre o passado e o presente da festa.

Finalmente, a imagem da homenageada da festa, Nossa Senhora do Rosário, tem como guardiã a rainha do ano anterior. Fabricada em gesso, a santa possui uma peça chamada resplendor colocada em sua cabeça. Esse artefato é confeccionado em talas de buriti trançado e simboliza uma prática das populações que vivem às margens do rio, o tecer. Assim, Nossa Senhora do Rosário representa a aliança com aquilo que se constrói com as mãos, a força e a sabedoria de uma população amazônida.

A Marierrê, ao promover uma educação que integra os saberes religiosos e demais formas de aprendizado, exemplifica o que Candau (2012, p. 56) chama de "interculturalidade crítica". Esse conceito implica reconhecer e valorizar as diferenças culturais, além de questionar as relações de poder e dominação que podem surgir a partir dessas diferenças. No contexto da Amazônia, onde a colonização e a imposição de valores eurocêntricos muitas vezes marginalizaram os saberes indígenas e afrodescendentes, a Marierrê representa uma forma de resistência cultural e espiritual, visto a abertura dada à circulação de saberes que proporcionam uma educação que é, ao mesmo tempo, crítica e emancipadora.

São múltiplas as formas de ensinar e aprender que surgem durante a celebração da Marierrê: o dom, a experiência de vida, a observação atenta dos rituais e o aprendizado prático da rotina festiva. Cada um desses elementos contribui para a perpetuação de saberes culturais e a construção de identidades coletivas, refletindo a educação que se dá pela cultura, pelo compartilhamento de valores e pela vivência comunitária. Essas diferentes formas de aprendizado se manifestam na festa, desde o papel do livro na organização da tradição até as lições passadas de geração em geração dentro da corte real.

Como destaca Amaral (1998), essas celebrações são momentos para a construção de saberes e valores coletivos, em que a cultura de uma população é preservada e transmitida. Na estrutura da corte real, a educação é mediada pela experiência prática, pela observação e pela transmissão de conhecimentos orais e simbólicos, fundamentais para a perpetuação da identidade cultural da comunidade. Os membros da corte, que incluem o rei, a rainha, o príncipe e a princesa, são escolhidos com base em seu papel na manutenção das tradições, e suas funções durante a festa envolvem tanto a celebração quanto o aprendizado, sendo um reflexo de como as festividades são espaços de ensino.

A corte real, nesse sentido, revela um processo de socialização no qual os mais jovens aprendem a importância do ritual, da responsabilidade e do pertencimento. Em suas observações sobre as festas populares no Brasil, Gonzalez (2024) destaca como essas celebrações funcionam como uma forma de educação informal, em que os jovens, ao participarem da corte, adquirem o conhecimento necessário para assumir, no futuro, os papéis de liderança dentro da comunidade. Esse processo educativo, fundamentado na experiência e na prática direta, é uma maneira de garantir a continuidade das tradições culturais, passando de geração em geração os saberes sobre os rituais, os gestos, as músicas e os símbolos que caracterizam cada festa.

Como apontam Saraiva e Silva (2002) em *Estudo do processo de recriação do espaço através das festas religiosas*, os objetos materiais, como os trajes, as coroas e os símbolos religiosos, são agentes importantes na construção do significado das festas. Na corte real, cada elemento material é conduzido por um membro da corte, ao serem manipulados e respeitados por eles, tornam-se ferramentas de educação que reforçam o apelo religioso, histórico e cultural da festa.

A aprendizagem, nesse contexto, se dá por meio da prática de cuidar e respeitar os objetos, entendendo seu simbolismo e sua importância dentro do rito festivo. Em uma perspectiva mais ampla, a organização da corte real também pode ser vista como um modelo de educação comunitária, onde o ensino se dá por meio da participação ativa em rituais que envolvem todos os membros da comunidade. Pinto (2007), ao estudar as festas e rituais em um povoado amazônico, evidencia como as festividades funcionam como espaços de ensino coletivo, em que as lições de vida, as normas sociais são transmitidos.

A corte real, dentro dessa dinâmica, é uma representação dessa escola de vida, onde o aprendizado se dá pela imersão nas práticas e no comportamento esperado dentro da festa. A educação experimentada na Marierrê é prática, simbólica e material, sendo mediada pela experiência, pela observação e pelo uso dos objetos e rituais que caracterizam essas celebrações. Como observa Amaral (1998) e Gonzalez (2024), essas festas são espaços de ensino que vão além do aspecto festivo, sendo um meio fundamental para a transmissão de saberes e para a construção de identidades coletivas.

4.3 Aprender pela “genética festiva”

O livro *Uma festa de pretos* de Varela (2023), traz indicativos de que Carapajó vive em uma atmosfera festiva. Essa, por sua vez, de acordo com as narrativas coletadas para composição da obra, é fruto de uma herança da ancestralidade africana, muitas vezes denominada pelos carapajoenses como uma *“genética festiva”.* Em outras ocasiões, ao se referirem ao gosto por festejar, atribuem tal propensão a algo que *“está no sangue”.*

De uma forma ou de outra, reitera-se o sentido de que a festa faz parte da cultura local e nela são agregados valores e sentidos a um evento que ultrapassa gerações. Assim, ao falar da festa, é comum que as narrativas registrem *“[...] é hereditário, São Benedito, o Boi brabo, Nossa Senhora do Carmo, a Marierrê, todas as nossas festas, tudo isso é hereditário”*, como atestou dona Dedê, 69 anos.

Ao dizer que as festas carapajoenses são hereditárias, os festantes fazem uma conexão com origens ancestrais. Então, o hereditário a que ela se refere é o sentimento de pertencimento ao lugar e a cultura desse lugar. Nesse contexto, a ligação da festa como um marcador identitário é tão forte que mesmo aqueles que não são nascidos em Carapajó adquirem essa “certidão” quando passam a celebrar junto a eles, como foi o meu caso, por exemplo. Quando chego a Carapajó, sobretudo, no período festivo, costumo ouvir: *“[...] essa sim é carapajoense nata! Essa é filha de Carapajó”*. Essa identidade momentânea surge em função da minha condição de festante.

A sensação de pertencimento, acumula-se por gerações e o gosto por festejar, passado de uma geração a outra, chama-se, localmente, de “genética festiva”. Os

filhos, desde cedo ainda, “*na barra das saias de suas mães*” acompanham todos os anos a Marierrê e participam da organização dos rituais característicos do evento.

Observo, assim, que uma das possibilidades educativas instauradas nos fazeres da Marierrê dá-se no aprender sobre a festa como um exercício herdado. Tal processo é destacado na fala da maioria das narrativas coletadas durante as idas a campo. Dentre elas, a do professor Lucas Nascimento Fiel:

> *A introdução nesse meio da festa, é desde o braço [isto é, quando as mães carregam as crianças ainda nos braços]. Entendeu? Tu vais ter a oportunidade de ver. Eu tenho um sobrinho que está com 1 ano e 6 meses e ele já está lá dentro, tu vais ver, vais ver também uma criança de 7 anos que já vai tá lá com a camisa dos batuqueiros, criança de 10, 09 anos, batendo, cantando samba, tendo a oportunidade de participar. Essa introdução nossa, eu acho que é uma genética nossa já está no sangue. Essa é a parte cultural que já está entranhada na gente [...].*

Lucas fala de um processo que ocorre precocemente na vida das crianças carapajoenses. Estas, desde seus primeiros anos, celebram junto aos pais, avós, tios e outros familiares e com o passar dos anos ganham autonomia e espaço. Alguns continuam festantes, outros tornam-se mestres, tudo depende do envolvimento nos processos de aprendizagem da festa.

De toda forma, a narrativa acima é um marcador de que a participação na Marierrê carrega informações que emergem desde o berço, ou como dizem na vila, desde “o braço”. É essa “genética festiva” que atravessa as culturas, forma as identidades e particulariza a festa como um produto singular.

Com os traços herdados de uma ancestralidade negra, os carapajoenses adquirem o gosto por essa festa. Em todas as minhas incursões em campo, as impressões obtidas nesses encontros foi a de que as práticas da festa se apresentavam como um tipo de educação ancorada na memória do/sobre o festejar bem como na transmissão entre os familiares.

Nessa perspectiva, os saberes transmitidos pela festa costumam ser compartilhados no âmbito familiar ou por pessoas do círculo mais próximo. São essas figuras que, desde a infância, conduzem as crianças à Marierrê e reforçam, de forma constante, o valor e o sentido dessa cultura.

Segundo Gohn (2006, p. 3), na educação informal, “[...] os agentes educadores são os pais, a família em geral, os amigos, os vizinhos, colegas de escola, a igreja paroquial, os meios de comunicação de massa, etc.” Na festa, a aprendizagem se dá

pela prática social, como externado na imagem, onde é possível visualizar crianças e adultos em harmonia com uma das etapas da festa.

Imagem 40 - Crianças acompanhando a Marierrê
Fonte:@bimbaneto - Acervo de fotografia documental, 2023.

Assim, a Marierrê vive do aprendizado e do conhecimento construídos por intermédio das trocas dos festantes nos trabalhos coletivos realizados na cozinha, no samba, na produção dos trajes, na organização religiosa do evento.

Em torno da festa são construídas redes de relações que funcionam como um elo de continuidade. Com isso, atribui-se um papel especial às famílias as quais, por intermédio do exemplo, fazem com que os filhos, netos, bisnetos e todas as gerações possíveis frequentem a Marierrê e deem prosseguimento ao evento. Sobre isso, narra Senhorinha Carvalho que:

> *[...] Eu aprendi a gostar dessa festa com a minha mãe, e a gente gosta muito, e um vai aprendendo com o outro porque é uma cultura que a gente não quer que morra, todo mundo gosta porque é muito bonito. Quando a gente vai, que tem alguma coisa pra gente apresentar, a gente sempre leva o Marierrê.*

Essa conexão entre a festa e a população carapajoense apresenta formas de aprendizado que iniciam no âmbito familiar, conforme atesta Lucas Nascimento Fiel:

> *Eu nunca fiz aula de música, nem um dos integrantes do samba. Não recebemos uma formação oficial de música, foi tudo herdado, aprendido entre a gente. Desde pequeno a gente já vai seguindo os passos. As crianças vão aprendendo, porque essa geração do Nonato, eles são novos, entraram agora, aquela geração muitos já morreram, essa já é nova e assim vão fazendo, as crianças estão lá aprendendo pra quando esses saírem eles já estão lá pra assumir [...].*

A narrativa de Lucas Fiel convida à reflexão sobre a estrutura da Marierrê e como esta é orientada ao longo da vida dos sujeitos por meio de sistemas culturais dispostos na festa. Trata-se de um modo de aprender espontâneo, que surge do desejo de somar-se à cultura local e fortalecer sua identidade. Há, ao que parece, uma motivação inabalável que conduz sentimentos variados de viver, participar e festejar assumidos pelos sujeitos no convívio social. Mediante as formas de contato destes com alguma dimensão da festa, os carapajoenses são incentivados à aprendizagem do celebrar.

É comum que esses momentos iniciais de contato com a Marierrê sejam orientados pelas próprias famílias que criam momentos de integração, incorporando a Marierrê na rotina de vida de suas crianças. Percebe-se que entre os familiares firma-se o objetivo de manter a festa viva. Logo, não falo apenas de uma manifestação festiva, mas, de como as relações educativas saem de um espaço simbólico e assumem um lugar real, concreto, onde vive-se a partir de um rito, os sentimentos de identificação e pertencimento, conforme narra dona Marinete Ribeiro:

> *Meu contato com essa festa foi desde que nasci, porque quando eu nasci, a Marierrê já existia na mão do meu pai, Eunápio Tomé Ribeiro e antes dele, a gente não sabe dizer o tempo de extensão que tem essa festa... esse evento, porque é muito antigo, isso veio dos escravos e os bisavôs ou tataravôs dele que foram escravos, foram passando de uma família para outra. O ensinamento da Marierrê é na família, é dentro de casa. O gosto da festa já tá no sangue, é de genética [...].*

Os festantes reconhecem que o envolvimento nas práticas e saberes da celebração tem origem no ambiente familiar. É no seio da família que, desde os primeiros dias de vida, a criança é inserida na atmosfera festiva — e é justamente essa convivência que possibilita o aprendizado. “*Desde pequeno a gente já vai seguindo os passos [...]*”, afirmou certa vez Regina Estumano Nascimento, numa fala que ecoa tantas outras escutadas ao longo dos anos. As narrativas de jovens, adultos, idosos e até das próprias crianças são atravessadas por essa ideia de um aprendizado precoce, entendido como herança afetiva e cultural. Expressões como “*está no sangue*”, “*é genético*” ou “*já nasce na festa*” são recorrentes no discurso local e revelam a percepção comunitária sobre o modo como se aprende com e na Marierrê.

A observação de campo evidenciou que tanto as crianças quanto os demais festantes são incentivados a vivenciar os momentos de celebração. Nesse contexto, participar das atividades da Marierrê promove um convívio constante e significativo

entre pessoas de diferentes gerações e níveis de experiência. Estar na festa, no entanto, é uma condição aprendida no seio familiar — não imposta como dever, mas assumida com orgulho: o orgulho de contribuir e ser reconhecido por isso. Essa percepção é expressa nas palavras de Jarleno Adryan Sacramento, de 11 anos:

> *Desde pequeno a gente já vai seguindo os passos das pessoas. Somos crianças, mas quando chega a festa temos maior importância porque ali somos chamados a participar, a ajudar em tudo. Isso a gente aprende desde pequeno com a nossa família, vamos para a festa celebrar e agradecer pelas bênçãos [...].*

Nesse sentido, a participação das crianças favorece a aprendizagem e as encoraja, na medida em que o desejo de participar está atrelado às condições para festejar, originadas no seio familiar. É em família que é ensinado e aprendido sobre as etapas e os lugares do festejar.

Quando falam de processos de aprendizagem, os festantes afirmam que eles dependem da ocorrência de quatro fatores:

A primeira dimensão relaciona-se à ideia de uma “*genética festiva*”, segundo a qual nasce-se com o gosto pela celebração. A segunda refere-se à noção de herança, expressa em dizeres como “*está no sangue*” e “*filho de festante, festante é*”. A terceira diz respeito à possibilidade de observar pessoas mais experientes e desenvolver a capacidade de aprender com elas. A quarta está relacionada ao processo de acostumar-se com a festa, algo mais comum entre aqueles que pertencem a religiões não católicas, uma vez que, durante a Marierrê, outras igrejas e cultos costumam suspender suas atividades em respeito à tradição local.

Compreendo essas possibilidades do aprendizado como competências ou acordos em torno da festa que são importantes para a vida em Carapajó. Conforme, Medaets (2020, p.128): “[...] a aprendizagem é claramente subordinada ao bom desenvolvimento da atividade: ela não é um objetivo em si, mas um subproduto da participação, adequada, do aprendiz na realização da atividade”. Assim, é a efetiva participação das crianças junto às pessoas mais experientes, sobretudo, pais ou avós(ôs) que tem garantido a experiência educativa. Conforme, Ricardo Beckamn Veiga, 14 anos:

> *Eu acho a Marierrê uma cultura muita boa, eu aprendo aqui com os mais velhos, se essa cultura acabasse ia ser muito triste, porque é uma cultura muito divertida que a gente gosta de participar, eu me sinto feliz... Eu me sinto importante porque eles me chamam lá pra bater e eu me sinto parte deles,*

> *desse povo né. O samba é uma escola, a gente aprende os instrumentos, a puxar e a gente vai acompanhando [...].*

A aprendizagem compreende, portanto, a participação das crianças nas práticas da Marierrê e atravessaria pelo menos três etapas: A primeira como um aprendiz, em casa, ensinado pelos familiares; a segunda como observador, já assistindo aos acontecimentos da Marierrê; a terceira, envolvendo uma atuação cada vez mais plena e central, o que forma, de fato, o sujeito festante.

A festa pressupõe uma aprendizagem social, aprende-se as formas, o vocabulário, os tipos de interações. Muitas dessas aprendizagens, ocorrem por meio da observação permitindo aos festantes perpetuarem as práticas festivas às gerações subsequentes.

4.4 Aprender pela observação

> *É como uma escola, a gente vai vendo os mais velhos, eles vão ensinando a gente, assim como aprenderam com outros. Eu sinto que os mestres são igual eu, foram aprendendo desde pequeno até se tornarem mestres. Hoje eles são meus professores.*
>
> Rafael Rodrigues, 12 anos.

Nesse tipo de narrativa, a presença de uma dimensão educativa parece ser claramente enunciada. Todavia, está ainda mais reforçada, durante a realização das atividades nas quais se percebe diversos dispositivos pedagógicos voltados a uma aprendizagem intermediada por outras pessoas.

Na aprendizagem com o outro há mostras de como se faz por meio de gestos mais lentos ou mais cuidadosamente executados para permitir uma melhor observação. Além disso, as explicações, o corrigir, o facilitar ou encorajar à participação também se constitui como uma troca de experiências. Há ainda, a rememoração das festas por meio de contação de histórias e a prática de levar as crianças a todos os rituais que formam a Marierrê. Ao colocá-las para rezar, dançar, comer, observar o comportamento dos reis e rainhas, estimula-se a aprendizagem por meio de outrem.

Na festa, todos esses acontecimentos têm por finalidade a aprendizagem dos sujeitos e, por conseguinte, a tomada de gosto e a incisiva participação, pois é assim que se atravessa de um simples contemplador da festa ao que de fato se denomina

de sujeitos festantes. Para estes últimos, o contato com o outro é mais uma ferramenta para aprender. Essa capacidade de observar e reproduzir o que é ensinado por um mestre, conjuga-se com o fato de que, nessa região, as pessoas integram-se às festas a partir do momento em que nascem. Sendo assim, é necessária a presença de alguém para mediar o encontro com a festa.

Imagem 41 - Diversas gerações se encontram na festa

Fonte: @luizbarreto.fotografia, 2024.

Na festa, criança, jovens, adultos e idosos brincam, dançam, conversam e partilham histórias nas quais percebe-se uma rica dinâmica de aprendizado que emerge da observação atenta. Os gestos, sorrisos e movimentos se transformam em um elo invisível de transmissão de saberes. As crianças aprendem com os passos seguros dos mais velhos, enquanto os jovens assimilam a força das tradições nos olhares dos anciãos. Essa convivência intergeracional reflete uma pedagogia cultural, em que a observação ativa se torna uma ferramenta poderosa de aprendizado. É nesse cenário que a festa é espaço de troca, no qual o conhecimento se revela no cotidiano compartilhado e na simplicidade de estar junto.

Em relação à Marierrê, o aprender com o outro exige uma aguçada capacidade de observação. A observação é uma estratégia de aprendizagem universal. Entretanto, é possível recorrer de maneira mais intensa a ela em contextos nos quais os novatos têm um acesso direto às atividades das pessoas mais experientes (Gaskins; Paradise, 2010; Greenfield, 2004). Esse é exatamente o caso da Marierrê, onde os aprendizes a festantes têm, entre outras possibilidades, um acesso visual a um amplo espectro de atividades.

Ninguém é proibido de participar da Marierrê. O contato com vários mestres é possibilitado fazendo com que haja uma maior liberdade e motivação para a aprendizagem. Na cozinha, na confecção dos trajes, nas rodas de samba, nas ladainhas, todos são convidados a estar junto, observando, dialogando e recebendo lições dos mestres.

Imagem 42 - O aprendiz

Fonte: @Bimbaneto-fotografia documental, 2023.

Os aprendizes a festantes, observam as performances dos mestres. Estes, como pessoas mais experientes, preocupam-se tanto em explicar quanto em mostrar como se faz, tal qual registra-se na foto. A exemplo, para que se faça bem-feito e o som seja harmonioso com o que tocam os demais, o mestre pega na mão da criança e a ajuda a conduzir o ritmo.

Dessa forma, o que é explicado transforma-se na ferramenta de acesso a um saber que é conquistado, afinal, para aprender nesse tipo de educação, “[...] depende-se do interesse, da dedicação, do ‘jeito’, de uma capacidade aguçada de observação e da iniciativa do aprendiz e não da ação didática daquele que lhe serve de modelo” (Medaets, 2020, p. 137).

Sobre esse tipo de educação que se dá na experiência ativa, Brandão (1983, p. 5) afirma que:

> Por onde andei nunca vi espaços próprios e situações formais ou escolarizadas de ensino, mas aqui e ali encontrei inesquecíveis momentos de um persistente trabalho pedagógico, mesmo quando aparentemente invisível. Mesmo quando oculto atrás da força da evidência de outras práticas, como o trabalho de lavradores, os rituais coletivos dos dias de festa de povoado, ou os momentos de lazer das tardes roceiras. No interior da família nuclear, nas redes tradicionais da parentela ou da vizinhança rural, dentro de equipes de trabalho coletivo e rotineiro, ou de trabalho popular especializado,

> deparei-me com diferentes situações onde o próprio ato do ofício é carregado do exercício ativo de fazer circular o conhecimento. De educar, portanto [...].

A associação feita por Brandão (1983) contribui para pensar a festa como um acontecimento educativo motivado pelo forte significado trazido na vivência coletiva na Marierrê. Viver a festa ultrapassa a comemoração, pois as redes de relações, os trabalhos, os rituais indicam o contexto organizacional em que se imprime uma variedade de conhecimentos.

Das tarefas mais simples às mais complexas, para festejar movimenta-se um arcabouço de práticas e saberes que estão na vivência diária da população. Diante disso, cultuar um santo, confeccionar roupas especiais para os reis, preparar comidas e bebidas para recepcionar os convidados, cantar e dançar são maneiras de exercitar um labor pedagógico que controla a efetivação do festejo.

Esse raciocínio, incita-me a pensar a formação dos carapajoenses a partir da participação de outras pessoas. Na narrativa, abaixo, vê-se articular uma educação que extrapola uma dimensão escolar, porque se apresenta na sua transversalidade. Tal fato torna capaz de instrumentalizar a prática de todos esses agentes que intervêm na comunidade festiva. Acerca disso, Lucas Maciel, fala:

> *Participo do Marierrê desde 2018, foi o mestre Nonato que me levou, ele sempre me convidou pra bater as coisas lá no samba. Meu interesse veio de ver o Nonato batendo, ele batia e eu ficava vendo e queria fazer isso também. A gente aprende e ensina, é uma troca de conhecimento, às vezes, as crianças menores estão aprendendo com a gente, a gente fala ‘diminui o ritmo’, às vezes a gente quer acelerar e vai explicando pra eles como funciona [...].*

Os aprendizes a festante observam com atenção e aproveitam todos os indícios disponíveis, como, por exemplo, aqueles provenientes das narrativas sobre a festa e, ainda mais, nos atos em que é possível observar e repetir, posteriormente, determinada atividade. Essa “educação da atenção” (Ingold, 2000) opera-se pela exposição contínua a situações nas quais o aprendiz a festante deve observar, escutar, perceber, e sobretudo, conviver com os mais experientes. É o que registra a narrativa de Lucas Nascimento:

> *As crianças ficam ali observando tudo e daqui a pouco são elas. É o que eu falo, daqui há três ou quatro anos eu posso não estar ali, mas eles já vão saber as músicas, assim como Nonato fez que aprendeu com o Sr Gerson, com Sr Raimundo, com Sr Parascuí. Então, depois do Nonato vai vir alguém, alguém vai tomar conta, alguém vai pegar a frente, alguém vai cantar, tudo nesse movimento do observar, do escutar, às vezes eles ficam escutando, prestando atenção e vão [...].*

Como forma de ilustrar o processo de aprendizagem que se dá pela observação, na Marierrê de 2023, capturei a imagem, disposta abaixo, em que conversam o rei Lorenzo Santos e o príncipe Pedro Beckman. Uma das funções do rei, é estabelecer direta comunicação com o seu sucessor, ensiná-lo a recepcionar o povo, a se portar socialmente, a dançar, entre outras atribuições.

Diante disso, o príncipe deverá sempre observar e acompanhar o rei, assim como a princesa o faz em relação a rainha. Daí, a importância de o corpo real apresentar-se sempre em cinco membros (rainha do ano anterior, rei e rainha do ano vigente, príncipe e princesa). Essa disposição, permite e garante que os aprendizados sobre o reinar aconteçam.

Imagem 43 - Conversa entre majestades

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

Durante um ano, o príncipe e princesa tem a oportunidade de aprender com o rei e a rainha a ser uma majestade popular e carismática. É importante relembrar que, antes de chegar ao principado, essa mesma criança esteve, desde a inscrição no *Livro da Marierrê* ainda nos seus primeiros meses ou dias de vida, aguardando esse momento específico da aprendizagem.

Esse tempo longo que, para as crianças, coincide com aquele do seu crescimento, no qual os olhares e sentidos serão educados. Conforme, dona Marinete Ribeiro:

> *[...] a gente organiza assim a posição da realeza: primeiro a rainha do ano passado, depois a rainha desse ano, o rei, a princesa e o príncipe - a princesa e o príncipe já ficam junto porque vão assumir pro próximo ano -, então, eles já vão aprendendo como é, eles têm que ir acompanhando*

Na imagem abaixo, a rainha-menina, vestida como Mulher Maravilha, sentada na cama e segurando as pernas do vestido, simboliza um momento de transição delicado e significativo. Seu olhar e postura expressam mais do que um instante de brincadeira revela o entendimento de que a festa é um espaço de aprendizado e responsabilidade, onde ela começa a compreender seu papel dentro da comunidade. É nesse instante de introspecção que a menina percebe que sua participação vai além da fantasia; ela observa, absorve e internaliza os ritos que lhe foram apresentados ao longo da celebração. A transição de espectadora para protagonista do evento marca a primeira etapa de sua integração ativa às tradições da festa.

Imagem 44 - Do brincar ao pertencer: a transição da menina rainha

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

Ao observar os gestos e os significados que cada figura desempenha na festa, a criança se apropria do conhecimento comunitário, transformando-o em sua própria narrativa. A rainha-menina, ainda no limiar entre a brincadeira e a responsabilidade, carrega consigo a essência de um rito de passagem: o momento em que a fantasia e o encantamento da infância se entrelaçam com os primeiros traços da consciência coletiva. É nesse diálogo entre o que se vê e o que se vive que a criança aprende que a festa é um espaço de transformação e pertencimento.

O convívio com o outro que, em Carapajó, possibilita às crianças desenvolverem o gosto pelo festejar, a acostumá-las a ter olhos e ouvidos abertos, atentos e voltados aos acontecimentos da festa. Esse processo de desenvolvimento do gosto pela festa, que acontece principalmente por meio de um familiar, facilita a transposição do saber de um a outro ou de geração a geração.

Imagem 45 – Aprendizagens intergeracionais

Fonte: @Bimbaneto. Fotografia documental, 2023.

A imagem acima, ilustra que a ocorrência desses processos de aprendizagem exige uma condição indispensável: o acesso dos aprendizes às atividades da festa e, de fato, isso é uma regra em Carapajó.

Nesse contexto, na festa, a aprendizagem é proporcional, ou mesmo equivalente, à integração progressiva do aprendiz a festante em uma “comunidade de praticantes”, como sugerem Lave e Wenger (1991).

Assim o fazem durante os três dias de Marierrê: Rezam a ladainha, organizam os símbolos, chamam a Nossa Senhora do Carmo, bebem o chocolate, comem e vivem a alegria permitida pela cultura local. As palavras de Lucas Nascimento, descrevem essa rotina, ao relatar os tantos outros que fizeram parte da formação dele:

> *Eu cresci nesse meio, a minha avó era cantora do Marierrê, a tia Nita, ela era cantora e a gente foi se envolvendo com a festa através dela. Desde pequeno a gente já vai seguindo os passos. As crianças vão aprendendo, porque essa geração do Nonato, eles são novos, entraram agora, aquela geração muitos já morreram, essa já é nova e assim vão fazendo, as crianças estão lá aprendendo pra quando esses saírem eles já estão lá pra assumir [...].*

A troca de aprendizagens entre as gerações permite compreender como as pessoas ganham experiência por meio das práticas. Além da observação, por muitas ocasiões, essa aquisição de sabedoria é dada ao dom ou à vida.

4.5 Aprender com a vida e com o dom

Entre aprender com a vida e possuir um dom ou uma habilidade atribuída à genética, há uma diferença sutil, mas significativa. A segunda ideia remete, de forma metafórica, a um DNA festivo que carregaria, de geração em geração, a inclinação para as celebrações. Já a primeira não se vincula, necessariamente, a heranças familiares, mas revela uma conexão que oscila entre o espiritual e o concreto, uma vez que as narrativas costumam apresentar o dom como um privilégio concedido por alguma divindade.

Mauss (2003) fala sobre o paradigma do dom como uma relação de troca entre o que foi recebido (saber) e o espírito do doador (divindade). Assim, o dom é um tipo de saber que deverá ser repartido numa relação de troca. Compreendo certa similaridade com a educação, visto que, educar implica na existência de trocas entre ensinantes e aprendizes, e a circularidade dos saberes percebida nas narrativas coletadas, indicam que o dom vincula as pessoas aos saberes.

Segundo Mauss (2003), nas sociedades primitivas a regra fundamental não repousa sobre contratos, mas sobre três obrigações complementares: dar, receber e retribuir. Trocamos por muitas outras razões que ultrapassam os interesses materiais, calculistas, e trocamos, inclusive, por razões simbólicas.

A existência de um determinado saber adquirido pelo dom seria constituído de inúmeras e variadas experiências. O local em que nasceu ou os frequentados por uma pessoa; o espaço em que as suas experiências se estruturam; as histórias com as quais ela teve contato e as relações que se estabeleceram ao longo de sua trajetória de vida constituem-se como ferramentas associadas a um tipo de conhecimento que foi concedido pelo mundo espiritual e que deve ser partilhado com os outros, conforme atesta a narrativa da mestra cozinheira de 45 anos, Senhorinha Carvalho:

> *Eu gosto de trabalhar e foi assim que eu cheguei aqui, eu já tinha esse dom de cozinha, fui rolando pela casa dos outros desde uns 14 anos de idade. Agora eu me considero uma profissional, eu ajudo em muitas coisas porque a cada ano a gente vai se especializando, eles vão dando incentivo pra gente,*

> *convidam... a gente vai cozinhar e vai aprendendo mais coisas. Mas o dom é algo que não se explica e eu sempre tive o dom da cozinha [...] (Entrevista).*

Quando Senhorinha atesta que seu saber é um dom e que mesmo com essa dádiva ela se especializa no contato com os outros festantes, percebe-se um engendramento a favor da educação e desse modo de aprender particular. O dom ou a vida permitem o vínculo social e de sociabilidade que as ciências denominam de pedagogia social. Nesse sentido, compreendo essa pedagogia social como uma entre as possibilidades de ensinar e aprender.

Minha análise dá-se a partir de uma concepção alargada de educação, vista como cultura (Brandão, 2002), e na interface teórica com os campos da Nova História Cultural (NHC). O cotidiano, a cultura e a transmissão de saberes costumam ser algumas das unidades de análise presentes em pesquisas que se entrelaçam aos fios da NHC marcada, teoricamente, pela contribuição de diferentes campos do conhecimento (Burke, 2008).

A vida e o dom são também uma experiência histórica que passa, necessariamente, pela cultura. Ainda que as pessoas que os possuem não possam explicá-lo, as palavras de Senhorinha são capazes de contemplar um processo que formou alguns dos mestres da Marierrê. A gama de habilidades que esses educadores possuem sem que tenham aprendido, imperiosamente, com alguém, sinaliza uma modalidade de aprendizagem ainda pouco anunciada nas pesquisas acadêmicas.

Ao analisar os processos formativos originários dos mestres da Marierrê. É possível perceber que o professor ou mestre não pode ser entendido conforme o sentido que está dicionarizado, mas refere-se àquele que detém o domínio sobre determinadas práticas do festejar. Conforme registrou Albuquerque (2021, p. 68):

> Sob outra lógica, um pedreiro graduado também pode ser chamado de mestre e, talvez por isso, a noção de mestre como alguém versado em qualquer ciência ou arte, melhor se aplique à formação de Sebastião. Afinal, o fato de não ser escolarizado ou não ter aprendido das aulas de um professor tradicional, não impediu de ter, em sua trajetória de vida, diversos mestres ou ‘professores’ [...].

Albuquerque (2021) tece essas palavras no livro *Sabenças do Padrinho*, onde envereda pelos saberes e processos formativos do líder e fundador da religião

do Santo Daime, considerado um exímio professor formado pela cultura.[11] Tal análise, também é referência para o que denominamos mestres da Marierrê, visto que, estes, independente da escolarização formal, são figuras sobre as quais está depositado um grande acervo de conhecimento sobre a festa.

Para além da definição e demarcação da importância dos mestres para a festa, destaca-se os modos como estes sinalizam ter ocorrido seus processos de formação. Ao considerar a formação para além dos limites da escolarização institucional, os sujeitos festantes formam com o dom e com uma rotina de experiências agregadas ao longo de suas trajetórias de vida. Sobre isto, o mestre cozinheiro, Renato Assunção Maciel, diz que:

> *A minha família tem o dom de cozinheiro, o meu irmão é chefe de restaurante em Belém, a minha mãe, tenho uma irmã também que tem o dom. Eu sempre falo que alguma pessoa tem que ir aprendendo o que a gente faz, né? ...por que a gente não vai ficar o resto da vida, né? a gente aqui na sacanagem, o pessoal vai pegando né? Aprendendo, então, eu espero que isso vá ficando em alguma pessoa, né?! [...].*

Tal narrativa pode ser relacionada às inferências do historiador E. Thompson (1981), visto que é possível estabelecer semelhanças entre o que é dito pelo mestre Renato e a maneira como ele forja, a partir da sua experiência de vida, o seu modo de conduzir e orientar as práticas de um determinado espaço da festa. Logo, a experiência possui uma dimensão pedagógica, pois conforme Thompson (1981, p. 194):

> Os valores não são ‘pensados’ nem ‘chamados’; são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem nossas ideias. São as normas, regras, experiências, etc. necessárias e aprendidas (e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e toda produção cessaria [...].

Desse modo, as formas de aprender e ensinar que atravessam a Marierrê, são maneiras singulares de conhecimento originárias de uma cultura que vem sendo usada por gerações, como tática de sobrevivência e de perpetuação das suas tradições. Apoiando-me em Brandão (1985, p. 20), é possível afirmar que os carapajoenses “[...] criam as suas próprias estruturas de socialização, formam e

[11] Segundo Albuquerque (2007, p. 1): “Santo Daime Santo é uma doutrina religiosa, surgida no interior da floresta amazônica, no início do século XX, cuja principal característica é a ingestão de uma beberagem psicoativa de nome Ayahuasca ou Daime, utilizada com propósitos de cura e autoconhecimento [...]”.

consagram os seus próprios mestres e reproduzem, com os instrumentos e artifícios de sua própria educação, a sua sabedoria”.

O estudo da dimensão educativa expressa no “aprender com a vida” e “aprender com o dom” requer um alargamento do que se entende como educação e sobre as possibilidades de enxergar como as pessoas são formadas na festa. Dessa maneira, os processos formativos podem ocorrer em diversos lugares e condições.

Historicamente, a educação existe como uma dimensão ontológica do ser, proporcionando a este um estado de humanização e múltiplas experiências socioculturais no espaço-tempo em que vive. Ao admitirmos tal condição, os seres humanos passam a ser agentes educadores que, de forma inventiva, (re)constroem as suas formas de saber e ensinar, seja na escola ou, simplesmente, no cotidiano (Brandão, 2002; Charlot, 2000). Tal perspectiva faz-se presente nas palavras da mestra cozinheira, Senhorinha Carvalho, 48 anos.

> *Eu trabalho nessa cozinha já tem um bom tempo. Eu vim por convite, por convite de uma amiga, porque eu já tinha cozinhado pra ela e ela me chamou e desde aí eu participo do Marierrê. O pessoal convida a gente pra fazer a comida, a bebida. Eu aprendi a cozinhar com a vida, sempre trabalhei em casa de família e no Marierrê estou a mais de oito anos [...].*

O conteúdo dessa narrativa serve como pista de que a festa, além de uma forma privilegiada de organização e socialização, tem sido, ainda, uma agente formadora atrelada à vida cotidiana dos carapajoenses. No interior da Marierrê, um conjunto de saberes é posto em circulação, pois compromissos são reafirmados anualmente por meio da memória e dos fazeres da festa, características que lhe confere um caráter educativo.

Advogo que a festa traduz uma concepção de educação a partir de uma prática cultural, presente na formação de indivíduos dessa comunidade e de diversas outras, ao longo da Amazônia Tocantina. Sustento que esse tipo de formação é “[...] uma tentativa de compreensão e intervenção na cultura a partir das lentes próprias do sujeito que se forma, seja ele individual ou coletivo” (Bertucci; Faria Filho; Oliveira, 2010, p. 87). Exemplo disso, é a formação relatada pela maioria dos mestres da Marierrê, ocorrida de forma alargada, na imersão destes num amplo espectro da cultura.

Os processos formativos, analisados até aqui, sinalizam a riqueza e a diversidade contida na Marierrê como um exemplo de fenômeno educativo não

escolar, o qual como uma pedagogia do cotidiano, revela a festa como um lugar de mobilização e circulação de saberes necessários à manutenção das práticas culturais. Resta observar que saberes atravessam a Marierrê? É o que me proponho a descrever no próximo capítulo.

5 Saberes em festa: processos de aprendizagens na Marierrê

A noção de saberes sobre a qual me apoio assenta-se no território festivo da Marierrê, onde eclodem experiências de aprendizagem associadas às expressões como as do cotidiano e as dos saberes sociais gestados durante a vida e/ou o trabalho de uma gente. Amparo-me em Albuquerque e Souza (2016, p. 232) que associam os saberes culturais a:

> [...] expressões como saberes do cotidiano, saberes da experiência, saberes sociais – gestados no cotidiano de vida e de trabalho – ou ainda, para lembrar Michel de Certeau, a saberes ordinários intimamente relacionados à cultura popular.10 Como todo agir humano, esses saberes dependem de uma ordem cultural local posto que diferem de sociedade para sociedade, de uma geração à outra, bem como diferem em suas regras de ação e seus modos de proceder, razão pela qual são históricos e, portanto, sujeitos à mudança.

Na tentativa de romper com uma visão academicista sobre a educação e reconhecer seu florescimento nos saberes e práticas culturais, a ideia de inteligibilidade discutida por Albuquerque e Souza (2016), orienta a reflexão sobre os rituais festivos como espaços educativos. Nessas celebrações, a educação se manifesta ao valorizar quem ensina, quem faz e quem compartilha conhecimentos de forma prática e efetiva. Desse modo, ensinar e aprender tornam-se atos simultâneos, que se concretizam no cotidiano da Marierrê, revelando uma pedagogia que emerge das experiências coletivas. Grando (2004, p. 192) complementa essa perspectiva ao destacar que os espaços das festas são

> [...] como um contexto oportuno de reconhecimento de diferentes culturais que convivem e interagem. Nas relações do festejar com o outro, as dimensões simbólicas se entrelaçam como fronteiras, e identificamos a constituição das identidades dos festejadores. Em suas palavras, a festa associa diferentes elementos que se conformam num espaço social singular concorrendo para a compreensão das relações entre os participantes. Como um grande ritual que passa por diferentes momentos e práticas, ela pode se configurar como importante momento de educação do corpo, consequentemente de fabricação da pessoa.

Concordo com Grando (2004), quando diz que a educação se faz em momentos e práticas que confirmam a existência de estruturas sociais de transferência de saberes de uma geração a outra para o que a autora chama de fabricação de pessoas. Tal afirmativa, trazida para o contexto da Marierrê, mostra uma diversidade de papéis educativos sendo desempenhados. O ensinar e o aprender estão nas relações de sociabilidade entre os membros de uma comunidade, nas suas ações, nos modos de se organizar, viver e fazer a festa. Quinjano (2005) e Walsh

(2009) deflagram que, sob o olhar decolonial confrontam-se os saberes e dizeres dominantes de culturas hegemônicas dando espaço para se pensar de modo teórico e crítico sobre outras formas e lugares que apresentam inteligibilidade, tais como a festa, afinal, como sugerem os autores.

As práticas festivas que ocorrem em contextos de lutas e de resistências são insurgentes e necessárias para a superação do projeto colonial, da matriz dominante branca e europeia, já que resultam em outras formas de ser, pensar, sentir e agir. É, portanto, um processo que se assenta na valorização dos saberes ancestrais, tradicionais, de maneiras de ler o mundo para compreender, (re)aprender e atuar no presente (Quinjano 2005; Walsh, 2009). Com base na reflexão desses autores, proponho uma análise junto a festa da Marierrê, observando os saberes que se manifestam nesse contexto.

Entre esses conhecimentos, destacam-se os estéticos, os religiosos ou devocionais e os culinários que, juntos, compõem a riqueza cultural da festa. Logo, este texto busca organizar os principais procedimentos, os instrumentos utilizados e as formas de aprendizado que emergem na prática do festejar. Então, aprendamos com e na festa.

Albuquerque *et al* (2016, p. 75) destaca que a educação estética envolve o domínio de saberes que se manifestam por meio de experiências musicais, corporificadas no uso de instrumentos e na vivência mítica proporcionada pelos cantos. Pela perspectiva da autora, entende-se que os saberes apontam o que é utilizado e como se estrutura as práticas, valores, crenças e tradições de uma comunidade. Estes, tornam-se educativos à medida em que são aplicados de forma a transmitir sentidos, reforçar identidades e integrar indivíduos em uma vivência compartilhada.

Nesse sentido, inspiro-me em Albuquerque *et al* (2016) como aporte para justificar que os saberes são técnicas ou habilidades que auxiliam nos modos de compreender e interagir mediados pela experiência e/ou pela interação com outro. Na Marierrê, essa relação se evidencia nos bordados, artefatos e batuques, evidenciando os saberes produzidos, a educação, comportamentos, valores e percepções estéticas. Nesse contexto, reafirma-se que, embora possam existir saberes sem educação, não há educação sem saberes.

Nesta tese destaca-se que essa sabedoria engloba as manifestações culturais como: a dança, as indumentárias, os gestos ritualísticos e a própria música. Essas expressões, além de agregar valor aos eventos festivos, carregam consigo histórias, simbolismos e significados culturais.

Na Marierrê, os saberes estéticos refletem a interação entre os festantes e uma cultura ancestral de festejar. Sendo assim, não possuem apenas a função de embelezar, mas também comunicam e ritualizam a relação entre a natureza da festa e o tempo presente. Penso que a estética da festa, a qual abarca as indumentárias, a musicalidade, os símbolos e as cores presentes no evento, transcende a simples expressão artística, visto que se incorpora a uma ontologia relacional na qual os festantes são entrelaçados a uma teia de significados que permeiam a vida cotidiana e os seus ritos.

A estética, frequentemente considerada um elemento acessório e superficial revela-se, no contexto desta pesquisa, como uma ferramenta para reforçar vínculos com modos de festejar que remontam as festividades tradicionais do Brasil, especialmente no período Colonial. Cruz, Menezes e Pinto (2008, p. 218) contribuíram para essa compreensão ao afirmar que “[...] nos festejos populares, as práticas do passado chegam ao presente revelando características culturais que identificam o lugar por meio de um aparato de bens simbólicos”.

O retorno a um passado como forma de recuperar a própria história é congruente ao pensamento instituído pela Nova História Cultural. Burke (2008) e Hobsbawm (1997) defendem que a história deve ser vista através das práticas culturais cotidianas. Para tanto, revisita-se as formas como o povo interpreta e reinterpreta seu passado no presente. Para a NHC, os bens simbólicos, como as músicas, danças e indumentárias são expressões culturais carregadas de significados e valores que se transformam e se perpetuam ao longo do tempo, revelando um processo de ressignificação cultural contínuo.

No contexto da Marierrê, os saberes estéticos, como aqueles presentes nas indumentárias funcionam como um verdadeiro repositório de memórias e identidades culturais. Esses elementos representam a conexão entre passado e presente, onde as roupas e adornos se tornam símbolos da cultura viva e da herança histórica de um povo. Com base na reflexão desses autores, proponho uma análise que vá além de observar a Marierrê de fora, convidando a investigar, junto a ela, os saberes que se

manifestam nesse contexto. Entre esses saberes, destacam-se os estéticos, os religiosos ou devocionais e os culinários, que juntos compõem a riqueza cultural da festa. Assim, este texto busca organizar os principais procedimentos, os instrumentos utilizados e as formas de aprendizado que emergem na prática do festejar.

Ao pensar a aprendizagem gestada na festa, novamente recorro à Nova História Cultural, visto a necessidade de atrelar os saberes culturais à cultura material. Para Merlo (2013, p. 91-92) a noção de cultura material

> [...] permite aos historiadores de qualquer período e de qualquer área cultural relacionar um conjunto de fatos marginais em relação ao essencial, o político, o religioso, o social, o econômico, [possibilitando perceber as] adaptações [que os homens fazem ao viver], através das quais o natural se revela fundamentalmente cultural.

Compreender a aprendizagem na Marierrê a partir de elementos aparentemente marginais, como objetos e práticas cotidianas, a grandes temas históricos, evidencia as adaptações feitas pelas pessoas ao transformar o "simples" em construções culturais. Nesse sentido, na festa, a cultura material, representada por objetos, roupas, alimentos e rituais, desempenha um papel essencial na transmissão de valores e saberes, mostrando que essas manifestações são fruto de processos culturais e não meramente naturais. Essa abordagem reforça tanto os aspectos simbólicos quanto os concretos, revelando como a materialidade contribui para a construção e perpetuação de significados culturais. Ainda pela voz de Merlo (2013, p. 97):

> [...] Sem dúvida, um dos pontos que distinguem a historiografia contemporânea dos estudos tradicionais é o fato de que a cultura material deixa de ser compreendida como um ‘rol de artefatos’ e passa a ser analisada em simbiose com a sociedade que a criou, com a economia que a produziu, com o mercado que a distribuiu e com a cultura que permitiu sua existência estética, morfológica e funcional. Enfim, os artefatos são discutidos, no tempo e no espaço, como invenções e criações de grupos sociais nos quais homens e mulheres de diferentes segmentos estão inseridos.

Nessa perspectiva, a cultura material pode ser entendida como a manifestação tangível de valores, crenças e práticas de uma sociedade, incorporando nos objetos físicos a complexidade simbólica de suas dinâmicas culturais. Não se trata apenas de um conjunto de artefatos, mas de um sistema interligado que reflete e dialoga com as estruturas sociais, econômicas e simbólicas que os produzem. Nesse caso, a cultura material funciona como uma interface entre o simbólico e o prático, permitindo que os saberes culturais se manifestem de forma concreta. Em contextos como o da Marierrê,

a fabricação de trajes, a ornamentação de espaços, o preparo de alimentos, dentre outras particularidades revelam habilidades técnicas que incorporam histórias, tradições e valores específicos daquela comunidade. Para Miller (2013, p. 82-83):

> Uma sociedade particular elabora suas práticas culturais mediante um padrão subjacente que é manifestado numa multiplicidade de formas diferentes. Ao aprender a interagir com uma profusão de culturas materiais, o indivíduo cresce aceitando as normas que nós chamamos cultura. A criança não aprende essas coisas como um conjunto passivo de categorias, mas por meio de rotinas cotidianas que levam a interações consistentes com as coisas [...].

Esse modo de (re) elaboração do uso de artefatos em uma dada prática cultural sugere que a interação com os objetos não é apenas utilitária, mas educativa, pois conecta os indivíduos aos sentidos e às narrativas compartilhadas. Ao que se percebe, na festa, a cultura material projeta-se para além do suporte físico, faz-se dos objetos agentes de ensino e mediação da cultura festiva. Eles funcionam como símbolos que articulam práticas cotidianas com as dimensões espirituais, históricas e sociais da vida comunitária. Para Prown (1982), Os artefatos devem ser tratados não como cultura material em si, mas como evidências ou testemunhos “da presença de uma inteligência humana operando no momento da fabricação” que, ao serem utilizadas como fontes primárias de investigação, constituem a singularidade da cultura material, cuja finalidade última é a compreensão da cultura.

Como argumenta Prown (1982), os artefatos são testemunhos da inteligência humana carregando, em sua concepção e uso, traços do contexto histórico e cultural em que foram criados. Sua função prática para operar como meios de comunicação ultrapassam o aparente. Dessa forma, a cultura material é uma chave interpretativa para compreender a relação entre os sujeitos e o mundo, expondo como os sistemas de valores e a memória coletiva são transmitidos e preservados por meio de objetos que, embora concretos, possuem forte carga simbólica e educativas.

Na Marierrê, a cultura material emerge como um elemento central da transmissão de saberes e da construção identitária. Os objetos utilizados, desde os trajes até os instrumentos musicais e os adereços, são carregados de significados para além do estético ou funcional. A interação com os artefatos, desde a infância, faz parte de um processo de aprendizado tácito, no qual as práticas culturais são incorporadas por meio de rotinas cotidianas e vivências festivas. A cultura material permite perceber as adaptações humanas ao longo do tempo, revelando o natural como essencialmente cultural.

5.1 A roupa nova dos reis: estética, tradição e memória nas indumentárias da festa

Na Marierrê, os festantes compartilham artefatos sociais, culturais e históricos que revelam certa similaridade com os apresentados nas festas das realezas africanas que viveram no Brasil, especialmente no século XVIII. A existência de um rei, de uma rainha e de tantos símbolos que remontam a presença de majestades foram vistos em nosso país durante o período de colonização.

No prefácio do livro *Festas da diáspora negra no Brasil*, Rascke e Pinheiro (2016, p. 9) afirmam que as festas de populações negras apresentam traços comuns, já que todas elas:

> [...] são lugares de celebração, rememoração, ressignificação, na qual ganha primazia não o discurso letrado, a memória institucional em si documenta os esforços coloniais de todos os grupos dominantes na história ocidental. Nossas narrativas se escoram nos corpos, nas vozes, nas vestimentas, no som dos tambores, nas performances, configuram quase sempre uma memória de lutas do passado no presente.

A relação entre os saberes estéticos e a cultura festiva nos rituais da Marierrê reiteram o uso de certos padrões de tecido (cetins, bordados, veludos), cores específicas (dourado, branco e azul) e acessórios como coroas, pulseiras e colares que podem indicar *status*, hierarquia dentro da comunidade ou até mesmo representar símbolos espirituais e de proteção.

Outro destaque está na performance e espiritualidade traduzidas a partir da escolha dos trajes reais, à medida que essas vestimentas desempenham um papel fundamental nas apresentações do corpo real. Ao vestirem-se como reis, rainhas, príncipes e princesas, esses sujeitos honram seus antepassados e a conexão com a ancestralidade, reforçando a importância ritualística e sagrada dessas celebrações. Sobre isso, Elane Thais (mãe da rainha de 2022), atesta:

> *A nossa vila é cultura, o nosso povo é regido à cultura. Nós gostamos demais. Então, a cada tempo vai passando de geração à geração os nossos saberes. Eu aprendi a costurar, a bordar, a fazer os vestidos e os acessórios com outras senhoras, com a dona Iracy, com a dona Munda, com outras. Então, produzir o vestido da minha filha é um sentimento que mistura emoção, porque tem a questão de que foi nos tomado isso, seja durante a pandemia ou quando o nosso povo era escravo, festejar para nós, então, é o nosso costume [...].*

A narrativa de Thaís dá destaque a um dado importante sobre a Marierrê, a de que os saberes estéticos associados às vestimentas são passados de geração em geração. As técnicas de costura, bordado e escolha de materiais são ensinadas e aprendidas dentro da vila de Carapajó, garantindo a continuidade e a vitalidade dessas práticas culturais. Visualizei essa garantia, na fala da Manuele (rainha de 2022), de 11 anos, quando perguntada sobre o significado de ser uma rainha da festa:

> *Eu fico um pouco nervosa, mas também estou muito feliz. Ser rainha foi uma coisa que esperamos por muito tempo. Porque eu sempre gostei e participei da festa e um dia quando tiver meus filhos, eu também quero que eles participem. Ser rainha é muito chique e a nossa roupa também acompanha esse luxo. Eu fui aprendendo a cuidar dos meus vestidos com a minha mãe e ela também foi me ensinando sobre a festa e só aqui temos a oportunidade de festejar com todos e de ter nosso reinado respeitado. Por isso devo estar bem-vestida, bem arrumada para indicar que sou a rainha [...].*

A fala da jovem Manuele destaca a presença e a importância dos saberes estéticos transmitidos por gerações na Marierrê, reforçando a centralidade das indumentárias na afirmação da identidade cultural do Carapajó. Ao relatar que aprendeu com sua mãe a cuidar dos vestidos e a compreender a relevância da celebração, Manuele exemplifica como os conhecimentos relacionados à costura, ao cuidado com as roupas e ao significado simbólico do "bem-vestir" são repassados dentro da comunidade. Essa transmissão intergeracional assegura a continuidade da festa e a manutenção da identidade coletiva, além da valorização dos saberes locais. O luxo e a elegância das vestimentas, mencionados por Manuele, são uma forma de reafirmação do *status* de rainha e da importância do evento, marcando-o como um espaço de resistência cultural e celebração da estética própria da Marierrê.

A partir disso, destaco alguns aspectos visuais que rememoram as festas das populações negras praticadas pelo país e que refletem uma educação estética nos modos de confecção das indumentárias, de fazer música e do uso dos símbolos e cores durante a festividade. Na tentativa de verificar um possível percurso histórico da Marierrê, deparo-me com a tela produzida por Carlos Julião, em 1776, a qual apresenta o ritual público de coroação de uma rainha negra. Nessa obra, visualiza-se as diferentes vestimentas utilizadas pelo cortejo, bem como seus instrumentos musicais, aparentemente, de matriz africana. A *umbrella*, sombrinha ou guarda-sol, é outro aspecto firmemente presente na iconografia sobre reis na África (Moura, 2000).

Imagem 46 - Coroação de uma rainha negra na Festa de Reis

Fonte: Julião e Cunha, 1960.

Em 2021, em frente à Paróquia de Nossa Senhora do Carmo e São Benedito, em Carapajó, fiz essa foto sem imaginar o quanto ela remeteria a uma identidade festiva historicamente construída. No rito de coroação da Marierrê, os músicos do samba de cacete dão ritmo a essa parte tão significativa da festa, enquanto as mucamas, com suas sombrinhas robustas, protegem a realeza.

Imagem 47 - A caminho da coroação

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

Percebe-se uma volta no tempo quando comparamos as imagens. Na exibição de uma outra tela de Carlos Julião, na qual aparecem as vestimentas de escravizadas pedintes da festa do Rosário, no ano de 1776, destaca-se o uso de sapatos de salto, algo raro entre os escravos da Afro-América. A imagem mostra o uso de roupas específicas para as festividades dedicadas à Nossa Senhora do Rosário no Rio de Janeiro em fins do século XVIII. Segundo Moura (2000, p. 294-5), trajando as

mucamas “[...] há diferentes adereços em suas cabeças, talvez remetendo a sinais de distinções entre os diferentes pedintes, bem como o uso de cajados. Duas delas portam objetos onde as esmolas são depositadas”.

Imagem 48 - Vestimentas de escravas pedintes da festa do Rosário

Fonte: Julião e Cunha, 1960.

Para rememorar as mulheres escravizadas que acompanhavam a corte real no período colonial, na Marierrê têm-se as mucamas que protegem e acompanham a realeza. Elas estão sempre muito bem trajadas com vestes coloridas, sapatilhas, meias, adereços de cabeça e joias, semelhante ao cenário de 1776, acima ilustrado.

Imagem 49 – Mucamas

Fonte: Acervo da pesquisa, 2021.

De fato, a Marierrê exibe traços de festas negras de outras épocas da história do Brasil. Contudo, essa identidade, ao longo dos anos, passou a constituir uma realidade própria, visto que os festantes dedicam-se à criação de novas versões dos

festejos, passando a dialogar com suas experiências sociais, ainda que intimamente conectados às memórias africanas.

A festa, portanto, é um espaço de ressignificação e reinvenção cultural. De acordo com Schwartz (1998), no Brasil, as festas desempenham um papel fundamental na construção da identidade dos negros, especialmente aqueles que, após a conversão ao catolicismo, buscaram nos eventos religiosos um meio de reafirmar e adaptar suas tradições. Segundo a autora é possível avaliar a importância das festas no Brasil já que:

> Em tais momentos, negros convertidos ao catolicismo acabam se valendo de festa e procissões religiosas para criar elementos de identificação: aderem aos rituais católicos, mas introduzem novas versões para eles. A prática de pintar os santos de negro e fazer procissões em ambiente mais descontraído são pequenas pistas para entrar nesse mundo de releitura das práticas culturais [...] (Schwartz, 1998, p. 260).

Observa-se que os negros convertidos ao catolicismo aderiram aos rituais dessa religião. Contudo, também introduziram elementos de suas próprias culturas, criando formas de expressão e identificação. O exemplo de pintar os santos de negro e realizar procissões de maneira mais informal e descontraída são práticas que evidenciam essa fusão que demonstram um exercício de reinterpretação dos elementos culturais impostos pela colonização, transformando-os em algo novo e significativo para a comunidade.

Pesavento (1995) afirma que todas as sociedades, ao longo da história, produziram suas próprias representações globais. Trata-se da elaboração de um sistema de ideias-imagens de representação coletiva mediante o qual estas sociedades atribuem-se uma identidade, estabelecem suas divisões, legitimam seu poder e concebem modelos para a conduta dos seus membros. De acordo com Bakhtin (1987), todos os artefatos culturais (produtos de criação ideológica, como por exemplo, arte, tratados acadêmicos, símbolos religiosos, ritos etc.) manifestam-se enquanto coisas materiais. Congruente a essa reflexão, Lachmann, Eshelman e Davis (1988, p. 136) diz: esses artefatos são, no entanto, “[...] coisas de uma ordem específica, pois transmitem sentido, formam significado e têm valor”.

Na Marierrê, as indumentárias dos cerimoniais parecem àquelas usadas pelos reis e rainhas do congado. Na obra *Os reis negros no Brasil escravista: historiografia da festa de coroação do Rei Congo*, Souza (2002) disserta sobre as identidades

étnicas que elegiam suas próprias representações políticas, conferindo autoridade administrativa a grupos de pessoas negras. Uma das festas mais antigas mencionadas por Souza (2002b) é a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Recife, celebrada em 1674. Chama a atenção na narrativa dessa festa, a menção da autora a um rito luxuoso, acompanhado por muitas pessoas:

> [...] os negros, trazidos de angola, fizeram sua festa num domingo, após irem à missa cerca de 400 homens e mulheres, elegeram um rei e uma rainha, e marcharam pelas ruas cantando, dançando e os versos que fizeram, acompanhados de oboés, trombetas e tambores bascos. Estavam vestidos com as roupas de seus senhores e senhoras, com correntes de ouro e brincos de ouro e pérolas, alguns deles mascarados. Todas as diversões desta cerimônia lhes custaram 100 escudos. O rei e seus oficiais não fizeram nada em toda essa semana, além de andarem solenemente, com a espada e a adaga ao seu lado este relato, precioso não só por ser o mais remoto até agora localizado, revela a grande quantidade de negros envolvidos na festa e a participação dos senhores, que emprestavam roupas e joias para que a corte ostentasse maior luxo (Souza, 2002b, p. 213).

Em sintonia com essa narrativa, os símbolos da festa e a indumentárias são elementos estéticos constituintes de uma identidade da Marierrê e podem estimular, mesmo de maneira inconsciente, um trabalho reflexivo e interpretativo sobre a aprendizagem de códigos sociais estabelecidos pelo rito. Nos dias em que a festa acontece, seja na Casa Santa ou nos palácios reais, esse acervo material, histórico e educativo presente nas indumentárias e símbolos da festa ficam à disposição dos festantes que têm a oportunidade de ver e conhecer o significado de cada um.

A análise da cultura material revela como os objetos, ao circularem em diferentes contextos sociais e simbólicos, refletem e influenciam as dinâmicas culturais e sociais. Como aponta Gonçalves (2007), acompanhar o deslocamento desses objetos e suas reclassificações ao longo das fronteiras sociais é essencial para entender as complexidades e os conflitos que permeiam a vida social, assim como os impactos na subjetividade tanto individual quanto coletiva. Na visão do autor:

> À medida em que os objetos materiais circulam permanentemente na vida social, é importante acompanhar descritiva e analiticamente seus deslocamentos e suas construções (ou reclassificações) através dos diversos contextos sociais e simbólicos. [...] Acompanhar a movimentação dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é, em grande parte, entende a própria dinâmica da vida social e cultural, seus conflitos, ambiguidades e paradoxos, assim como seus efeitos na subjetividade individual e coletivo [...] (Gonçalves, 2007, p.15).

Junto a essa maneira de vestir-se, constata-se uma educação estética na qual os trajes são repletos de detalhes luxuosos. Para Certeau (1998) essas maneiras de

fazer-se constituem como práticas pelas quais usuários se reapropriariam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural. Complementar a isso, Mauss (2003, p. 407) aponta: “Assim, entendemos que na produção da cultura material não há técnica e não há transmissão –sem que não haja tradição [...]”. Ao vestir-se para a Marierrê, a realeza e as mucamas enriquecem a educação estética de suas comunidades preservando a diversidade cultural presente na Amazônia Tocantina. Deduz-se então, que a roupa comunica sobre a festa e os sujeitos festantes, acerca disso Roche (2000, p. 221) diz:

> O vestuário fala de muitas coisas ao mesmo tempo, seja em si mesmos, seja por um pormenor. Tem a função de comunicação, uma vez que é por ele que passa a relação de cada pessoa com a sua comunidade. O traje começa com a versão, perturbadora de todas as ordens nas sociedades antigas-, a uma comunidade etária, um estado, uma profissão, uma posição social. Esta linguagem geral deve ser compreendida por todos, a despeito das suas variações conforme o nível de fortuna, as maneiras de viver, o adiantado da idade, a evolução da mobilidade social das famílias [...].

Uma das características mais notórias quanto à indumentária do rei e da rainha são as três roupas diferentes, cada uma confeccionada para ser usada em dias específicos da festa. Vale ressaltar, que essas indumentárias são produzidas e confeccionadas por mulheres. As vestimentas do rei e rainha não só transmitem o significado que aquela ocasião tem para as pessoas, como também a posição deles em um lugar de privilégio no rito. As roupas da realeza são luxuosas, possuem detalhes em alfaiataria produzidos com tecidos especiais como a seda e o veludo.

O luxo apresentado nas indumentárias são expressões de saberes culturais estéticos, conectando-se diretamente a um passado festivo, já que as roupas do rei e da rainha, utilizadas nas festividades negras, durante o período colonial, eram elaboradas com o mesmo requinte. Eram usados tecidos luxuosos, bordados meticulosamente e adornos preciosos, que refletiam um sentido de nobreza e poder que remete à rica herança das civilizações africanas. Schwarcz (1998, p. 27) argumenta que “[...] é a estrutura social da corte que permite compreender o fenômeno do luxo”.

Para explicar essa afirmação, ao referir-se aos modos como as realezas africanas vestiam-se em suas festas, a autora sustenta que as roupas garantiam à realeza “[...] certa estabilidade de posições, marca visível de relações que se constituem de forma invisível” (Schwarcz, 1998, p. 27). Assim, as indumentárias

funcionam como “um argumento cênico” que colocam os reis da festa em determinada posição de poder diante de quem os assiste. Diz a autora que “É a etiqueta jogando o seu jogo [...]” (Schwarcz, 1998, p. 27). No caso específico da Marierrê, as roupas da realeza representam um costume que aparece como primordial na festa.

As vestimentas são bordadas à mão com pedrarias e vidrilhos. Compondo as indumentárias, os mantos, coroas, cetros e os calçados (botas para os homens e sapatilhas às mulheres) e luvas destacam o *status* social da corte. Esse arcabouço material da festa não é exclusivo à Marierrê, posto que já havia entre as populações negras, durante o período colonial, a inclinação ao festejar com luxo e fartura.

No dia 24 de dezembro, primeiro dia da festa, são escolhidos para o rei e o príncipe ternos de cores leves e neutras, com paletó, gravata, calça de linho e sapatos pretos, geralmente bem engraxados. A rainha usa um vestido de tom suave, com bordados discretos, pouca pedraria e a luva é opcional. Seus cabelos são presos em um penteado, adornado com flores, tiaras de pérolas ou coroa.

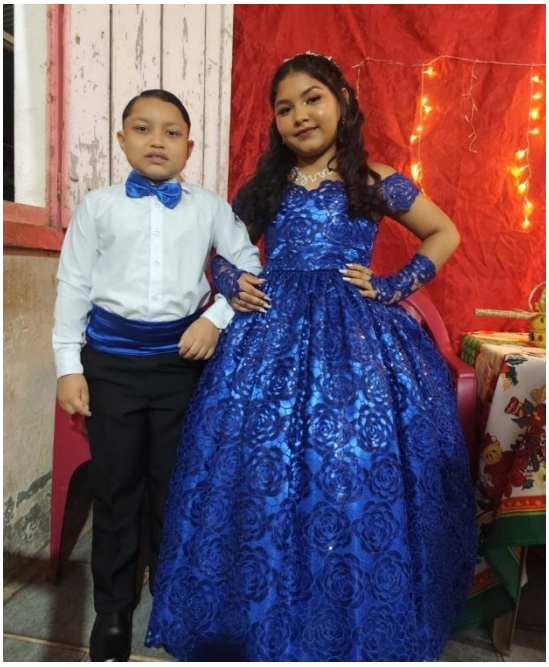
Imagem 50 - Dia de apresentação do casal real

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

No segundo dia, 25 de dezembro, as roupas ganham um toque mais sofisticado. O vestido da rainha inclui várias camadas, dando maior volume e fluidez à saia. O uso da luva, agregado ao conjunto das vestes, passa a ser obrigatório e um indicativo de maior requinte atribuído à majestade. O rei, traz um traje ainda mais elegante que o usado no primeiro dia. Os detalhes e o acabamento transmitem a sensação de nobreza e distinção. Nota-se uma maior complexidade nos materiais, nos bordados ou no design, mostrando que o rei, ao se apresentar dessa forma,

reforça seu papel de liderança dentro da festa. O terno sempre alinhado e os cabelos bem penteados passam a imagem de um amadurecimento possibilitado pelo período de preparação para esse reinado.

Imagem 51 - A realeza no dia em que antecede a coroação



Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

No terceiro e último dia, 26 de dezembro, algumas normas se perpetuam, especialmente, as que determinam o vestuário por ocasião da coroação. O vestido da rainha é mais elaborado, se comparado aos outros dias do evento, com cores mais suaves e sofisticados, tais como o branco e o dourado.

Os bordados também se destacam, assim como as luvas, que, embora apareçam anteriormente, nesse momento são muito mais elaboradas, com acabamento repleto de pedrarias. Coroa, capa, colares, brincos e braceletes compõem o conjunto da vestimenta. O rei recebe o cetro, a coroa e a capa, e suas roupas trazem detalhes em veludo e bordados dourados. As cores são mais vibrantes em relação aos dias anteriores. Outro elemento de destaque é a bota, confeccionada exclusivamente para essa ocasião.

Imagem 52 - A rainha e o rei no dia da coroação

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

As vestimentas do rei e da rainha da Marierrê expressam a hierarquia perceptível em cada peça de roupa cuidadosamente escolhida para indicar a posição de liderança e autoridade. Os trajes luxuosos demonstram, visualmente, o poder e a distinção dos monarcas em relação aos demais festantes. Essa diferenciação simboliza a estrutura social do evento, onde a opulência das roupas reforça a posição de destaque do rei e da rainha. Enquanto os outros festantes utilizam vestimentas mais simples, os trajes dos monarcas estabelecem uma clara distinção de *status* e respeito, evidenciando a organização hierárquica da festa.

Os símbolos utilizados possuem um papel crucial na ritualística e na narrativa religiosa da celebração. A autoridade, o poder espiritual, a devoção, a fé, dentre outros significados comunicam e reforçam os valores espirituais e comunitários que sustentam a festa. Assim, tanto nas indumentárias quanto nos símbolos da festa, os saberes estéticos estão intrinsecamente ligados à transmissão de identidade cultural, valores religiosos e histórias compartilhadas.

Esses saberes vibram como tambores, ressoam um conhecimento que ensina lições ancestrais em cada batida. A força, a pulsação que embala esse manancial educativo conecta a festa a um aprendizado constante, que ensina de diversas formas numa dança que se entrelaça com o próprio tempo e espaço da tradição.

5.1.2 Tambores que educam: saberes musicais e vivências no samba de cacete

Um dos traços mais marcantes da festa da Marierrê é a presença do samba de cacete. Essa expressão cultural originária da cidade de Cametá, no estado do Pará, embala os dias de festa, orquestrando uma educação que se dá por meio do ritmo acelerado, da dança frenética e da alegria dos corpos que dançam e cantam a sua ancestralidade.

Esse ritmo é uma manifestação tradicional marcada pelo uso de bastões de madeira tocados ritmicamente durante danças cerimoniais e festivas. Barbosa (2015) descreve como essa prática musical e coreográfica é essencial para a identidade cultural da região, destacando suas raízes na cultura afro-indígena amazônica. Segundo a autora, o samba de cacete é uma forma rica e complexa de conhecimento que guarda a história, a identidade e a resistência cultural da diáspora no Brasil.

O samba de cacete, expressão cultural das comunidades afrodescendentes do Pará, é uma manifestação que integra música, dança e canto e transmite saberes ancestrais e fortalecendo a identidade coletiva. A aprendizagem dos instrumentos, como os tambores e os cacetes, exige a conexão entre corpo e som. Os tambores, feitos de troncos de árvores como a cupiuba, são tocados deitados, e o uso do calcanhar para percutir é uma característica única dessa tradição.

Na Marierrê, nos momentos organizados em torno do samba, há uma educação aparentemente escondida. Basta um olhar mais atento aos acontecimentos da festa e as pessoas que dela participam para se ver, por exemplo, crianças acompanhando o rito ainda no colo, sentindo e aprendendo os movimentos do samba de cacete. Percebe-se a junção dos pequenos que começam, mesmo sem ritmo, a batucar o tambor; há o gingado do corpo e das mãos de uma infância que acompanha o rito e, ao ver os demais dançando, os imitam.

Imagem 53 - Menina dançando no colo da avó

Fonte:@bimbaneto. Acervo fotografia documental, 2023.

Na imagem acima, o colo da avó balança como o compasso de um tambor. Seus passos, firmes e ritmados, guiam a neta pelos caminhos da dança e da memória. A menina, com olhos atentos, absorve o giro da saia, a cadência das pernas, e a magia da Marierrê. Próximo a elas, outros corpos dançantes tecem uma roda de vivências, onde cada movimento é uma lição e a alegria, um saber compartilhado.

Complementar a essa, a próxima imagem apresenta um grande tambor a pequenos mestres. As mãos das crianças, ainda tão jovens, dialogam com a pele do instrumento, extraindo dele sons que fazem o cotidiano festivo de Carapajó. O tambor se torna mais que música: é livro, é mestre, é o coração pulsante do samba de cacete, guiando os aprendizes pelo caminho da tradição.

Imagem 54 - Os primeiros batuques

Fonte:@bimbaneto - acervo fotografia documental, 2023.

Uma das dimensões presentes no samba é incorporada através do domínio dos instrumentos musicais. Em uma das conversas que tive com os pequenos batuqueiros, escutei de Ricardo Beckamn: “*[...] o samba é uma escola, a gente aprende os instrumentos, a puxar e a gente vai acompanhando. A gente usa o triângulo e os tambores, os cacetes, a gente faz o batuque do tambor*”.

No samba, os tambores e os cacetes são condutores de saberes enraizados na cultura e tradição amazônica. Os cacetes, feitos de pedaços de madeira específicos carregam consigo um conhecimento ancestral sobre a escolha da madeira, o processo de fabricação e a maneira exata de tocá-los para produzir os ritmos característicos do samba de cacete. Há ainda, um conjunto de instrumentos, apesar do maior destaque está no tambor e nos pedaços de pau que recebem o nome de cacete. Para além desses, usa-se o tamborim, o chocalho, o triângulo e o pandeiro.

Imagem 55 - Tambor e cacetes- principais instrumentos do samba

Fonte:@bimbaneto, Acervo fotografia documental, 2023.

Em geral, os mais velhos tocadores são os que ensinam os mais novos, seja pela observação destes ou ainda, pelo repasse das técnicas que consistem na mostra da proporção da força, de qual parte das mãos usar, que ritmo seguir. Além do domínio instrumental, o samba de cacete ensina a memória coletiva por meio das letras das músicas. As canções, muitas vezes compostas durante as reuniões dos músicos, abordam temas da vida cotidiana. Cantar essas músicas é uma forma de manter vivas as histórias e as experiências da comunidade, transmitindo-as às novas gerações. Sobre a aprendizagem do samba, o mestre Augusto Corrêa (61 anos) diz:

> *Essa cultura você tem que chegar, você tem que observar, prestar atenção e ver como é que você vai entrar naquilo lá, você espera o momento certo, enquanto isso você vai aprendendo a colocar a tocar os instrumentos, a*

> *colocar a voz. Olha, quando a gente canta ‘Maria-errê-arrá’ tem que saber colocar a voz. Mas eu também estou sempre aprendendo, enquanto há vida, eu estou aprendendo [...].*

A narrativa do mestre Augusto Corrêa está pautada em demarcar a necessidade de alguns processos que seriam os responsáveis pela aprendizagem de determinados saberes movimentados pelo samba de cacete. A coordenação entre o cantar, o tocar no samba de cacete, segundo ele, também é um aprendizado de ritmo e de escuta atenta. O mestre, como guia, dita o tempo e o movimento, e é nesse espaço de escuta e observação que a educação se realiza. Ao acompanhar o ritmo imposto pelo mestre segue-se um comando e internaliza-se um modo de ser e de se expressar. Essa relação entre mestre e aprendiz é fundamental, pois ensina o respeito pela tradição, ao mesmo tempo em que oferece a liberdade de cada um expressar-se dentro dessa estrutura, criando uma dinâmica de ensino e aprendizagem que é tanto musical quanto

Em relação à aprendizagem dos instrumentos musicais presentes na festa, a transmissão desse conhecimento ocorre, como citado pelo mestre Augusto Correa, por meio das experiências compartilhadas, histórias contadas e rituais de ensino dentro das famílias, na experimentação ou na observação. De acordo com Lucas Nascimento, festante da Marierrê, o interesse pelo samba deflagra esse tipo de passagem do saber, pelo qual os mais experientes, na maioria das vezes, são os grandes responsáveis. Segundo ele:

> *Meu interesse veio de ver o Nonato batendo, ele batia e eu ficava vendo e queria fazer isso também. Meu avô Raimundo Estumano também é batedor do samba e eu fui aprendendo também com ele e gostando. Ricardo Beckamn Veiga. Eu nunca fiz aula de música, nem um dos integrantes do samba. Só o Ricardo que agora está na aula de música. Não recebemos uma formação oficial de música, foi tudo herdado, aprendido entre a gente [...].*

Consequentemente, os saberes musicais presentes nos tambores e cacetes do samba resguardam um modo de vida, uma conexão com o território carapajoense e uma reverência aos antepassados. Esta continuidade do conhecimento, dada por meio da presença relevante das crianças nos ritos da Marierrê, assegura que cada geração consiga adaptar essas expressões culturais às necessidades e desafios contemporâneos dessa festa.

A dança associada ao samba de cacete complementa essa expressão estética, incorporando movimentos que imitam animais da floresta e gestos que

remontam a práticas de culto e celebração. A saia que roda e dança também é a saia que ensina, esse é o cenário vislumbrado na próxima imagem, onde no redemoinho das mulheres, o samba ganha forma e vida. Ao centro, uma menina espreita, como quem decifra segredos. Seus olhos seguem o ritmo, captam os gestos, e a roda a envolve. Aqui, aprender é dançar, e dançar é perpetuar os saberes do tambor que educa e celebra.

Imagem 56 - A menina observa e imita as mais experientes

Fonte:@bimbaneto. Acervo fotografia documental, 2023.

A dança é livre; as mulheres, geralmente, giram em torno de si mesmas, acompanhando os gestos sugeridos pela letra da música, há intensa movimentação das saias, dos pés e das mãos. Os homens, por sua vez, costumam girar em volta das mulheres, sem que haja muita aproximação. Enquanto elas giram, eles inclinam os troncos quase que em posição de reverência, fazendo movimentos rápidos com os pés e levantando os braços ao girar o corpo no ritmo do batuque. A prática da dança no samba exige coordenação motora e expressão corporal. As mulheres e os homens aprendem a sincronizar seus giros e a movimentar seus corpos com a cadência da música.

Não há Marierrê sem o samba de cacete. Tal presença sincroniza-se com os saberes estéticos encontrados nas canções entoadas pelo mestre do samba e repetidas pelos brincantes que estão na festa. O arsenal de conhecimento posto nas expressões musicais apontam para uma educação que se estrutura tendo a música como um dos seus elementos mais importantes. Os cantos do samba são puxados pelo mestre Augusto Corrêa e acompanhados, em coro, pelos demais músicos e pela plateia formada por festantes e brincantes.

Percebi durante as fornadas de samba de cacete, que esse tipo de condução, com um puxador e a repetição sonoramente estridente, conduz a uma experiência mítica desses sujeitos, visto que envolve a todos fazendo com que cantem e dancem com alegria. O significado da música, no contexto de uma pedagogia da festa, foi assim explicado por Lucas Nascimento Fiel, um dos integrantes do samba.

> *O principal no samba é saber as músicas, a gente é um grupo que se junta no Marierrê, mas a gente vai aprendendo, eu aprendi com a minha avó, com a minha mãe. Umas músicas a gente não sabia, aprendemos no grupo perguntando para o mestre Gerson e para as outras pessoas mais velhas que participavam. A gente aprende e ensina, é uma troca de conhecimento, às vezes, as crianças menores estão aprendendo com a gente, a gente fala ‘diminui o ritmo’, às vezes a gente quer acelerar e vai explicando pra eles como funciona [...].*

Outro aspecto da educação estética da Marierrê se expressa a partir de saberes que perpassam pelas narrativas da maioria dos entrevistados. Lucas Nascimento focaliza esse aspecto, ao falar da sua própria presença no samba. Segundo ele a troca de saberes ocorre da seguinte forma:

> *As crianças ficam ali observando tudo e daqui a pouco são elas. É o que eu falo, daqui há 03 ou 04 anos eu posso não estar ali, mas eles já vão saber as músicas, assim como Nonato fez que aprendeu com o Sr. Gerson, com Sr. Raimundo, com Sr. Parascuí, então, depois do Nonato vai vir alguém, alguém vai tomar conta, alguém vai pegar a frente, alguém vai cantar, tudo nesse movimento do observar, do escutar, às vezes eles ficam escutando, prestando atenção e vão [...].*

Os saberes musicais transcendem as notas e ritmos para se tornarem um veículo de aprendizagem. Segundo Geertz (1989a), a música não é apenas um conjunto de sons organizados, mas um sistema simbólico que permite aos grupos humanos expressar e interpretar suas realidades culturais e sociais. A partir dessa interpretação, é possível aos festantes dar significado as suas produções culturais, tal qual fazem com as letras do samba de cacete. As letras do samba dividem-se em diversos momentos. Para cada um deles, há cantos e significados específicos que são atribuídos pelos sujeitos festantes.

Na ritualística da apresentação e benção da corte real e dos símbolos da Marierrê canta-se o hino *Buscar mãe de Deus*:

> *O rei e a rainha mandou convidar. (bis)*
> *Pra ir no Rosário buscar Mãe de Deus. (bis).*
> *Buscar Mãe de Deus, Deus, Deus*
> *Buscar Mãe de Deus, Deus, Deus.*
> *Vamos no Rosário buscar Mãe de Deus. (bis)*

Buscar Mãe de Deus, buscar Mãe de Deus. (bis)
Vamos no Rosário buscar Mãe de Deus

Considerada como a letra de abertura da Marierrê, ela anuncia o convite feito pela realeza, chamando todos a participarem da festa. “*O rei e a rainha mandou convidar*” sugere que a celebração está sendo organizada e liderada pelas famílias das figuras de maior autoridade da comunidade, que dentro da simbologia do evento, são os reis e rainhas. Isso destaca a importância e o prestígio do evento dentro da cultura local.

O verso posterior, "*pra ir no Rosário buscar Mãe de Deus*" assinala o objetivo da Celebração: A expressão "*ir no Rosário*" refere-se ao ato de participar da festividade religiosa dedicada à Nossa Senhora do Rosário. A figura de Nossa Senhora do Rosário é central nessas celebrações, e a comunidade se reúne para honrá-la e buscar sua intercessão divina.

Em relação à repetição das frases "*Buscar Mãe de Deus*" enfatiza a devoção e o propósito central da festa: buscar a Mãe de Deus, Nossa Senhora do Rosário, como um ato de fé e devoção religiosa. Além disso, a letra sugere um convite simbólico para a comunidade participar ativamente das celebrações, reforçando a coesão social e cultural através da participação coletiva na Marierrê. Destaco que essa festa, tem como pano de fundo uma suposta homenagem a Nossa Senhora do Rosário, é o que caracteriza dentro de um componente religioso. Contudo, na Marierrê a fé se entrelaça com tradições culturais locais, como o próprio samba de cacete.

Durante as procissões pelas ruas da vila e nos intervalos das ladainhas, que ocorrem na Casa Santa, entoa-se a letra da canção chamada *Marierrê*:

Marierrê, arrá
Nossa Senhora do Rosário.
REF: Marierrê, arrá, Marierrê, arrá.
Marierrê, arrá
Marierrê, Mariarrá.
Marierrê,arrá
Nós vamos todos a Casa Santa.
Marierrê, arrá
Nós vamos todos como irmãos.
Marierrê, arrá
Nós somos todos convidados.
Marierrê, arrá
Nós vamos todos com nossa Santa.
Marierrê, arrá
Estamos todos na Casa Santa.

A segunda canção ainda pertencente a ritualista da festa, deflagra em seus versos o enlace entre a expressão cultural e a celebração religiosa. "*Marierrê, arrá/ Nossa Senhora do Rosário*." A expressão vale-se de um refrão simples e sonórico para marcar o ritmo e a alegria da celebração. Ao mencionar "*Nossa Senhora do Rosário*", a letra imediatamente situa o contexto religioso da festa.

Há ainda, um convite à sociabilidade comunitária nos versos "*Nós vamos todos a Casa Santa*”. Esta frase indica um chamamento coletivo para participar da Casa Santa, referindo-se ao local onde ocorre a celebração religiosa em honra a Nossa Senhora do Rosário. A ideia de "*ir todos como irmãos*" e de serem "*todos convidados*" enfatiza a natureza comunitária e inclusiva da festividade. Considero esse verso um dos mais importantes, já que a festa para essa população também é um elemento de resistência e poder, ao entoarem "*estamos todos na Casa Santa*” reforça-se a ideia de que todos estão reunidos em um espaço sagrado onde se celebra a fé e a cultura local.

Quando o cerimonial da Marierrê avança os espaços das ruas e da Casa Santa, chegando à igreja matriz, entram em cena os cantos referentes à coroação do rei e da rainha. Para a majestade é entoado:

Venha buscar ó rei
Venha buscar sua coroa
Venha buscar ó rei.
Vou coroar o rei
Vou coroar com sua coroa
Vou coroar o rei.

Já para a soberana, canta-se:

Venha buscar ó rainha,
Venha buscar sua coroa
Venha buscar ó rainha.
Vou coroar a rainha
Vou coroar com sua coroa
Vou coroar a rainha.

Para apresentação do príncipe e da princesa, são entoados os versos de uma conhecida canção de Tavinho Moura, interpretada por Milton Nascimento:

Ó Deus salve o oratório
Ó Deus salve o oratório
Onde Deus fez a morada, ôia meu Deus
Onde Deus fez a morada ôia.
Onde mora o cálice bento (bis)
E a hóstia consagrada ôia meu Deus

E a hóstia consagrada ôia.
De Jessé nasceu a vara (bis)
Da vara nasceu a flor ôia meu Deus
E da flor nasceu Maria(bis)
E de Maria o salvador ôia meu Deus (bis).

Após a coroação da realeza, como despedida desse cerimonial que ocorre dentro da igreja matriz de Carapajó, canta-se:

Eu vi um clarão na mata e pensava que era dia (bis)
Não era nada, não era nada, não era nada, era o Rosário de Maria (bis).

A festa da Marierrê como um ato de resistência cultural negra, possui elementos da cultura afro-brasileira preservados e celebrados. A coroação do rei e da rainha dentro da igreja católica pode ser vista como uma adaptação e integração de práticas religiosas cristãs com tradições africanas, demonstrando a resistência cultural através da religião. As frases "*Venha buscar ó rei/rainha, venha buscar sua coroa*" destacam a importância simbólica da coroação dentro da comunidade. A coroa representa autoridade e liderança, além de uma conexão espiritual e cultural com as tradições da Marierrê.

O ato cerimonial e solene de coroação é enfatizado no verso "*vou coroar o rei/rainha com sua coroa*", no qual a realeza é reconhecida e honrada pela comunidade. Esses versos demonstram a reverência e a importância atribuída aos líderes da festa, que desempenham papéis centrais na celebração. Na parte dedicada à apresentação do príncipe e da princesa, a letra faz referência a elementos sagrados da fé católica, como o oratório, o cálice bento e a hóstia consagrada. Ao mesmo tempo, a dimensão afro-brasileira se manifesta nos símbolos e rituais, no som dos tambores que remetem aos orixás, às oferendas e à ancestralidade, presentes nas práticas e nos significados atribuídos às coroações e aos cantos. Essas referências destacam a fusão entre a espiritualidade cristã e as tradições culturais afro-brasileiras, ressaltando a importância da fé, da resistência cultural e da história religiosa na festa.

Assim, a letra cantada durante o ritual da coroação na Marierrê descreve os aspectos cerimoniais e simbólicos do evento, ressaltando a interseção entre religião, cultura e resistência, proporcionando uma visão multifacetada das práticas culturais afro-brasileiras sinalizadas no formato do festar nessa vila da região amazônica. Fora das canções que traduzem os saberes religiosos da festa, há as letras que reportam a situações do dia a dia. Nestas, de forma satírica, os cantos fazem de situações

corriqueiras motivos para ironizar e comentar sobre situações cotidianas e personagens da comunidade.

Encontra-se críticas sociais disfarçadas sob um véu de humor e ironia. Muitas vezes, os versos são construídos de maneira a ridicularizar comportamentos, figuras de autoridade, ou até mesmo eventos políticos e sociais locais. Esse tipo de abordagem diverte os participantes das festividades, servindo como um meio de expressão e crítica social dentro de um contexto cultural específico. Destaco algumas dessas letras:

Fia, fia, fia, Sofia
Entra na roda e enfia Sofia.
Fia, fia, fia, Sofia
Entra na roda e enfia Sofia.

Nesta letra, o nome "Sofia" é um trocadilho ou uma referência a alguém que vê a festa apenas como expectador, não se envolve na ritualística como um festante. O uso repetitivo do nome cria um ritmo e uma musicalidade própria do samba de cacete. O termo "enfia" adquire um duplo sentido, sugerindo inserir Sofia na roda de dança de forma literal ou figurativa. Pode ser interpretado como um convite ou uma provocação humorística para que Sofia participe da festividade de maneira envolvente ou intensa.

Numa outra canção:

Tia Benedita da Ilha da seringueira
Se mandou ferrar por uma tucandeira.
Por uma tucandeira.
Ai, tucandeira, tucandeira
Se mandou ferrar por uma tucandeira(bis).

Os versos usam uma figura chamada Tia Benedita, associada à Ilha da seringueira, possivelmente uma referência geográfica ou cultural. A expressão "*se mandou ferrar por uma tucandeira*" é irônica e humorística, visto que, deduz a pessoa esperava resultados que nunca chegaram a ocorrer. A tucandeira é uma formiga de ferroada dolorosa, mas aqui é usada de forma figurada para descrever uma situação embaraçosa ou dolorosa em que Tia Benedita se colocou. O tom humorístico e satírico da letra revela a crítica social sutil sobre situações embaraçosas ou decisões mal tomadas.

Os versos “*Gavião que passou pelo ninho, levou a pena do meu passarinho”* é interpretada como uma metáfora para eventos ou situações em que algo ou alguém é

perdido ou prejudicado de maneira inesperada. *“É pena, é pena, é pena /É pena do meu passarinho (bis)*”, utilizam uma imagem poética para descrever uma situação. O gavião é retratado como um predador que rouba a pena do passarinho. A repetição da frase "é pena" pode ter um duplo sentido, referindo-se tanto à pena do passarinho levada pelo gavião quanto à lamentação ou ironia sobre a situação.

Destaco que nenhuma das canções tem autoria informada, os narradores locais discorrem que por serem feitas coletivamente, as canções pertencem a um acervo popular local, em que cada festante contribui de uma forma diferente. Algumas delas, como sinalizou Lucas Nascimento, *“[...] a gente perdeu devido o tempo e a gente vai perguntando para as pessoas mais velhas que participavam, se esse pedaço da música é assim, se tá certo...e eles vão dizendo: é assim, aqui não é assim essa parte”.* Essa narrativa, pressupõe que as canções nascem no cotidiano e que se modificam ao sabor dos acontecimentos que perpassam a vida na vila. As canções das fornadas de samba de cacete utilizam a linguagem popular, o humor e o duplo sentido para comentar sobre situações do cotidiano, personagens locais e eventos de forma irreverente.

Nos símbolos que evocam experiências de aprendizados e nos artefatos carregados de devoção, há uma celebração que revela um repertório de saberes que não se aprende apenas com os olhos, mas também de forma espiritual. Esses elementos, que se entrelaçam à vivência comunitária, tecem uma narrativa que mistura fé, cultura e memória, conferindo à festa um caráter profundamente educativo e religioso. No coração da festa, pulsa uma dimensão que ultrapassa o visível e alcança o sagrado.

5.2 Saberes do sagrado: a aprendizagem da dimensão religiosa na Marierrê

A homenagem à Nossa Senhora do Rosário, no contexto da Marierrê, apresenta uma dinâmica simbólica que transcende a devoção católica à santa. Embora o evento seja, aparentemente, centrado nessa santa, o destaque visual e ritual recai sobre o rei e a rainha, figuras que carregam forte influência das tradições africanas. Esse protagonismo fica ainda mais evidente quando se percebe que a Rosário compartilha do altar com outros símbolos, o que revela um movimento de ressignificação religiosa típico das comunidades afrodescendentes.

Como aponta Bastide (2001), as práticas religiosas de matriz africana, ao serem confrontadas com o catolicismo imposto pelo processo de colonização, não se anularam, mas criaram estratégias de adaptação e resistência, utilizando os santos católicos como fachadas para seus próprios orixás e divindades. Nesse sentido, a Marierrê se insere em uma longa tradição de recriação simbólica que resiste ao apagamento cultural e reafirma identidades. Corroborando com a ideia de ressignificação religiosa, Gonzalez (2024, p. 99) diz que:

> A violência da escravidão caracterizou-se não só pela ruptura dos referenciais básicos da sociedade africana, como pela cuidadosa mistura das diferentes etnias, demonstrando grande eficácia na destruição das estruturas sociais. Aconteceu, porém, que os valores religiosos, tão essenciais nas civilizações africanas, foram resguardados pelos afro-negros brasileiros. Em seu processo de duplo ajustamento à sociedade brasileira, os escravizados forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade [...].

Em Carapajó, mais que em qualquer outro lugar, a noção de “sagrado” parece movimentar-se de acordo com as necessidades da festa, assim a centralidade do rei e da rainha reflete a preservação de estruturas sociais e culturais, como os sistemas de liderança comunitária, frequentemente associados aos reinados africanos. Segundo Candau (2012), a interculturalidade crítica permite compreender essas manifestações como expressões de resistência e recriação cultural, nas quais elementos dominantes são reinterpretados à luz de valores e práticas subalternas. Na Marierrê, o protagonismo das figuras reais e a coexistência de símbolos africanos e católicos evidenciam uma tentativa de manter vivas as tradições ancestrais, mesmo sob a aparência de adesão ao cristianismo. Essa prática reforça o caráter híbrido e multifacetado da religiosidade amazônica.

Chamo a atenção para um outro fator que indica uma ressignificação religiosa que confere plenitude ao significado de festa. Como parte do artefato material de saberes religiosos, esta tese destaca os símbolos presentes no altar da Marierrê. Conforme demonstra a imagem a seguir, ali estão: a imagem de Nossa Senhora do Rosário e do Menino Jesus deitado em uma manjedoura, junto a eles aparecem: o cetro, a coroa do rei e a coroa da rainha. Estes últimos, poderiam ser lidos como símbolos não religiosos, contudo, durante o evento, percebi que há a consagração desses elementos na Casa Santa, nos Palácios reais e na igreja. Esses símbolos são benzidos pela mestra guardiã e pelo pároco local, são beijados pela corte real à

mesma medida com que ocorre com outras imagens santas, logo, dou a eles o *status* de religiosos.

Imagem 57 - Altar da Marierrê

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

Para fundamentar essa percepção acerca dos saberes religiosos e sua conceituação, apoio-me em Albuquerque *et al* (2016, p. 83), ao trazer essa dimensão sob a seguinte perspectiva:

> Por saberes religiosos compreendemos os conhecimentos e as vivências que homens e mulheres mantém com as coisas que culturalmente consideram sagradas, seja a partir da relação estabelecida com Deus, anjos, santos, entidades, padres, pastores, dentre outros agentes, seja a partir da relação com objetos ou a natureza, a exemplo de animais ou plantas.

No que se refere aos saberes religiosos, ao rezar as ladainhas, dona Marinete consagra as coroas, o cetro, o Menino Jesus e a imagem de Nossa Senhora do Rosário, elementos que, por meio do rito, são transportados da condição de objetos comuns para a de artefatos sagrados, essenciais na mediação entre a realeza e toda a simbologia presente no universo festivo. De acordo com Gonçalves (2007, p. 21):

> Os objetos não apenas demarcam ou expressam tais posições e identidades, mas que na verdade, enquanto parte de um sistema de símbolos que é condição da vida social, organizam e constituem o modo pelo qual os indivíduos e os grupos sociais experimentam subjetivamente suas identidades e *status* [...].

A disponibilizar a visualização dos símbolos ao público, a mestra guardiã evidencia a função de cada um deles nesse evento. A partir desse patrimônio apresentado na festa, é possível pensar em uma recusa à hierarquização da sociedade local, bem como uma reação ao preconceito e à discriminação que, para além do espaço da festa, revestiram o cotidiano da vila, visto que esses artefatos são

objetos que se articulam aos acontecimentos que marcaram a identidade coletiva em Carapajó. Nesse caso, a disposição de cada símbolo no altar, durante o evento, convida festantes e brincantes a viver uma experiência que mantém a dinâmica do rito.

Essas particularidades intrínsecas à Marierrê são o efeito simbólico de um esforço para a manutenção das formas culturais deixadas pela ancestralidade e que, em Carapajó, foram recriadas sob condições mais adversas. Mestre Augusto Corrêa conta que: *“[...] a Marierrê veio dos escravizados e que estes solicitaram permissão aos senhores donos da terra para fazerem a festa do rosário. Essa festa se multiplicou porque Carapajó sempre foi celeiro dessas tradições festivas”.*

Percebo que os símbolos inseridos na Marierrê, como religiosos, são expressões de resistência estética e espiritual. Esses elementos constituem uma forma de afirmação da cultura afrodescendente em um espaço predominantemente católico. De acordo com Hall (2003), a cultura é um campo de luta e negociação, onde grupos marginalizados utilizam a criatividade para afirmar suas identidades.

A religiosidade amazônica com a sua confluência de saberes estabelece uma relação entre o espaço físico e o espiritual. No caso particular das festas religiosas, percebe-se que as populações tradicionais acreditam que o território habitado por elas, as memórias e os modos de festejar trazidos por diversas gerações possuem uma dimensão sagrada, e os rituais e símbolos que envolvem esse emaranhado de condutas não se limitam à veneração de forças espirituais, mas também refletem um profundo respeito e reverência pelo lugar em que se vive e pelas práticas realizadas por sua população.

Ao observar os dias de festa em Carapajó, percebi que a ideia de sagrado é experienciada de forma muito próxima e concreta ao cotidiano dos festantes. Na Marierrê, o divino não está separado do mundo material, mas se revela nos símbolos, nas comidas, nos trajes e nos objetos que se tornam sagrados o serem utilizados nos rituais.

Essas práticas religiosas revelam uma dinâmica de saberes em constante movimento, que refletem a herança ancestral e o próprio processo de funcionamento e adaptação das sociedades ao longo do tempo. Manifestações religiosas como a Marierrê não são estáticas; elas evoluem, absorvem novos elementos e se

reorganizam conforme as realidades sociais e históricas. Nesse contexto, Gruzinski (2001) argumenta que as práticas culturais e religiosas mestiças demonstram a capacidade de reinvenção das sociedades coloniais, especialmente sob a tensão entre diferentes influências étnicas e religiosas.

Gruzinski (2001) fala sobre a ideia de mundos misturados, onde diferentes sistemas simbólicos e religiosos se interpenetram, criando formas de devoção e culto. No caso da população carapajoense, as práticas religiosas são exemplos de saberes em movimento, que emergem a partir do encontro de elementos africanos, indígenas e europeus. A festa de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, é uma clara expressão dessa mestiçagem. Trazida ao Brasil pelos escravizados africanos e adaptada às condições locais, essa devoção não só ressignifica os elementos do cristianismo, mas também incorpora os saberes ancestrais africanos e indígenas, criando um sistema ritualístico que carrega em si as marcas da história de resistência e sobrevivência cultural.

Alencastro (2000), examina como o Brasil se constituiu a partir da articulação do tráfico de africanos escravizados e das sociedades indígenas, e como as práticas religiosas resultantes desse processo são fundamentais para compreender o funcionamento social do país. O autor aponta que a religiosidade no Brasil colonial e pós-colonial foi moldada pela imposição do cristianismo europeu e pela resiliência e criatividade das populações africanas, que, ao longo de séculos, adaptaram seus saberes e práticas espirituais às novas realidades. Esse movimento constante de adaptação e reinterpretação das tradições, segundo o autor, tal aspecto garantiu a sobrevivência desses grupos, além de moldar profundamente a própria identidade brasileira.

Por muitas vezes, nesta pesquisa, falo de uma herança adquirida no seio familiar com a intenção de apontar para um patrimônio simbólico adquirido em razão da festa. Assim, ao tratar do treinamento da corte real, reporto-me a uma das responsabilidades de dona Marinete, a de ensinar a realeza a exercer essa função. Tal atribuição está há anos dentro da família dessa mestra guardiã passando a ideia de que determinadas incumbências são transmitidas entre as gerações, conforme registro abaixo:

> *Eu tenho uma responsabilidade muito grande, de rezar a ladainha, de guardar o livro da Marierrê, de guardar os símbolos, de ir ensinando para essas*

> *gerações dos mais novos que vão chegando como é o reinado, eu conto para todos os que vem como é essa festa, que é uma tradição nossa, dos carapajoenses...então, quando chega dia 24 a gente arruma lá a Casa Santa e eu faço a reza do menino Jesus e daí a gente vai pra igreja, pra missa do Natal. Depois eu vou na casa do rei e da rainha e a gente reza a ladainha e bebe o chocolate. No último dia, eu acompanho a coroação e fico ali direcionando os símbolos e posicionando os reis e príncipes [...] (Marinete Ribeiro).*

A narrativa de dona Marinete relata um formato peculiar de transmissão de saberes e responsabilidades para com a festa, herda-se esse legado das próprias famílias. Assim, desde 1986, após o seu pai e a sua mãe terem tido essa função, passa à dona Marinete o cargo de mestra guardiã da Marierrê.

Os saberes religiosos, especialmente aqueles transmitidos durante a festa de Nossa Senhora do Rosário, desempenham um papel crucial na manutenção e perpetuação da memória cultural da comunidade. Segundo Brandão (2007, p. 308), “[...] a estrutura de garantia da memória e do saber religioso popular é frágil, porque depende inteiramente da atividade contínua de suas redes sociais e especializadas de controle e docência”. Assim, a atuação das ladainhas rezadas na Marierrê simboliza a mediação de um saber tradicional que está sob a responsabilidade da mestra guardiã.

Essas rezas, de acordo com Cascudo (2001), são composições que envolvem súplicas e louvores em sequência, funcionando como instrumentos de transmissão oral de crenças, valores e narrativas ancestrais. Desse modo, ao entoarem as ladainhas junto à mestra guardiã, os membros da corte reforçam o vínculo entre o sagrado e a comunidade, educando os participantes sobre os significados profundos da celebração. Por ocasião da apresentação do corpo real, dona Marinete, reza junto aos reis e demais festantes, um rosário.[12]

As práticas religiosas carapajoenses mostram-se como importantes vetores de saberes em movimento. Os rituais, como os da Marierrê, são espaços onde essas populações expressam suas crenças e valores, mas também onde o diálogo entre passado e presente, entre ancestralidade e contemporaneidade, se faz evidente. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, embora incorporada ao calendário católico, é

[12] O Rosário é uma corrente ou fio auxiliar na meditação e na oração. Geralmente é composto por cinquenta ou cento e cinquenta pequenas contas, que indicam o mesmo número de Ave-marias, ou seja, as palavras de Gabriel na anunciação de Maria, em cinco conjuntos de dez unidades, separados por uma conta maior, representando o Pai nosso. Cada conjunto de orações corresponde a meditação sobre um fato da vida de Jesus ou de Maria (Becker, 1999. p. 238).

profundamente atravessada por esses símbolos que se atualizam conforme as necessidades e demandas das comunidades mudam.

Esse movimento religioso, ao mesmo tempo que conserva elementos do passado, evidencia um processo dinâmico e adaptativo, onde as populações preservam mas também transformam suas tradições, refletindo as novas configurações sociais. É nesse contexto que a festa e outras manifestações religiosas carapajoenses podem ser compreendidas como expressões de saberes que estão em movimento, dialogando com o presente sem perder suas raízes ancestrais, e, por meio disso, revelando o próprio funcionamento e as transformações das sociedades em que estão inseridas.

A religiosidade presente nas festas amazônicas, como a Marierrê, está profundamente enraizada nas comunidades que as celebram. Para Menezes (1935), a ancestralidade e a religiosidade afro-amazônica são forças indissociáveis que moldam as expressões culturais e festivas da região. Menezes (1935) narra, em seus versos, a presença viva dos tambores de negro, que trazem à tona as memórias dos antepassados e evocam a espiritualidade de matrizes africanas incorporadas ao cotidiano amazônico.

Dentro desse contexto, os saberes religiosos envolvem um conjunto amplo de ensinamentos que englobam aspectos culturais, ambientais e sociais. Como aponta Bondía (2002, p. 27), o saber religioso é um saber da experiência, evidenciado "[...] no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece". Isso significa que a festa de Marierrê, enquanto prática educativa, transmite conhecimentos que evidenciam a participação ativa nos rituais, da convivência comunitária e da internalização de valores espirituais que se reforçam ano após ano durante as celebrações.

Outro aspecto importante dos saberes religiosos é o modo como estes são transmitidos de geração em geração. Nesse caso, a tradição oral desempenha um papel fundamental nesse processo, permitindo que as histórias, os mitos e as práticas religiosas sejam continuamente renovados e adaptados às novas realidades. Segundo Chartier (1990, p. 18), "[...] a memória coletiva é o lugar onde o passado é constantemente refeito, não como uma simples conservação, mas como uma reconstrução ativa e contínua". Na festa de Marierrê, essa memória coletiva se

manifesta através dos rituais e das práticas que reforçam a identidade cultural e espiritual da comunidade. Ao participar da festa, as novas gerações são inseridas em um processo de aprendizado que lhes permite conhecer a história e a espiritualidade da comunidade e compreender seu papel dentro dela.

Os saberes religiosos da Marierrê educam ao integrar os símbolos da festa a uma memória ritualística ancestral que reúne a fé e a cultura dessa população. Como parte de uma pedagogia religiosa, esses saberes constituem uma prática de ensino e aprendizagem dinâmica, que transmite valores espirituais e sociais para a vida comunitária na Amazônia. Essa vida comunitária, que se reafirma pela festa, também apresenta os sabores, a cozinha, as mãos habilidosas que recontam histórias de gerações. Na simplicidade do que se come e no cuidado do que se oferece, o sagrado e o cotidiano se entrelaçam, perpetuando a essência da festa em gestos que alimentam o corpo e a cultura.

5.3 A festa na mesa: saberes nas/das práticas culinárias

Por muito tempo as cozinhas ocupavam um lugar subalterno nas casas. Quase sempre construídas aos fundos, em espaços distantes do campo de visão de quem entrava nas habitações. Consideradas uma área de menor importância para apresentar aos convidados, a cozinha era subterfúgio não só de pessoas, mas de saberes. De acordo com Lima, Ferreira Neto e Farias (2015, p. 516):

> As cozinhas do período de colonização no Brasil estavam sempre voltadas para o exterior da casa, em seus fundos, ficando distantes dos cômodos de dormir, mantendo-os livres do cheiro de fumaça e de gordura. Por não haver água encanada na época, a cozinha se localizava muitas vezes na área externa da habitação. Para facilitar o uso desse espaço e para manter a cozinha próxima, a alternativa foi criar uma subdivisão. Assim surgiu, no século XIX, a ‘cozinha suja’ (onde se preparavam carnes, doces e frituras), que permanecia fora da casa, enquanto a ‘cozinha limpa’ se acoplava à residência, e onde se preparam o café, os bolos, as saladas [...].

A omissão ou mesmo a negligência aos saberes instituídos na cozinha causaram certa limitação ao conhecimento que atravessa esses locais. Contudo, apesar das inúmeras tentativas de camuflar a sua importância, vários tem sido os autores, sobretudo a partir da Nova História Cultural, que encontram nela uma oportunidade de vislumbrar a presença sólida de trocas de saberes e, assim, de conceber a alimentação como produto histórico e cultural.

É o caso, por exemplo, do conteúdo trazido a lume por Montanari (2008), em *Comida como cultura*. A obra trata a cozinha sob a premissa dos processos práticos, tais quais: a coleta, o cultivo, preparação e o consumo como artefatos culturais, já que a alimentação é formada por escolhas baseadas em infinitas combinações de preceitos nutricionais, climáticos, geográficos, políticos, religiosos e sociais, entre outros. Assim, para esse autor, a comida não é apenas uma necessidade fisiológica, mas um elo de manutenção cultural.

Um outro conceito que embasa essa seção, é o da “cozinha afetiva” trazido por Lutti (2021). Tal abordagem reforça a ideia de que o ato de cozinhar e de partilhar refeições carrega sentimentos de cuidado e pertencimento, nos quais o alimento é uma forma de comunicar amor e solidariedade. Os saberes culinários, portanto, são aprendidos em meio a laços afetivos, e os jovens recebem esses ensinamentos junto com as histórias e valores da família e da comunidade.

Interessa-me, ainda, a análise feita por Bruno (2019), que trata especificamente dos saberes das cozinhas em momentos festivos. Para este autora, na festa há uma circulação de saberes e de fazeres recheados das mais ricas e variadas manifestações culturais e sociais de um povo. Saberes que os mais velhos transmitem aos mais novos nas práticas da coletividade e de solidariedade, passando pelas tradições da fé, da devoção, dos ritos, dos cantos, aos modos preparados dos alimentos como: fazer bolos, carnes, assados, temperos, dentre outros sabores.

Na seção II desta tese, identificou-se as cozinhas da festa como lugares de educação, visto que estes espaços ressaltam que a culinária preparada e servida nos dias da Marierrê carrega as histórias de Carapajó, transformando cada receita e ingrediente em um arquivo vivo das origens e influências ancestrais emanadas nessa festa. Para Bruno (2019, p. 95):

> [...] as festas populares, além de seu caráter sagrado e profano, também passam a ser discutidas em sua dimensão pedagógica, pois podemos aprender muitos aspectos com a ocorrência de uma festa como especificamente saberes e fazeres vivenciados pelas pessoas que dela participam através das diferentes gerações e em diferentes localidades estabelecendo-se em um cenário de contatos entre distintas classes sociais, que promove a inter-relação entre adultos, jovens, velhos, crianças, homens e mulheres, e proporciona o compartilhamento entre esses sujeitos de códigos, regras, de suas crenças, angústias, esperanças e fantasias, numa prática possível de interculturalidade no campo educacional.

A partir dessas primeiras compreensões acerca das relações entre a alimentação e educação e tomando como base os elementos da Nova História Cultural que permitem ver as minúcias celebradas nas práticas e representações de comunidades (Chartier, 1990), esta unidade visa mapear os saberes alimentares que permeiam as práticas educativas na cozinha da Marierrê.

Os saberes culinários desenvolvem-se em torno do ensino e aprendizagem de valores, habilidades de conhecimentos orgânicos em contextos familiares e comunitários. Este tipo de conhecimento ensina sobre pertencimento, pois ao preparar alimentos tradicionais, o grupo reafirma seu vínculo com a história e com a cultura própria. Para Santos e Moreira (2018, p. 163), “[...] a cultura diz muito de nós, da forma como pensamos e apreendemos a nossa realidade, do jeito como manipulamos e produzimos conhecimentos e principalmente das representações criadas para externamos essa cultura” Essa transmissão de saberes fortalece a cultura, preserva tradições e, ao mesmo tempo, forma indivíduos comprometidos com sua herança e com a sustentabilidade de seu modo de vida.

Os saberes culinários presentes nas cozinhas dos reis da Marierrê constroem-se a partir da transmissão de dado conhecimento que não depende de currículo, visto que se baseiam nas lembranças, símbolos e valores culturais dos festantes. Assim, ao aprender a preparar certos pratos, a cuidar da cozinha e dos insumos, os festantes absorvem também as histórias de seu povo, as influências da ancestralidade que moldaram sua cultura.

Qualquer que seja a posição do alimento, a sua importância acentuou-se como fulcro de sociabilidade, corroborando com a ideia de inteligibilidade, a partir dos modos de produção e consumo dos alimentos, narrativas como as coletadas na Marierrê, apontam à centralidade desses espaços para a vida cultural de muitas populações. Sobre isso, atesta a mestra Marinete Ribeiro:

> *No dia 26, que é o dia da coroação, ninguém cozinha, todo mundo vai buscar comida na casa do rei e da rainha. Eles (os reis) lançam convite e todo mundo já fica esperando, o povo já fica alerta. Quando dá 11h tu vai lá e a fila já está enorme pra pegar comida. Se na casa tem dez pessoas, todas as dez pegam a comida [...].*

As palavras de dona Marinete Ribeiro são um panorama da importância e magnitude da alimentação durante da Marierrê. Na festa são servidos alimentos e bebidas que nutrem o corpo e a tradição desse rito. A identidade culinária é marcada

pela distribuição gratuita dos alimentos durante os dias da festa. Para cada um dos dias, há insumos e bebidas específicas, os pratos preparados são carregados de significados históricos e sociais que constroem uma narrativa de resistência cultural, espiritualidade e ensinamentos comunitários.

Esses conhecimentos são transmitidos de modo sutil, como uma impregnação cultural em que os festantes absorvem saberes técnicos, simbólicos e identitários. Para Couto (2005, p. 47), o alimento carrega “memórias e valores”, atuando como uma forma de preservar a identidade cultural e manter a herança coletiva viva. De forma semelhante, Lody (2008, p. 26) afirma que “[...] a comida é, antes de tudo, um dos mais importantes marcos de uma cultura, de uma civilização, de um momento histórico, de um momento social, de um momento econômico”, refletindo a importância da comida para a socialização e a perpetuação de valores culturais.

Os preparativos dos alimentos distribuídos na Marierrê começam bem antes dos dias da festa. Cria-se animais, tais quais porcos e galinhas; planta-se gengibre e algumas ervas que servirão como tempero: cebolinha, cheiro-verde, pimenta de cheiro, com pelo menos um ano de antecedência; compram-se os utensílios e demais materiais que servirão para o armazenamento, preparo e distribuição dos donativos da festa.

No dia 24 de dezembro, reúnem-se os mestres cozinheiros junto aos demais que auxiliarão na produção dos alimentos da festa. Cada cozinha já fora previamente preparada com grandes jiraus, muitas panelas e panelões, fogões a gás e à lenha também ficam à disposição dos cozinheiros. O clima nesse ambiente é bastante amistoso, alegre, chegando a incluir entre as conversas, piadas de duplo sentido sobre a intimidade das cozinheiras. Fala-se de traição, de sexualidade, de sexo, relembra-se as cozinhas anteriores e as que estão por vir. As cozinheiras brincam com os termos do contrato e avisam que como são as especialistas na cozinha, quem as quiser, deve se antecipar.

Essa atmosfera de brincadeiras e descontração reflete o espírito de coletividade que marca a preparação da festa. Entre carnes, temperos, cuidados com os alimentos, panelas e preparação do fogo, os que chegam à cozinha sempre registram a importância do trabalho e reafirmam que fazem questão de ajudar uns aos outros.

Percebo que as comensalidades da Marierrê são coletivas, emotivas e afetivas. Amon e Menasche (2008, p. 17) defendem que “[...] a comida é concebida como manifestação de uma estrutura subjacente, que pode ser apreendida, conduzindo ao conhecimento de características de uma sociedade.”

Apesar dos preparativos começarem antes dos dias da festa, efetivamente, é no dia 25 de dezembro que a cozinha começa os trabalhos de preparação dos alimentos. Nessa ocasião, após os homens cortarem os porcos em partes, as cozinheiras seguem os trabalhos dividindo em partes menores, de acordo com o preparo que será feito. A carne é temperada com sal, limão, alho e cominho, para a etapa do guisar, em que se acrescentam batatas, tomate, cebola, cenoura, cheiro-verde, cominho e alho.

Dessa carne, são separados o pernil que servirá para alimentar o pároco, o rei, a rainha e a guardiã dos símbolos. Segundo o mestre cozinheiro Renato: *“[...] para as majestades e autoridades cozinha-se o pernil. É o rei e a rainha, né! É a majestade! Para eles é o melhor”.*

As relações de poder manifestas no banquete também trazem ensinamentos sobre a estrutura social e as hierarquias dentro da comunidade. O fato de que o padre e os reis recebem as partes nobres do porco e são servidos primeiro reflete uma prática que fortalece a noção de respeito às figuras de liderança e à hierarquia estabelecida. De acordo com Flandrin e Montanari (1998), a alimentação e suas particularidades hierárquicas funcionam como instrumentos de legitimação das relações de poder. Corroborando esse pensamento, Santos (2011, p. 108) atesta:

> Alimentar-se é um ato nutricional, comer é um ato social, pois se constitui de atitudes, ligadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações. Nenhum alimento que entra em nossas bocas é neutro. A historicidade da sensibilidade gastronômica explica e é explicada pelas manifestações culturais e sociais, como espelho de uma época e que marcaram uma época. Desta forma, uma comunidade pode manifestar na comida emoções, sistemas de pertinências, significados, relações sociais e sua identidade coletiva [...].

Há na cozinha os investimentos simbólicos, estéticos, sociais e econômicos que colocam esse lugar como um espelho da sociedade. No caso da Marierrê, o gesto de dar preferência aos líderes religiosos e sociais ensina aos participantes sobre a importância da tradição e dos papéis sociais, reforçando os valores de respeito e

obediência dentro de um contexto festivo e comunitário. De acordo com a narrativa do mestre cozinheiro, Renato Maciel:

> *Quando eu comecei a me envolver na cozinha, tiveram os antigos que me chamavam, era pra manter a comida que era o porco, porque esse que é o folclore. Eles cobravam: ‘Renato, não inventa frango que o folclore é o porco’. A tradição na cozinha do Marierrê é o porco guisado, então, sempre tem que ter o porco. Duns anos pra cá é que já inventaram a carne, mas a tradição é o porco guisado, feijão, arroz, maniçoba...essa que é a comida tradicional da Marierrê. Tem uma raiz essa tradição, eu não sei te dizer, mas tem. Olha, por exemplo, tem que fazer um prato diferenciado pra rainha, pro rei, pro padre. É o pernil assado de forno, uma farofa, uma salada. Como é o folclore dos negros, eu acho que esse prato é diferenciado, por que antigamente tinha a senzala dos negros, nera [...].*

Saciar a corte real com os melhores alimentos significa, para esta população, proporcionar vitalidade e força para que seus representantes liderem com astúcia aquele reinado. De acordo com Lévi-Strauss (2004) o bom para comer historicamente se torna o bom para pensar, ou seja, ao cuidar da realeza, cuida-se da própria festa. A narrativa trazida pelo mestre Renato Maciel, diz que os alimentos são importantes ferramentas de compreensão da subjetividade dos carapajoenses, visto que, para além dos componentes orgânicos dispostos na fabricação das comidas da Marierrê, todo insumo congrega uma história composta por categorias sociais e simbólicas.

A forma e o consumo dos alimentos distribuídos ou mesmo para quem é doado esse alimento, sugere a realidade que cerca essa localidade, ou seja, a comida é uma forma de linguagem, ela tem função comunicativa e semiótica (Lévi-Strauss, 2004). Assim, todos os processos que envolvem desde a produção até a cocção de insumos estão imersos em uma complexa solução de significados

Os miúdos, em geral são doados para as famílias da vila. A cabeça, pés e partes com mais gordura servirão à maniçoba que está à espera desses preparados; o restante da carne é cortado em pedaços menores e será guisada com um tempero especial preparado pelos mestres cozinheiros.

Para lavar a carne de porco, as cozinheiras registram que o limão toranja é o melhor, pois traz mais sabor e cheiro ao alimento. O molho de sal e limão garante que a carne de porco não estrague, visto que a matança desses animais se dá pela madrugada e o cozinhar somente ao entardecer, em razão da demora do corte e lavagem da carne, devido à quantidade.

Em 2022, na casa da rainha, foram mortos 4 porcos, sendo que o menor pesava 86 e o maior mais de 120 quilos. Para dar sabor à carne é feito um tempero à base de: urucum, vinagre, alho, limão, cebola, cheiro verde e azeite de oliva. Para todo esse volume de alimento, são necessárias muitas panelas. Já havia ali cerca de 12 panelões e outras 7 panelas menores. Os mestres cozinheiros alertam para a necessidade de comprar ainda mais recipientes, pois a cada ano, a festa recebe mais visitantes.

Os processos de preparo dos alimentos na Marierrê revelam um repertório de saberes culturais entrelaçados com a materialidade da comida e os conhecimentos necessários para sua elaboração. Cada etapa, desde a escolha dos ingredientes até o momento do cozimento, mobiliza habilidades específicas, como o entendimento do ponto ideal de cocção, o uso correto de utensílios, como colheres de pau e panelas de alumínio, além do manejo cuidadoso do fogo, seja a gás ou à lenha.

A cultura material da comida na Marierrê também abrange o domínio sobre a logística do preparo em larga escala. Cozinheiras e cozinheiros organizam o trabalho em sincronia, dividindo tarefas como a lavagem, o corte e o tempero dos alimentos. Técnicas como a fervura prolongada da maniçoba ou o cozimento uniforme da feijoada envolvem um saber técnico que, conforme apontado por Caminha (2023), constituem-se uma prática educativa não escolar, na qual os conhecimentos são compartilhados e refinados coletivamente. Essas práticas, de acordo com Ingold (2015), podem ser entendidas como um aprendizado em que o conhecimento emerge da interação entre os indivíduos, os materiais e o ambiente.

Como uma festa em constante movimentação, as dinâmicas da cozinha também sofreram modificações com o passar dos anos, por exemplo, a incorporação do uso de novos materiais, como marmitex de isopor e recipientes plásticos. Essas adaptações indicam que os saberes que dialogam com as transformações sociais e econômicas do lugar onde a festa acontece. Essa capacidade pode ser associada ao conceito de "cultura híbrida", descrito por Canclini (2003). O auto, explica que os elementos tradicionais e contemporâneos se entrelaçam gerando novas formas de expressão cultural. Assim, a preparação dos alimentos na Marierrê deduz um espaço de produção e circulação de saberes que integram técnicas ancestrais, experiências coletivas e inovações materiais, reafirmando a comida como um campo de aprendizado dinâmico e colaborativo.

Ao longo dos dias de festa, muitas pessoas passam pela cozinha. Ali, chama à atenção o volume de comida e o modo como o trabalho com os alimentos é conduzido. Apesar do grande fluxo, há certa organização e cuidado com a recepção, tanto com relação com os que trabalham quanto com os que visitam os palácios.

Como é comum a essa região, os que chegam são recebidos pela parentela da rainha e a eles é ofertado um café com biscoito ou farinha de tapioca. Enquanto um grupo se dedica a cuidar dos visitantes, os responsáveis pela cozinha mantêm esse espaço em pleno funcionamento.

Estiveram na cozinha da rainha, no ano de 2022: Patrícia, Cleia, Dina, Renato, Regina, Aparecida, Joca, Bia, Tina, Cristina, Rosilda e eu. Os homens são os responsáveis pela matança dos porcos, ajudam na lavagem dos tanques e panelões e a cortar a lenha e fazer o fogo, visto que parte da comida é feita em fogões à lenha.

Há relatos de que, na Marierrê, não pode haver "suvineza". Suvineza ou suvino são termos do linguajar local cujo significado está relacionado ao ato de esconder alimentos para benefício próprio. Nesse sentido, as famílias que escolhem economizar ou reservar alimentos são vistas como transgressoras da tradição da festa, já que o costume é o de doar todos os insumos preparados para a Marierrê. Ter uma atitude avarenta, segundo as narrativas, podem trazer grandes castigos, tais como: o apodrecimento e a perda das colheitas, doenças e até a morte de familiares.

Ao examinar como o conhecimento local é perpetuado pela memória e pelos rituais culinários específicos da Marierrê, fica claro que essas práticas alimentares também têm uma função educativa. A comida de festa, com suas receitas e métodos transmitidos de geração em geração, incorpora a cultura e as experiências da comunidade. Dessa forma, a cozinha funciona como um “livro aberto” sobre a história e as vivências coletivas de Carapajó. Apoio-me na ideia de Alvarenga (2017), estudioso das cozinhas de santo, para pensar na cozinha e nas práticas alimentares carapajoenses como educativas, já que este autor reflete sobre esse espaço como um grande arcabouço de saberes. Diz ele:

> Gosto da ideia da biblioteca, no sentido de que podemos pensar a cozinha de axé enquanto um espaço onde ficam ordenadas e catalogadas coleções de conhecimentos. Mas diferente dos livros ordenados e dispostos em estantes, os saberes dentro da cozinha de axé (e dentro dos terreiros) é um saber que circula e que está em constante movimento. É no movimentar-se que se aprende. O conhecimento que parte da cozinha, ou que nela é desenvolvido, se dá na medida em que o filho ou filha de santo está

> trabalhando. Indo além, quando recordamos que a comida e o ato de comer expressam relações sociais de poder, marcam identidades, ressaltam diferenças de gênero e gerações, bem como revelam noções de tradição e autenticidades [...] (Alvarenga, 2017, p. 17).

Os saberes culinários presentes na Marierrê referem-se ao conjunto de conhecimentos, técnicas, práticas e tradições associados ao preparo, uso e consumo de alimentos. Esses saberes englobam aspectos desde a escolha dos ingredientes e os modos de cozimento até a compreensão do simbolismo cultural dos alimentos, e são transmitidos em ambientes familiares e comunitários, fora das instituições formais de ensino. Eles são, portanto, uma expressão característica de uma educação não escolar, pois se desenvolvem em contextos cotidianos e de convivência, envolvendo a prática direta, a observação e a transmissão oral entre gerações. Conforme, Regina Nascimento:

> *As pessoas que vem ajudar, pra nós aqui é tudo doado, eles não vão receber dinheiro, eles não querem, eles vão trabalhar mesmo de doação pela santa, pela fé que eles tem em Nossa Senhora. Muita gente vem até pagar promessa, pede alguma graça, ganha alguma graça e vem pagar a promessa e ficam ajudando direto, eles ficam tudo aqui, amanhã tu vais ver como fica aqui. Há uma grande corrente pra fazer funcionar essa festa [...].*

Poulain (2013, p. 17) relaciona claramente à cozinha e à comensalidade funções sociais e valores simbólicos: “[...] é pela cozinha e pelas maneiras à mesa que se produzem as aprendizagens sociais mais fundamentais e que uma sociedade transmite e permite a interiorização de seus valores”. Nos saberes culinários, o aprendizado ocorre muitas vezes em espaços de convivência familiar e comunitária, onde jovens e crianças observam, participam e são orientados na prática direta. O termo “comer”, diferentemente de “alimentar-se”, implica em um ato social, na medida em que constitui e é constitutivo de “atitudes ligadas aos usos, costumes, protocolos, condutas e situações”, conforme salientou Santos (2005, p. 12).

Ainda no dia 25, os festantes se dividem entre a visitação à casa do rei e à casa da rainha, em ambos os palácios é realizada a benção do corpo real, rito que finaliza com a distribuição do famoso e aguardado chocolate. Antes que essa iguaria seja servida, às vésperas, a principal tarefa da cozinha foi a preparação do Chocolate. Bebida feita à base de cacau, açúcar misturada à clara em neve e farinha de tapioca. Essa produção evoca memórias ancestrais e práticas alimentares amazônicas. Sobre isso, Senhorinha Carvalho atesta:

> *Uma outra coisa é o tradicional chocolate, esse que é feito do cacau mesmo. Para fazer o chocolate você seca, torra e faz aquela bola, depois rala e põe pra ferver e serve com ovo ou com farinha de tapioca. O ovo é batido, só aquela clara, e essa clara misturada ao chocolate. O chocolate é servido no dia 25, após a benção e no dia 26 antes da coroação [...].*

O cacau, cultivado e preparado em sua forma mais artesanal, representa o vínculo com a terra e o conhecimento passado de geração em geração. A cuidadosa preparação desse chocolate, que demanda tempo e atenção aos detalhes, ensina sobre paciência, dedicação e respeito ao ciclo de produção alimentar, trazendo uma lição prática de pertencimento à natureza.

Imagem 58 - Cozinheiros preparando a matéria-prima para o chocolate

Fonte: Arquivos da pesquisa, 2023.

Para a fabricação do chocolate, como mostrado na imagem, rala-se as bolas de cacau imprensado, com o auxílio de raladores grandes e até mesmo improvisados, feitos com latas furadas. Esse pó é reservado para mais tarde ser misturado à água fervente. Enquanto algumas pessoas ficam responsáveis por preparar o pó do chocolate, outras cuidam do manuseio das claras dos ovos que são batidas até a textura de neve.

Imagem 59 - Chocolate pronto para ser servido aos festantes

Fonte: Acervo da pesquisa, 2022.

Para adquirir essa textura, as cozinheiras relatam que é preciso ter força nos braços e muita habilidade para alcançar o ponto de neve. Há ainda, segundo elas, um segredo para que os ovos não fiquem com cheiro ruim acrescenta-se suco de limão. Essa bebida é acompanhada por farinha de tapioca, beijus e pipocas e servida em copos descartáveis, logo após a benção do corpo real.

Imagem 60 - Pipocas e beijus - acompanhamentos do chocolate

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

Os trabalhos relativos à cozinha da festa são cuidadosamente organizados, as tarefas são assumidas por pessoas que se responsabilizam e desempenham funções específicas para que todos os alimentos estejam prontos e sejam servidos ao público que visita as famílias reais, conforme atesta Renato Maciel:

> *Meus trabalhos na cozinha começaram com o sobrinho dela (apontando para uma mulher que se encontrava na cozinha), com a filha do Zé Amorim, já tem mais de 12 anos. Aí, desde lá, o pessoal vem me chamando, fazem o contrato, eu já tô contratado até 2026, contratado por que ninguém sabe o dia de amanhã, né?! Eu sempre trabalhei com comida, justamente, o meu cunhado ele se dá muito com o pessoal do Marierrê e nesse ano, eles mataram um boi lá e não tinha quem cozinhasse. Aí, meu cunhado falou: ‘Vou convidar o Renato lá...ele vem’ e eu cheguei lá e tô até hoje. Porque olha, tem muita gente que trabalha com pouca comida, e eu sei trabalhar com pouco, com muito [...].*

Nas práticas sociais, diversos saberes populares são expressos, transmitidos e adquiridos através da linguagem, do gesto, do corpo, do olhar, tornando-se parte da formação de identidades coletivas e um produto da elaboração de homens e mulheres (Martinic, 1994). Esse tipo de aprendizagem com o outro, na Marierrê, no conjunto de

interações cotidianas, é também fundamental para que as pessoas construam saberes sobre a festa e modos de festejar. Dessa maneira, ainda na infância, há momentos privilegiados para rememorar e pôr em palavras os conhecimentos sobre a festa.

As imagens abaixo, apresentam crianças tomando a bebida tradicional da Marierrê e comendo os acompanhamentos servidos junto ao chocolate, em frente à casa do rei da festa. Elas estão cercadas por adultos que participam da mesma prática, o que evoca um processo de educação comunitária e cultural.

Imagem 61 - Degustação do chocolate

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

Imagem 61 - O menino e os quitutes da festa

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

Conforme destacado por Martinic (1994), os saberes populares se expressam e se transmitem por meio da linguagem, gestos e interações cotidianas, sendo parte essencial da formação de identidades coletivas. Nesse contexto, o ato de preparar, compartilhar e consumir a bebida é uma experiência de aprendizagem e reafirmação cultural para além do ato nutrição. As crianças, ao degustarem a bebida ao lado de adultos, inserem-se em um processo educativo implícito: observam as práticas,

internalizam os gestos e percebem o significado social e simbólico desse alimento para a festa. O chocolate, combinado com pipocas e beijus, transcende sua função alimentar, tornando-se um veículo de memória e pertencimento. Assim, desde cedo, as crianças participam da festa, aprendem e contribuem para a transmissão intergeracional dos saberes e modos de festejar.

Percebe-se na Marierrê, o aprender a liderar, a dividir, a celebrar e comungar. Além disso, aprende-se sobre a formação do seu povo, sua historicidade, ancestralidade; a arte está ali, a comida, a bebida também lembra o que existia quando os escravos festejavam às escondidas da casa grande.

Essa ideia de retorno ao passado por meio dos alimentos é permitida pelo diálogo com a História Cultural. Tal perspectiva contribui para que os fenômenos ligados à alimentação se tornem objetos da historiografia, possibilitando consequentemente, uma imersão às bases que constituem os modos e formas de se alimentar, por exemplo, na festa da Marierrê. Segundo, Menezes e Carneiro (1997, p. 28) a vida cotidiana e a cultura material, a alimentação,

> [...] são alguns temas que emergem à tona das profundezas aparentemente congeladas dos tempos para se rebelarem na dialética de sua transformação e da sua permanência como noções plásticas, sujeitas a mudanças, mesmo que elas apareçam como imperceptíveis até para os próprios protagonistas.

A alimentação na Marierrê carrega consigo esses valores que mesmo de maneira imperceptível, retornam a um passado e fazem um elo com o futuro por meio de uma educação que ocorre no presente, visto que a produção e o consumo de alimentos típicos da região resgatam modos de vida e saberes de resistência dos povos originários. Sobre isso, Abbate e Albuquerque (2024, p. 6) destacam que alguns alimentos e seus derivados, como a farinha, os beijus e as bebidas, “[...] significavam bem mais que uma fonte de alimento para as populações indígenas. Representava a transcendência, a ligação com seus antepassados, algo que não pode ser facilmente desenraizado”.

A sociabilidade em torno do preparo e do consumo dos alimentos, tal qual destacado por Abbate e Albuquerque (2024) fortalecem a noção de educação pelo exemplo e pela convivência. As práticas alimentares em Carapajó revelam como o ato de cozinhar e comer juntos transmite conhecimentos valiosos sobre os saberes locais e as formas de adaptação às realidades amazônicas. Na Marierrê, a comida é um elo

de aprendizado entre as gerações, pois os mais velhos ensinam aos mais jovens as técnicas, os segredos e os simbolismos de cada prato, em um processo de aprendizagem que acontece de forma prática, por meio da observação e da participação. A festa é, assim, um espaço educativo onde os valores de generosidade, paciência, respeito e resiliência são cultivados e transmitidos. Sobre isso, a mestra da cozinha, Senhorinha Carvalho diz:

> *[...] Olha...o pessoal me convida, eu sou uma mestra da cozinha, vou mostrando pros outros que vão chegando “faz isso...faz aquilo”. Aqui tem que ter o porco, a maniçoba, agora a carne e o frango pra ter mais comida. E Essa comida sempre é doada pela família do rei e da rainha. O nosso ingrediente especial é trabalhar com amor e carinho que tudo sai perfeito, tudo sai bom.*

A dedicação descrita por Senhorinha Carvalho torna cada etapa da festa única e prepara os estantes para um grande momento. O dia 26 de dezembro, é o dia do banquete comunitário, nesta ocasião, os moradores de Carapajó fazem filas nas frentes dos palácios reais aguardando os alimentos que serão doados.

Imagem 62 - Fila para receber o almoço da festa

Fonte: Wesley Sousa, 2023

O tradicional almoço da coroação inclui pratos como a maniçoba, feijoada, guisado de porco e arroz, expande essa prática em várias camadas. A feijoada e o guisado de porco, servidos ao lado de arroz e macarrão, simbolizam o sincretismo cultural, misturando práticas alimentares indígenas, africanas e europeias. Para Cascudo (2004 [1967]), a feijoada brasileira, da qual se subentende o feijão com a adição das carnes, só ocorreu no século XIX e bem longe das senzalas, lugar onde o alimento básico era uma mistura de feijão com farinha, hábito alimentar de herança indígena. Com os portugueses, essa mistura recebeu o acréscimo da carne guisada, refogada, cozidos conjuntamente.

A maniçoba, prato tradicional da Amazônia, exige um processo de preparação que pode se estender por aproximadamente uma semana, já que a folha da maniva precisa ser cozida por longas horas para que suas toxinas sejam eliminadas. Esse tempo prolongado de cozimento carrega um ensinamento sobre o valor da espera e do cuidado, refletindo uma relação sensível com o tempo. A expectativa pelos alimentos da festa revela uma sintonia com os ciclos da natureza e remete ao conceito de “cozinha afetiva”, proposto por Lutti (2021), em que o ato de preparar o alimento assume uma dimensão simbólica, atravessada por gestos de atenção, memória e dedicação.

Bezerra Neto e Macêdo (2009) ao abordarem a história da alimentação em Belém, sugerem que esses pratos foram apropriados e transformados pela população local, tornando-se símbolos de resistência e de afirmação cultural. O ato de compartilhar a feijoada e a maniçoba durante a festa satisfaz as necessidades físicas, atuando como um gesto de celebração e união que remonta à luta dos povos africanos escravizados, que transformavam as partes menos valorizadas dos animais em pratos de sabor marcante. Nesse contexto, o ato de cozinhar e partilhar transforma-se em uma prática de educação comunitária, ensinando sobre a importância de ressignificar adversidades e celebrar as próprias raízes.

Imagem 63 - Partilha e aprendizado na cozinha da festa

Fonte: Acervo da Pesquisa, 2023.

A cozinha da festa da Marierrê anatomicamente é um lugar de preparo alimentar, porém, seu sentido histórico-social expande seu significado para um ambiente onde saberes e tradições se encontram. A cena retratada na imagem acima, evidencia essa dinâmica. À frente, a cozinheira mexe com vigor um enorme panelão de carne de porco, um dos alimentos tradicionais da festa. Ao fundo, o mestre cozinheiro, que apesar de aparecer de costas no registro fotográfico, fica em constante supervisão dos preparos, de modo atento e cuidadoso, quase como um guardião dos sabores ancestrais.

Os temperos, ingredientes e panelas espalhados pelo espaço formam uma paisagem rica em texturas, cores e significados. Inserida nessa cena como pesquisadora, minha presença não é neutra, mas integrativa. Enquanto observo e troco palavras com os responsáveis pelo preparo da comida, percebo que a funcionalidade da cozinha ultrapassa o domínio técnico. É uma prática de educação comunitária, onde cada tempero adicionado, cada gesto repetido, carrega uma história. Os saberes culinários são compartilhados de forma tácita e oral, transmitidos por meio de olhares, conselhos e demonstrações práticas. Essa partilha enraíza-se na coletividade, fortalecendo os laços entre os participantes e com a própria história da festa.

Cozinhar, nesse contexto, torna-se uma metáfora da resistência e pertencimento. Cada prato é um testemunho das lutas e ressignificações vividas, um lembrete de que as adversidades podem ser transformadas em sabores que alimentam tanto o corpo quanto a alma. A cozinha, assim, se revela um espaço de celebração e aprendizado, onde o saber comunitário é renovado e perpetuado. No encerramento da celebração, a bebida dizimbirra, feita de cachaça, açúcar e gengibre, atua como uma forma de renovação espiritual e física, abrangendo o ritual alimentar com um toque de calor e alegria e fortalece os laços com a coletividade. Reforçando esse conceito, Scarano (2002, p. 479) diz:

> A cachaça ao lado da comida desde o tempo da colônia fazia parte integrante dos rituais mineiros, tanto profanos como religiosos, das comemorações, dos ritos fúnebres e celebrações familiares. Não existe rito sem o consumo da cachaça. Existe uma lei democrática para o uso da cachaça em dias de festa: possibilita convívio entre moradores e visitantes, entre ricos e pobres. A embriaguez parece tolerável e permitida nestas ocasiões, sendo assim, a bebida propicia alegria e companheirismo. Na alimentação de escravos nas minas de ouro, os conterrâneos se assentavam juntos e comiam da mesma gamela e, quando conseguiam alguma bebida a dividiam entre os companheiros [...].

A dizimbirra, servida gratuitamente a todos, tem um caráter acolhedor e unificador, criando um momento de descontração e de cura emocional. Sobre isso, dona Marinete Ribeiro diz:

> *A bebida também é tradicional, porque também eles faziam (fazendo referência aos escravos que viveram ali) aquilo pra beber na hora do samba de cacete. A bebida misturada com as frutas, tinha caju do mato, abacaxi, leite de onça, agora já aderiram somente ao gengibre, a dizimbirra. O leite de onça era o caldo do coco, o leite de coco, tira, espreme, amassa com água e mistura com a cachaça, mas é muito forte. É muita quantidade, dos meus netos que já foram, foram duas caixas da grande de gengibre e ter procura no outro dia não acha nada, até porque não pode sobrar e para doar [...].*

O consumo da bebida, que reúne o sabor picante do gengibre e o poder alcoólico da cachaça, representa um momento de socialização durante o evento. A prática desse consumo contribui para a manutenção da cultura local e atua como mecanismo de reforço das aprendizagens sobre os rituais da festa.

Imagem 64 - Dizimbirra estocada para o consumo

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

O processo de fabricação da tradicional da bebida conhecida como dizimbirra é pautada na fermentação artesanal de gengibre, açúcar e água. Seu preparo envolve um conjunto de saberes transmitidos através das gerações, refletindo a riqueza cultural e a identidade coletiva da região. A fabricação da dizimbirra, inicia com a seleção cuidadosa dos ingredientes: raízes frescas de gengibre que são higienizadas e raladas, extraindo-se seu suco pungente.

Este suco é então misturado com água e açúcar, dando início à fermentação natural que confere à bebida seu sabor característico levemente efervescente. A fermentação ocorre em uma caixa d´ água de mil litros. Esse recipiente de cerâmica é parte da cultura material associada à produção da bebida, a ele juntam-se ainda:

garrafas plásticas pequenas em que se depositam o líquido fermentado. O último passo do processo é levar a bebida para gelar, por no mínimo 24 horas, em freezer horizontal, de duas a 4 portas.

Imagem 65 - Processos de fabricação da bebida

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

Tradicionalmente, a preparação da dizimbirra é uma atividade coletiva, da qual participam homens e mulheres. Este aspecto remete aos estudos de Albuquerque (2012), que em sua obra *Beberagens Indígenas e Educação Não Escolar no Brasil Colonial*, destaca como, entre os Tupinambá, as mulheres detinham o conhecimento e as técnicas de fabricação de bebidas fermentadas, atuando como principais agentes na transmissão desses saberes culturais.

Imagem 66 - Produção e armazenamento da bebida

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

Compreendo que produção da dizimbirra está intrinsecamente ligada aos processos educativos informais da comunidade, visto que, durante o preparo, há uma gama de ensinamentos sobre as propriedades medicinais do gengibre, as técnicas de fermentação, a o equilíbrio da dosagem entre os ingredientes e os cuidados necessários para armazenamento são compartilhados uns com os outros. Essas práticas evidenciam a importância das beberagens como mediadoras de saberes, valores e identidades culturais.

Essa culinária coletiva, rica em simbolismos, ensina lições que vão além do paladar e conectam os indivíduos a saberes profundos sobre respeito, reciprocidade e identidade. O ato de preparar e servir cada prato da festa é uma prática onde os jovens aprendem com os mais velhos sobre os ciclos da vida, as transformações dos alimentos e o respeito pelos recursos da natureza. Na Marierrê, o alimento torna-se um veículo de transmissão de saberes, valores e histórias que atravessam gerações, mantendo vivas as tradições e reafirmando a identidade amazônica, enquanto celebram a resistência e a beleza de sua cultura.

Imagem 67 - Cozinha em funcionamento

Fonte: arquivos da pesquisa, 2023.

A culinária da festa da Marierrê é uma prática educativa reveladora de um saber comunitário que se manifesta no preparo, na partilha e no simbolismo de cada alimento. A festa transforma o ato de comer em um ritual de ensinamento e celebração, onde cada ingrediente e cada prato carregam em si um pedaço da história da comunidade, das lutas e das conquistas que moldaram o povo da região. Assim, ao degustar o chocolate, a maniçoba, a feijoada e a dizimbirra, os participantes absorvem também os ensinamentos e as memórias, consolidando a festa como um espaço de aprendizado e fortalecimento dos laços culturais e espirituais.

No dia 26, após a cerimônia de coroação, na casa do rei e da rainha, são distribuídas refeições à base de carnes de boi, de frango e de porco acompanhadas de arroz, feijão e macarrão e a tradicional maniçoba. Todo esse alimento é servido, atualmente, em marmitas de alumínio. Para recebê-lo, os populares formam filas em frente aos palácios aguardando por seu alimento.

Uma peculiaridade com relação à alimentação, é o fato de que a carne de porco é o alimento mais representativo e até meados da década de 90, era o único tipo de carne a ser servida. Porém, como muitos festantes, sobretudo as pessoas mais idosas, costumam possuir certa restrição a esse consumo, passou-se a incorporar outros insumos à refeição da Coroação dos reis.

Ainda relativo à distribuição dos alimentos, as narrativas locais registram que o corte mais nobre do porco, ou seja, o pernil, deve ser preparado e servido aos reis e ao padre. Houve um longo período da festa, em que os reis e o padre faziam suas refeições em uma mesa separada para eles, dentro do palácio real.

Nas minhas incursões nesta pesquisa, não observei essa junção do padre e dos reis durante as refeições. Contudo, dona Marinete relata que essa foi uma prática comum nos anos iniciais da festa e não se sabe, ao certo, em que ano isso deixou de ocorrer.

O alimento, por ser histórico e identitário, acompanha a própria evolução que se dá em um determinado lócus. Tal fato pode ser visualizado em Carapajó, por exemplo, ao indicar-se a existência de um alimento da tradição ancestral- a carne de porco e a necessidade de agregar outros, como o frango e a carne de boi, em razão de eventuais problemas de restrições alimentares ocasionadas por problemas de saúde.

Com isso, na ação de se “alimentar” está contida a representação do tempo e do modo como as populações se relacionam, cuidando de si e dos outros, conforme descrevem Alvarez e Pinotti (2000, p. 257):

> La comida costituye un medio casi universal para expresar sociabilidad y hospitalidad. La proximidad o estrechez de las relaciones sociales entre las personas puede expresarse mediante los tipos de alimentos y comidas que toman juntos, así como por la frecuencia de esas comidas [...].

Os hábitos alimentares de qualquer grupo social podem ser tomados como experiência do *habitus* conceituado por Bourdieu (2021) como um saber social

incorporado, mas de mão dupla, ou seja, da sociedade para a pessoa e desta para a sociedade, isso porque, muitas vezes, diante da mesa é que se estabelecem as relações de poder. Assim, distinções, combinações e preparos diversificados para servir a determinados grupos sociais vincula-se às estratégias utilizadas para gestar a ideia de identidade e pertencimento. Para Amaral (1998), as festas contribuem na construção da sociedade, pois é na sociabilidade que são construídas as consciências culturais, sociais, morais, dentre outras.

As festas são feitas pelo povo e para o povo e constituem um espaço de afirmação cultural dos grupos que possuem relações afetivas e de manutenção cultural e social. As relações e contatos que ocorrem nas festas carregam em si os aspectos mais fortes da cultura, de modo denso, além de permitir a apreensão de modos de viver, sendo uma das dimensões em que ocorrem as primeiras experiências de se sentir pertencente a um espaço social e ainda, de oportunizar a transmissão intergeracional da cultura e da identidade de um povo. “E, através desse compartilhar de alimentos especiais, trabalhosos na maioria das vezes, revigoram-se os laços de solidariedade, de ajuda mútua, de pertencimento” (Amaral, 1998, p. 102).

A alimentação é reproduzida através da memória festiva do carapajoense que refaz como tal e modifica, mas não rompe com seus costumes, pois o alimento servido na Marierrê faz parte da sua formação cultural. Nesse sentido, ele pode introduzir outros modos de fazer, outros elementos e objetos nesses saberes sem desvincular-se das tradições ancestrais. Na Marierrê, a comida está associada à busca da sociabilidade, reunir-se em torno do alimento dá a ideia de que a festa continua sólida e que os festantes imprimem esforços para a continuidade do evento.

A festa na mesa revela-se como um espaço de construção e ressignificação dos saberes que transitam entre o passado e o presente, conectando as práticas ancestrais às dinâmicas contemporâneas. Na Marierrê, o ato de preparar e compartilhar o alimento reforça os laços comunitários, desse modo, os saberes nas/das práticas culinárias reafirmam-se à mesa como um lugar de celebração, memória e resistência, onde a cultura alimentar perpetua a essência da festa e a vitalidade da comunidade.

Ideias para adiar o fim da festa: Considerações emergenciais

A escolha do título que encerra esta tese se inspira em uma obra de Ailton Krenak, autor cuja trajetória intelectual e política se entrelaça com a urgência de se pensar outras formas de educação capazes de desafiar os modelos hegemônicos que fragmentam saberes, silenciam epistemologias dissidentes e desconsideram os vínculos entre conhecimento, território e coletividade. Em um cenário de esgotamento dos paradigmas tradicionais, o pensamento de Krenak (2019) oferece caminhos para compreender a educação como uma ação contínua, sustentada pela escuta, pela experiência e pela valorização dos modos de existência plurais. Ao recorrer a esse referencial, atesto a potência do cotidiano, celebrações e saberes que sustentam comunidades que, por muito tempo, estiveram negligenciadas historicamente. Assim, essas considerações, postas como emergenciais, carregam a intenção contida no caminhar desta pesquisa: a de deslocar o olhar acadêmico para uma prática festiva, a fim de compreendê-la como território de educação.

Em uma de minhas aulas no doutorado em educação, fui indagada, por uma das professoras, sobre a necessidade de defender mais uma pedagogia, visto que já existem tantas disponíveis. Disse ela: “Não seria mais apropriado reunir os conceitos de pedagogia em uma só categoria? ”.

A essa questão respondo que a criação científica não pode ser concebida como fruto do acaso. Diante da constatação do uso ainda tímido de determinados objetos de pesquisa, considerar a festa como ferramenta educativa entre populações amazônicas revela-se uma urgência no campo da educação. Para aprofundar essa reflexão, recorro ao processo de pluralização do termo pedagogia, entendendo que os sujeitos e os processos que os constituem devem alcançar maior visibilidade, o que permite a ampliação das compreensões pedagógicas em termos de temas, agentes e contextos. Ao me referir a uma pedagogia da festa, reconheço influências da educação popular, da educação não escolar, da pedagogia social, entre outras vertentes. No entanto, é preciso afirmar que não se trata de uma repetição de modelos já consolidados, mas de uma proposta que exige atenção às singularidades que constitui a pedagogia defendida nessa tese.

Uma compreensão fragmentada dos processos e dinâmicas que formam o campo social tende a reproduzir análises incapazes de captar o movimento e a fluidez dos processos educativos que emergem nas margens dos saberes instituídos. Trata-

se de uma repetição do equívoco presente em modelos tradicionais de educação, que ignoram a diversidade dos sujeitos que a compõem.

Se é a festa que mobiliza o cotidiano dos carapajoenses, se é por meio dela que vidas são atravessadas e transformadas, e se há um pacto entre gerações para que se transmitam as estratégias do festejar, é possível afirmar que a festa educa e nesse processo movimenta saberes e práticas que confirmam a existência de uma pedagogia própria.

No dia da festa, nas casas, os afazeres são partilhados, os pais preparam as crianças e as conduzem ao palácio real. O traje, nesse momento, não precisa ser fino ou excessivamente elegante, exceto quando o destino é a igreja. Já aqueles que acompanharão o cortejo e a coroação pelas ruas optam por roupas leves, marcadas por menor formalidade. E, antes mesmo da chegada dos dias festivos, nessas mesmas casas, as crianças já ouviram sobre o significado da Marierrê. Ao verem fotografias dos pais, avós e bisavós participando, forma-se nelas a percepção de um legado que atravessa gerações. São muitas as histórias contadas: fala-se dos reinados, do esplendor das vestimentas, do ano em que houve fartura de bebida ou comida, da colaboração coletiva para que tudo acontecesse. É assim que os pequenos, atentos ao que veem, escutam e observam, passam a se reconhecer como parte da Marierrê.

Ninguém está imune à festa. Ela é celebrada nas casas, nas ruas, nas igrejas, nos barracões comunitários. De um modo ou de muitos, todos os que nascem nessa região da Amazônia Tocantina estarão, em algum momento, envolvidos por celebrações diversas, dentre elas, as mais frequentes, são as louvações a santos e santas católicas. Assim acontece na Marierrê, onde os carapajoenses aprendem, ensinam, sabem, fazem, são e convivem. Todos os dias, a vida dessa população se mistura a uma ou várias festas.

É nesse contexto que a educação pela festa ganha sentido, pois valoriza o aprendizado que nasce da experiência, do encontro e da partilha de saberes em um ambiente festivo. Nessa perspectiva, a Marierrê se constitui como espaço pedagógico por possibilitar aprendizagens mediadas pela ludicidade e pela vivência. Trata-se de um território em que práticas culturais são experimentadas e compreensões de mundo são ampliadas, onde a figura do professor pode assumir outras formas: não necessariamente pessoas, mas ampliam-se a espaços que ensinam.

Durante as seções desta tese, afirmei que a educação não ocorre apenas dentro dos muros escolares e que tal visão reducionista ignora os processos de ensino-aprendizagem que estão na vida cotidiana. Dessa forma, trago uma festa em que atesto a presença de um desses espaços em que o aprendizado acontece de maneira espontânea, por meio da vivência e da participação ativa. A cada nova edição da Marierrê, os mais jovens são ensinados pelos mais velhos sobre as técnicas e os rituais da festa e seus significados. Nesse sentido, há uma funcionalidade educativa, sobre a qual o conhecimento não é estático, mas fluido e em constante transformação.

Constato, assim, que a pedagogia da festa compreende esses espaços como instâncias pedagógico-educativas que contribuem para a formação dos sujeitos carapajoenses. Participar da Marierrê é envolver-se em uma experiência de aprendizagem, marcada por práticas que articulam saberes e pertencimentos. A festa se sustenta nas relações entre sujeitos, espaços e rituais que, juntos, configuram uma espécie de grande escola. Os saberes emergem das vozes, dos gestos, dos trabalhos e das vivências que se entrelaçam no cotidiano dos carapajoenses, apontando para uma forma de educação não escolar.

O ritual celebrado em Carapajó tem como eixo central a tríade conhecer, realizar e participar da festa. A centralidade desta investigação reside justamente na compreensão de que essa estrutura de reconhecimento recíproco, marcada pela construção de identidades e memórias coletivas, constitui o ápice do processo pedagógico vivido. É quando os sujeitos festantes se reconhecem entre si, por meio dos vínculos tecidos na celebração, que a festa revela sua potência formativa.

A festa provoca transformações sociais, capazes de protagonizar a liberdade plena, pois sua função primordial está comprometida com a definição dos papéis sociais dos festantes, determinando um projeto de sociedade que dê sustentação ao *ethos* festivo de Carapajó. Nessa pedagogia, esse evento é lido como um espaço em que as comunidades reorientam os pilares da educação para modelos que dialoguem com as tradições culturais que operam nos ritos festivos. Portanto, a Marierrê está integrada a um universo no qual os sujeitos festantes estão inseridos, respeitando os saberes que estes produzem.

Reconhecer o potencial pedagógico das festas implica valorizar a multiculturalidade e outras formas de educar, especialmente aquelas enraizadas nos contextos da região amazônica. A pedagogia da festa, nesse sentido, emerge como

possibilidade de interpretação da vida, das filosofias, das ontologias e das múltiplas epistemes que se expressam por meio dos rituais de uma população que recorre ao arcabouço festivo para integrar-se ao mundo.

Na festa, observa-se uma condição didática sustentada pelos recursos disponíveis no próprio evento, os quais não dependem, necessariamente, de mediações letradas. O festejo se realiza para rememorar tradições, reforçar identidades e manter vínculos com um passado que se atualiza no presente, projetando-se no futuro. O que importa, dentro dos rituais, é o movimento contínuo entre sujeitos diversos em idade, cultura, escolaridade, poder aquisitivo, cujas interações produzem trocas capazes de tornar a festa uma unidade viva e dinâmica.

Ao longo do tempo, a festa ajusta-se às transformações contextuais sem perder sua presença nos espaços e tempos socioeducativos da população carapajoense. Por seu caráter flexível, permite a circulação de um amplo espectro de conteúdos e práticas, reafirmando sua relevância como território de aprendizagens. As perspectivas que organizam a educação pela festa constituem um discurso pedagógico que, em geral, valoriza a experiência prática dos sujeitos. Na Marierrê registra-se momentos em que a aprendizagem se prolonga às práticas cotidianas, ou seja, avô, pai, mãe, avó, primos e tios incentivam o festejar, a isso, incorpora-se a luta por visibilidade para a educação não escolar. O que me propus, portanto, com a pedagogia da festa, foi deflagrar os princípios que orientem uma prática educativa própria da Amazônia Tocantina.

Na pedagogia da festa valoriza-se o aprendizado a partir da experiência, do encontro e da troca de conhecimentos em um ambiente festivo. Durante a escrita desta tese, percorreu-se por um cenário no qual um evento é entendido como um espaço pedagógico, visto que propicia a aprendizagem de modo interativo e dinâmico. Na Marierrê, as pessoas experimentam e ampliam conhecimento sobre a própria cultura, colocam a figura do professor em posição de alternância e acionam uma nova possibilidade de leitura sobre o que é educação, já que na festa os professores podem ser, até mesmo espaços e não pessoas. Esse deslocamento da figura central do docente para a coletividade demonstra a diversidade dos processos de ensino-aprendizagem que ocorrem em espaços não escolares. A festa, nesse contexto, torna-se um território de construção de saberes, em que o aprendizado ocorre por meio da observação, da escuta, da experimentação e da participação ativa dos sujeitos.

O clímax deste processo pedagógico ocorre quando os sujeitos festantes reconhecem-se mutuamente e por meio dos vínculos estabelecidos entre os participantes da celebração. Assim, cada elemento da festa, tais quais: os cantos, as danças, os trajes, os alimentos carregam em si um conhecimento educativo que é transmitido e ressignificado a cada nova geração. Além disso, a festa provoca transformações sociais, capazes de protagonizar a liberdade plena, pois sua função primordial está comprometida com a definição dos papéis sociais dos festantes, determinando um projeto de sociedade que dê sustentação ao *ethos* festivo de Carapajó.

Na Marierrê, os participantes assumem diferentes funções dentro da celebração, cada uma delas com um significado próprio. A preparação da festa envolve uma série de atividades que demandam habilidades e conhecimentos específicos, desde a confecção das vestimentas e enfeites até a organização dos espaços e a execução dos ritos. Esse processo de participação ativa reforça a ideia de que a festa é uma experiência formativa, na qual cada indivíduo desempenha um papel fundamental.

Percebi nisso uma certa condição didática que se faz com os recursos que ali estão dispostos, não sendo, necessariamente, associados a uma sociedade letrada. O festejar faz-se para lembrar de uma tradição, para reforçar uma identidade. A festa vai ao passado, desenha um presente e sempre pensa no futuro, daí, o mais importante é manter dentro dos rituais o movimento entre uma diversidade de sujeitos, de idades, culturas, graus de escolaridade, poder aquisitivo diferente e, por meio dessa multiplicidade, realizar trocas que farão da festa uma unidade. No decorrer de sua existência, ajusta-se, contextualmente, não deixando de ocupar espaços e tempos socioeducativos da população carapajoense. Portanto, com a pedagogia da festa, tem-se princípios que orientem uma prática educativa própria da Amazônia Tocantina.

Tudo acaba em festa, mas a festa não acaba nunca!

Referências

ABBATE, Francidio Monteiro; ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. Cultura alimentar indígena e os cuidados da cunhã, trocas culturais e educação não escolar na Amazônia colonial. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 24, n. 1, p. e340, 7 jul. 2024. DOI: https://doi.org/10.4025/rbhe.v24.2024.e340.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. Filosofia, educação e religião: conexões a partir do Santo Daime. ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORTE E NORDESTE, 18., 2007, Maceió. **Anais...** Maceió: UFAL, 2007. Disponível em: https://cetadobserva.ufba.br/sites/cetadobserva.ufba.br/files/624.pdf. Acesso em 20 abr. 2025.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil Colonial**. Belém: FCPTN, 2012.

Albuquerque, Maria Betânia B. (Org.) *et al*. **Saberes da experiência, saberes escolares:** diálogos intelectuais. Belém: EDUEPA, 2016.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Sabenças do Padrinho.** Belém: EDUEPA, 2021.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; SOUSA, Márcio Barradas. Saberes Culturais. *In:* ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). **Uwakürü**: dicionário analítico. Rio Branco: NEPAN Editora, v. 1, 2016. p. 230-250.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; SOUSA, Márcio Barradas. A religião como educação: que campo é esse? **Aprender** - Caderno de filosofia e psicologia da educação, n. 29, p. 12-26, 2023. DOI:10.22481/aprender.i29.12329. Disponível em: https://philpapers.org/rec/ALBARC-2. Acesso em 20 abr. 2025.

AIRES NETO, Francisco. **Carnaval das Crias do Curro Velho:** espaço educativo e produção de saberes*.* 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes:** formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Verônica Domingues. **Experienciar as experiências:** narrativas como alternativa de emancipação do ser. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11866/1/Dissertacao_Veronica%20Almeida.pdf. Acesso em: 30 mar. 2025.

ALVARENGA, Marcos. **Cozinha também é lugar de magia**: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

ÁLVAREZ, Marcelo; PINOTTI, Luisa. Anticipos de la cocina del siglo XXI. *In*: ÁLVAREZ, Marcelo; PINOTTI, Luisa. **A la mesa:** ritos y retos de la alimentación argentina. Buenos Aires: Grijalbo, 2000. p. 257-279.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa a brasileira:** significados do festejar no “país que não é sério”. 1998. Tese (Doutorado em Ciências/Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. **Sociedade e Cultura, Goiânia**, v. 11, n. 1, p. 13-21, 2008.

AMORIM, Joana Pompeu. **Chão de negros**. Cametá: EDUFPA, 1999.

ARRAIS, Sabrina Augusta da Costa. **Aprender no jardim de belas flores**: educação e saberes das mulheres na religião do Santo Daime. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém. 2019.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, n. 3, v. 2, p. 7-38, 1997.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. Caderno CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-49792014000300011. Acesso em 20 jun. 2023.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1987.

BARBOSA, Carmem Lúcia (Calú). **Corpos no samba de cacete:** dança ancestral, tambores giras e gingas na educação afrocametaense. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada.** Rio de Janeiro: Record, 1996.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia:** Rito Nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Paulus, 1999.

BEILLEROT, Jacky. **A sociedade pedagógica.** Porto: Rés, 1985.

BERTUCCI, Liane Maria; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda de. **Edward Thompson:** história e formação. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

BEZERRA, Ana Lucia. As irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos no Brasil: identidade e diferença cultural. **Projeto História**, São Paulo, n. 51, p. 119-138, 2014.

BEZERRA NETO, José Maia; MACÊDO, Sidiana da Consolação Ferreira de. A quitanda de Joana e outras histórias: os escravos e as práticas alimentares na Amazônia (séc. XIX). **Histórica** – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, n. 38, ano 5, p. 50-58, 2009.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**: estudo sobre o caráter sobrenatural do poder régio, particularmente na França e na Inglaterra. Paris: Istra, 1924.

BOADA, Luis. **O espaço recriado.** São Paulo: Nobel, 1991.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002. DOI https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral.** vol. 2: Habitus e campo. curso no Collège de France (1982-1983). Editora Vozes, 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A questão política da educação popular**, 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A folia de reis de Mossâmedes: etnografia de um ritual camponês. **Revista Goiana de Artes**, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 158, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Educação como cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação***.* São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta a várias mãos*:*** a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Território e desenvolvimento**: as múltiplas escalas entre o local e o global. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. Painéis de Indicadores da Atenção Primária à Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2023. Disponível em: https://sisaps.saude.gov.br/sistemas/painelesusaps/. Acesso em 20 jun. 2023.

BRAUDEL, Fernand. O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II. Lisboa: Dom Quixote, 1949.

BRUNO, Reginalva dos Santos. **A festa do milagre de São Roque no município de Amélia Rodrigues-BA:** elações étnico-raciais e a cultura popular em questão. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Feira de Santana, Feira de Santana, 2019.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales** (1929-1989): a revolução francesa da historiografia. São Paulo: UNESP, 1992.

BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. *In*: BURKE, Peter**.** **Variedades de história cultural**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 231-268.

BURKE, Peter, **O que é História Cultural?** 2ª ed. Trad. Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 2008.

CAMINHA, Nalton Rodrigues. **Comida e educação:** movências de São Benedito a partir das Esmolações em Bragança (PA). 2023. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2023.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 373-388, 2012.

CASCUDO, Luis Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10ª ed. São Paulo: Global, 2001.

CASCUDO, Luis da Câmara. **História da Alimentação no Brasil.** São Paulo: Global, 2004 [1967].

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber**: elementos para uma teoria. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e Lugar: elos da produção. MARANDOLA JUNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther.; OLIVEIRA, Lívia de, (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 249-279.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COSTA, Marisa Vorraber; ANDRADE, Paula Deporte. **Na produtiva confluência entre educação e comunicação, as pedagogias culturais contemporâneas**. Trabalho apresentado na 36ª REUNIÃO ANUAL DA ANPED. Goiânia, 29 set. a 2 out. 2013. GT 16 Educação e Comunicação. Disponível em: http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt16_trabalhos_pdfs/gt16_2912_texto.pdf. Acesso em: 17 abr. 2025.

COUTO, Mia. **O Fio das missangas**. Lisboa: Caminho, 2005.

CRUZ, Mércia Socorro Ribeiro; MENEZES, Juliana Santos; PINTO, Odilon. Festas culturais: tradição, comidas e celebrações. Artigo apresentado no 1º ENCONTRO BAIANO DE CULTURA (EBECULT). Salvador, 11 dez. 2008. FACOM/UFBA. Disponível em: https://www.uesc.br/icer/artigos/festasculturais_mercia.pdf. Acesso em: 17 abr. 2025.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, *[S. l.]*, v. 6, 2009. DOI: 10.51880/ho.v6i0.62. Disponível

em: https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62. Acesso em: 17 abr. 2025.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

DOMINGUES. Andreia Silva; CARROZZA, Newton Guilherme Vale. História oral, discurso e memória. **Revista Tempos Históricos**. v. 17, p. 141-161, 2013.

ECHEVERRI, Rafael. **Identidade e território no Brasil.** Brasília: IICA, 2009.

ELLSWORTH, Elizabeth. **Places of learning:** media, architecture and pedagogy. New York: Routledge, 2005.

FAPESPA. **Estatísticas municipais paraenses.** Belém: Diretoria de Estatística e de Tecnologia e Gestão da Informação, 2015.

FEBVRE, Lucien. Face ao Vento: manifesto dos novos Annales. *In*: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogerio. (Orgs.). **Nova História em perspectiva**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 75-85.

FERREIRA, Maria de Jesus Ferreira**. Festas religiosas na Amazônia:** cultura e identidade na tradição festiva de São Sebastião da vila de Maiauatá (Igarapé-Miri/Pa). 2018. Dissertação (Mestrado em Cidade: Territórios e Identidades) - Universidade Federal do Pará, Abaetetuba, 2018.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas "estado da arte". **Educação & Sociedade**, ano 23, n. 79, p. 257-272, 2002. DOI https://doi.org/10.1590/S0101-73302002000300013.

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Org. e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANÇA, Maria Cecília. **Pequenos centros paulistas de função religiosa**. São Paulo: IG/USP, 1975.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia.** Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. Apresentação de Ana Maria Araújo Freire. Carta-prefácio de Balduino A. Andreola. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GASKINS, Suzanne; PARADISE, Ruth. Learning through observation in daily life. *In*: LANCY, David; BOCK, John C.; GASKINS, Suzanne (ed.). **The anthropology of learning in childhood.** Playmouth: Altamira Press, 2010. p. 85-118.

GATTI, Bernardete Angelina. ***A construção da pesquisa em educação no Brasil.*** Brasília: Editora Plano, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989a.

GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. *In*: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989b. p. 101-42.

GEERTZ, Clifford. “*Ethos*”, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados. *In*: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas***.* Rio de Janeiro: LTC, 1989c. p. 143-59.

GENDLIN, Ph D. Eugene T. Experienciação: uma variável no processo de mudança terapêutica. **American Journal of Psuchotherapy**, v. 15, p. 233-234, 1961. Trad. e adap. João Carlos Caselli Messias; Daniel Bartholomeu. Disponível em: https://gruposerbh.com.br/textos/artigos/artigo08.pdf. Acesso em: 30 mar. 2025.

GIROUX, Henry A.; SIMON, Roger. Cultura popular e pedagogia crítica: a vida cotidiana como base para o conhecimento curricular. *In*: MOREIRA, Antônio Flávio B.; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1995. p. 107 a 140.

GOHN, Maria da Glória. Educação não-formal na pedagogia social. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL PEDAGOGIA SOCIAL, 1., 2006. **Anais online...,** Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000092006000100034>. Acesso em: 20 abr. 2025.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2007.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. Editora Boi Tempo, 2024.

GRANDO, Beleni Saléte. **Corpo e educação:** as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri-MT. 2004. Tese. (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

GREENFIELD, Patricia M. **Weaving generations together**: evolving creativity in the Maya of Chiapas. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. *In*: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa. v. 2. São Paulo: Hucitec/Imprensa Oficial, 2001. p. 969-978.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, [*S. l.*], v. 22, n. 2, p. 15-46, 1997. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361. Acesso em: 20 abr. 2025.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, T. **A Invenção da tradição**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Brasil/ Pará/ Cametá.** 2017. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/cameta/panorama. Acesso em: 20 abr. 2025.

INGOLD, Tim. Culture, perception and cognition. *In*: INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London and New York: Routledge, 2000. p. 157-171.

INGOLD, Tim. **Ambientes para a vida:** conversas sobre humanidade, conhecimento e antropologia. Trad. Guilherme Sá. Petrópolis: Vozes, 2015.

JULIÃO, Carlos; CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes da. **Riscos illuminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1960.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACHMANN, Renate; ESHELMAN, Raoul; DAVIS, Marc. Bakhtin and Carnival: culture as counter-culture. **Cultural Critique**, n. 11, p. 115–152, 1988. Disponível em: https://doi.org/10.2307/1354246. Acesso em: 20 abr. 2025.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning**: legitimate peripheral participation. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LE GOFF, Jacques. O Nascimento do Purgatório. Lisboa: Teorema, 1981.

LE VEM, Michel Marie *et al*. História oral de vida: o instante da entrevista. *In*: VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes, (Org.). **Os desafios contemporâneos de história oral** – 1996. Campinas: Área de Publicações CMU/Unicamp, 1997. p. 213-222.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac/Naify, 2004. (Série Mitológicas, 1).

LIMA, Claudia Albuquerque de.; SOARES, Ana Isabel. As visões fotográficas das margens de Salvador, Bahia: experiências narrativas do fotógrafo-narrador. In: WORLD CONGRESS ON COMMUNICATION AND ARTS, 8., 2015, Salvador.

Anais... Salvador: 2015. Disponível em: http://hdl.handle.net/10400.1/10418. Acesso em: 20 abr. 2025.

LIMA, Romilda de Souza; FERREIRA NETO, José Ambrósio; FARIAS, Rita de Cássia Pereira. Alimentação, comida e cultura: o exercício da Comensalidade. **Demetra - alimentação, nutrição & saúde**, , Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 507-522, 2015. DOI: 10.12957/demetra.2015.16072. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/demetra/article/view/16072. Acesso em: 20 abr. 2025.

LODY, R. **Santo também come:** comida, religião e identidade. Recife: Massangana, 2008.

LUTTI, Jane M. G. **Ensaio sobre a cozinha afetiva**. São Paulo: Labrador, 2021.

MACHADO, Valdecy dos Santos; et al. Marierrê: a resistência de um patrimônio histórico, cultural e religioso da vila de Carapajó/Cametá-PA. **Revistaft,** [on line], v. 29, n. 140, 2024. Disponível em: https://revistaft.com.br/marierre-a-resistencia-de-um-patrimonio-historico-cultural-e-religioso-da-vila-de-carapajo-cameta-pa/. Acesso em: 20 jan. 2025.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. Ensaio Interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. *In*: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). **Manifestação da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 191-218.

MARTINIC, Sergio. Saber popular y identidad. *In*: GADOTTI, Moacyr; TORRES, Carlos Alberto (Orgs.). **Educação Popular**: utopia latino-americana. São Paulo: Cortez: EDUSP, 1994. p. 79-101.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-294.

MEDAETS, Chantal. “Tu garante?”: reflexões sobre infância e as práticas de transmissão e aprendizagem na região do baixo-tapajós. *In*: CONGRESSO LUSOAFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11., 2011, Salvador. **Anais Eletrônicos...** Salvador: UFBA, 2011.

MEDAETS, Chantal. **“Tu garante?”:** aprendizagem às margens do Tapajós. [*online*]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020. Disponível em: https://archive.org/details/9786557250402. Acesso em: 20 abr. 2025.

MENEZES, Bruno de. **Batuque**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

MENEZES, Renata de Castro. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a escola francesa de sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 29, v. 1, p. 179-199, 2009.

MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de.; CARNEIRO, Henrique. A história da alimentação: balizas historiográficas. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, n. 5, v. 1, p. 9-91, 1997. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-47141997000100002. Acesso em: 20 abr. 2025.

MERLO, Patrícia. A história em distintos modos de fazer: reinvenções de Daniel Roche. **Cultura Histórica & Patrimônio**, v. 2, n. 1, p. 89-99, 2013.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas:** estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2013.

MIRANDA, Júlia Cleide Teixeira de. **O ritual da festa do moqueado**: Educação. Cultura e identidade na sociedade indígena Tembé-Tenetehara. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2015.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura.** São Paulo: Editora SENAC, 2008.

MORAIS, Ana Célia do Nascimento. **Educação, Saberes e Cultura:** a produção intelectual do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

MORIN, Edgar. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

MOTT, Luiz. **Bahia:** inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/1028/1/BAHIA_Inquisi%C3%A7%C3%A3oesociedade.pdf. Acesso em: 20 abr. 2025.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de . **A travessia da calunga grande:** três séculos de imagens sobre o negro no Brasil (1637-1899). São Paulo: EDUSP, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

OLIVEIRA, Amanda Leal de. **A negociação cultural:** um novo paradigma para a mediação e a apropriação da cultura escrita. 2014. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. São Paulo: UNICAMP, 2007.

PANTOJA, Pedro Ladinilson do Rosário. **“Saberes do trabalho na carpintaria naval artesanal no distrito de Carapajó - município de Cametá – PA**. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

PANTOJA, Wallace Wagner Rodrigues. Educação do Campo à beira da Faixa*:* a (in)existência do lugar como espacialização do fenômeno. **GeoTextos**, , *[S. l.]*, v. 11, n. 2, p. 221-248, 2015. DOI: 10.9771/1984-5537geo.v11i2.13375. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/13375. Acesso em: 20 abr. 2025.

PASTANA, Marlon Assis. **Cultura, Saberes e Educação**: a festividade de São Tiago em Mazagão Velho na voz de crianças no Estado do Amapá. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2017.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade:** corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz; 2011.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Orgs.). **Festa como perspectiva e em perspectiva.** Rio de Janeiro: Garamound, 2012.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Relação entre história e literatura e representação das identidades urbanas no Brasil (séculos XIX e XX). **Anos 90**, *[S. l.]*, v. 3, n. 4, p. 115–127, 1995. DOI: 10.22456/1983-201X.6158. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6158. Acesso em: 20 abr. 2025.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Memória, oralidade, danças e rituais em um povoado amazônico.** Cametá: BCMP Editora, 2007.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente? **Projeto História,** São Paulo, n. 14, p. 25-39, 1997. Disponível em: https://www.academia.edu/65652386/O_que_faz_a_hist%C3%B3ria_oral_diferente. Acesso em: 20 abr. 2025.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação:** os comedores e o espaço social. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. **A Festa do Jacaré na Aldeia Indígena Assurini Trocará**: espaço educativo. Belém, 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2015.

PROWN, Jules David. Mind in matter: an introduction to material culture theory and method. **Winterthur Portfolio**, v. 17, n. 1, p. 1-19, 1982. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1180761. Acesso em: 20 abr. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Raça, espaço e tempo na modernidade. *In:* SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**: o negro na Geografia do Brasil. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 43-53.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMOS, Graciliano. **Infância**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

RASCKE, Karla Leandro; PINHEIRO, Lisandra Barbosa Macedo. **Festas da diáspora negra no Brasil:** memória, história e cultura. Porto Alegre: Pacartes, 2016.

RELPH, Edward. **Place and placelessness**. London: Pion, 1980.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. *In*: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 15-38.

RIVIÈRE, Claude. Representação do espaço na peregrinação africana tradicional. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 59-67, 1999.

ROCHE, Daniel. **História das coisas banais:** nascimento do consumo séc. XVII-XIX. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

RODRIGUES, João Paulo Pacheco. **Memórias, identidades e saberes na Festa do Trigo da Colônia Marcelino/Paraná (1967 – 2016).** 2019. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

RUBERT, Hélio Adelar. **A vida litúrgica nos santuários**. Roma: Pontifício Ateneo Santo Anselmo. Instituto Litúrgico, 1987.

SAQUET, Marcos Aurelio; BRISKIEVICZ, Michelle. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, *[S. l.]*, v. 1, n. 31, p. 3-16, 2009. Disponível em: https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/7437. Acesso em: 20 abr. 2025.

SANTANA JÚNIOR, Leopoldo Nogueira. **Quem é do Rancho tem amor e não se amofina**: saberes e cultura amazônicos presentes nos sambas-enredos da Escola de Samba Rancho Não Posso Me Amofiná. 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, quilombos: modos e significações. 2 ed. Brasília: Ayô, 2019.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A alimentação e seu lugar na História: os tempos da memória gustativa**. História: Questões & Debates,** Curitiba, n. 42, n.1, p. 11-31, 2005. DOI: 10.5380/his.v42i0.4643. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/4643. Acesso em: 20 abr. 2025.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. A comida como lugar de história: as dimensões do gosto. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 54, p. 103-124, 2011. DOI:10.5380/his.v54i1.25760. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/25760/17202. Acesso em: 20 abr. 2025.

SANTOS, Maria Roseli Sousa. **Entre o rio e a rua**: cartografia de saberes artístico-culturais emergentes das práticas educativas na Ilha de Caratateua, Belém do Pará. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2007.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. **Revista GEOgrahia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-13, 1999. DOI: https://doi.org/10.22409/GEOgraphia1999.v1i1.a13360. Disponível em: https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13360. Acesso em: 20 abr. 2025.

SANTOS, Ângela Maria dos; MOREIRA, Nilvaci Leite de Magalhães. Passado no presente: a produção de saberes em comunidades quilombolas de Mato Grosso. **Revista Labirinto**, Porto Velho, ano 18, v. 28, n. 1, p. 161-177, 2018. DOI: https://doi.org/10.47209/1519-6674.v.28.n.1.p.161-177. Disponível em: https://periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/3323. Acesso em: 20 abr. 2025.

SARAIVA, Adriano Lopes; SILVA, Josué da Costa. Estudo do Processo de Recriação do Espaço Ribeirinho através das festas religiosas. In: SEMINÁRIO DE

INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, 11., 2002, Porto Velho. **Pesquisa & Criação**. Porto Velho: EDUFRO, 2002. v. 1. p. 197-205.

SCARANO, Julita. Bebida Alcoólica e sociedade colonial. *In:* JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. (Orgs.). **Festa, cultura e sociedade na América portuguesa**. v. 2. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 2002. p. 467-483.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As Barbas do Imperador:** D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Elisabete de Fátima Farias. **Saber-fazendo tambores com fogo:** ancestralidade desde corpo-terra. 2022. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.

SILVA, Jaqueline Costa Santos. **Processos educativos sobre a cultura do carimbo construídos em grupos juvenis**: o caso do grupo parafolclórico Arirú Tupã Pará. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

SILVA, Josiel Monteiro da. **No batuque do Bambaê**: memória étnica e educação na Juaba/Cametá/PA. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista:** história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2002a.

SOUZA, Marina de Melo. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia,** Salvador, n. 28, 2002b. DOI: 10.9771/aa.v0i28.21046. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21046. Acesso em: 20 abr. 2025.

SOUZA, Paula Fernanda Pinheiro. **Rezando também se aprende:** práticas educativas e saberes das ladainhas em Breves-PA. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa.** v. 2 - A maldição de Adão. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

TRAVASSOS, Elizabeth. “Música folclórica e movimentos culturais”. **Debates** - Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Música, [*S. l.*], n. 6, p. 89-113, 2002. Disponível em: https://seer.unirio.br/revistadebates/article/view/4053. Acesso em: 20 abr. 2025.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-42.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Sociedade:** 1780-1950. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

URRUTIA, Jaime. Território identidade e mercado. *In*: RANABOLDO, Claudia; SCHEJTMAN, Alexander (ed.). **El valor del patrimonio cultural**: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas. Lima: IEP, RIMISP; Territorios con Identidad Cultural, 2009. p. 9-12. (Estudios de la Sociedad Rural, 35),

VARELA, Fernanda Nílvea Pompeu. **“Uma festa de pretos”**: ecos de resistências e poder no culto a São Benedito em Carapajó/Cametá-Pará. São Paulo: Editora Dialética, 2023.

Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação dm Educação
Tv. Djalma Dutra, S/N. – Telégrafo
CEP 66113-200 – Belém-PA