

As festas de santos como referências culturais dos quilombos de Oriximiná

Luciana Gonçalves de Carvalho

DOI: 10.48006/978-65-87289-38-4

INTRODUÇÃO

No ordenamento jurídico nacional, o patrimônio cultural do Brasil é composto de bens de natureza material e imaterial, que se constituem como referências para a identidade, a ação e a memória de diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Brasil, [2024]). Tal definição, dada pelo art. 216 da Constituição Federal de 1988, orienta a atuação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – autarquia vinculada ao Ministério da Cultura (MinC), criada em 1937 – na aplicação dos dois principais institutos de preservação patrimonial: o tombamento, previsto no decreto-lei nº 25/1937 (Brasil, [2015]), e o registro, previsto no decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000a).

Impropriedades da redação do artigo supracitado e/ou da interpretação dada a ele têm sido apontadas por

diversos autores, à medida que sugerem uma “falsa dicotomia [...] entre as dimensões materiais e imateriais do patrimônio” (Cavalcanti; Fonseca, 2008, p. 13). Ambas as dimensões, segundo Telles (2011), coexistem em todo bem cultural, não sendo possível conceber um bem material sem os significados que ele carrega, nem conceber um bem imaterial sem considerar qualquer suporte físico ao qual esteja associado. Logo, do ponto de vista conceitual, a sugerida separabilidade das dimensões material e imaterial é equivocada.

Mais que isso, como fruto de um “legado positivista que opera segundo uma lógica binária com pares anti-téticos, dominante no pensamento ocidental” (Menezes, 2019, p. 78), a dita dicotomia implica dificuldades no plano operacional das políticas públicas de patrimônio. Nesse sentido, Telles (2011) sustenta que os principais institutos de proteção de bens culturais têm sido acionados de maneira desarticulada ou excludente, de acordo com a dimensão que prioritariamente se deseja proteger: para a dimensão material, aciona-se o tombamento; para a imaterial, o registro. À falta de complementaridade na aplicação desses institutos o autor atribui a ausência de uma proteção mais eficaz para diversos bens (Telles, 2011).

Cavalcanti e Fonseca (2008), por outro lado, destacam que a distinção entre as dimensões material e imaterial do

patrimônio cultural brasileiro foi conscientemente absorvida pelo Iphan – entendida sua complementaridade –, a fim de dar mais visibilidade a um amplo conjunto de bens culturais que, historicamente, tem recebido menos atenção do Estado. As autoras alegam, então, que a noção de patrimônio cultural imaterial remete não a uma partição do patrimônio cultural, mas ao reconhecimento “da diversidade cultural que vive no território brasileiro e que traz consigo o relevante tema da inclusão cultural e dos efeitos sociais dessa inclusão” (Cavalcanti; Fonseca, 2008, p. 12).

A noção de patrimônio cultural imaterial, por sua vez, está diretamente ligada à de referência cultural. Embora esta última se aplique, em linhas gerais, a tudo aquilo a que determinado grupo social atribui sentidos e valores singulares em função de sua importância simbólica, histórica, artística e/ou identitária (Brasil, 2000b), seu uso tornou-se mais corrente para designar bens culturais de natureza imaterial. O próprio Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), concebido em 2000 para “identificar e documentar bens culturais, *de qualquer natureza*, [e] apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados” (Brasil, 2000b, p. 8, grifo nosso), tem sido intensamente usado como base para o registro de bens culturais imateriais; mas isso não ocorre no

que concerne aos tombamentos de bens materiais, cujos processos se pautam em outros instrumentos de identificação e documentação.

Dessa maneira, na própria subdivisão administrativa da política de patrimônio, a aplicação do INRC, ainda que contemple edificações – além de celebrações, formas de expressão, saberes e lugares (que correspondem aos quatro livros de registro de bens culturais de natureza imaterial) –, está no domínio do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan (DPI/Iphan).¹ Em contrapartida, o Departamento de Patrimônio Material (Depam/Iphan) privilegia outros instrumentos em sua missão de preservar o patrimônio cultural material, composto de bens móveis (coleções, acervos e obras de arte, por exemplo) e imóveis (como cidades históricas, sítios arqueológicos e paisagísticos ou bens individuais) passíveis de inscrição nestes livros de tomo: i) arqueológico, paisagístico e etnográfico; ii) histórico; iii) de belas-artes; iv) e de artes aplicadas.

Não cabe aprofundar neste artigo a discussão sobre as limitações e interseções dos institutos de proteção adotados pelo Iphan, mas é forçoso mencioná-las, por-

1 Na prática, as edificações constantes no INRC são quase sempre aquelas que não preenchem requisitos para tombamento. Ao contrário, as edificações que os apresentam são identificadas por meio de outros instrumentos.

que foi justamente a partir de um parecer desfavorável ao tombamento dos quilombos de Oriximiná, dado pelo órgão em 1995 (Brasil, 1995),² que se originou, em 2012, o inventário de referências culturais ora abordado. Com efeito, o INRC dos Quilombos de Oriximiná foi concebido como desdobramento do processo nº 1353-T-95, que, tendo refutado a aplicabilidade do tombamento constitucional a esses quilombos, aventou a “preservação de bens imateriais, identificados nos modos de fazer e de viver das comunidades, [...] de sua cultura peculiar, originada dos povos que ali se estabeleceram no século passado” (Brasil, 1995, p. 8).

A revisão dos dados do referido inventário, cuja coordenação tive a oportunidade de exercer junto à Superintendência do Iphan no Pará, em 2013 e 2014, ocorre em um momento auspicioso. De um lado, a recente portaria

2 A despeito do disposto no § 5º, V, art. 216 da Constituição brasileira, segundo o qual “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, [2024]), a análise do Deprot/Iphan considerou o dispositivo inaplicável aos quilombos de Oriximiná, pois estes não estariam localizados nos mesmos espaços ocupados, no passado, pelos antigos quilombos, e porque haveria entre eles comunidades formadas após a abolição da escravidão, portanto, não consideradas pelo órgão como quilombos. Mais informações sobre o processo são dadas por Carvalho (2018); Carvalho, Pires e Santos (2022); e Vaz (2014).

nº 135/2023 (Brasil, 2023)³ promete conferir mais agilidade aos procedimentos de tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, de modo a assegurar sua proteção. De outro lado, a revitalização do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) reabre canais de apoio e fomento a ações que visam à inclusão social e à melhoria das condições de vida de produtores e detentores desse patrimônio. Revisito, pois, o INRC no âmbito de um projeto maior⁴ cujo intuito é de identificar e sugerir possíveis caminhos para o acautelamento do patrimônio cultural das comunidades quilombolas de Oriximiná.

Considerando que o INRC dos Quilombos de Oriximiná abrange 131 referências (29 celebrações, 16 edificações, 21 formas de expressão, 32 saberes e 33 lugares) (Brasil, 2014), busco evidenciar conexões entre suas dimensões materiais e imateriais e ponderar sobre a aplicabilidade

3 A portaria traz a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos.

4 Projeto Patrimônio Cultural-Natural de Quilombos: Novas Experimentações Com o INRC aprovado no Edital PNPI no 5/2023 e iniciado em agosto de 2024. Com o apoio financeiro do Iphan e a participação de quilombolas das comunidades envolvidas, o projeto focaliza, prioritariamente, as possibilidades de proteção de seis bens culturais em quilombos de Oriximiná e São Luís (MA).

de institutos de proteção a esse patrimônio. Proponho, neste artigo, um recorte específico, limitado às celebrações, edificações e formas de expressão, posto que elas apontam a centralidade das festas de santos como referências que articulam dimensões materiais e imateriais de fé, política, tradição e inovação cultural, entre outros elementos e dimensões da vida social nos quilombos.

PRESENÇA QUILOMBOLA EM ORIXIMINÁ

Oriximiná é o segundo maior município do Pará em extensão, com 107.613,838 km², localizado no noroeste do estado, fazendo fronteira com o Suriname e a Guiana, divisa com os estados do Amazonas e de Roraima, e limite com os municípios de Faro, Juruti, Terra Santa e Óbidos. Da população total de 68.294 habitantes (IBGE, 2022), fazem parte cerca de 10 mil quilombolas (Quilombolas, c1995-2022), que habitam em mais de 40 comunidades autodeclaradas quilombolas ou remanescentes de quilombo,⁵ distribuídas em oito territórios: Água Fria,

5 O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) no 68 da Constituição Federal de 1988 emprega a expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” para se referir a grupos étnico-raciais que apresentam uma trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e uma ancestralidade negra presumível relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, e, necessariamente, se autorreconhecem como tais (Brasil, 2003, [2024]).

Alto Trombetas I, Alto Trombetas II, Ariramba, Boa Vista, Cachoeira Porteira, Erepecuru e Trombetas.

Sua trajetória remonta ao século XIX, quando os primeiros mocambos⁶ se estabeleceram no alto curso encachoirado dos rios Trombetas, Erepecuru, Cuminá e seus afluentes (Acevedo; Castro, 1998; Funes, 2000; Salles, 2005). Após a abolição da escravidão, em 1888, a migração para áreas a jusante, mais acessíveis e mais próximas dos núcleos urbanos, propiciou a formação de diversos povoados negros em margens de rios, lagos e igarapés da bacia do Trombetas. Ao longo do século XX, a organização coletiva a partir desses povoados foi crucial para o reconhecimento de direitos à sua população.

A Constituição Federal de 1988 assegurou aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva das terras que estejam ocupando e incumbiu o Estado da emissão dos respectivos títulos (Brasil, [2024]), no que foi seguida pela Constituição do Estado do Pará de 1989 (Pará, [1997]). Apesar disso, a titulação das áreas historicamente ocupadas pelas comunidades quilombolas de Oriximiná só foi plenamente efetivada em cinco territórios: Boa Vista (em 1995),

6 No passado, esse termo foi largamente utilizado para designar povoados negros, cujos habitantes eram tratados por mocambeiros e mocambistas. O uso dos vocábulos “quilombo” e “quilombola” tornou-se mais regular após a Constituição Federal de 1988.

Água Fria (em 1996), Trombetas (em 1997), Erepecuru (em 1998) e Cachoeira Porteira (em 2018). Os territórios Alto Trombetas I e Ariramba só têm parte de sua área titulada (em 2003 e 2018, respectivamente), e o Alto Trombetas II não é titulado.

É interessante notar que as titulações ocorridas em 2003 e 2018 referem-se a áreas até então pertencentes ao Estado do Pará, e os títulos emitidos pelo governo federal datam de 1995 (ano da abertura do processo de tombamento dos quilombos de Oriximiná) a 1998. Em outras palavras, há mais de 25 anos não há desfecho para os pleitos de titulação de territórios localizados em áreas da União, assim como não se efetivou qualquer forma de proteção do patrimônio cultural dos quilombos, ao passo que crescem as ameaças a seus modos de vida e recursos naturais.

Os principais entraves à titulação estão relacionados à sobreposição dos territórios por unidades de conservação, terras indígenas e empreendimentos minerários, agropecuários e madeireiros, entre outros. Esse é o caso, por exemplo, dos supracitados territórios Alto Trombetas I e Alto Trombetas II, sobrepostos por duas unidades de conservação – uma de proteção integral, a Reserva Biológica (Rebio) Rio Trombetas, e uma de uso sustentável, a Floresta Nacional (Flona) Saracá-Taquera –, e, ainda, por um grande projeto de exploração de bauxita

(em partes da Flona que ficam nos limites do território).

A propósito, a criação das unidades de conservação (da Rebio, em 1979, e da Flona, em 1989) e a implantação da mineração nas margens do rio Trombetas foram eventos críticos que alteraram as formas de organização sociopolítica e socioespacial dos grupos negros locais. As pressões e ameaças aos seus modos de vida, provocadas por essas intervenções profundas no território, impulsionaram a criação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (Arqmo) em 1989.

O desenvolvimento de práticas associativas entre os descendentes dos antigos mocambos foi fortemente influenciado pela Igreja Católica, por intermédio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Constituídas como grupos de vizinhança, aos quais párocos e leigos prestavam acompanhamento sistemático e assessoria para organização política, as CEBs fomentaram, em uma região até então ocupada por moradias dispersas, formas de apropriação do espaço que passaram a ser identificadas com o conceito local de comunidade, tendo como centro um barracão para reuniões e festividades, e uma capela dedicada a um santo adotado como padroeiro (Carvalho, 2018).

Nesse contexto, é compreensível a proeminência que as festas de santo vieram a assumir nas comunidades que

se autorreconheceriam como quilombolas em Oriximiná. Embora algumas dessas celebrações tenham se originado antes mesmo das próprias comunidades (no sentido atual do termo), remontando à devoção de antepassados, elas se associaram, no processo de organização local, tanto à demarcação de uma base física, material, quanto à construção coletiva de sentidos para práticas compartilhadas de fé e articulação política.

AS FESTAS DE SANTO NOS QUILOMBOS

Tradicional em todo o Baixo Amazonas, as festas de santo dessa região têm uma estrutura semelhante, qualquer que seja o homenageado ou a localidade em que ocorrem. Tal estrutura comporta, quase invariavelmente: um barracão, um ou mais mastros, música, dança, comida e personagens como juizes, mordomos, procuradores, donos ou cuidadores do santo,⁷ que se ocupam da organização da festa com os devotos, de maneira independente dos padres ou de qualquer autoridade da Igreja Católica (Carvalho; Portela, 2021; Figueiredo; Carvalho, 2019) Trata-se, portanto, de festas de santo feitas pelas e para as comunidades.

7 Em regra, esses personagens também arcam com despesas mais significativas na produção da festa.

Para se ter uma ideia da sua centralidade nos quilombos de Oriximiná, das 29 celebrações arroladas no Anexo 3 do INRC, referente aos bens culturais inventariados, 25 são festividades dessa natureza (Brasil, 2014).⁸ Das 16 edificações identificadas, 12 são capelas e igrejas dedicadas aos santos festejados; notam-se também entre essas construções o barracão comunitário e o barracão de festa, sempre usados naquelas celebrações. Por fim, entre as 21 formas de expressão inventariadas, apenas três não estão relacionadas a elas. Logo, para ilustrar e desenvolver os argumentos propostos nas seções anteriores, apresento e comento características recorrentes de algumas festas de santo realizadas nos territórios quilombolas de Oriximiná.

Destaco que a menção a essas festas, e não a outras, deve-se tão somente à disponibilidade de informações sobre elas no INRC e em entrevistas realizadas em seu contexto, bem como à pertinência de tais informações para os propósitos deste texto, dentro dos limites cabíveis, sem julgamento acerca da importância de cada festa. Alerto que, como não houve atualização dos dados do INRC, em seus dez anos de defasagem, eles podem

8 Não estão entre elas as festas juninas, que também aludem a santos, mas agregam outros sentidos, ausentes das festas de santos; nem as chamadas festas culturais, que ocorrem, geralmente, como parte da programação destas últimas.

não refletir exatamente a realidade atual, o que não reduz o valor de referência que assumiam para a população local quando do inventário.

Esta seção está dividida em duas subseções, que colocam em relevo as conexões das festas: i) com os processos de organização política nesses territórios e ii) com inovações culturais que se mesclam a tradições, envolvendo dimensões materiais e imateriais. Essa divisão tem função puramente didática, a fim de facilitar a exposição dos argumentos. Expressões de fé atravessam os processos políticos, que, por sua vez, são refletidos e desenvolvidos em tradições e novas criações culturais.

FESTAS E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Neste tópico, pretendo demonstrar que, em diversos casos, a instituição de festividades cíclicas para determinados santos correspondeu à culminância de processos de formação política de grupos de quilombolas, com o apoio de membros da Igreja Católica, no âmbito das comunidades eclesiais de base. Algumas festas foram criadas no contexto mesmo da delimitação de territórios comuns e de espaços de uso coletivo, que constituem ou instauram a própria comunidade. Outras, derivadas

de ritos de devoção antigos, adquiriram o *status* de tradição⁹ em contexto semelhante.

Para ilustrar esse ponto, remeto às festas de Santa Ana, de São Benedito e do Sagrado Coração de Jesus, no território Alto Trombetas I; de Santo Expedito e São Lázaro, no Alto Trombetas II; de São Francisco do Canindé e de São José, no Trombetas; de São José, no território Boa Vista; de São Joaquim, no Erepecuru; e de Nossa Senhora de Fátima, na Cachoeira Porteira (Brasil, 2014). Em todas elas, a dimensão imaterial da celebração está profundamente encarnada na materialidade dos territórios, resultados de processos sociopolíticos sinalizados pela inscrição de marcos edificadas no espaço, tais como capelas e barracões comunitários – construções simples de madeira, palha e telhas, mas de alto significado social.

Na comunidade do Abuí, a devoção a Santa Ana vem dos antepassados de um líder local, Raimundo Printes de Souza. Sua mãe mantinha em casa uma pequena capela,

9 Refiro-me ao *status* de tradição como “tradição inventada”, no sentido de “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas [...] de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação a [...] um passado histórico apropriado” (Hobsbawn; Ranger, 1997, p. 9).

na qual a santa era cultuada e fora, algumas poucas vezes, festejada. Em uma visita a um povoado próximo, em 1981, o padre Patrício, pároco de Oriximiná que contribuiu na organização do movimento quilombola, sugeriu que os moradores do Abuí formassem uma comunidade e escolhessem um santo padroeiro.

O começo dessa comunidade foi em 1981. Em janeiro, aqui tinha muita menina e rapaz pagão. Pagão quer dizer que é sem batismo na igreja, só em casa. E quando foi em 1981, no mês de janeiro, o padre Patrício veio para a Tapagem. Ele disse: “Mas de onde são esses meninos? Esse monte de criança que não são batizados?”. Aí nós dissemos que era daqui do Abuí. “Tem muita gente lá?” Tem! Foi a primeira visita que ele veio aqui no rio. Aí ele disse que, em fevereiro, ele vinha fazer uma visita. Quando começou de fevereiro, ele chegou aqui. Tem a casa do coordenador bem para cá, aí nós encontramos ele. Tinha uma capelazinha por nome Santa Ana e ela estava na comunidade. Lá nós encontramos ele e ele perguntou se o pessoal queria [,] aceitava uma comunidade aqui. Aí todo mundo aceitou. Aí foi que nós começamos de fato. Isso foi em fevereiro, aí ele marcou a visita em outubro. Aí, o que nós podemos fazer? Nós vamos fazer [uma capela] nessa ilha aqui a comunidade. Lá foi derrubado, roçado. Aí um dia era tocado fogo, os homens iam torando pedaço de pau e as mulheres carregavam, até que fizemos uma capelazinha de palha.

Aí, quando ele veio, já encontrou nós lá! Aí não tinha [santo]. A Santa Ana era de muitos sócios, desses antigos, negócio de herança! Aí ele perguntou que santo podiam colocar (informação verbal).¹⁰

Santa Ana seria escolhida, mas, como a imagem era uma herança dos Printes, não houve acordo na família para que ela fosse transferida para a capela comunitária que acabara de ser construída. Foi então que, por sugestão de outro morador, cuja sogra guardava uma imagem de São Benedito, este foi escolhido como padroeiro da comunidade recém-formada perante a Igreja.

[O dono da santa era] o Rafael Viana. Ele já morreu. Ele também se assinava por Printes. Pois é, aí ele trouxe ela. Disseram que não podiam dar ela, porque não era só de um dono. Aí o compadre Chico disse assim: “Olha, a minha sogra tem um santo velho, lá dentro de uma mala”. “E que santo é?” O padre ainda estava aí. “É São Benedito.” “Será que dá para ele ser o padroeiro?” Aí, vamos experimentar falar. Aí ele falou, prontamente. Era herança dela, que o pai dela tinha deixado e estava lá. Aí fizemos, lavamos bem, desencarnaram, mandaram encarnar [,] trouxeram ele. Até agora ele é,

10 Entrevista concedida por Edith Printes a Luciana Carvalho, em 23 abr. 2013.

mas também tem a Santa Ana, não foi abandonada. Estão ele e ela, lá [na capela] (informação verbal).¹¹

De acordo com o INRC, a festa de São Benedito passou a ser feita todo dia 25 de dezembro, atraindo visitantes de outras comunidades. Com apoio da prefeitura, que doa um boi para alimentar os participantes, a programação é intensa e abrange apresentações de danças criadas na Escola Tancredo Neves, que fica no Abuí.

Na comunidade vizinha, Sagrado Coração de Jesus, a festa desse santo também remonta à fundação da própria comunidade e à instalação de sua capela, em 1985, providenciada após uma disputa com um suposto proprietário das terras ocupadas pelos quilombolas.

Pois é, desde que eu me entendi [...] a nossa celebração a gente fazia lá na casa de seu Dunga, na várzea. [...] Nós atravessávamos e fazíamos nosso culto. Aí foi o tempo que me casei e viemos. Nós passamos essa comunidade aqui para baixo porque tem um senhor lá na cachoeira, que ele veio, comprou um lugar do meu irmão, e aí ele andava falando que ia tomar de mansinho. Ele plantava um capim, nós arrancávamos, até que nós conseguimos, ficamos com o terreno. Aí também ele se

11 Entrevista concedida por Edith Printes a Luciana Carvalho, em 23 abr. 2013.

desgostou. Aí foi embora, porque a terra é nossa. Nós nascemos e nos criamos aqui. E foi assim que começou, e agora nós fazemos a nossa celebração todo tempo aí. Nossa capelinha ainda é o Sagrado Coração de Jesus (informação verbal).¹²

A escolha do Sagrado Coração de Jesus como padroeiro, segundo a quilombola Raimunda Cordeiro, se deve ao fato de que “a gente se agradou mesmo, Jesus que é o nosso protetor, que manda e desmanda, faz e desfaz. A gente pelejou com o nome dele e ele ajudou, nós ganhamos” (informação verbal).¹³ Diante disso, compraram uma imagem do santo e colocaram-na na capela. Desde então, a festa do Sagrado Coração de Jesus acontece no dia 29 de junho ou no fim de semana mais próximo a essa data. Os moradores se encarregam coletivamente da organização da celebração, para a qual recebem um boi da prefeitura.

Ainda no Alto Trombetas I, a festa da Santíssima Trindade foi criada após a fundação da Associação Mãe Domingas – entidade representativa do território, parcialmente titulado em 2003 – com o intuito de celebrar a conquista coletiva das seis comunidades que o integram. Embora só tenha ocorrido três vezes até a época

12 Entrevista concedida por Raimunda Cordeiro a Luciana Carvalho, em 25 abr. 2013.

13 Entrevista concedida por Raimunda Cordeiro a Luciana Carvalho, em 25 abr. 2013.

da realização do INRC, o propósito de comemorá-la de forma itinerante, cada ano em uma localidade, indica a percepção da festa como elemento de integração do território Alto Trombetas I como uma comunidade ampliada.

No território quilombola Alto Trombetas II, as festas de Santo Expedito e São Lázaro também celebram a organização de duas comunidades: Juquirizinho e Juquiri Grande, respectivamente, em setembro e em julho. Segundo José Rocha, no Juquirizinho, “foi na igreja que escolheram [o padroeiro]. Nós queríamos São Lázaro, mas já tinha muita comunidade assim, aí eles escolheram Santo Expedito. Nós agarramos e compramos o Santo Expedito” (Brasil, 2014, p. 16). A imagem foi comprada por ele e seus irmãos durante uma viagem a Belém (PA) e trazida para a comunidade. Já no Juquiri Grande,

[...] a festa iniciou assim. Naquele tempo, o pessoal andava com a imagem de canoa, remando. Não era a comunidade, eram só os moradores. Aí, naquele dia, foi iniciada essa festa [...]. Meu bisavô, avô da minha mãe fazia a festa. Naquele tempo, era festa de nove noites. O santo estava andando e o pessoal trabalhava [...]. Quando nós fomos para levantar essa comunidade aqui, eu conversei com o pessoal. Vocês aceitam o São Lázaro para ser nosso padroeiro daqui? Ele é um santo

antigo, já foi muito festejado! Aí concordaram. Conversei com ele, trouxe o santo e está aí (Brasil, 2014, p. 26).

No território quilombola Trombetas, titulado em 1997, a festa de São Francisco do Canindé, celebrada em outubro, foi adotada como marco da formação da comunidade Jarauacá entre os anos 1950 e 1960: “quando fundou aqui, o velho Moura disse que ia buscar um santo no Ceará, um santo que era muito milagroso, e era São Francisco de Canindé” (Brasil, 2014, p. 44), contou Neuton Oliveira. A então recém-criada comunidade chegou a adotar o nome do santo, mas acabou optando por Jarauacá, que também designa o lago em cujas margens está instalada.

Sobre a escolha de São Francisco de Canindé como padroeiro, um morador assinalou que havia outros santos de devoção na localidade, mas a devoção a eles era individual ou familiar, e não envolvia a coletividade, logo, não expressava a comunidade. Por isso, havia necessidade de encontrar um santo padroeiro que representasse os sentimentos coletivos, inclusive na capela comunitária então erigida:

E aí ele foi para o Ceará. O filho foi para lá e trouxe esse padroeiro aí, São Francisco do Canindé. Na época já tinham feito uma capelinha aí e colocou esse santo aí. E ele passou a ser o padroeiro da comunidade. Tinha suas santas, santos

e na época tinha um [...]. Colocava o santo lá e guardava na sua casa. Cada um tinha na sua casa. Quando foi fundada a comunidade, ela tinha um padroeiro e era o São Francisco de Canindé, era o padroeiro. Esse que veio para aí e se encontra até hoje (Brasil, 2014, p. 44).

Ainda no território Trombetas, a festa de São José é realizada em dezembro, na comunidade da Serrinha, desde antes de sua fundação, graças à devoção que o curador Baldoíno Melo tinha por esse santo. Mesmo assim, projetou-se a partir da organização da comunidade com apoio do padre Patrício, nos anos 1980. Na ocasião, São José foi escolhido como padroeiro do lugar e sua capela foi reestruturada: no altar, ficam os santos; na parede, ao lado do altar, ficam retratos de Baldoíno e de sua esposa Francisca, segundo o INRC (Brasil, 2014, p. 45).

São José também era o santo de devoção da família Honório, na comunidade Boa Vista, no território homônimo. Essa família, porém, não tinha o hábito de festejá-lo, o que só veio a ocorrer após a organização da comunidade, que o adotou como padroeiro, como contou a quilombola Maria Zuleide:

Tinha São José. Ainda existe esse São José, que era deles mesmo, que era da velha Francisca. São José, ela deu o São José para colocar dentro da igreja aí. Depois que o Seu Manoel veio,

ele trouxe um São José grande para botar lá dentro da igreja, mas o pequeno sempre acompanha. Ele que é o padroeiro mesmo da igreja, que começou, é o pequeno. Ele foi doado pela família Honório. Mas, festividade, quando eu cheguei para cá não tinha, não tinha festividade. Eles fizeram três anos, que eles fizeram uma festa aqui, mas de promessa para o Menino Deus. Depois desses três anos parou. Aí parou. Já com tempo que teve a de São José (Brasil, 2014, p. 24).

No território Erepecuru, a festa de São Joaquim, na localidade homônima, teve origem semelhante. Em 8 de março de 2002, quando os moradores resolveram se organizar como uma comunidade, escolheram como padroeiro o santo que pertencia à família de Margarida Almeida.

Esse São Joaquim era da minha avó, Maria do Rosário. É um santo antigo; ela morreu e deixou para o meu pai, que tomava conta do santo. Só que, naquela época, eles nunca festejaram. Depois de meu pai morrer, eu fiquei com essa herança, com o santo. Depois que criamos a comunidade, decidimos fazer a festa do glorioso São Joaquim. Foi dia 10 de junho de 2010 (informação verbal).¹⁴

14 Entrevista concedida por Margarida Almeida a Luciana Carvalho, em 11 maio 2013.

O INRC destaca que, embora a Igreja Católica celebre o santo em 26 de junho, os moradores decidiram fazer a festa no dia do aniversário de Dona Bernardina Lima, uma das herdeiras da imagem, que em 2010 completava 100 anos de idade (Brasil, 2014).

Por fim, a comunidade Cachoeira Porteira tem uma experiência singular na festa de Nossa Senhora de Fátima. De acordo com o INRC, o santo festejado tradicionalmente ali era Santo Antônio, mas “o pessoal que cuidava [do santo] não tinha aquela condição de dar um lugar pra Santo Antônio, então ele ficou esquecido (Brasil, 2014, p. 11).

O território de Cachoeira Porteira foi ocupado durante as décadas de 1970 e 1980 pela empreiteira Andrade Gutierrez, que trabalhava no projeto de instalação de uma usina hidrelétrica no alto Rio Trombetas. Quando esse projeto foi suspenso e os operários deixaram o local, a vila da Andrade Gutierrez foi desocupada e a empresa doou uma série de bens para a comunidade, inclusive uma imagem de Nossa Senhora de Fátima e o material para a construção da sua capela. Os moradores acolheram as doações e erigiram o templo, mas, segundo uma professora da escola local, grande parte deles nem sequer o frequentava durante a festa da Virgem.

Os negros festejavam Santo Antônio desde essa época da escravidão. Nada contra Nossa Senhora de Fátima. Aí se

pergunta: Por que eles não vão na igreja? Os negros, dificilmente, eles vão. Mas, a resposta está aí [...]. Um dia, eu conversando com eles eu perguntei qual era o santo deles. “Professora, o nosso santo era o Santo Antônio, era o santo dos nossos avós, santo dos nossos pais” (Brasil, 2014, p. 11).

Nesse cenário, os festejos de Nossa Senhora de Fátima, embora mobilizem os moradores durante uma semana em torno do dia 13 de maio, dependem fortemente da iniciativa de professores e coordenadores da escola local, que assumem grande parte das tarefas de produção do evento. “A comunidade acaba se acomodando, e a escola acaba pegando sobre o ombro toda essa responsabilidade”, diz uma moradora, referindo-se à organização e à coordenação da programação festiva.

TRADIÇÕES E INOVAÇÕES NAS FESTAS DE SANTO

Em geral, as festas de santo duram alguns dias ou até semanas, envolvendo ritos como missas, novenas, ladainhas e procissões – algumas delas embarcadas, chamadas círios fluviais –, bem como apresentações musicais, danças e farta oferta de comidas e bebidas. Tudo é provido pelos membros da comunidade, que dividem tarefas e despesas, geralmente com apoio da Prefeitura de Oriximiná, de algum

político ou das empresas que exploram madeira e minério em certos territórios. A presença eclesiástica, quando ocorre, é restrita à celebração de missas, e a programação dos festejos é prerrogativa da própria comunidade, que designa uma equipe de coordenação para fazê-lo.

Em grande parte das festas, tal programação comporta, além dos ritos supracitados, dois tipos de eventos, concebidos como espécies de festas dentro das festas: a festa social ou festa dançante, e a festa cultural. O primeiro tipo designa, normalmente, eventos noturnos em que há uma banda musical (quase sempre com cantor e tecladista) a animar o salão de danças do baracão de festa comunitário com ritmos como forró, brega e pisadinha. Vendem-se comidas, como churrasquinho, sanduíches e salgadinhos, bem como bebidas alcoólicas e não alcoólicas para entretenimento dos participantes.

Já as festas culturais são eventos que congregam apresentações de músicas de pau e corda (tocadas com instrumentos artesanalmente produzidos, com madeira, couro e fibras naturais) e de danças antigas (desfiteira, lundum, bolero e valsa) ou criadas por grupos escolares e comunitários como forma de afirmação da identidade étnica. Há oferta gratuita de refeições preparadas à base de mandioca e outros produtos agrícolas, além de caças e peixes, e de bebidas fermentadas como aluá, caxiri e

tarubá, por exemplo. Em suma, como propõe o INRC, “cultural” é, nesses casos, um adjetivo que remete a formas tradicionais de festejar (Brasil, 2014).

Neste tópico, pretendo demonstrar a íntima conexão das festas de santo com referências culturais identificadas no INRC como formas de expressão, sobretudo músicas e danças. Focalizo, principalmente, as festas que têm em sua programação as chamadas festas culturais, pois são elas que abrangem a maior variedade de expressões inventariadas, das mais antigas às mais novas, apresentando-se como terrenos férteis para a articulação de tradições e inovações culturais.

Por exemplo, no território Erepecuru, a festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada de 6 a 8 de dezembro na comunidade da Pancada, é uma tradição passada de pai para filho há, pelo menos, três gerações. Então, embora a padroeira escolhida à época da organização da comunidade seja a Santíssima Trindade, é a festa da Virgem que mobiliza os moradores, como explicou a quilombola Maria Lizete Santos, nascida em 1966.

Então, essa festa vem de muitos anos. A mãe do meu pai festejava, passou para o meu pai com os irmãos dele. Festejavam com círio, procissão, tinha o café grande, que era o beiju. Tudo cultural. Depois era o peixe, a caça que matava para o almoço. Aí, depois, dia 7 era o dia da ladainha. Fazia a procissão para

fazer a ladainha da santa. Aí fazia a dança e terminava. Depois disso foi passando, depois que o papai não foi fazendo mais... Aí foi fazendo nós, filhos dele. Aí teve o mastro e isso nunca acabou. Depois que eles não quiseram mais, a gente continuou com a tradição. O mastro enfeitado de fruta, isso nós nunca acabamos, até hoje estamos fazendo, o círio fluvial. Naquele tempo era de remo, tinha aquela folia, iam pegar o pessoal da folia. A folia chegava cantando aqueles hinos tão bonitos, aquelas músicas da folia. Aí saltava com a procissão e fazia a celebração. Aí no outro dia a gente fazia a caminhada, aí que rezava a ladainha. Quem rezava a ladainha era o meu tio, o papai e a esposa dele, a esposa do meu tio que rezava a ladainha. Depois que ela morreu, o meu irmão e a minha irmã [...], nós continuamos a fazer essa mesma tradição. Mantemos essa festa ainda hoje. Faz o beiju, faz o tarubá, tudo manicuera. Tudo gratuito, não tinha nada de compras de bolacha, essas coisas não. Só as coisas da cultura mesmo. Como eles faziam, a gente continua fazendo, todo ano em dezembro. Faz dia 6 o círio, e do dia 7 para o dia 8 é a procissão. Aí tem o mastro, isso vem de muito tempo. Aí as danças que temos aqui, tem a dança Beleza da Cachoeira, muito bonita essa dança, tem também o lundum, a valsa e a mazurca (Brasil, 2014, p. 9).

A festa agrega procissões, ladainhas, folias e danças variadas, entre elas o lundum, a valsa e a mazurca, que, tendo sido muito apreciadas no passado, só são

executadas atualmente no âmbito das festas culturais, além de outras criadas no contexto mais recente de afirmação da identidade quilombola. Nesse sentido, o INRC aponta que a dança Beleza da Cachoeira é organizada por um grupo de moradores da comunidade da Pancada, exaltando as características do lugar e a identidade quilombola.

Em semelhante sentido, também há a dança Zumbi com Dandara, criada por moradores da comunidade do Espírito Santo para “narrar a história do povo negro que lutou contra a escravidão” (Brasil, 2014, p. 51). Ela é apresentada no inventário como “uma dança tradicional, [que] veio desde a escravidão [...], é uma maneira de explicar o que se passou na antiguidade” (Brasil, 2014, p. 51), e é encenada em diversas festividades no território Erepecuru.

Outra dança criada nesse território, chamada simplesmente dança Afro, é encenada no primeiro dia da festa de São Joaquim (Brasil, 2014, p. 49), geralmente uma sexta-feira dedicada à festa cultural. Nesse dia, faz-se um círio, um ritual de levantamento de mastros, uma procissão até o barracão da festa e a reza de ladainhas, responsabilidade dos moradores mais idosos, pois não há jovens que saibam entoá-las. À noite, serve-se um jantar à “moda antiga”, segundo Edilena Souza: “não tem venda de bebida alcoólica, não tem venda de nada, tudo é de graça, toda comida é doada pela comunidade para

todo mundo que vem para a festa” (Brasil, 2014, p. 49). Para finalizar a programação, há atrações culturais consideradas tradicionais, entre elas a dança Afro, apresentada pelos estudantes da escola São Joaquim.

Na sexta-feira é proibido utilizar som, a música é a banda formada pelas pessoas da comunidade [...], que é chamado pau e corda, então, é tudo manual, com coisas mesmo da nossa região. E as músicas cantadas também são músicas nossas, criadas pelos nossos compositores quilombolas, então é aquela festa toda, todo mundo dança, se diverte com a nossa música local (Brasil, 2014, p. 49).

No sábado, as celebrações continuam, mas com torneio de futebol, concurso de dança e *show* de calouros. Vendem-se refeições e bebidas alcoólicas. De noite, a programação se encerra com uma festa social ou dançante, para a qual são contratadas bandas de fora da comunidade, que tocam ritmos atuais até o amanhecer.

A festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, feita em outubro na comunidade do Moura, território Alto Trombetas II, tem uma organização semelhante.

No primeiro dia de festa, sexta-feira, após a procissão das embarcações, acontece o círio luminoso, no qual os peregrinos soltam barquinhas feitas de papelão com pequenas velas ao centro. Em seguida, acontece a celebração religiosa. Após a celebra-

ção é servido um jantar gratuito a todos os presentes. No mesmo dia acontece a festa “cultural”, considerada pelos comunitários como a festa mais tranquila, quando os mais velhos relembram os tempos de outrora ao som de músicas antigas como valsa, desfeiteira, lundu, bolero. Já no segundo e último dia de festa, no sábado, os homens da comunidade são encarregados de promoverem o torneio de futebol. À noite faz-se a festa “social”, que é considerada a mais animada, na qual se tocam todos os ritmos musicais atuais (Brasil, 2014, p. 13).

Para a realização da festa da Virgem, a comunidade conta com o financiamento da Prefeitura Municipal de Oriximiná, que normalmente doa um boi para alimentação dos participantes, contrata aparelhagem de som e adquire bola para o torneio de futebol. A Mineração Rio do Norte (MRN) doa dinheiro para custear despesas da organização.

Na comunidade Arancuan do Meio, no território Trombetas, a festa do padroeiro São João Batista, realizada em junho, já apresenta uma estrutura diferente, comportando apenas atrações associadas às festas culturais, sem qualquer tipo de festa social. Muitos frequentadores, vindos de várias localidades, consideram-na emblemática, justamente por preservar os modos tradicionais de celebrar, com oferta gratuita de refeições, músicas de pau e corda e danças antigas. Nas palavras da quilombola Ana Neri dos Santos,

[...] a gente coloca a festa para os outros. Mas tem um limite, não pode dançar essas danças que tem. Só pode dançar valsa, bolero... Não é toda dança que é permitida. Agora que os jovens querem fazer festa social, mas das vezes que nós fizemos não deu certo. Deu briga, o pessoal não sabe brincar. Na festa que nós fazemos não dá, a bebida é típica de nossa região (Brasil, 2014, p. 21).

As tensões intergeracionais, perceptíveis no relato acerca da festa de São João Batista, são narradas em vários domínios da vida social nos quilombos, inclusive nas festas. Inúmeros depoimentos indicam que pessoas idosas e jovens cultivam diferentes maneiras de festejar e têm gostos distintos quanto a danças, músicas, diversões e consumo de alimentos e bebidas. Grande parte das comunidades contemporiza essas divergências ao adotar o binômio festa social-festa cultural, equilibrando o que concebem como tradição e inovação em sua programação. Outras optam por reforçar um modelo festivo mais focado na tradição, como Arancuan do Meio, ou nos gostos contemporâneos, mas há, ainda, comunidades que investem na produção consciente de novas tradições com jovens e crianças, como acontece na festa de São Sebastião, no território Alto Trombetas I.

Na comunidade da Tapagem, no referido território, São Sebastião é festejado há muito tempo, segundo

relatos contidos no INRC, mas há uma percepção generalizada entre os moradores de que suas festas foram perdendo público e empolgação ao longo das últimas décadas. Segundo a professora Cleucineide Souza, muitas pessoas envolvidas na produção da festa passaram a trabalhar na sede municipal e na mineradora que opera na região do rio Trombetas, tendo deixado de contribuir na organização da celebração.

Naquela época era interessante porque todo mundo... Havia coletividade naquela época. A gente perde essa coletividade da cultura, hoje fala em coletividade da união, mas não, às vezes é uma agregação das pessoas e naquela época tinha a doação pela prefeitura, parte de alimentos que eles davam e a comunidade fazia beiju, essas comidas locais. Você vinha na festa, você não tinha preocupação de comprar um prato de comida, tudo era doado, do café, almoço e jantar, então era aquela coisa bem divertida, que as festas duravam dois dias (Brasil, 2014, p. 28).

Nesse contexto, a Escola Antônio Vieira passou a assumir responsabilidades de organização da festa de São Sebastião, assim como fez a escola da Cachoeira Porteira, na supracitada festa de Nossa Senhora de Fátima. Além de ajudar a angariar fundos para a limpeza e a ornamentação da igreja para os ritos litúrgicos, a escola da Tapagem assumiu a função de criar danças para

incrementar a programação festiva, envolvendo diretamente o público mais jovem.

A dança Marajoara, coordenada pela professora Cleucineide, é resultado desse movimento de integração de inovações a práticas culturais tradicionais. A dança, segundo ela, foi criada por sua avó, conhecida como Popó. De início, os dançarinos, em sua maioria, eram netos de Dona Popó, mas, aos poucos, o grupo se abriu para pessoas de fora da família até se tornar um assunto da escola.

A coreografia tem um sambazinho, um passinho para cá, dois para lá, dois para cá, mais ou menos nesse ritmo de samba aqui, samba acolá, mais ou menos assim. E o que é interessante nessas apresentações é que os envolvidos eram só quase netos dela. Hoje, não, porque nós saímos, mas a maioria era neto da Popó, porque o objetivo inicial era esse, os netos. Mas como a gente precisa sair, aí “vamos pegar”! O Dico Vieira, que é o Raimundo dos Santos, que era meu tio também, então a gente dava prioridade para pegar os netos desse pessoal, sangue do sangue. Hoje, não, que as outras meninas querem dançar, a gente acaba colocando aquelas que têm mais suingue, até porque a gente precisa. Numa apresentação rápida a gente pega aquele que tem rebolado, porque é mais rápido. Nem todo mundo tem facilidade para a dança (Brasil, 2014, p. 52).

A dança é executada ao som de uma música cantada por uma professora da escola, à capela ou com o acompanhamento de tambor e palmas ritmadas: “Aqui na Tapagem viemos dançar marajoara/Samba aqui, samba acolá/ E vieram os negros, vieram lá de Pacoval/ Samba aqui, samba acolá/ Porque Zumbi lutava/ Lutava pra se libertar/ Samba aqui, samba acolá” (Brasil, 2014, p. 52). Com o tempo, a dança Marajoara passou a ser reconhecida como uma tradição da Tapagem e a ser levada para apresentações em eventos de outras comunidades do território, como na festa de São Benedito, no Abuí. Em retribuição, o grupo de dança Morena d’Angola, da Escola Tancredo Neves, do Abuí (Brasil, 2014), também passou a se apresentar nas festas da Tapagem, reforçando um circuito de trocas e reconhecimento da produção cultural de seus pares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo resultou de uma revisão livre do inventário de referências culturais dos quilombos de Oriximiná, realizado pelo Iphan-PA, em 2013 e 2014, como desdobramento do processo inconcluso que propôs, em 1995, o tombamento desses quilombos como forma de proteção dos territórios e dos modos de vida de sua população, com fundamento na Constituição Federal de 1988.

O contexto atual, que estimula a revisão de resultados do INRC, tem sido marcado por iniciativas do Executivo Federal em dois sentidos: i) de facilitar os procedimentos administrativos para os tombamentos de sítios e documentos dos quilombos; e ii) de revitalizar o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, inclusive por meio do apoio a um projeto que visa a propor medidas para o acautelamento do patrimônio cultural das comunidades quilombolas de Oriximiná.

A questão de fundo abordada neste artigo pode ser formulada em termos da inseparabilidade das dimensões material e imaterial do patrimônio cultural, já apontada por diversos pesquisadores e agentes do campo do patrimônio. Para desenvolvê-la, tomei as festas de santo como pontos de partida, para, nos termos adotados na política de patrimônio no Brasil, evidenciar as conexões dessas celebrações com as edificações e as formas de expressão às quais a população quilombola de Oriximiná atribui valor de referências culturais.

Destacando a proeminência de tais celebrações, dos barracões comunitários nelas utilizados e das capelas dedicadas às santidades nelas homenageados, procurei demonstrar que a instituição pública de festas de santo nos povoados negros de Oriximiná fez parte do próprio processo de organização política e autorreconhecimento de sua população como membros de comunidades

quilombolas. Nesse sentido, destacam-se relatos extraídos do INRC que associam a instituição das festas no calendário comunitário à escolha de padroeiros como protetores nas lutas por direitos, à defesa de territórios e à inscrição de marcos edificadas (sobretudo barracões e capelas) em espaços de uso comum para identificar a própria coletividade.

Expressando devoções antigas, passadas de geração em geração, ou devoções adotadas no ato simbólico de fundação dessas comunidades, as festas de santo se constituíram, independentemente de sua antiguidade, como tradições associadas a valores e práticas compartilhados por coletividades. Mobilizando membros para diferentes funções – organização de espaços, preparação de comidas e bebidas, coordenação de ritos litúrgicos, ensaios de danças etc. –, elas fomentam interações e solidariedades dentro e fora das comunidades.

Ademais, cada festa de santo aglutina uma variedade de expressões culturais materializadas na comida, na bebida e em apresentações musicais e de danças, por exemplo. Dessa maneira, envolvendo invariavelmente dimensões materiais e imateriais da produção cultural de cada comunidade, cada festa fomenta inovações que se mesclam a práticas antigas, como ocorre na composição entre festas sociais e festas culturais, instaurando novas tradições. Estas, em geral, refe-

rem-se à afirmação da identidade quilombola, à defesa do território e à valorização do passado com vistas ao futuro desejado.

Depreende-se dos bens culturais arrolados no INRC que uma festa de santo é, efetivamente, a comunidade em ato. Tudo que gira em torno dela, portanto, tem valor de referência para a comunidade, constitui seu patrimônio cultural e deve ser considerado como potencial objeto de proteção.

Referências

ACEVEDO, R; CASTRO, E. *Negros do Trombetas: guardiães das matas e dos rios*. Belém, PA: Cejup: UFPA-NAEA, 1998.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 ago. 2024.

BRASIL. *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF: Casa Civil, 2000a. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm?origin=instituicao. Acesso em: 12 ago. 2024.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 4, 21 nov. 2003.

BRASIL. *Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937*. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro: Câmara dos Deputados, [2015]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-25-30-novembro-1937-351814-normaatualizada-pe.html>. Acesso em: 20 ago. 2024.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Superintendência do Iphan no Estado do Pará. *Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná*. Belém, PA: Iphan, 2014.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília, DF: Iphan, 2000b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Parecer nº 12*. Brasília, DF: Iphan, 1995.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Portaria nº 135, de 20 de novembro de 2023*. Dispõe sobre a regulamentação

do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme o previsto no art. 216, §5º da Constituição da República Federativa do Brasil, no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan e cria o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos. Brasília, DF: Iphan, 2023. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-iphan-n-135-de-20-de-novembro-de-2023-524245835>. Acesso em: 12 ago. 2024.

CARVALHO, L. G. de. Aporias da proteção do patrimônio cultural e natural de uma comunidade remanescente de quilombo na Amazônia. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 37, p. 211-231, 2018.

Dossiê: O Norte do Brasil: identificação e reconhecimento do patrimônio cultural. Organização: Maria Dorotéa de Lima.

CARVALHO, L. G. de; PIRES, E. de J.; SANTOS, Z. H. “A corrente que arrastava”: histórias e patrimônio cultural dos quilombos de Oriximiná. *Organon*, Porto Alegre, v. 37, n. 74, p. 116-135, jul./dez. 2022.

CARVALHO, L. G. de; PORTELA, L. J. P. Presenças negras e as festas de São Benedito no Baixo Amazonas. *(Syn)thesis*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, p. 46-57, 2021.

CAVALCANTI, M. L. V. de C.; FONSECA, M. C. L. Patrimônio imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais. Brasília, DF:

Unesco, 2008. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000180884>. Acesso em: 12 ago. 2024.

FIGUEIREDO, V. L. B.; CARVALHO, L. G. de. O gambá e as trocas rituais na festa de São Benedito em Almeirim/PA. *Asas da Palavra*, Belém, PA, v. 16, n. 1, p. 65-76, 2019. Dossiê Patrimônio Cultural: Batuques e Festas Populares.

FUNES, E. *Comunidades remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas*. Oriximiná: Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná; São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2000.

Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas. Disponível em: <https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2017/06/ComunidadesRemanescentesMocambosAltoTrombetas.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico*. Brasília, DF: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 12 ago. 2024.

MENEZES, E. D. B. de. Patrimônio cultural imaterial. Bem cultural de natureza imaterial: que é isso?. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 31, n. 1, p. 78-82, 2019.

PARÁ. *Constituição Estadual, de 5 de outubro de 1989*. Belém: Assembleia Legislativa do Estado do Pará, [1997]. Disponível em: <https://www.sistemas.pa.gov.br/sisleis/>

legislacao/228#:~:text=O%20Par%C3%A1%20proclama%20o%20seu,iniciativa%20e%20no%20pluralismo%20pol%C3%ADtico. Acesso em: 12 ago. 2024.

QUILOMBOLAS de Oriximiná. São Paulo: Comissão Pro-Índio de São Paulo, c1995-2022. Disponível em: <https://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

SALLES, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém, PA: Instituto de Artes do Pará, 2005.

TELLES, M. F. P. Patrimônio cultural material e imaterial: dicotomia e reflexos na aplicação do tombamento e do registro. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 2, n. 3, p. 121-137, 2011.

VAZ, B. A. *Quilombos e patrimônio cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio*. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.