



HAL
open science

A Brincadeira dos Pretos dos indígenas Tapajó do rio Arapiuns: Variações patrimoniais de uma ecologia das relações

Émilie Stoll

► **To cite this version:**

Émilie Stoll. A Brincadeira dos Pretos dos indígenas Tapajó do rio Arapiuns: Variações patrimoniais de uma ecologia das relações. *Perspectivas patrimoniais: natureza e cultura em foco*, 2018. halshs-01837928v2

HAL Id: halshs-01837928

<https://shs.hal.science/halshs-01837928v2>

Submitted on 2 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



PERSPECTIVAS PATRIMONIAIS:

NATUREZA E CULTURA EM FOCO

ORGANIZADORES:

ALINE VIEIRA DE CARVALHO
BENJAMIN ORTIZ ESPEJEL
TIAGO JULIANO

LAP
Laboratório de
Arqueologia
Pública



NEPAM



UNICAMP

Perspectivas patrimoniais: natureza e cultura em foco

**Aline Vieira de Carvalho
Benjamín Ortiz Espejel
Tiago Juliano**

ORGANIZADORES

Sumário

Agradecimentos	5
Lista de Revisores	7
Prefácio	9
Apresentação	17
Patrimonialização da natureza no Brasil: atualizando o debate	35
Simone Scifoni	
Patrimônio, história e meio ambiente: notas sobre o tombamento de áreas naturais pelo Condephaat (1976-1989)	59
Felipe Bueno Crispim	
Processos de patrimonialização e suas contradições: território, identidade e uso dos recursos naturais no Parque Estadual da Serra do Mar	77
Jorge Calvimontes, Gabriella Almeida Rancan e Lúcia da Costa Ferreira	
Turismo como vocação: patrimônio cultural e áreas naturais protegidas ..	127
Aline Vieira de Carvalho e Tiago Juliano	
A terceira margem do rio: um encontro entre natureza e cultura	167
Cristina Fachini	
O Patrimônio Mundial entre a montanha e o mar: uso turístico e renovação urbana na paisagem cultural do Rio de Janeiro ...	203
Ana Maria Vieira Fernandes	
Patrimônio mundial e a legitimação do controle do território: a influência da UNESCO no fechamento da Estrada do Colono	231
Fernanda Lodi Trevisan	
Caminhando para o paraíso: visões sobre a natureza em uma rota de caminhada e peregrinação no litoral paulista	249
Patricia Mariuzzo	
Turismo e Patrimônio: uso turístico das heranças culturais ítalo-descendentes no período contemporâneo	289
Marcelo Panis	
O curto verão da Aldeia Maracanã: patrimônio ambiental urbano e cidadania (Rio de Janeiro, 2006-2013)	315
Paulo Henrique Martinez	

Turismo e experiências culturais significativas no Centro Histórico de São Francisco do Sul (SC-Brasil).....	337
Maria Helena Mattos Barbosa dos Santos e José Eduardo de Assis Lefèvre	
Cultura e História em Forma de Paisagem: O caso da Comunidade do Porto do Capim – João Pessoa - PB.	373
Ilana Barreto Kiyotani e Regina Célia Gonçalves	
Os significados do espaço público de lazer e o consumo dos patrimônios natural e cultural do parque Lage-RJ.	407
Rafael Ângelo Fortunato	
Os mananciais da cidade de São Paulo e região: formação e degradação de um patrimônio ambiental.	423
Janes Jorge	
Riscos ao patrimônio cultural edificado diante das mudanças climáticas globais: medidas para a reformulação de políticas públicas.	445
Sílvia Zanirato	
A Educação Ambiental e a Educação Patrimonial no âmbito da gestão ambiental pública no Brasil.....	463
Simonne Teixeira	
Contracorrente: narrativas populares para um turismo baseado em oralidades.....	487
Ilana Barreto Kiyotani, Rosalma Diniz Araújo e Esdras Matheus Matias	
A Brincadeira dos Pretos dos indígenas Tapajó do rio Arapiuns: variações patrimoniais de uma ecologia das relações.	501
Emilie Stoll	
<i>Sairé</i> «religioso» ou <i>Çairé</i> «profano» uma patrimonialização em tensão.....	529
Véronique Boyer	
História Ambiental e temporalidade: uma apreciação das pesquisas e conceitos norteadores dos estudos no Ceará.....	563
Kênia Sousa Rios	
Sobre os autores.	575

A Brincadeira dos Pretos dos indígenas Tapajó do rio Arapiuns: variações patrimoniais de uma ecologia das relações

Emilie Stoll

Introdução

Partindo do porto da cidade de Santarém (estado do Pará, Brasil), o barco de linha leva quatro horas para chegar aos povoados do baixo rio Arapiuns. Encostamos então na margem esquerda, em Garimpo, uma aldeia indígena onde se festeja, a cada ano, a festa de Nossa Senhora de Fátima. No último dia desta festa católica, um jogo teatral, a Brincadeira dos Pretos, acompanha a derrubada do mastro. Durante esse evento muito animado, homens pintados de preto representam uma família de negros (Fig. 1) e concorrem com um escalador para acessar e distribuir as frutas penduradas no topo do mastro. Os “pretos” também correm atrás dos moradores que assistem à farsa, tentando sujá-los com a tinta do seu próprio corpo.

Este capítulo analisa a realização e os sentidos que essa brincadeira tem para os indígenas da aldeia do Garimpo, no momento em que eles reivindicam o reconhecimento de sua identidade enquanto Tapajó. A análise considera também o contexto regional mais amplo, no qual vemos uma valorização e patrimonialização de manifestações culturais que ocorrem durante festas católicas.

De fato, em toda a região amazônica, as festas de santo integram elementos que não remetem estritamente a rituais católicos (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1995; WAGLEY, 1964). É o caso do levantamento e da derrubada do mastro, mas também da execução de performances chamadas de “brincadeiras”, nas quais atores fantasiados encenam interações duelistas antagônicas entre grupos sociais estereotipados – índios, caboclos, negros, fazendeiros etc. – ou alegorias destes, como em duelos entre animais de cores distintas (preto/

branco). Muitas vezes, essas animações teatralizadas deixam aparecer a figura de um *trickster*²⁴⁰ cuja identidade é ambivalente. O *trickster* usa uma máscara ou se faz passar por quem não é, mas sua identidade acaba sendo revelada (STOLL, 2015). Um exemplo emblemático desta figura se vê na brincadeira do Boi-Bumbá do baixo-Amazonas, quando alguns “índios”, depois de batizados por um “fazendeiro”, passam a ser chamados de “caboclos” e são enviados procurar um “vaqueiro” que roubou o boi. O “vaqueiro” usa uma máscara com um nariz enorme – que remete à traços portugueses – e é finalmente reconhecido pelos índios como sendo um deles²⁴¹. Geralmente, observa-se uma grande liberdade por parte dos organizadores dessas festividades para trocar ou adicionar novos elementos; as brincadeiras tendem a ser personalizadas em cada povoado, informadas pela história do coletivo organizador e por modos fluidos de transmissão dos saberes, propícios à criatividade e à experimentação, mais do que à repetição idêntica (HARRIS, 2015; MEDAETS, 2016). Assim, como ressalta Boyer, neste volume, as brincadeiras caracterizam-se por uma grande flexibilidade e inventividade. O que elas têm em comum é o tipo de humor, burlesco e satírico (STOLL, 2015), e a encenação de personagens históricos que permeiam o imaginário e as relações sociais regionais (português, índio, negro, boto, boi etc.).

As brincadeiras pontuam momentos chaves da festa (início, final, procissões). Inseridos na festividade religiosa, esses elementos foram desqualificados como sendo “profanos” pelos padres católicos até o final dos anos 1950. Foram combatidos e mesmo proibidos durante alguns períodos de maior presença missionária, como nos anos 1940, na prelazia de Santarém (FIGUEIRA, 2014, p. 7). Como veremos mais adiante, observamos hoje um *revival* dessas brincadeiras num contexto global de patrimonialização, ou seja, de valorização de determinadas práticas culturais associadas a um “patrimônio imaterial”²⁴². Em várias pequenas e grandes cidades da Amazônia,

240 Personagem esperto que engana, trai os outros.

241 Uma descrição do Boi-Bumbá realizado em Gurupá, nos anos 1940, está disponível em Wagley (1964).

242 Sobre as dinâmicas de patrimonialização do imaterial junto à UNESCO, ver o número da revista *Gradhiva* organizado por Berliner e Bortolotto (2013); sobre as apropriações patrimoniais por atores locais, ver Guillaud et al. (2016).

as brincadeiras de festas de santo tornaram-se uma grande atração, como é o caso do Festival dos Bois de Parintins, no qual a batalha entre os Bois-Bumbás Garantido (branco) e Caprichoso (preto) virou um grande evento turístico, realizado todo mês de junho. O mesmo aconteceu com o Sairé, organizado em Alter do Chão no mês de setembro, no qual milhares de festeiros vêm prestigiar o duelo entre o Boto Cor-de-rosa (rosa-branco) e o Boto Tucuxi (cinza-preto). É nesse quadro geral da prática histórica das festas de santo amazônicas e da tendência recente à patrimonialização de algumas de suas brincadeiras, que devem ser analisadas as Brincadeiras de Pretos organizadas no interior do município de Santarém. Até a década de 1970, a maioria dos povoados do baixo rio Tapajós e do Arapiuns realizava sua Brincadeira dos Pretos durante a derrubada do mastro. Outras brincadeiras – Boi-Bumbá, cordões de pássaros, Gambá – aconteciam também em outros momentos da festa. Há também registros, em outras partes da Amazônia, de brincadeiras parecidas com as dos Pretos, como o Cordão dos Pretinhos de Santarém-Novo (na região estuarina perto de Belém), uma dança executada em quadrilhas de festas juninas. O que chama a atenção em Santarém é sua ampla difusão em muitos dos povoados do Tapajós e do Arapiuns, dois rios do ecossistema de terra firme, localmente considerado menos fértil do ponto de vista pesqueiro e agrícola e, logo, mais pobre do que as áreas do ecossistema de várzea.

Figura 1: Os Pretos na aldeia Garimpo: três casais de faixa etária diferente com galhos encharcados de tinta preta



Foto: E. Stoll, 2011.

Vale precisar que escravos de origem africana foram introduzidos na região de Santarém no final do século XVIII, mas em número relativamente reduzido, para trabalhar na lavoura do cacau, principalmente nas áreas de várzea (HARRIS, 2010). Há menos registros da inserção de escravos de origem africana no Tapajós e no Arapiuns. Além disso, não há registros da execução dessa brincadeira nas regiões do município onde a presença de escravos era mais corriqueira. Nada indica, então, que a Brincadeira dos Pretos em Santarém fosse diretamente ligada à presença de escravos ou seus descendentes, nos locais onde era ou é executada.

Em Portugal e na Europa em geral, danças representando negros surgiram durante a Idade Média, sob a forma de “danças mouriscas”, tendo a “forma de [uma] luta entre dois grupos religiosamente antitéticos” (ALGE, 2006, p. 414). Estas danças estão inseridas em festas religiosas (São João, procissão do Corpo de Deus) desde o século XIV (id.). Segundo Alge, que estudou as danças mou-

riscas em Portugal, os “mouros”, nestas danças, representam “grupos sociais [diferentes] segundo a composição da sociedade que as executa [como infiéis, loucos, árabes etc.]. Assim, representam-se diversas etnias, diversos ofícios e diversos grupos sociais” (2006, p. 415). A maioria dessas danças desapareceu após esse período, provavelmente devido à atuação da Inquisição na península ibérica.

Porém, no início do século XX, alguns povoados portugueses organizavam “danças de pretos”, como podemos ver num filme realizado em 1930 na Torre de Moncorvo, durante o dia de Reis (SANTOS JÚNIOR, 1930). Segundo Gouveia (2015), essa dança teria sido introduzida em Cabaços e em outros lugares de Portugal por “agentes culturais”, ou seja, por imigrantes portugueses vindos do Brasil, de volta à terra natal. Estaríamos então diante de uma prática de ramificações e sentidos diversos, constituída por uma circulação transatlântica de discursos sobre o encontro com o Outro. Há possíveis semelhanças estruturais²⁴³ entre as danças mouriscas da Idade Média, a Brincadeira dos Pretos da Amazônia e a dança dos Pretos portuguesa dos anos 1930. Porém, considero que o que permite colocar em perspectiva essas manifestações lúdicas é o fato delas refletirem identidades através de interações – inclusive antagônicas – entre diferentes grupos sociais. Seguindo essa linha interpretativa, neste capítulo, sugiro que a Brincadeira dos Pretos da região de Santarém ponha em cena modos interacionais entre os vários coletivos sociais – humanos e não-humanos – que interagem com o grupo do povoado organizador, contribuindo assim a “fazer comunidade”. Sugiro, assim, que se trate de uma encenação de dinâmicas sociológicas, no âmbito de uma festa que reúne a totalidade dos moradores.

Enfatizarei também os ciclos que ritmam a realização dessa brincadeira através do tempo. Dependendo da época e dos atores envolvidos, a Brincadeira dos Pretos (na sua versão amazônica, mas vimos que na versão europeia também) deixa de ser prática ou volta à cena, com significados diferentes e, em alguns casos, valorizada como bem patrimonial. A plasticidade permitida na interpretação da brincadeira permite sua patrimonialização em contextos variados, como um ritual

243 Trata-se, em todos os casos, de animações realizadas durante festas católicas, em que há presença de personagens negros, e cujas tramas encenadas apresentam um aspecto dualístico e antagônico (duelo, enfrentamento, disputa etc.).

indígena, um “folclore” amazônico, e mesmo em contextos mais politizados, como formas de resistência a frentes opressoras. Por fim, mostrarei que a valorização simultânea – e às vezes concorrente – das diferentes leituras que se fazem da brincadeira em pequenos povoados da região de Santarém favorece sua polissemia e a dinamiza. Isso pode perdurar enquanto nenhuma das versões se torna hegemônica.

O renascer da Brincadeira dos Pretos e a autonomização política da aldeia Garimpo

As etapas até a implementação da brincadeira em 2008

Na aldeia Garimpo, a festa de Nossa Senhora de Fátima foi organizada pela primeira vez em 2008, já com a realização da Brincadeira dos Pretos em sua programação, dez anos depois da fundação da “comunidade” Nossa Senhora de Fátima, situada próxima à margem esquerda do rio Arapiuns (no município de Santarém, Pará). A organização da brincadeira surgiu durante um longo processo de autonomização política das famílias do povoado, seguindo várias etapas até sua autoafirmação identitária como indígenas Tapajó, o que consolidou o renascer da brincadeira.

Até os anos 1990, Garimpo era o nome do lugar ocupado por um grupo residencial formado por um casal de irmãos, seus cônjuges e as famílias de seus filhos casados: “o lugar era bonito, cheio de bacaba, era um ‘garimpo de bacabas!’” (*dona* Raymunda Tapajós). Outras narrativas vinculam esse topônimo à atividade de garimpeiro, exercida em tempos remotos pelo marido e pelo cunhado de *dona* Raimunda, uma das primeiras moradoras do local, junto com seu tio José Miolo. Inicialmente, Garimpo funcionou como “um bairro” ou “centro”²⁴⁴ da comunidade Arimum, da qual seus moradores faziam parte e onde participavam das atividades religiosas, escolares e esportivas. Depois de discordâncias com as lideranças comunitárias da época, os moradores de Garimpo resolveram “caminhar com suas próprias pernas” (como conta *dona* Inácia Silva Conceição). Com grandes esforços, deixaram aos poucos de parti-

244 Espaço afastado da vila onde um determinado grupo familiar tem suas roças, roçados e pastos.

cipar das instituições de Arimum e fundaram sua própria comunidade. O primeiro passo foi a construção de uma igreja própria e a escolha de um santo padroeiro. A santa escolhida foi Nossa Senhora de Fátima, festejada no 13 de maio, dia comemorativo da abolição da escravatura no Brasil. Essa referência à escravidão fazia eco às origens dessa família extensa, cujo fundador, o finado *seu* Jiló, era lembrado como “um Negro alto” emancipado, “filho de faxineira de gente rica do Lago Grande de Curuai”, que tinha “tirado a mãe da escravidão” (*seu* Benedito Tapajós). Como é ainda de costume, a primeira etapa da criação da comunidade foi sua inscrição junto à Paróquia de Santarém. A comunidade recém-criada foi então registrada sob o nome da sua santa padroeira.

Depois desse primeiro passo na autonomização do povoado, uma dezena de anos se passou até seus membros conseguirem estruturar todas as suas instituições. No início dos anos 2000, a comunidade Nossa Senhora de Fátima contava com sua própria escola de ensino fundamental, uma delegacia sindical e vários clubes (de futebol, das mulheres, de oração etc.). As lideranças começaram a participar mais ativamente nas reuniões dos movimentos sociais na cidade de Santarém, interessados inclusive na resolução dos conflitos fundiários que os afetavam por não terem suas terras regularizadas. Depois de participarem de vários eventos organizados pelo Grupo de Conscientização Indígena (CGI), resolveram “assumir-se indígenas”²⁴⁵ em 2003 e rebatizaram a “comunidade” com o nome de aldeia Garimpo. Passaram então, junto aos outros quatro povoados vizinhos, a pleitear a demarcação de uma terra indígena²⁴⁶. Em 2008, um grupo técnico de identificação e delimitação da Fundação Nacional do Índio (Funai) planejou visitar a aldeia. Esse passo importante no processo de reivindicação identitária impulsionou a afirmação patrimonial e estimulou a organização da primeira festa da padroeira, alguns meses antes da chegada dos técnicos da Funai.

245 “Assumir-se” é o termo utilizado localmente pelos indígenas da região de Santarém e pelo movimento indígena local ao falar do processo de autorreconhecimento como indígenas.

246 A Terra Indígena Cobra Grande foi identificada pela FUNAI em setembro de 2015. Trata-se do primeiro passo do procedimento de homologação e demarcação (D.O.U. 29/09/2015, p. 39-42).

Do culto familiar ao patrimônio comunitário

Ao organizar a Festa de Nossa Senhora de Fátima, as lideranças de Garimpo escolheram um formato que os parecia ser o mais “autêntico”, ou seja, que mais se aproximava das lembranças que tinham do tempo em que o seu avô, *seu* Jiló, morando em Urucureá (baixo Arapiuns), era o dono de uma imagem de São Benedito (Fig. 2), um santo de devoção familiar. Até os anos 1960-1970, período que coincide com a formação de diversas “comunidades” ao longo do rio Arapiuns (STOLL; FOLHES, 2014), as festas de santo eram organizadas pelo “dono do santo”, ou seja pelo proprietário da imagem. O dono era responsável por arrecadar o dinheiro e as doações de alimentos junto aos “juízes” e “mordomos”, que tinham se comprometido com o santo:

O dono da festa era o proprietário da santa. Mas não era ele que ia gastar. Quem ia gastar, comprar despesa, comprar o boi, não era ele. Quem comprava era o juiz e a juíza e os mordomos que ajudavam na parte financeira. Os fazendeiros, os criadores do Jari, faziam promessas e davam, às vezes, um boi. Com os bois dos juízes, tinha sete, oito bois²⁴⁷.

Os “foliões” (músicos da banda que toca para o santo) e os “pretos” (da brincadeira) eram recrutados entre os familiares, parentes, compadres e amigos. As festas eram “alegres, tudo [a comida e a bebida fermentada como o tarubá, a tiborna ou o caxiri²⁴⁸] era de graça” (*seu* Francisco Godinho Campos) e distribuído para os “festeiros”, que às vezes vinham de longe para homenagear o santo. Tratava-se de um evento de cunho familiar destinado à coletividade, aos outros grupos residenciais dos arredores. No seio da família organizadora, destacavam-se pessoas reconhecidas por sua habilidade em cumprir determinados papéis. Por exemplo, alguns conheciam as ladainhas em latim, outros sabiam cantar a folia, ou eram bons de improvisação para os versos do repente nas brincadeiras. Ao lembrar a festa organizada por uma tia sua, um morador do Arapiuns conta:

247 Seu Francisco Godinho Campos, sobre a “festa das Mangueiras” no Anã, rio Arapiuns.

248 Cervejas de mandioca.

Tinha pretos. Sempre era um tio meu que falava grosso e aí ele era cheio de piadas: ‘Preto velho de Salambê, cachimbo na boca, chinelo no pé. Caranália pegou fogo, caranália pegou fogo, não há água pra apagar, não há água pra apagar’. Eles eram engraçados. Pra gente, a festa ficava mais animada. Todo mundo que vinha de outra região achava bonito. Até porque todo mundo que estava na festa era convidado para almoçar, para jantar. Não ficava ninguém sem comer. Todo mundo participava e não pagava um centavo. Era tudo grátis, tanto comida quanto bebida. Os foliões eram também de lá, da casa da festa. Era o pessoal que convivia lá²⁴⁹.

Como mostra esta narrativa, as festas de santo da época anterior às comunidades são lembradas como eventos associados a um grupo residencial específico. Esse caráter familiar é ainda mais visível nos padrões de transmissão e perpetuação dos elementos da festa: a imagem do santo transmitia-se de pais para filhos, e assim também acontecia com os conhecimentos técnicos ligados às funções honoríficas, tais como folião ou intérprete de brincadeiras (os “pretos”, no caso). Eram, como explicou uma devota da Santíssima Trindade, considerados como herança: “essa santa era da mãe do meu pai de criação. [...] Ele deixou pra mim. Isso é uma herança” (FIGUEIRA, 2014, p. 24).

Antes das “comunidades” existirem no Arapiuns, as práticas, saberes e artefatos das festas de santo eram, portanto, herdadas no seio de um coletivo social específico – o grupo residencial, composto de várias gerações de irmãos e seus cônjuges (STOLL, 2014). Membros do grupo eram escolhidos para aprender e, mais tarde, *transmitir* esse conjunto de práticas para as gerações seguintes, possivelmente com acréscimos e modificações (ver por exemplo o caso do Sairé em Alter do Chão, analisado por Boyer nesse volume). Assim, embora as festas de santo realizadas na região de Santarém sigam um padrão similar, cada família podia introduzir singularidades próprias, que eram reconhecidas e associadas pelos festeiros a um determinado grupo residencial.

249 Seu Francisco Godinho Campos, sobre a “festa das Mangueiras” no Anã, rio Arapiuns.

Figura 2: O São Benedito do finado Jiló, de devoção familiar, está guardado na casa da sua nora em Urucureá.



Foto: E. Stoll, 2016.

Quando os grupos residenciais do Arapiuns se agruparam em “comunidades”, nos anos 1960 a 1970, observou-se a ida de um ou vários santos dos altares domésticos particulares para a capela comunitária. Uma pessoa influente, o dono da festa “mais bonita”, acabava doando sua imagem à comunidade, e essa virava a padroeira do lugar. No Arimum, uma imagem de São Benedito foi doada nos anos 1970 pelo finado Guerreiro, um curador influente que costumava organizar a festa no barracão que viria a servir de escola após a formação da comunidade. Já nos anos 1990, na recém-criada “comunidade” Nossa Senhora de Fátima, foi necessário escolher um outro santo, já que a imagem familiar, o São Benedito do finado Jiló, tinha ficado em Urucureá, sob a guarda de uma nora do dono inicial. Anos após a escolha da virgem de Fátima, um padre franciscano alemão trouxe uma bela imagem em cerâmica para a comunidade (Fig. 3). Vale ressaltar que enquanto o São Benedito de Urucureá (Fig. 2) continua sendo hoje uma imagem de devoção familiar (outro santo foi escolhido para a comunidade), a de Nossa Senhora de Fátima é padroeira da aldeia Garimpo.

Figura 3: A santa padroeira de Garimpo peregrinando durante a novena.



Foto: E. Stoll, 2011.

Embora a festividade fosse *comunitária*, as lideranças de Garimpo, oriundas da família do finado Jiló, quiseram transpor à comemoração atual as feições que ela tinha quando se realizava sob o comando de seu antepassado, *seu Jiló*. Contaram para isso, entre outras coisas, com a sabedoria do tio José Miolo em cantar a folia, e a dos seus filhos Edimilson e Hélio, que tinham aprendido a cantar com ele. Uma Brincadeira dos Pretos acompanharia a derrubada do mastro, no último dia, encerrando as festividades. Como veremos mais adiante, embora esta performance tenha tendência a desaparecer das festas católicas dos povoados vizinhos – como é o caso em Arimum –, em Garimpo resolveram mantê-la *in extenso*, com todas as personagens e as cenas a serem executadas, para o maior prazer de todos.

É importante dizer que os moradores de Garimpo – e do Arapiuns em geral – não atribuem uma significação específica à

Brincadeira dos Pretos, porém todos concordam em dizer que é o momento mais animado da festa. A brincadeira e o círio²⁵⁰ são os únicos eventos da festa que contam com a participação de todos os moradores da comunidade. Quando presenciei a preparação da festa de Nossa Senhora de Fátima em dois anos consecutivos, em maio de 2011 e de 2012, pude sentir o quanto esta performance era investida de uma *carga simbólica e afetiva* para os indígenas de Garimpo. Ao referir-se à trajetória dessa parentela no Arapiuns, a brincadeira possui “uma densidade histórica específica” e expressa “valores coletivos corporificados em manifestações concretas, sendo também ‘fruto de relações sociais definidas, historicamente situadas’” (MACEDO; TAMASO, 2016, p. 7). As modalidades de sua *herança, transmissão e reelaboração* fazem da brincadeira um *patrimônio*, assim designado pelo grupo e ressignificado junto à sua construção identitária (CORMIER-SALEM; GUILLAUD, 2016, p. 257).

Brincadeira dos Pretos: a encenação de uma “ecologia das relações”²⁵¹?

Na descrição da Brincadeira dos Pretos a seguir, mostrarei que, como em outras brincadeiras regionais, a performance apresenta um duelo entre dois grupos de protagonistas: os “pretos” e o público. A minha hipótese é que estamos diante de uma encenação da “ecologia das relações” (DESCOLA, 2011, p. 13) própria aos moradores da região. A brincadeira expõe vários coletivos que interagem entre si de modo antagônico. A oposição entre esses coletivos está representada pela diferença física: Preto X Branco. Ao reapropriarem-se da Brincadeira dos Pretos, sugiro que os indígenas Tapajó demonstram com humor e sarcasmo o seu (re)posicionamento numa rede ampla e multiescalar de atores e de corresidentes.

250 Procissão de volta das imagens a sua capela de origem.

251 Expressão de Philippe Descola (2011, p. 13) para designar todos os tipos de interações possíveis entre coletivos sociais, que sejam humanos ou não-humanos.

O desenrolar da Brincadeira dos Pretos da festa de Garimpo (2011 e 2012)

Dentro da festa da santa, a Brincadeira dos Pretos acontece na manhã do último dia de novena, ao mesmo tempo em que acontece a derrubada do mastro, encerrando assim as festividades de Nossa Senhora de Fátima. No dia anterior, o círio foi realizado; as imagens da santa voltaram então para o povoado, onde ficarão até o próximo ano. Uma grande celebração é realizada, seguida do baile dançante, que se estende madrugada adentro. De manhãzinha, todos os festeiros já voltam para suas comunidades de origem. É, portanto, na intimidade do povoado organizador que os moradores locais, respondendo ao chamado da folia que toca em frente à capela, começam a reunir-se. A brincadeira, destinada aos locais, começa cedo – às 7 ou 8 horas da manhã – e não demora mais que uma hora.

Numa casa, ao abrigo de olhares indiscretos, mulheres preparam seis homens – quatro adultos e duas crianças – em seus trajés e maquiagem de cena: vestem-lhes uns trapos velhos e pintam todas as partes visíveis de seus corpos de preto. Eles representarão os “pretos”²⁵² este ano. Prontos, os pretos passam a imagem de uma família, composta de três duplas ou casais de pessoas de faixas etárias diferentes – infância, adolescência e idade adulta. As três personagens femininas são representadas por homens. O “pai” dos pretos tem duas ferramentas: um machado – para a derrubada final do mastro – e um instrumento de medida; a “mãe” exhibe uma barriga grande de fim de gravidez; a “menina” carrega uma cestinha. Além desses acessórios, cada um dos pretos está armado de um galho encharcado de tinta preta, que dá o tom da parte mais interativa do ritual: quando os pretos perseguem os espectadores tentando sujá-los.

Os foliões e o responsável pelos fogos aproximam-se e começam a seguir os pretos. Em procissão, dirigem-se ao mastro, pretos em cena e a música tocando. Eles andam de maneira desajeitada – pernas bambas, arcadas, braços balançando –, provocando a gargalhada dos moradores. A cada ressalva de fogos, encenam um terror visivelmente exagerado e se jogam no chão como animais acu-

252 A partir daqui, referirei-me aos personagens chamados de “pretos” sem aspas para facilitar a leitura.

ados. Atrás, os foliões continuam cantando e tocando, impassíveis. O público reúne-se ao redor dos músicos e desses atores insólitos. O ambiente geral é o de uma cena caótica na qual reina a confusão: as crianças correm para cá e para lá, os foliões cantam, os fogos espocam, duas mulheres foram buscar a imagem da santa na igreja, os Pretos tentam acertar com o galho quem se aproxime. Há uma euforia no ar e os espectadores entram no jogo da provocação: arriscam-se a se aproximar o máximo possível dos pretos tentando não se sujar – ou justamente até se sujar!

Figura 4: os Pretos tentam impedir o escalador subir no mastro para distribuir as frutas.



Foto: E. Stoll, 2012.

Um jovem do público prepara-se para subir no mastro: os pretos posicionam-se para impedi-lo (Fig. 4). As cenas sucedem-se rapidamente e algumas se sobrepõem. A maioria dos presentes está absorvida pelo espetáculo da disputa entre os pretos e o escalador. Este consegue finalmente se içar ao mastro, ele começa a subir para coletar as frutas. Bananas e abacaxis foram colocados no mastro, verdes, no primeiro dia da festa. Amadurecem visivelmente durante a semana, e agora estão no ponto de serem “colhidos”. As frutas serão lançadas aos moradores que correm para alcançá-las no ar, entre muitas risadas. Enquanto isso, e fora do centro das atenções, o “pai”, deitado no chão, amarra um barbante entre os dedos do pé, estende a perna. Na outra ponta do barbante, o peso pende, esticando o barbante ao longo da sua perna: ele tira a medida²⁵³. Vem então o momento em que a “mãe” começa a ter as dores do parto. Deitada ao pé do mastro, ela encena o nascimento de um bebê que é materializado por uma boneca de plástico. A boneca é então colocada dentro da cestinha da “menina”, que ficará responsável por sua guarda. Homens do público tentarão raptar o recém-nascido, roubando a cestinha, ou em outras versões, raptando a própria menina com a cestinha (Fig. 6).

A essa altura, todas as frutas já foram distribuídas. O rapaz chegou ao topo do mastro e pegou a garrafa de cachaça e a bandeira da santa. Ele desce. Chegou a hora da derrubada do mastro. Os papéis honoríficos da festa da santa do próximo ano são então ritualmente distribuídos: o “juiz” do ano que vem pega a bandeira, enquanto os “mordomos” dão golpes de machado no mastro até ele cair. Vale lembrar que “derrubada” é também o termo usado localmente para se referir à abertura das roças, atividade que é regada à cachaça. Portanto, com a derrubada do mastro, o amadurecimento visível das frutas e sua “colheita”, temos aqui elementos que remetem a um ciclo completo de fertilidade agrícola.

Depois de tirados do mastro, os ramos servirão a uma varrição rápida do chão em torno do mastro (que, na primeira observação, em 2011, nem cheguei a ver). Uma vez derrubado, o mastro será

253 Fora de qualquer brincadeira, um procedimento similar é realizado com recém-nascidos: os moradores da região têm o costume de medir uma das pernas do bebê com caule de planta local e em seguida pendurá-lo em cima do fogão à lenha. O procedimento deve promover o bom crescimento das pernas da criança.

transportado pelos pretos e pelo jovem que o escalou até o barracão. A “menina” vai sentada em cima dele e só descerá depois do mastro ter entrado no barracão, onde ele é cuidadosamente colocado no chão (Fig. 5). É um passo de dança que termina o ritual: a Dança dos Pretos. Os três casais de homens dançam, diante dos outros moradores, balançando-se desajeitadamente ao ritmo da melodia do tecnobrega regional, para a grande diversão de todos. Por fim, as lideranças comunitárias encerram a sequência religiosa da festa. Os moradores voltam as suas casas para tomar café e se preparar para receber os times de futebol das comunidades vizinhas.

Figura 5: os pretos e o escalador carregam o mastro derrubado até o barracão, acompanhados pelo canto da folia.



Foto: E. Stoll, 2012.

Quem são os Pretos, com quem interagem e o que encenam?

Ao assistir à Brincadeira dos Pretos pela primeira vez, a pergunta que vem à cabeça é quem são os pretos? Representariam eles os escravos africanos que foram introduzidos em número reduzido na região no final do século XVIII? Esta interpretação é apoiada por alguns observadores externos (ver, por exemplo, Canto, 2006).

Proponho aqui uma outra interpretação: mais do que um grupo de negros que faz rir os espectadores por conta do seu comportamento e sua aparência cômicos, características construídas com base em preconceitos, o que estaria em jogo ali é uma interação entre dois coletivos sociais. Esta interpretação converge com aquela feita por Alge (ALGE, 2006, p. 418) sobre as festas religiosas europeias. Alge sugere que as danças ali realizadas reproduzem “padrões de interações”. Na interação duelista analisada aqui, um grupo está fisicamente destacado – os pretos – enquanto o outro apresenta uma certa fluidez e inclui todos os demais presentes que vieram assistir à brincadeira e à partilha das frutas do mastro, grupo do qual faz parte o escalador.

Há vários tipos de interação entre os pretos e o público. Algumas antagônicas (a briga pelo acesso às frutas do mastro e o rapto do bebê), outras cooperativas, em cenas que remetem à fertilidade agrícola ou à reprodução humana (colheita e distribuição das frutas, subida e derrubada do mastro, nascimento do bebê, medida da perna, entrada no barracão)²⁵⁴. Esse jogo entre interações antagônicas e cooperativas permite o desenrolar da performance e pode ser aproximado das relações sociais quotidianas observáveis nas comunidades amazônicas: grupos residenciais rivais, mas também ligados pela adesão solidária a valores comuns. Esses valores “comunitários” são regularmente reativados, especialmente durante as festas de santo. Esse ponto foi destacado em estudos clássicos (GALVÃO, 1953, 1955; WAGLEY, 1964) de festas católicas amazônicas. Estas festividades seriam a ocasião para que segmentos societários hierarquizados entre si se exibam como uma unidade solidária: a “comunidade”. De fato, durante a festa, todos os seus membros estão, de uma maneira ou de outra, implicados numa partilha de comida e/ou comensalidade – frutas do mastro, doação de bois, refeições de graça –, mostrando, assim, a estrutura social dessa microssociedade num determinado momento.

As festas de santo amazônicas, com suas brincadeiras, permitem uma “relação de animação mútua” entre coletivos ou subgrupos²⁵⁵, bem como “o contra dom da fecundidade na procriação, da sorte e da força na existência” (LOSONCZY, 1997, p. 270). A Brincadeira dos Pretos apresenta, como vimos acima, elementos que

254 Para uma análise detalhada dessas interações ver Stoll (2015).

255 Por exemplo, grupos residenciais rivais morando numa mesma comunidade.

remetem tanto ao bom desenvolvimento do ciclo agrícola, quanto à fertilidade e crescimento de pessoas (parto da “mãe preta”, medição da perna do “pai”, como, fora da brincadeira, faz-se com a perna de bebês, visando seu crescimento saudável).

Focalizar a atenção nas ações dos dois grupos, permite-me, então, sugerir que os pretos da brincadeira não representem negros – caracterizando uma alteridade –, mas seriam uma maneira de “mostrar a si mesmos para falar do outro, mostrar o outro para falar de si” (STOLL, 2015). O que sugiro aqui, é que os pretos da brincadeira poderiam muito bem ser uma caricatura autorreferente dos próprios moradores da aldeia, nas suas relações com outros grupos sociais: os habitantes da cidade, que os consideram de maneira pejorativa como “índios” ou “caboclos das comunidades”, mas também outras pessoas “de fora” mais poderosas, como patrões, “doutores do Incra”, membros de ONGs, “gringos”, antropólogos etc.

Finalmente, não se pode esquecer os coletivos não-humanos com os quais os indígenas de Garimpo têm de negociar o acesso aos recursos naturais e à terra: os encantados do fundo donos dos lugares. No Arapiuns, “os *verdadeiros* donos dos lugares são os encantados do fundo”, também chamados de “mães dos lugares”. A presença dos moradores e a utilização dos recursos dependem do bom querer das “mães”. A questão do domínio do lugar onde ambos – “encantados” e humanos – se encontram é sempre objeto de negociação e muitas vezes de conflito. Os moradores acreditam, por exemplo, que os “encantados” são responsáveis por diversos desaparecimentos ou mortes de crianças humanas, eles as teriam “levado para o fundo”. Na brincadeira, o rapto do bebê dos pretos por alguém do público, pode, portanto, ser uma referência a essa situação. Os indígenas Tapajó poderiam assim estar representando (e, ao mesmo tempo contribuindo para perpetuar?) um pacto de corresponsabilidade embaçado numa troca de prole: crianças “encantadas” pelos seres do fundo (ou seja, raptadas, igual ao bebê dos pretos [Fig. 6]) em troca de autorização para consumir os animais e os vegetais, filhos simbólicos das “mães” (igual às frutas no mastro)²⁵⁶.

Além disso, os moradores sempre lembram que os “encantados” estão ali, presentes, e que também aproveitam e se divertem com o que os humanos organizam. Assim, a própria realização da brinca-

256 Para mais detalhe sobre esse pacto, ver Stoll (2014, 2015).

deira também pode ser vista como uma maneira de “alegrar os donos das substâncias” (LAGROU, 2006, p. 80) – aqui, os encantados.

Figura 6: resgate da “menina” e do “bebê”, escapando de um homem do público (saindo das casas, ao fundo).



Foto: E. Stoll, 2011.

Em relação a todos esses outros coletivos sociais – “encantados” e pessoas “de fora” –, os moradores do Arapiuns sempre se autodescrevem como mais pobres, mais “escuros”²⁵⁷. Afirmam também estar, em relação a esses coletivos, numa posição assimétrica desfavorável, mas na qual negociam espaços de atuação e poder, como ao identificarem-se indígenas. Nesse sentido, a Brincadeira dos Pretos representaria a ecologia das relações dos indígenas Tapajó de Garimpo com seus corresidentes, os encantados, de um lado, e os demais interlocutores “de fora”, de outro.

257 Os moradores do Arapiuns costumam descrever-se como descendentes de índios e negros, em oposição a outros camponeses vizinhos, como os “Brancões do Lago Grande de Curuai”, que seriam descendentes de europeus e nordestinos. Os encantados estão também descritos como “loiros, brancos e de olhos azuis”.

Variações patrimoniais da Brincadeira dos Pretos na região de Santarém

Nesta parte, explorarei porque uma performance que encena negros pode ser erigida em prática indígena. A interpretação proposta acima – brincadeira como encenação da ecologia das relações locais – tem a vantagem de permitir uma interpretação aberta para essa questão. Se entendermos a brincadeira como encenação de dinâmicas sociológicas duais – dois grupos que ora se afrontam ora colaboram –, e não fizermos uma leitura mais literal dos grupos representados – os pretos seriam de fato negros descendentes de escravos –, faz sentido ver as múltiplas interpretações que a brincadeira permite. Sua patrimonialização torna-se, então, possível em contextos variados, como um ritual indígena, mas também um “folclore” amazônico e, mesmo em sentidos mais politizados, como uma forma de resistência a determinadas frentes opressoras.

“A escravidão já acabou!” Valorizar ou esconder a Brincadeira dos Pretos?

Na região que inclui o baixo rio Tapajós, o Arapiuns e o Lago Grande de Curuai, a Brincadeira dos Pretos é atualmente percebida de maneiras bastante diferentes pelas comunidades ribeirinhas e indígenas da região, oscilando entre uma valorização da brincadeira ou, ao contrário, sua desaprovação explícita.

Os relatos dos mais idosos apontam para uma prática generalizada da brincadeira nas festas de santo do passado, ou seja, antes da presença ativa dos missionários católicos e do seu incentivo para formar comunidades eclesiais de base (CEBs). No período anterior – anos 1940-50 –, religiosos de Santarém tinham proibido a realização dos elementos considerados profanos, que pontuavam as festas católicas amazônicas. É nesse período de repressão eclesial que performances como o Sairé, os cordões de pássaros, e as demais brincadeiras, deixaram de ser praticadas – pelo menos oficialmente – nos povoados da região. Já em 1972, o encontro episcopal dos Bispos em Santarém delineou um novo rumo para uma “evangelização liberta-

dora” que deveria valorizar as culturas locais e seguir a linha diretiva proposta pelo Concílio Vaticano II (1962) da “opção pelos pobres”. Os anos 1970 coincidem então com a revitalização, valorização e retomada das brincadeiras nas festas de santo. Já que não se podia mais desqualificar tais práticas como “profanas”, embora tal classificação tenha sido integrada no linguajar local (BOYER, nesse volume), as brincadeiras passaram a vestir-se de outros significados (“folclore”, “cultura” etc.) que justificam sua preservação e incentivam sua valorização. Porém, enquanto cordões de bichos e demais brincadeiras voltaram à cena, o contrário ocorreu com a Brincadeira dos Pretos, que tendeu a desaparecer progressivamente das derrubadas de mastro na região. De fato, para os atores externos militantes da teologia da libertação, a brincadeira seria uma encenação da escravidão, na qual caricaturas de negros viram alvo de piadas e risadas. Ou seja, nada de libertação, mas pelo contrário, uma reprodução das velhas estruturas de opressão. Portanto, um julgamento negativo sistemático da brincadeira levou ao seu abandono ou, em alguns casos, a sua camuflagem. É o caso em Pinhel (baixo Tapajós), onde a derrubada do mastro é seguida de uma varrição chamada de Dança dos Pretos, sem nenhum ator fantasiado sequer (Florêncio Vaz, comunicação pessoal). No Arimum, não se pratica mais a brincadeira (Fig. 7), pois, como me disse o catequista, *seu* Francisco Chagas Ferreira, “o tempo da escravidão já acabou!”.

Figura 7: Derrubada do mastro (sem Pretos) durante a festa de São Benedito, no Arimum.



Foto: E. Stoll, 2011.

Jogos semânticos: os Pretos são negros, cabanos, ribeirinhos, índios...

Os exemplos acima mostram que na região de Santarém existem várias situações de performance da Brincadeira dos Pretos num *continuum* indo da realização *in extenso* da performance (aldeia Garimpo) até sua total desapareição (Arimum), passando por casos em que foi camuflada (Pinhel) ou parcialmente executada. Assim, em 2012, em Parauá (baixo Tapajós), os pretos eram reduzidos ao núcleo central (três pessoas: o casal de adultos e a menina com sua cestinha), e andavam dançando nas ruas do povoado até a capela (Chantal Medaets, comunicação pessoal). Não ocupavam um papel

central, mas estavam parcialmente presentes durante o último dia da festa e a derrubada do mastro.

Em outros casos, a brincadeira está sendo valorizada, muitas vezes, sob o incentivo de atores externos ou devido à troca de ideias e ideais com estes atores. Já vimos que as interpretações sobre o significado da brincadeira são múltiplas. Em decorrência, não é de se surpreender que os processos de patrimonialização da Brincadeira dos Pretos sejam multifacetados e polissêmicos, dependendo da história de cada comunidade e do tipo de “patrimônio” do qual ela se faz porta-voz. Assim, na Vila Curuai (Lago Grande de Curuai), o vigário diocesano Sidney Canto incentivou a organização da Dança dos Pretinhos durante a festa da padroeira Nossa Senhora de Nazaré nos últimos anos porque considerava tratar-se de uma “manifestação cultural” que deve ser preservada e transmitida às novas gerações:

Em Vila Curuai, não incentivei somente a Dança dos Pretinhos, mas também a cultura do mastro e das folias. Creio que esta manifestação retrata algo de valor em nossa cultura. Não pode ser perdida, mas deve ser mostrada para as pessoas que não a conhecem e animarmos os jovens e crianças para que estas tradições possam continuar existindo e animando a nossa história. Deixei sempre que os comunitários fizessem isso com liberdade, eu não escolhi nem intervim no modo como eles manifestariam suas expressões culturais, mas insisti para que manifestassem e não deixassem que tais expressões caíssem no esquecimento. Fiz a mesma coisa quando morava no Tapajós²⁵⁸.

Para o vigário, os pretos remeteriam à presença africana na região. Ele interpreta a brincadeira como um ato de resistência do povo à opressão colonial e missionária:

Os pretinhos é um fato, sem dúvida nenhuma, de origem africana. [...] Trata-se de uma família de negros que chega no final da festa para derrubar o mastro e distribuir (partilhar) os donativos do mastro com os presentes. [...] A princípio eu não entendia o por que dos pretinhos. Afinal de contas o que aquilo tinha de religioso? Alguns deles até mesmo estavam sob o efeito do caxiri, uma bebida alcoólica a base de mandioca, muito comum na região do interior. Mas depois, olhando a realidade do povo, pude perceber que eles, na verdade, já no final da festa retra-

258 Pe Sidney Canto, entrevista do 25/10/2016.

tam uma vitória: derrubar o mastro para eles é também derrubar um símbolo daquele que oprime (lembram que o mastro veio da cultura portuguesa?) e também transformar essa vitória em gesto concreto de partilha. [...] A dança dos pretinhos surgiu, conforme os relatos que colhi, em meados do século XIX. Na verdade, foi quando os negros começaram a tomar lugar nos atos de religiosidade cristã, anteriormente dominado pelos brancos. (CANTO, 2006, p. 47-48).

Essa leitura da performance como ato subalterno de resistência à Igreja e ao Estado colonial é compartilhada por outros religiosos da região de Santarém (Karl Arenz, comunicação pessoal). Na mesma linha interpretativa, a derrubada do mastro e seus pretos vêm sendo re-semantizados por um grupo de estudiosos ligado aos Franciscanos de Santarém e à Universidade Federal do Oeste do Pará, no contexto da Caravana da Cabanagem, uma manifestação política-acadêmica e comemorativa em memória à resistência das populações locais durante a guerra da Cabanagem no século XIX. Nessa ocasião, como pude assistir em 2012 em Cuipiranga (baixo Arapiuns), durante a derrubada de um mastro, qualificado nessa ocasião de “cabano”, os comunitários do povoado e os integrantes da Caravana – a maioria não moradores –, todos vestidos de vermelho, encarnariam ao mesmo tempo os cabanos de ontem, lutando contra a opressão lusitana, e as populações de hoje, resistindo contra projetos desenvolvimentistas, como as hidrelétricas no rio Tapajós.

São muitas as variações da ecologia das relações encenadas na Brincadeira dos Pretos. Sem dúvida, isso justifica a escolha e reativação dessa performance pelos indígenas Tapajó de Garimpo na sua jornada de em direção à autonomia. Polissêmica, a brincadeira abrange tanto as interações com os encantados e seus vizinhos ribeirinhos quanto com os “Brancões do Lago Grande”²⁵⁹, mas também as relações com os moradores da cidade, as instituições, o Estado e as frentes desenvolvimentistas na região.

259 Trata-se de uma categoria relacional com a qual os moradores do Arapiuns chamam os da várzea do Lago Grande de Curuai (STOLL, 2014). Entre estes, designa os donos de títulos fundiários (FOLHES, 2016).

Considerações finais

Ao fundar sua própria “comunidade” no final dos anos 1990 e assumirem-se indígenas alguns anos depois, os grupos residenciais da aldeia Garimpo implementaram instituições e práticas que lhes são próprias para dar sentido ao “viver-juntos”, reforçando o vínculo social entre os “comunitários”. Dentre estas práticas, a Brincadeira dos Pretos, organizada durante a festa da santa padroeira, tem um papel de destaque. Embora encene negros, é apresentada como um ritual indígena de primeira importância.

A plasticidade da brincadeira acaba sendo o motor da sua valorização patrimonial e permite ajustar os sentidos da performance à ecologia das relações em jogo num determinado momento. A análise da Brincadeira dos Pretos aqui proposta permite-nos também refletir de maneira mais geral sobre as brincadeiras das festas de santo amazônicas: não seguiriam elas um padrão remetendo à encenação de interações entre vários coletivos sociais? A composição desses atores evoluiria com o tempo, não sendo, claro, imutável. Assim, os pretos na Brincadeira dos Pretos não representariam uma categoria de pessoas específicas, mas um tipo de relação entre coletivos sociais, bem como diferenças identitárias contrastivas entre atores. A propensão das brincadeiras em geral – e da Brincadeira dos Pretos em particular – a adaptar-se às situações as mais diversas – reivindicação identitária, luta contra a opressão estatal ou empresarial etc. –, bem como sua polissemia tanto na forma quanto no conteúdo, oferecem uma matéria rica e bastante propícia para processos patrimoniais bem-sucedidos, inclusive de um ponto de vista turístico. O Sairé e os Bois de Parintins são bons exemplos disso.

Ao mesmo tempo em que a Brincadeira dos Pretos de Garimpo é apresentada para os agentes externos como um patrimônio dos indígenas Tapajó, ou seja, do coletivo, localmente, a performance continua sendo associada a determinadas famílias e às relações de poder atuais e passadas nas quais os membros destas famílias estão inseridos.

Referências

- ALGE, B. A memória coletiva religiosa em danças dramáticas de Penafiel, Sobrado e Braga. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Lisboa)*, n. 18, p. 413-433, 2006.
- BERLINER, D.; BORTOLOTTI, C. Introduction. Le monde selon l'Unesco. *Gradhiva*, n. 18, p. 4-21, 10 dez. 2013.
- BOYER, V. Sairé « religioso » ou Çairé « profana ». Uma patrimonialização em tensão. In: CARVALHO, A.; ORTIZ ESPEJEL, B. (Eds.). *Natureza e Cultura: patrimônio e turismo no Brasil e no México*. [s.l: s.n.].
- CANTO, S. A. *Recordare: Histórias da Fé e da Cultura do povo de Santarém*. Santarém: Tiago, 2006.
- CORMIER-SALEM, M.-C.; GUILLAUD, D. Des mémoires récupérées aux patrimoines survalorisés : pour une démarche réflexive sur les acteurs du patrimoine. In: GUILLAUD, D. et al. (Eds.). *Ambivalences patrimoniales au Sud : mises en scène et jeux d'acteurs*. Paris: IRD - Karthala, 2016. p. 257-271.
- DESCOLA, P. *L'écologie des autres: l'anthropologie et la question de la nature*. Versailles, France: Éd. Quae, 2011.
- FIGUEIRA, C. L. O Divino Espírito Santo: vivência de uma religiosidade popular na festa do Sairé em Alter do Chão (PA) – 1973. *Revista Estudos Amazônicos*, v. X, n. 1, p. 01-34, 2014.
- FOLHES, R. T. *O Lago Grande do Curuai: história fundiária, usos da terra e relações de poder numa área de transição várzea-terra firme na Amazônia*. Thèse de Doctorat (Géographie)— Paris / Belém: Paris 3 Sorbonne Nouvelle / Universidade Federal do Para, 7 dez. 2016.
- GALVÃO, E. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*. n. 15, p. 1-18, 1953.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo, Brasil: Companhia Editôra Nacional, 1955.
- GOUVEIA, J. *A dança dos pretos em Cabaços. Avatares da Memória*, 3 out. 2015. Disponível em: <<http://avataresdamemoria.blogspot.fr/2015/10/a-danca-dos-pretos-em-cabacos.html>>. Acesso em: 17 fev. 2016.
- GUILLAUD, D. et al. (EDS.). *Ambivalences patrimoniales au Sud: mises en scène et jeux d'acteurs*. Paris: IRD / Karthala, 2016.
- HARRIS, M. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the north of Brazil, 1798-1840*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- HARRIS, M. Finding Connections Along the River in the Lower Amazon, Brazil. In: RODDICK, A. P.; STAHL, A. B. (Eds.). *Knowledge in Motion: Constellations of Learning Across Time and Place*. Amerind Studies in Anthropology. Tucson: The University of Arizona Press, 2015. p. 155-178.
- LAGROU, E. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p. 55-90, jun. 2006.
- LOSONCZY, A.-M. Produire l'humain par la musique : corps et danse chez les Négro-

-Colombiens du Littoral pacifique. In: *Pom pom pom pom, musiques et caetera*. Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1997. p. 253-274.

MACEDO, E. N.; TAMASO, I. M. *Dança dos Congos: memória, cultura popular, performance cultural e patrimônio imaterial*. Poéticas da Antropologia: ética, diversidade e conflitos. *Anais...* In: O BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA - RBA. João Pessoa: UFPB, 3 ago. 2016. Disponível em: <www.30rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=Y-ToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOj-Q6IjMxMzMiO30iO3M6MT0iaCI7czoZMjoiOWY1NDg0NGRhMjA3MDNINjJiO-TRiMTA5MGNjNDUxYjUiO30%3D>. Acesso em: 23 out. 2016.

MAUÉS, R. H. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Editora Cejup, 1995.

MEDAETS, C. Despite Adults: Learning Experiences on the Tapajós River Banks. *Ethos*, v. 44, n. 3, p. 248-268, 1 set. 2016.

SANTOS JÚNIOR, J. R. DOS. *Dança dos pretos, Portugal (Moncorvo)*: Cinemateca portuguesa - Museu do cinema. Torre de Moncorvo, PortugalFilme amador, 1930. Disponível em: <<http://www.cinemateca.pt/cinemateca-digital/Ficha.aspx?obraid=8140&type=Video>>. Acesso em: 23 out. 2016.

STOLL, E. *Rivalités riveraines : territoires, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie brésilienne*. Thèse de doctorat (Anthropologie)—Paris & Belém: EPHE & UFPA, 2014.

STOLL, E. Montrer l'autre pour dire le soi, montrer le soi pour dire l'autre. La « farce des Nègres » du bas-Tapajós (Amazonie brésilienne). *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, n. 22, p. 192-221, 1 out. 2015.

STOLL, E.; FOLHES, R. T. La (dés)illusion communautaire: de l'ambivalence de la notion de "communauté" en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 100, n. 2, p. 73-113, 2014.

WAGLEY, C. W. *Amazon town: a study of man in the tropics*. 1. ed. New York: Alfred A. Knopf, 1964. v. 1.