

CHAGAS, Eduardo Wagner Nunes. O mastro do santo e a santidade do mastro. Belém: Universidade Federal do Pará. Universidade Federal do Pará; professor efetivo. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Artes – PPGARTES, doutorado, orientador Miguel de Santa Brígida Júnior. Carnavalesco, cenógrafo e figurinista.

RESUMO: Este trabalho se configura como uma das dobras de minha pesquisa para o doutoramento em Artes, a qual observa duas festividades dedicadas a São Benedito realizadas no bairro do Jurunas, em Belém do Pará, como práticas espetaculares em que se tem a carnavalização – conceito de Mikhail Bakhtin – como ferramenta de manutenção da vida e instrumento que burla as tensões sociais, associada aos sentidos de afetos e emoções. O trabalho foca o “mastro do santo” como elemento simbólico que carrega em si sentidos ancestrais arraigados aos mais primevos entendimentos de festa e práticas espetaculares relacionados ao divino e sua materialização no alimento e na fertilidade do corpo, tendo atravessado a história das sociedades humanas por meio do imaginário que o ressignificou, sem, no entanto, tirar-lhe o sentido simbólico primordial. O mastro, em festividades do catolicismo popular, traz consigo o significado da fartura e do agradecimento, além de sua faceta sexuada e carnal amalgamada à sua forma fálica e também presente no ato ritual de celebração do erigir. Integra o vocabulário simbólico das festividades de São Benedito como um dos elementos mais importantes em todo seu processo ritual – a posse, preparação, exibição em cortejo, levantamento e derrubada, compondo um quadro espetacularizado que o apresenta como objeto sacralizado pela concepção popular. Utilizo para essa análise, principalmente, a visão etnocenológica, a partir dos conceitos de espetáculo e espetacularidade, associada às percepções da antropologia das emoções, de David Le Breton, e do entendimento de comunidade emocional, de Michel Maffesoli, além de abordagens da antropologia interpretativa de Clifford Geertz.

PALAVRAS CHAVE: São Benedito. Mastro. Espetacularidade. Carnavalização. Festa.

ABSTRACT: This work is one of the folds of my research for the doctor degree in Arts, which observes two festivities dedicated to St. Benedict held in the Jurunas neighborhood, in Belém of Pará, as spectacular practices in which there is the carnivalization - the concept of Mikhail Bakhtin - as a tool for maintaining life and an instrument that mocks social tensions, associated with the senses of affections and emotions. The work focuses on the "mast of the saint" as a symbolic element that carries within itself ancestral senses rooted in the most primitive understandings of feast and spectacular practices related to the divine and its materialization in the food and the fertility of the body, having crossed the history of human societies by half of the imaginary that ressignified it, without, however, taking away the primordial symbolic meaning. The mast, in festivities of popular Catholicism, carries with it the meaning of abundance and thanksgiving, as well as its sexual and carnal facet amalgamated to its phallic form and also present in the ritual act of celebration of the erect. It integrates the symbolic vocabulary of the festivities of St. Benedict as one of the most important elements in all its ritual process - the possession, preparation, exhibition in procession, lifting and overturning, composing a spectacular picture that presents it as an

object sacred by the popular conception. I use for this analysis, mainly, the ethnocenological vision, from the concepts of spectacle and spectacularity, associated with the perceptions of the anthropology of the emotions, by David Le Breton, and the understanding of emotional community, by Michel Maffesoli, besides approaches of the interpretative anthropology by Clifford Geertz.

KEYWORDS: St. Benedict. Mast. Spectacularity. Carnavalization. Festival.

Certa vez, em uma aula da disciplina Antropologia da Religião, ministrada pelo professor Dr. Raymundo Heraldo Maués, durante o doutorado em Antropologia, na Universidade Federal do Pará, pelos idos do ano de 2014, recebemos a visita de outro professor. Ambos esses professores possuem aquela aura de mestres de sabedoria de livros medievais e quase tudo o que falam se baseia em uma extensa e profícua vivência acadêmica. Durante a aula, que versava a respeito de discursões sobre as persistências de símbolos nas práticas religiosas, professor Samuel Sá, nosso visitante, pediu a palavra e disse algo parecido com “é como o mastro nas festas do catolicismo popular, que é um objeto que atravessou a história e o imaginário e até hoje se mantém nas festas populares”.

Esta fala soou como algo direcionado ao fundo de minha mente borbulhante de pensamentos inúmeros, comum a qualquer pesquisador em processo de doutoramento. Isto porque minha pesquisa no doutorado em Antropologia, iniciada desde o ano de 2008, extraoficialmente, tinha como tema festividades dedicadas a São Benedito, realizadas no bairro do Jurunas, em Belém do Pará, minha cidade natal, onde o levantamento e a derrubada de mastros era pedra importantíssima no bordado de seu manto de significados, para a qual, no entanto, eu ainda não havia dado a devida importância.

Festas como estas de São Benedito são comuns no estado do Pará, na cidade de Belém e em muitos municípios de estados da região Norte do Brasil. Porém, apesar do visível e gritante quadro espetacularizado que o processo de decoração, levantamento e derrubada de mastros possui, eu nunca tinha dado atenção à profundidade dessa ação simbólica e à sua potência antropológica e etnocenológica. Mais ainda, se penso na complexidade da rede de manifestações que compõem a face híbrida da cultura amazônica e sua releitura do catolicismo, trazido pelos ambíguos agentes europeus para toda a região e

seus múltiplos municípios, algo que se firmou como parte vital do quadro de suas expressões culturais.

Antes de falar das expressões culturais dos municípios, temos que definir de que tipo de cultura se trata. Claro que, nesse caso, vamos tratar do sistema de atitudes, instituições e valores da sociedade. Evidentemente que Belém, como a região onde se originou toda a civilização paraense, conserva uma síntese dessa cultura. Não por ser a capital da Amazônia e capital do Estado, mas por ter recebido ao longo do tempo habitantes de quase todas as regiões que formaram e formam a população do Estado do Pará. (MONTEIRO, 2013, p. 267).

Esta é uma importante abordagem dos termos *expressões culturais* e *cultura*, feita por Benedito Monteiro, que nos ajuda a compreender o contexto em que os mastros de São Benedito se levantam no bairro do Jurunas hoje. No entanto, tomo a liberdade de apontar duas pequenas reformulações necessárias. Primeiro quanto à afirmação de que Belém é a origem de “toda a civilização paraense”. Talvez seja a cidade origem da sociedade paraense fruto da colonização, apenas, mas não de toda a “civilização” que habita o Estado hoje. Segundo, quanto ao próprio termo “civilização”, muito mais abrangente, generalizante e imperativo que “sociedade”, por exemplo.

Assim, seria mais claro entender que Belém é um lugar de onde toda a influência miscigenada (e amalgamada) se espalhou para o restante da região que pertence ao Estado do Pará, pois antes de a cidade de Belém ser fundada, já estava por aqui, e há muito tempo, imenso número de etnias nativas que, sem dúvida, também são parte da formação da sociedade paraense, e essas sim podem ser entendidas como civilização – distinta da europeia que chegara aqui para criar forçosamente uma sociedade híbrida.

Porém, Benedito Monteiro aponta algo que é de vital importância quando se pesquisa cultura, manifestações populares e, claro, hoje, objetos etnocenológicos em nosso Estado: Belém “conserva uma síntese dessa cultura” que chamamos de paraense. Mesmo que a urbanização e toda a bagagem contemporânea da modernidade aparentemente encubram esses traços, a cidade possui impressa em suas dimensões do simbólico muito do que se tem pelos demais municípios do Estado, por ser ainda ponto de partida e de referência cultural e de circulação de ideias.

Festas de Santos¹ realizadas pelas ferramentas do catolicismo popular possuem a ambiência do bucólico, em geral. Uma ambiência que, em meio ao espírito de urbe da cidade cosmopolita, possivelmente não se encaixaria em seus compartimentos geométricos, por conta de sua profunda fluidez e sinuosidade. A cidade possui a aura do prático e do tecnológico. Suas manifestações nascidas do popular vestem, mesmo que a contra gosto, os trajes retilíneos da modernidade. Mas, isso é sempre uma compreensão relativizável.

Em 2008, por exemplo, essa visão minha da teia cultural da cidade de Belém sofreu um abalo significativo e antiestruturalista. Foi marcado por meu primeiro encontro com as festividades dedicadas a São Benedito, realizadas no bairro do Jurunas, bairro dos mais marginais e liminares da cidade de Belém – usando esses adjetivos a partir do pensamento de Victor Turner, que condensa em algumas linhas imenso modo de vislumbrar a cultura em suas manifestações de fora dos centros estabelecidos:

A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram os mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. Todavia, são mais que classificações, visto incitarem os homens à ação, tanto quanto ao pensamento. (Turner, 1974, p.156).

O bairro do Jurunas é, com toda certeza, um lugar de criação e reinvenções simbólicas e rituais contínuas, justamente por essa qualidade de liminal e marginal. Ações de reler a vida são parte de sua costura de relações sociais. No Jurunas, as festas populares de Santos integram o quadro da vida e da memória de seus moradores, um quadro que inclui ainda o luxo das escolas de samba e dos grupos de bois-bumbás misturados às danças de grupos juninos e a uma vida cotidiana tecida entre festas de famílias, de vizinhanças, de bares, boates, prostíbulo etc.

O local desse encontro meu com uma mostra de tudo isso que o Jurunas pode produzir foi a Rua dos Timbiras, onde se desenrolava uma grande festa que tomava a rua e o barracão do Centro Comunitário, a casa de dona Venina

¹ Uso a letra maiúscula para realçar a personalidade do significado da palavra. O Santo é uma entidade-pessoa; no seio de sua devoção é vivente, é real, e sua divindade é indiscutível.

Vasconcelos. Uma área do bairro cujo acesso à época era difícil, pois a casa ficava distante do itinerário de coletivos e só se chegava a pé ou carro – no meu caso, fui de táxi.

A rua era dividida em duas partes: um lado de terra batida; outro com uma grande vala a céu aberto (um canal), de onde se projetavam inúmeras palafitas que ligavam as casas à parte de terra. Não havia nenhum tipo de limitação ou cerca que separasse a vala da terra, o que compunha uma paisagem agradável até, com pequenas árvores à margem do canal e bancos de madeira. Era como uma rua metade chão, metade água, e no meio, uma fileira de pequenas árvores e bancos. A casa de Dona Venina ficava do lado da terra batida.

A princípio o que me desestruturou foi o contraste entre essa visualidade e a que se tinha alguns quarteirões dali. O centro de Belém estava próximo, com todos seus elementos citadinos contemporâneos. Mas, alguns minutos de carro ou a pé, ali estava a Rua dos Timbiras e sua mágica ambiência festeira, com fitas coloridas penduradas em varais de lado a lado da rua, pessoas rindo, comendo, bebendo, dançando. Um universo separado da urbe. E tomando a atenção da paisagem, em meio ao colorido das fitas e ao vociferar dos risos, os dois mastros fincados no chão de terra, às margens do canal, em frente ao barracão.

Ilustração 01. Visão da frente da casa de Dona Venina, com um dos mastros visíveis.
Foto: Eduardo Wagner (2009).



Havia lá, em meio àquela profusão de símbolos moventes e em efervescência, o que a etnocologia identifica como espetacularidade: a indissociação entre o observador e o objeto observado. Tudo ali era “a festa”. A rua, as pessoas, a música, a imagem de São Benedito sobre o altar no fundo do barracão, os corpos, a dança, o barulho, o suor, o calor. Era um tempo da festa, do evento, no qual se diluíam os demais elementos sociais negativos que construíam o cotidiano do bairro – a violência, a criminalidade, a falta de saneamento. O riso elaborava uma dimensão extracotidiana onde a festa era a regra da permissão, da inversão, do burlesco.

A espetacularidade aqui se refere ao sentido forjado por Armindo Bião (...) nos seus estudos etnocenológicos, onde os sujeitos envolvidos no fenômeno não teriam total consciência do olhar do outro, ou seja, essas práticas espetaculares apresentariam o sentido de alteridade de maneira mais ou menos consciente. Nesse conjunto estariam os rituais e manifestações carnavalizadas (...), onde os participantes tendem a confundir-se entre si e a prática espetacular é adjetiva. (SANTA BRÍGIDA, 2006, p. 28).

Então, percebi que minha visão urbana e limitada da cidade de Belém precisava imediatamente se expandir, pois havia na trama cultural da cidade algo tão singular que poderia conectá-la com o entendimento do aspecto citado por Benedicto Monteiro: Belém, sem dúvida, conserva em si uma síntese da cultura do Estado, e cultura a partir da análise do que compreendemos como atitudes, instituições e valores.

Neste sentido é preciso compreender ainda que a cidade é, antes de tudo, espaço humano, e isso dissolve o muro frágil que procura separar ou opor campo/cidade. Em espaços onde o humano se instaura, em toda a sua complexidade simbólica, a vida real, inevitavelmente, se traduz também na visão do lúdico e da fantasia, nas construções do mito e do imaginário. A vida constrói sentidos semelhantes independentemente do espaço geográfico ou de classificações sociais. E, muitas vezes, o riso popular é uma das principais ferramentas nessa construção.

O riso, o barulho, o escracho... A alegria em suas múltiplas possibilidades daquilo que é público são lugar comum em festas do catolicismo popular. O erigir do mastro, potente em sua forma fálica, e sua derrubada, espalhando pelo chão os frutos que estiveram amarrados a ele durante toda a

realização da festa, marcando, respectivamente, início e fim desse evento, é regado pelo riso público, da rua, dos espaços livres.

Mikhail Bakhtin (1987), em seu conhecido trabalho de análise da obra de François Rabelais, vê no riso popular um meio de representação do entendimento da estrutura social. Classifica a cultura desse contexto como uma cultura cômica e popular, extremamente embriagada dos conceitos de grotesco e inversão, e ressalta que o riso, o deboche e a troça populares são uma área de pouca exploração no sentido da criação, do poder de inventividade, de leitura da realidade.

(...), o riso popular e suas formas constituem o campo menos estudado da criação popular. A concepção estreita do caráter popular e do folclore, nascida na época pré-romântica e concluída essencialmente por Herder e os românticos, exclui quase totalmente a cultura específica da praça pública e também o humor popular em toda a riqueza das suas manifestações. Nem mesmo posteriormente os especialistas do folclore e da história literária consideraram o humor do povo na praça pública como um objeto digno de estudo do ponto de vista cultural, histórico, folclórico ou literário. (Bakhtin, 1987, p. 3).

Importante compreender que mesmo hoje, em meio a tantas discussões acadêmicas a respeito da cultura e da oposição popular/erudito, a cultura popular ainda é vista como campo menor, como área do informal, do inconsistente, do etéreo e do herético. O jocoso como retórica não é aceito abertamente como objeto validado de interpretação da vida, por ser de caráter extremamente crítico, livre e subversivo.

Como descreve Bakhtin, a presença do riso e da manifestação do povo na praça pública era extremamente vívida nesse período (da mesma forma que o é hoje). Por essa característica “festeira”, Bakhtin lança mão do termo carnavalizado para definir o contexto dos costumes do povo na Idade Média e no Renascimento.

Aquilo que Bakhtin chama de “praça pública”, no contexto de sua análise são os espaços públicos de uso coletivo no período do Medieval/Renascimento, onde o que se faz é exposto aos olhos de todos. A praça como a concebemos hoje é um desses espaços. Mas, a praça pública de Bakhtin pode ser a rua, a avenida, quaisquer espaços onde a ação pública do popular seja vista sem limitações, sem paredes ou muros. É ação aberta, atividade livre.

Ressalte-se ainda que uma concepção estreita do caráter popular da cultura, assinalada por ele, se fazia presente desde o século XIX, nascida na época pré-romântica, e imbuída do demérito advindo das concepções neoclássicas que havia construído na Europa de fins do século XVIII a limitada e problemática definição de “belas artes”. Hoje essa concepção de estreitamento ainda gera problemáticas no tocante a valoração e compreensão do caráter popular da cultura. E isto é importante saber em qualquer análise que se arvore pelos liames do popular.

Analisando a diversidade das manifestações festivas na Idade Média e no Renascimento, a partir da descrição jocosa, debochada e escancarada de Rabelais, Bakhtin identificou características peculiares, em um conjunto de comportamentos subversivos que utilizavam o entendimento de festa como tecido. A carnavalização seria o termo usado para identificar esse conjunto de comportamentos que se manifestariam em qualquer momento, pertencendo ao carnaval ou não.

Essa concepção lato de carnavalização é observada em uma infinidade de manifestações festivas onde a essência da festa está presente, podendo ser relacionada a outros conceitos e abordagens de autores como Michel Maffesoli (1985; 2002) – comunidade emocional, sentido coletivo e emoção compartilhada, e, de Victor Turner (1974) – *communitas* – e deste com Van Gennep (1978) – ritos de passagem; além disso, cabe ainda a sedutora visão da antropologia das emoções de Davi Le Breton (2009) e a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (2013; 2014) – plenamente alinhável à sociologia compreensiva de Maffesoli (2007), como abordagens sensíveis a esse tipo de análise.

Como um entendimento amplo, que desliza para outras áreas da vida que não apenas a festa carnaval, a carnavalização como espaço de inversão, de permissão, do burlesco, se acomoda com sossego às manifestações do catolicismo popular brasileiro, que por si é subversivo, o qual trilhou seu próprio caminho, aquém dos olhos diretores da Igreja. E mesmo com a violência do processo de romanização de fins do século XIX e início do XX, continua a se materializar e a se reler no seio das manifestações urbanas.

É nesse vislumbre do catolicismo libertino e resistente nascido no popular que se veem as festividades dedicadas a São Benedito realizadas no bairro do Jurunas. Eventos que, mesmo nascidos do sentido de devoção ao divino, conflitam em muitas esferas com os poderes da Igreja local e se impõem tanto como estrutura quanto antiestrutura social, para citar Turner (1974), plantadas no seio de um dos bairros mais culturalmente diversos da cidade de Belém, cuja origem está impregnada da segregação social e da mistura pluriétnica, enquanto a cidade eclodia com nova roupagem confeccionada com tecidos de ares europeus, em fins do século XIX.

Duas festas dedicadas a um Santo que em si traz o caráter marginalizado em sua devoção e devotos: pretos, pobres, os à margem. No entanto, imbuídas de profundas leituras carnavalizadas da vida em seu contexto cultural e antropológico. Amalgamadas à própria história do bairro e da cidade de Belém, mas, principalmente, às memórias e afetos dos moradores do Jurunas.

Realizam-se entre o fim do mês de julho e início de agosto, sediadas na mesma rua, a Rua dos Timbiras. Uma pertence ao Centro Comunitário da Rua dos Timbiras e à família de dona Venina Vasconcelos, realizada desde 1932. A outra, mais polida em seus princípios, e por isso também mais próxima à Igreja, desde 1955, pertence à Irmandade de São Benedito da Rua dos Timbiras.

Essas festividades são constituídas por um complexo conjunto de eventos que interferem no cotidiano do bairro, na vida de seus participantes e na visualidade das ruas e espaços públicos (a praça pública de Bakhtin). São procissões (terrestres e fluviais), novenas, ladainhas, alvoradas, missas, jantares, almoços, cafés da manhã, quermesses, bailes, queimas de fogos. Um “conjunto de comportamentos” que durante duas semanas faz parte do cotidiano, torna-se o extracotidiano jurunense.

O que traspassa todo esse conjunto como um fio que interliga os eventos é o sentido, primeiro, da devoção ao Santo, segundo, e primordial, o de festa. Ambos podem ser observados pela ótica da antropologia. Porém a festa enquanto manifestação humana que se deleita na cama do sentido de belo e

onde a essência dos prazeres mais mundanos está presente, é campo também da etnocenologia.

E é neste campo, em meio ao múltiplo conjunto de eventos de ambas as festividades que o mastro se ergue, como um monumento à resistência que habita o imaginário social burlesco e livre, conforme a fala do professor Samuel Sá, naquela aula de Antropologia da Religião, em 2014.

Pensando nisso lembro também do estudo de Richard Hoggart, acerca dos aspectos da vida da classe trabalhadora quando fala de resistência, quando diz:

Não se trata de uma força de resistência passiva, mas antes de algo que, se bem que inconsciente, pode ser considerado como positivo. As classes proletárias possuem em elevado grau a faculdade natural de resistência à mudança, adaptando ou assimilando, nas novidades, aquilo que lhes interessa, e desprezando todo o resto. (Hoggart, 1973, p. 40).

A meu ver, facilmente pode-se substituir “as classes proletárias” por “expressões culturais populares”, sem prejuízo de entendimento e deslizeamento de contexto, pois o grupo social que Hoggart observou é tal qual o povo morador do Jurunas: liminal, marginal.

Tomando o Mastro do Santo como elemento de resistência, pois é objeto vilipendiado pela Igreja, mas exaltado e sacralizado pelos participantes da festa, podemos compreendê-lo como esse símbolo que resiste à mudança (pois atravessou o imaginário histórico), adaptável e assimilado, escolhido para compor o conjunto de elementos que interessam ao povo em meio à sua devoção livre dedicada à São Benedito.

O mastro é o um tronco de madeira, parte de um corpo vegetal por cujas veias circulou a seiva que lhe manteve a vida. É decorado com folhas e frutos em meio a um ritual festivo, onde o riso, a comida e bebida alcóolica dão o tom da transgressão às imposições comportamentais da Igreja. É celebrado pelas ruas do bairro, carregado por muitas pessoas ao som de cantorias e mais risos. É aplaudido. É esperado. É sacralizado.

Em seu cortejo festivo espetacularizado rumo ao fincamento no chão, integra em um só corpo seu próprio corpo vegetal aos que o carregam como

parte de suas vidas e devoção à São Benedito, somando esse grupo aos que estão na rua, acompanhando o cortejo ou apenas assistindo sua passagem barulhenta e galhofeira.

O mastro é fálico. Possui em sua simbologia ancestral os significados da fartura e da fertilidade contidos em seu longo corpo rígido. Seu cortejo, ao som dos risos e também de fogos, é tal qual o enlace de amantes que desperta a ereção do corpo fálico masculino. A chegada ao local de seu fincamento é o momento exato em que esses corpos, o do mastro suspenso pelas mãos dos festeiros, e o do chão, onde estes pisam e pulam, copulam e novamente se tornam uma coisa só, como o eram antes, em seu estado de vegetal, natural.

A semana de realização de cada uma das festas é o período da intimidade mais profunda, onde o mastro fincado ao chão e os participantes da festa, seja nas orações, nas ladainhas, nas bebedeiras, tornam-se um só corpo. É um corpo que existe ali em função da devoção a São Benedito, que está ali em agradecimento.

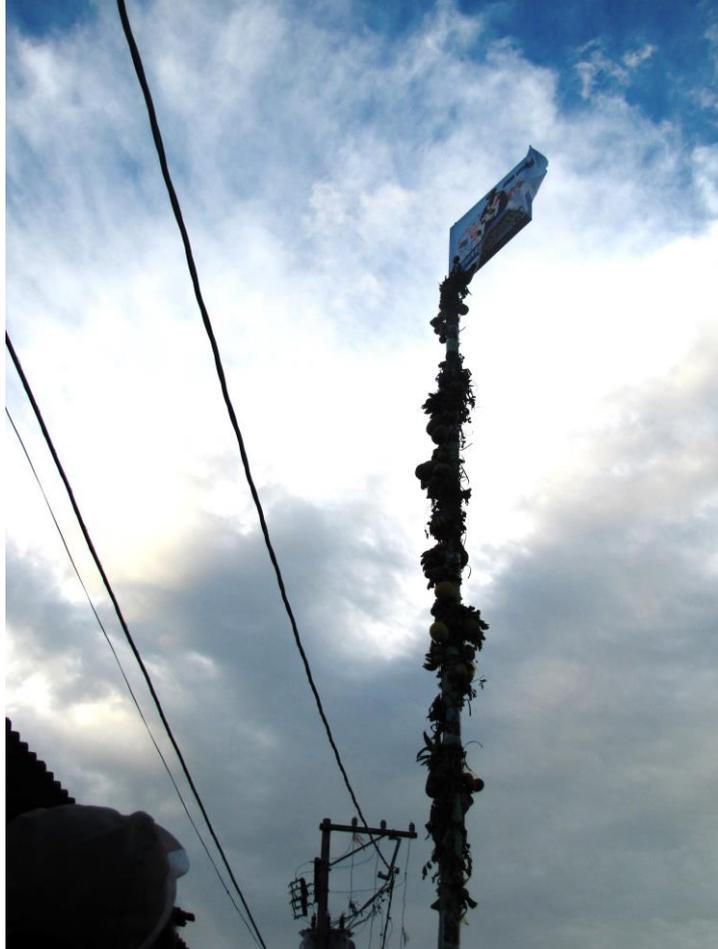
Ao fim da semana, quando a festa termina e o mastro é derrubado, seus frutos espalhados pelo chão e disputados pelos integrantes do festejo marcam o ápice de sua existência. É o momento da refecundação, quando a simbologia mais ancestral a ele atribuída se evidencia: a fertilidade e a fartura. O mastro fecundou as vidas dos devotos por mais um ano.

A comunidade das festas se liga entre si pela emocionalidade de sua devoção, pelos afetos que se constroem por meio das memórias e das sociabilidades em teias de significados. A ação coletiva que integra o ritual de existência do mastro marca ainda mais esse elo social e festivo, criativo, ritual, devocional, que ilustra tanto as criações burlescas do marginal e liminal de Turner quanto a resistência de Hoggart.

Como bem ressaltou o professor Samuel Sá, o mastro, seu uso e simbologias embutidas, atravessou a história habitando o imaginário popular. E permanece por aí, em festas espetaculares ou espetacularizadas, mostrando seu corpo vivente e fálico travestido de folhas, frutos e fitas coloridas. Trazendo a nós, aqui ou ali, a continuidade e lembrança de nossa ancestralidade agrária,

quando o corpo, o sexo, o alimento, a bebida, faziam parte constituinte e imaculada da devoção ao divino, em meio a festas, risos, gritos e gemidos.

Ilustração 02. Silhueta do mastro do Centro Comunitário.
Foto: Eduardo Wagner (2014).



Referências Bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Joscelyne. 14. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014. (Coleção Antropologia).

_____. **A interpretação das culturas**. 1. ed. [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LCT Editores, 2013.

HOGGART, Richard. **As utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos**. Trad. Maria do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

- LE BRETON, David. **As paixões ordinárias**: antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- _____. **O tempo das tribos**. O declínio do individualismo nas sociedades de massa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. **A sombra de Dionísio**: contribuição a uma sociologia da orgia. Trad. Aluizio Ramos Trinta. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. (Coleção Tendências; v. 7).
- MONTEIRO, Benedicto. **História do Pará**. 2. ed. Belém: Editora Amazônia, 2013.
- TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- SANTA BRÍGIDA, Miguel de. **O maior espetáculo da terra**: o desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro como cena contemporânea na Sapucaí. 2006. 234 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal da Bahia, [2006].
- VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.