

# Morrer e beber manicuera:

relações de sociabilidade no dia de finados

## *Dying and drinking manicuera:*

*social relations on the day of the deceased*

**Maria Betânia B. Albuquerque**  
**Karen Azevedo Malar<sup>1</sup>**

**RESUMO:** O artigo analisa as relações entre a morte e o consumo de uma bebida chamada manicuera em Salinópolis, Pará. O objetivo é analisar o preparo desta bebida – consumida exclusivamente no dia da iluminação ou dia de finados –, os saberes que atravessam esse preparo e as relações de sociabilidade que o envolvem, configurando uma pedagogia do cotidiano. Decorre de uma pesquisa de campo no cemitério e em seus arredores, onde, a partir da observação e de entrevistas, descreve-se o dia de finados, a cultura material, os saberes da manicuera e sua transmissão às demais gerações. Situa-se na confluência da educação, da história e da antropologia, apoiando-se em Ariès (2003), DaMatta (1997) e Brandão (2002). Dentre as considerações, destacamos que o principal meio de transmissão de saberes da manicuera é a observação ou a atenção (Ingold, 2015), posto que é observando que se aprende, e este ato depende mais de uma postura atenta do aprendiz do que de uma ação didática de quem ensina. Mulheres e homens, ainda crianças, observam suas mães e avós prepararem a manicuera para, assim, continuarem a tradição de seu consumo no dia de finados, fortalecendo as relações sociais entre os vivos e entre estes e seus mortos.

**Palavras-chave:** festa dos mortos; beberagens; sociabilidade; educação; saberes.

**ABSTRACT:** The article analyzes the relationship between death and consumption of a drink called manicuera in Salinópolis, Pará. It aims to analyze the preparation of this drink – exclusively consumed at the “day of enlightenment” or the “day of the deceased” –, the knowledge that comprises the preparation and the sociability that involves it, configuring the pedagogy of the quotidian. It comes from a field research in a cemetery and its surroundings, where, from observation and interviews, it was possible to describe the day of the dead, the material culture, the knowledge of the manicuera, as well as its transmission to the other generations. It is located at the confluence of education, history and anthropology areas, relying on Ariès (2003), DaMatta (1997) and Brandão (2002). Among several considerations, we point out that the main means of transmission of manicuera’s knowledge is observation or attention (Ingold, 2015), since we observed that learning depends more on an attentive posture than on a didactic action from those who teach. Children watch their mothers and grandparents preparing manicuera so they can continue the tradition of consumption in the day of the dead, thereby strengthening the social relations among the living ones and between them and their deceased ones.

**Keywords:** day of the dead; drinking, sociability, education, knowledge.

---

1. Maria Betânia B. Albuquerque é doutora em Educação pela PUC-SP, professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA), líder do grupo “História da Educação na Amazônia” (GHEDA/UEPA/CNPq). Contato: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br; Karen Azevedo Malar é licenciada em Ciências da Religião pela UEPA, especialista em Gestão Escolar pelo Instituto de Educação e Cultura do Pará, professora de Ensino Religioso no sistema de ensino Pequeno Aprendiz. Contato: karen-malar@hotmail.com.

## Introdução

Este artigo propõe-se a refletir sobre o consumo de uma bebida chamada *manicuera*, ocorrido no dia de finados no município de Salinópolis, estado do Pará. O fato de que apenas nesse dia ela seja preparada e consumida despertou o interesse em compreender as possíveis conexões entre o dia dos mortos e essa bebida. O objetivo é analisar a teia de saberes que envolve a feitura da *manicuera* bem como as relações de sociabilidade que caracterizam o dia da iluminação, forjando, com isso, uma espécie de pedagogia do cotidiano na medida em que consideramos a existência de processos educativos que extrapolam territórios escolarizados.

Em seu livro *Places of learning* (“lugares de aprendizagem”), Ellsworth (2005) compreende a pedagogia como importante articuladora de processos educativos imbricados na cultura. Segundo esta perspectiva, vivemos em uma sociedade permeada pelo pedagógico, na qual somos constantemente submetidos a processos contínuos de educação mediados por diferentes instituições e espaços ativamente implicados com práticas e experiências que visam ensinar alguma coisa.

Para Wortmann *et al.* (2015), o livro *Places of learning*, ao ressaltar a dimensão pedagógica da vida social contemporânea, contribui para ampliar o olhar sobre variados espaços culturais como lugares de educação, bem como para o entendimento das relações de ensino e aprendizagem como amplos processos culturais. Desse modo, museus, feiras, cinemas, dentre outros espaços, acionam uma pedagogia que produz efeitos na construção de subjetividades e na autoaprendizagem de cada sujeito. Neste texto, procuramos mostrar que, nos cemitérios e em seus arredores, aprendizagens também se efetivam, mediadas, neste caso, pelo consumo de uma bebida: a *manicuera*.

O artigo decorre de uma pesquisa de campo do tipo etnográfica. O *locus* da pesquisa foi o cemitério Nosso Senhor do Bonfim, situado no município de Salinópolis. Foram realizadas observação e registros fotográficos com o objetivo de compreender como se organiza o dia da iluminação, bem como o preparo e a venda da *manicuera*. Os dados iniciais da pesquisa foram coletados em novembro de 2015 por meio da observação da cidade, do cemitério, da senhora que prepara a *manicuera* e das barracas de comida em seu entorno. Também realizamos entrevistas semiestruturadas com o padre da igreja matriz, com pessoas que preparam a bebida e com cerca de dez pessoas que circulavam dentro e fora do cemitério.

Do ponto de vista bibliográfico, o artigo ancora-se no livro *Salinópolis: a cidade mais querida do Pará*, de Benjamin Cardoso (2001), que permite situarmos a cidade e seu contexto sociocultural. Teoricamente, o livro *História da morte no Ocidente*, do historiador Philippe Ariès (2003), foi fundamental para compreendermos as atitudes perante a morte e as transformações do seu significado na história. Em *A morte é uma festa*, José Reis (1991) aborda a revolta da população de Salvador contra a construção de um cemitério, bem como os ritos fúnebres do século XIX, evidenciando o comportamento da sociedade em relação à morte e seus mortos.

Para compreender as relações estabelecidas entre vivos e mortos, tomamos como base o livro *A casa e a rua*, de Roberto DaMatta (1997), que aborda a sociedade brasileira e toda a complexidade de

suas relações e, em particular, como a sociedade compreende a morte. A compreensão das relações entre o consumo de bebidas e o estabelecimento de processos educativos foi buscada a partir da obra *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil Colonial*, de Albuquerque (2012). Nele, a autora analisa o consumo indígena de uma bebida embriagante (*cauim*) e o modo como as práticas de beberagens articulavam um amplo conjunto de saberes baseados na oralidade e na experiência, funcionando como espaços de aprendizagens dos valores grupais e de construção de identidades.

Esperamos com estas reflexões contribuir com o debate sobre o arraial ou as festas dos mortos como instâncias de sociabilidades, considerando seus múltiplos sentidos e vivências. Esperamos também contribuir com as pesquisas sobre as relações entre educação, oralidade e saberes culturais, particularmente aquelas mediadas pelo consumo de beberagens. Ao considerarmos a educação como cultura (Brandão, 2002), intencionamos ainda ampliar a noção corrente de educação marcadamente centrada em territórios escolares. Antes, contudo, informamos o leitor acerca dos aspectos socioculturais que caracterizam a cidade onde ocorre essa pedagogia do cotidiano centrada no consumo da *manicuera*.

### Salinópolis em perspectiva geo-histórica e cultural

Salinópolis é uma cidade bastante conhecida no estado do Pará, procurada por muitos turistas, sobretudo em função de suas belas praias. Segundo Cardoso (2001), seus primeiros habitantes foram indígenas tupinambá que chamavam a localidade de “Viriaduba” ou “Virianeua”, que significa “abundância de pássaros”, em decorrência da grande presença de pássaros na região. Com o aumento da população e do processo de urbanização da cidade, os pássaros, contudo, foram se afastando.

O segundo nome do município foi “Destacado”, atribuído por André Vidal Negreiros, governador geral do Maranhão (1655-1656), uma vez que nessa época o atual território do Pará pertencia ao Maranhão. O então governador percebeu que deveria dar orientação aos navegantes e, por isso, destacou alguns práticos, ordenando a eles, no morro da ilha do Atalaia, que colocassem um canhão para que os disparos os alertassem. Confirma Cardoso que “sendo os pilotos destacados no próprio local, passou, então, o município a ser chamado de Destacado” (2001, p. 12). Deste modo, “Viriaduba” virou “Destacado” e, posteriormente, “Destacado” foi substituído por Salinas, em função da presença de uma pequena salina ao longo do período colonial. De acordo com o acervo histórico pertencente à Biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1943, Salinas passou a se chamar Salinópolis, como é conhecida até hoje.

O município de Salinópolis conta com uma população de aproximadamente 40 mil habitantes e uma área territorial de 242 quilômetros quadrados, segundo estimativa do IBGE/2018. Está situado na parte oriental do estado do Pará, na mesorregião do nordeste paraense, na microrregião do Salgado, entre o Atlântico, ao norte, e a Baía do Marajó, a oeste e ao sul. Ao longo dos anos, Salinópolis foi se modificando em particular no que diz respeito aos aspectos estruturais,

econômicos e turísticos. Em meados do século XX, o município se viu diante de um crescimento populacional e urbanístico desordenado, cujas consequências podem ser percebidas através de seus contrastes:

De um lado o loteamento Atalaia com um sistema de especulação imobiliária sem infraestrutura adequada e pagamentos de impostos mal resolvidos; do outro lado temos ruas e avenidas mal traçadas que resultam de uma série de ocupações e que com o decorrer da extensão territorial do município a cidade não adquiriu nenhum tipo de elaboração ou plano de estruturação e ocupação das terras, logo a cidade cresceu apresentando um grande contraste entre nativos empobrecidos com pouco direito de legalização nas terras e veranistas afortunados que obtiveram suas moradias temporárias (habitadas somente nas férias). (Cardoso, 2001, p. 30)

O crescimento urbanístico está relacionado ao incentivo da atividade turística, um meio de valorização muito característico de cidades litorâneas, porém sem os devidos cuidados socioambientais.

São ricas as manifestações culturais de Salinópolis, envolvendo festas populares, os chamados cordões juninos, as quadrilhas, os grupos folclóricos de pássaros e bichos e o boi-bumbá, que já foram bastante prestigiados no passado. Porém, com o passar do tempo, o interesse e o incentivo do poder público a essas manifestações culturais foram diminuindo. Outro aspecto característico de Salinópolis é a sua diversidade de praias, que despertam atenção dos turistas, sendo a do Maçarico a mais famosa, localizada na antiga frente da cidade. Salinópolis também se destaca pela religiosidade diversificada, com a presença de igrejas católicas, protestantes, pentecostais e terreiros afro-indígenas.

O catolicismo popular faz-se presente no município através da crença em seres sobrenaturais simbolizados em visagens, assombrações e encantados. Somam-se a isso as lendas amazônicas que compõem o imaginário do povo local. A despeito da diversidade religiosa, o catolicismo predomina no município, motivo pelo qual ocorrem diversas festividades para vários santos durante o ano. A festa tradicional é a de Nossa Senhora do Socorro, padroeira do município, ocorrida no dia 8 de setembro. Com início no fim de agosto, por mais ou menos duas semanas, esta festa faz o agito na cidade. Entretanto, embora a festividade de Nossa Senhora do Socorro seja a mais lembrada, a de São Pedro, ocorrida em junho, conta com mais envolvimento popular, sobretudo dos pescadores, pois São Pedro é o santo protetor deles.

A despeito da existência de uma diversidade de festas de santos, em Salinópolis destaca-se um tipo singular de arraial, ocorrido no cemitério durante o dia de finados, que não está ligado a nenhum santo, especificamente. Trata-se do culto aos mortos ou ritual de iluminação, provável ressignificação de antigas práticas funerárias nas quais se imiscuem entre mortos e vivos o consumo de comidas ou bebidas.

## O arraial dos mortos em Salinópolis

Estudioso do tema da morte, o historiador francês Philippe Ariès (2003, p. 64) afirma que desde o século XVIII o homem da sociedade ocidental compreende a morte a partir de variados sentidos. Ele exalta-a, dramatiza-a, deseja-a impressionante e arrebatadora. Mas, ao mesmo tempo, já se ocupa menos de sua própria morte, e, assim, a morte romântica, retórica, é antes de tudo *a morte do outro* – o outro, cuja saudade e lembrança inspiram, nos séculos XIX e XX, o novo culto dos túmulos e dos cemitérios.

Tem-se, assim, a presença do luto que, do término da Idade Média até o século XVIII, tinha duas intenções. De um lado, induzia a família do morto a “manifestar, pelo menos durante um certo tempo, uma dor que nem sempre experimentava” (Ariès, 2003, p. 71). E, por outro, a vivência do luto

tinha também o efeito de defender o sobrevivente, sinceramente submetido à provação, contra os excessos da dor, pois impunha-lhe um certo tipo de vida social, as visitas de parentes, vizinhos e amigos que lhe eram feitas e no decorrer das quais a dor podia ser liberada sem que sua expressão ultrapassasse, entretanto, um limite fixado pelas conveniências. (Ariès, 2003, p. 71)

Ariès constata que esse é um aspecto muito importante, posto que, no século XIX, esse limite imposto pelas conveniências não foi mais respeitado, de modo que o luto passou a ser vivido “com ostentação além do usual. Simulou até não estar obedecendo a uma obrigação mundana e ser a expressão mais espontânea e mais insuperável de uma gravíssima dor: chora-se, desmaia-se, desfalece-se e jejua-se” (Ariès, 2003, p. 71).

Para Ariès, foi esse luto excessivo que originou o culto moderno dos túmulos e cemitérios, uma vez que na Idade Média os mortos não recebiam assim tanta atenção. Ao contrário, “pouco importava o lugar exato de sua sepultura que, na maior parte das vezes, não era indicada nem por um monumento nem mesmo por uma simples inscrição” (2003, p. 73). Contudo, desde o século XIV, e sobretudo no século XVII, já se observa a preocupação mais frequente em se localizar a sepultura do morto. A partir do culto moderno, começam as visitas aos túmulos de entes queridos, como se estivessem indo à casa de um parente. Desse modo,

o culto da lembrança imediatamente estendeu-se do indivíduo à sociedade, seguindo um mesmo movimento da sensibilidade. Os autores de projetos de cemitérios do século XVIII desejam que estes sejam ao mesmo tempo parques organizados para a visita familiar e museus de homens ilustres [...] os túmulos dos heróis e grandes homens seriam venerados pelo Estado em tal local [...]. Pensa-se, e mesmo sente-se que a sociedade é composta ao mesmo tempo de mortos e vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários quanto os vivos. (Ariès, 2003, p. 76)

As reflexões de Ariès, ainda que direcionadas a outro contexto e tempo histórico, inspiraram nosso olhar para o culto aos mortos realizado no cemitério municipal Nosso Senhor do Bonfim, em Salinópolis. Trata-se de uma tradição muito antiga, conhecida como dia da iluminação, arraial da iluminação ou ritual de iluminação, ocorrida no dia 2 de novembro, quando as pessoas prestam homenagens aos seus entes queridos lá enterrados, ocasião em que muitos aproveitam para tomar a tradicional bebida *manicuera*.

O nome *iluminação* é uma referência ao fato de que o cemitério durante a noite fica completamente iluminado, devido à quantidade de velas acesas destinadas às almas dos mortos. Entretanto, embora a iluminação seja mais visível à noite, o dia da iluminação começa assim que o cemitério abre, por volta das oito horas, quando vão chegando as pessoas para prestarem suas homenagens.

Com base nas observações de campo foi possível constatar que o dia da iluminação é dividido em etapas: primeiro tem-se a limpeza dos túmulos, normalmente pela parte da manhã, para à noite realizar-se a etapa da iluminação dos mortos que já estão com seus túmulos limpos e decorados. Ao fim da iluminação, tem-se uma espécie de confraternização ocorrida no arraial formado no entorno do cemitério. As homenagens são feitas de diversas formas: pelo simples ato de os parentes levarem flores aos túmulos; pela limpeza destes a fim de serem retirados os matos que ali nasceram; pela lavagem para retirar o limo, e até mesmo pela reforma e nova pintura das sepulturas.

Os que limpam os túmulos dificilmente vão sozinhos ao cemitério, pois é possível observar homens e mulheres realizando essa atividade e, na maioria das vezes, com a companhia de crianças. As pessoas chegam portando diversos objetos como baldes, garrafas de água, vassouras, escovas, latas de tinta e pincéis para auxiliar nos trabalhos de limpeza e arrumação dos túmulos.

DaMatta salienta que o dia de finados ou dia dos mortos, no Brasil, assume enorme popularidade, considerando ser esta uma “ocasião em que as famílias visitam o cemitério e lembram os ‘seus mortos’ mais queridos ou mais recentes” (1997, p. 107), configurando um tipo específico de relação social. Para o autor:

Vivemos em um universo onde os vivos têm relações permanentes com os mortos e as almas voltam sistematicamente para pedir e ajudar, para dar lições de humildade cristã aos vivos, mostrando sua assustadora realidade. Na nossa sociedade, os espíritos retomam para assegurar a continuidade da vida mesmo depois da morte, e os fantasmas aparecem para revelar que nossa vida material é relativa e que há outra realidade permanente por trás de tudo o que julgamos saber. (DaMatta, 1997, p. 107)

Para o autor, o culto aos mortos implica relações sociais entre vivos e mortos que constituem “um verdadeiro padrão de moralidade nas religiões populares”. Nas suas palavras:

O que se cultua realmente são as relações e as possibilidades (e esperança) de relações entre os dois lados da vida. De um lado temos os médiuns vivos, do outro os espíritos e deuses que “baixam” para nos dar mensagens e estabelecer contato conosco, garantindo a eternidade da vida. Esses duplos mediadores nos asseguram a permanente continuidade entre a vida e a morte, sob o enquadramento de ideologias em que a

compensação pelo outro mundo é visível e altamente funcional, e a ideia de renúncia ao mundo é uma marca registrada. (DaMatta, 1997, p. 115)

A observação do cemitério em Salinópolis revelou que, apesar de o dia de finados ser um dia comumente associado à tristeza, ele não é visto apenas por esse ângulo, mas também como um modo de as pessoas se relacionarem entre si ao se reunirem para prestar homenagens aos mortos, formando um pequeno arraial ao redor do cemitério. Desse modo, o dia da iluminação se configura como momento de encontro de pessoas, familiares e amigos e, mesmo que para velarem os mortos, termina sendo um momento de confraternização, alegria e coesão social. A esse propósito, Negrão esclarece que:

Estas relações entre vivos e mortos apresentam-se de maneira culminante na maior homenagem aos mortos que é realizada em Salinópolis no Dia de Finados. Trata-se de um ritual que pode ser caracterizado como um momento de confraternização onde laços sociais são fortalecidos e renovados. (2014, p. 42)

O autor também pontua a perspectiva de naturalidade com que o fenômeno social da morte é visto em Salinópolis. Para ele,

o contexto de Salinópolis apresenta, através do ritual de homenagem aos mortos, indicações de que o convívio com a possibilidade de morrer é algo mais naturalizado naquele contexto sociocultural. Ou seja, há certa predisposição em tornar “familiar” um fenômeno social (a morte) do qual, geralmente, se pretende estar afastado. É por este motivo que o ritual de *iluminação* dos mortos em Salinópolis é vivido, na maioria das situações que observei, como um acontecimento familiar, envolvendo crianças, idosos, homens, mulheres e adolescentes. (Negrão, 2014, p. 56)

O ritual da iluminação em Salinópolis tem, portanto, características peculiares. Uma delas é a realização, dentro do cemitério, de uma missa conduzida pelo padre com o intuito de homenagear os mortos que estão enterrados naquele local. Nessa ocasião, foi possível perceber que algumas pessoas tentavam assistir à missa, enquanto outras andavam de um lado para outro portando objetos utilizados na limpeza dos túmulos.

O cemitério Nosso Senhor do Bonfim não é muito grande e possui apenas uma alameda principal cimentada, que dá acesso à capela e ao escritório de administração. Uma vez que este é o único cemitério do município, encontra-se superlotado no dia da iluminação, dificultando a locomoção dos visitantes. Nesse dia, pela manhã, já se observa certa movimentação, com a armação de algumas (poucas) barracas de comidas nos arredores. Também observamos grande número de motos-táxis pelo fato de ser escassa a frota de ônibus. Em vista disso, é grande a procura por táxis e motos-táxis.

Embora a movimentação de pessoas seja intensa durante todo o dia, pela parte da noite esse fluxo duplica, sendo o quarteirão do cemitério inteiramente fechado em função do grande número

de pessoas que por ali circulam. Com isso, também é grande o número de barracas nas quais são vendidas, geralmente, comidas tradicionais da culinária paraense. Além das barracas de comida, destacam-se os carros de lanches, de pipoca e churros e o famoso “churrasquinho de gato”.<sup>1</sup> Há também venda de balões e outros brinquedos industrializados. Desse modo, o dia da iluminação, além de ser um dia religioso, é também um dia comercial na medida em que movimenta a economia local, seja por causa dos motos-táxis ou táxis, seja devido aos ambulantes que ali se concentram para vender seus diversificados produtos.

Cabe ressaltar que, no fluxo de pessoas durante a noite, tanto dentro quanto fora do cemitério, faz-se presente um grande número de jovens. Para além da simples movimentação de renda aos moradores ou do culto aos mortos propriamente, esse espaço funciona como uma espécie de ponto de encontro entre amigos ou namorados, configurando o cemitério como espaço de sociabilidades, trocas e circulação de saberes. As refletir sobre esse aspecto, Negrão afirma que:

O cemitério passa a ser ponto de encontros amorosos entre adolescentes, que, desacompanhados de algum adulto, chegam no início da tarde para acender velas e aproveitam a ocasião para flertarem entre si. Muitos apenas acendem as velas e não esperam serem consumidas pelo fogo. No entanto, à tarde, o número de adolescentes ainda é reduzido, comparado aos que frequentam a *iluminação* no período noturno. (2014, p. 113)

Na tentativa de entendermos os significados de ir ao cemitério no dia da iluminação, foram realizadas algumas entrevistas. Entre elas, destaca-se a fala de Lucidalva, 56 anos. Ao indagarmos sobre o que ela fazia no cemitério, ela respondeu: “Só olhar e acender vela em cima de meus parentes que estão aqui”. Ao perguntarmos sobre o significado do dia de finados, responde: “É dia de acender vela, feriado e dia de todos os santos”.

Para Dona Lúcia, de 58 anos, o dia de finados também representa o dia de “acender velas para os entes queridos, para a família que já é falecida. Lembrar deles porque rever a gente não vai rever, é impossível. Então a gente vem acender vela e se sente feliz e bate aquela saudade”. Seu Luiz Gonzaga, por sua vez, afirma que foi ao cemitério “alumiar a minha mãe”. Para ele, o dia de finados é “um dia meio triste porque a gente vem ‘alumiar’ um ente querido nosso”.

Todavia, outros motivos também levam as pessoas ao cemitério. Dona Helenice, de 43 anos, respondeu que foi ao cemitério “tomar essa iguaria [a manicuera]”. Ao refletir sobre o significado do dia da iluminação, em entrevista, ela respondeu que

Iluminação quer dizer luz, eu creio. O pessoal tem mania de ‘ilumiar’ só em uma data, mas eu creio que isso aí, independente disso, a gente tem que fazer as visitas para os seus mortos. Não precisa ‘ilumiar’, não precisa acender uma vela, eu penso assim. Eu tenho parente aí, mas como eu sou evangélica não faço parte disso, mas a qualquer dia eu posso vir aí fazer uma visita, orar.

1 Churrasco em espeto vendido por ambulantes nas calçadas das ruas.

Assim, independentemente de crenças religiosas, diversos motivos levam as pessoas até o cemitério, para além do culto aos mortos. Há quem vá ao local apenas para olhar o movimento, para namorar ou se divertir com os amigos, para procurar algo de comer nas barracas. Porém, o motivo maior ainda é o de prestar homenagem a algum parente ou amigo que está lá enterrado. Os motivos, contudo, não são excludentes entre si. Nesse sentido, o arraial integra o rito dos mortos. Conforme Negrão,

A Iluminação dos Mortos em Salinópolis é mantida como ritual na medida em que os vivos desejam reforçar seus vínculos com os mortos. Assim, o ritual evidencia e equilibra, ainda que momentaneamente, as necessidades de reintegração manifestadas por ambas as partes, vivos e mortos, reintegrando os vivos à dimensão espiritual e os mortos à vida social. (2014, p. 34)

Para Sanchis (1983), um conjunto de atividades se desenrola no arraial de modo a configurá-lo como espaço de sociabilidade. Como uma festa,

aí se canta, aí se dança, aí se toca música, aí se come, aí se fazem trocas e comércio [...] o arraial-espaço é assim lugar de uma socialização intensa, mas fugaz, dominada pela liberdade relativamente às regras, a ausência de trabalho, a gratuidade. É a comunidade reencontrada e alargada, é a nova Jerusalém onde somente ressoam os cantos e a música, aí se reúnem todas as atividades humanas. (Sanchis, 1983, p. 143)

Ao se debruçar sobre a história da festa no Brasil colonial, Mary del Priore ressalta seus diversos sentidos, entre os quais o descanso, o prazer e a alegria, mas também sua função social como mediadora de valores e normas coletivas, como é o caso da “partilha de sentimentos e conhecimentos comunitários”, evidenciando, com isso, a função eminentemente educativa da festa. A alegria da festa, afirma a autora, “ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças” (Priore, 2016, p. 10).

Dentre seus múltiplos sentidos, as festas também integram o rito dos mortos, configurando-se como “verdadeiros espetáculos” (Reis, 1991, p. 138). Ao analisar os ritos fúnebres da Bahia do século XIX, o autor percebe que os baianos tinham grande fascínio por eles:

Festas em torno de imagens de cadáveres, essas procissões parecem ter servido de modelo para os antigos funerais brasileiros, verdadeiros espetáculos. As procissões do Enterro, em especial, teatralizavam o funeral apoteótico de um Deus vitorioso, a quem os fiéis desejavam reunir-se quando mortos. Imitando-as, os cortejos fúnebres encenavam a viagem rumo a esse reencontro. A pompa dos funerais – e por que não chamá-los de festas fúnebres? – antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino. (Reis, 1991, p. 138)

Além disso, os ritos fúnebres tinham suas próprias normas e tabus, funcionando ainda como elemento de transgressão às normas instituídas:

Em nome da boa morte, os fiéis rompiam com as normas da Igreja, que proibia os funerais noturnos, os insistentes dobres de sino e música na rua [...]. Os cortejos fúnebres aconteciam ao anoitecer, sendo acompanhados de um grande número de conhecidos, encabeçados por padres, cada um levando uma vela coberta com uma lanterna de papel ou tocheiros [...]. Os horários dos enterros, à noite, talvez representasse um fator de integração do morto em seu novo mundo, enquanto a queima de vela simbolizava a vida que se extinguiu e a iluminação do caminho para a vida eterna. Um rico jogo mágico orientava os cortejos. (Reis, 1991, p. 139)

Toda festa realizada em volta dos mortos importava, acima de tudo, para os vivos como forma de reconstrução da própria vida em face à falta do morto. Por isso, o autor afirma que, por meio dela, as pessoas

expressavam suas inquietações e procuravam dissipar suas angústias. Pois embora variando a intensidade, toda morte tem algo de caótico para quem fica. Morte é desordem e, por mais esperada e até desejada que seja, representa ruptura com o cotidiano. Embora seja seu aparente contrário, a festa tem atributos semelhantes. Mas, se a ordem perdida com a festa retorna com o final da festa, a ordem perdida com a morte se reconstitui por meio do espetáculo fúnebre, que preenche a falta do morto ajudando os vivos a reconstruir a vida sem ele [...]. O espetáculo fúnebre realmente distraía o participante da dor, ao mesmo tempo que chamava o espectador a participar da dor. Reunidos solidários para despachar o morto, os vivos recuperavam algo do equilíbrio perdido com a visita da morte, afirmando a continuidade da vida. (Reis, 1991, p. 138)

Para Reis (1991), a morte como motivo de festa tem apreciadores em todas as classes sociais. O mesmo pudemos observar no caráter de confraternização que se expressa, conforme Negrão (2014), na aglomeração festiva de diferentes pessoas que terminaram de iluminar seus parentes falecidos e depois se concentram no arraial para momentos de sociabilidade e comensalidade. Tais momentos são perpassados pelas conversas entre amigos e familiares e pelo consumo de comidas típicas que são vendidas nas barracas do arraial. Assim, embora parecendo um lugar incomum, o cemitério configura-se como espaço de trocas e sociabilidades entre os vivos. Para o autor:

Ao ter seus mortos e túmulos *iluminados*, o cemitério também lança luz sobre as relações que os vivos estabelecem entre si. Aqueles que há muito não se viam são os mais calorosos ao encontrar algum conhecido. Embora a finalidade maior do ritual seja *iluminar* os mortos, não é raro encontrar pessoas que não residem na cidade há algum tempo e que retornam para lá nesta data porque sabem que há grande possibilidade de encontrar muitos conhecidos durante a *confraternização*. (Negrão, 2014, p. 127)

Em vista disso, a descontração presente na *confraternização* vivida na rua transformou o dia da iluminação em um arraial. Reportando-se ao Cemitério do Bonfim, Negrão afirma que esse é “o local ideal para ver e ser visto”. O dia dos finados é, assim,

uma data ideal para reencontrar as pessoas, saber notícias de conhecidos, contar novidades aos amigos e rever parentes, anunciar casamentos, separações conjugais, gestações, nascimentos ou, obviamente, mortes. No trânsito pelo cemitério, abraços apertados e expressões de afeto se contrapõem ao silêncio de quem ainda está *iluminando* a sepultura familiar. (Negrão, 2014, p. 127)

Cabe destacar que durante o momento de confraternização o número de jovens circulando no arraial dos mortos aumenta. Muitos deles, desacompanhados dos pais ou responsáveis, divertem-se com amigos ou namorados, “contrastando com o aspecto mais sacralizado da *iluminação* compreendida no interior do cemitério”, afinal

embora haja momentos de descontração, risadas e diálogos durante a *iluminação dos mortos*, estes são sempre alternados por grandes instantes de silêncio ou de proferimento de preces. Famílias inteiras vão embora a partir das 20 horas e o número dos que partem, neste momento, é superior aos dos que chegam. No entanto, a quantidade de jovens no arraial é maior. (Negrão, 2014, p. 133)

Uma outra característica do arraial dos mortos que se configura como parte da identidade de Salinópolis é a venda da *manicuera*, bebida de origem indígena encontrada e consumida, exclusivamente, no dia dos finados.

### **O feito e a transmissão dos saberes da *manicuera***

Certos ritos alimentares têm relação com costumes e determinadas crenças e carregam tradições e histórias mescladas com elementos religiosos e culturais. Todas as sociedades têm, assim, seus próprios ritos alimentares e, em particular, suas bebidas. É o caso da prática de beberagens presente em rituais funerários desde a antiguidade.

No capítulo “Tempos dos mortos e de morrer”, Mary del Priore (2016) informa que no Brasil colônia o maior medo não era exatamente o de morrer, mas sim o de “não se preparar para a morte” e, em consequência, não se alcançar o paraíso. O momento seguinte ao da morte, situado entre o falecimento e o enterro, era considerado muito importante, exigindo diversos serviços “tanto ao corpo quanto à alma, já separada da carne, assim como à comunidade” (Priore, 2016, p. 400). Dentre os serviços ao morto, destaca-se o fato de que seu corpo era banhado, embelezado com corte de cabelo, barba e unha, e vestido com roupa própria à sua irmandade. Com a chegada dos parentes

do morto, de membros da irmandade e da comunidade local, tinha início a vigília, ocasião em que a alma “era vigiada”. Nessas ocasiões, as comidas e bebidas estavam sempre presentes. No que tange especificamente às bebidas, durante o velório “circulavam bebidas de fabricação doméstica, o aluá de milho ou de abacaxi, o vinho de caju ou de jenipapo, a cachaça com casca de laranja, o café bem forte” (Priore, 2016, pp. 401-402).

Porém, muito antes do contato interétnico, os primeiros habitantes do Brasil já tinham suas bebidas, conhecimento que nos chega a partir da pena do colonizador. No livro *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*, com base nas cartas de religiosos e crônicas de viagens, Albuquerque (2012) analisa o consumo do *cauim* – bebida embriagante feita de raízes ou frutos – entre os tupinambá do Brasil colonial e destaca que, nessa prática, “um conjunto de saberes era posto em circulação, valores eram afirmados e a memória coletiva ativada, configurando-os como acontecimentos eminentemente educativos” (Albuquerque, 2012, p. 92). As diversas ocasiões em que homens e mulheres indígenas se reuniam para festejar eram indícios da importância que as bebidas tinham na vida dos tupinambá, sendo investidas até mesmo de um caráter religioso. Essas bebidas estavam presentes nos festejos do nascimento, na primeira menstruação das jovens, no ritual de perfuração do lábio inferior dos rapazes, nos momentos anteriores e posteriores à guerra, nas cerimônias canibalescas, na consulta aos espíritos, bem como nos ritos de morte.

Neste texto, ressaltamos a íntima ligação entre beber, aprender e morrer, pois a morte de algum ente querido também era considerada ocasião propícia para a prática de beberagens entendidas como mediadoras dos saberes da coletividade. Assim, “decorrido um mês do falecimento, os filhos do morto convidam os amigos para uma festa solene que mandam celebrar em honra do pai” (Thevet, 1978 [1557], p. 140). Como acontecimentos com forte marca estética e perpassados por múltiplos saberes, “os rituais de morte organizavam-se com base nas cantorias acompanhadas de vários instrumentos musicais, nas danças, adornos, pinturas corporais, além de correr farto o consumo de bebidas” (Albuquerque, 2012, pp. 97-98).

O cronista André Thevet chamava os funerais de “festejos mortuários”, nos quais, como momento educativo, ocorriam a afirmação e o repasse dos valores do grupo posto que neles “se cantam as proezas do defunto”. Estruturados com farto consumo do *cauim*, o objetivo dos festejos era “elevar o espírito dos mais jovens, comover seu coração e incitá-los à guerra, dando-lhes coragem para enfrentar seus inimigos” (Thevet, 1978 [1557], p. 140).

Vale lembrar que, ao lado do *cauim*, havia também o consumo de outra erva: o *petum* ou tabaco. Conforme informa Yves d’Évreux, “os escravos sentenciados à morte, segundo o costume da terra, não sofrem a pena sem que lhe dessem antes *petum*, nem mesmo os selvagens deixam esse hábito ainda que doentes” (2007 [1615], p. 118). O *petum* servia, assim, de consolo tanto na vida quanto na morte. Neste caso, o enterram junto ao morto: “o macinho de *petum*, seu arco, flechas, machados, foices, fogo, água, farinha, carne e peixe e o que em vida ele mais apreciava” (p. 132).

É possível constatar, portanto, que a ligação entre bebidas, comidas e morte já existia desde o Brasil colônia e mesmo antes da colonização. Duzentos anos passados, Mary del Priore,

retomando os relatos de Spix e Martius acerca das cerimônias fúnebres indígenas nas Minas Gerais, informa que os mortos eram

enterrados de cócoras dentro da cabana ou metidos dentro de um grande vaso. A cabana era abandonada, pois não se queria perturbar seu sono. Podiam, ainda, ser simplesmente metidos ao chão depois de embrulhados em embirra ou tecido velho de algodão. O chão era pisoteado, duas vezes ao dia, ao som de um lamento fúnebre (Priore, 2016, p. 407).

Um aspecto importante era o fato de que “por cima da cova, repousavam as armas, alimentos e caça do morto” (Priore, 2016, p. 407), evidenciando a íntima relação entre o alimento e a morte. No que tange às bebidas, contemporaneamente ainda é possível encontrar esta prática em ocasiões de caráter mortuário.

No interior do estado do Pará é comum o consumo de certa bebida no dia de finados servida no cemitério e no seu entorno. Conhecida pelo nome de *manicuera*, seu nome pode, contudo, sofrer variação dependendo do lugar. Por exemplo, no município de Bragança, a bebida é conhecida por *mandioqueira*, enquanto que em Salinópolis é chamada de *manicuera*.

Os festejos do dia de finados, que fogem do padrão de ida ao cemitério simplesmente para acender velas, rezar e fazer limpeza nas sepulturas, são comuns no interior do Pará. Relatos informais dão conta de que, em Curuçá, por exemplo, é colocada uma banda de música dentro do cemitério, onde os parentes do morto pedem para que toquem suas músicas preferidas. Destaco ainda o ritual de encomendação das almas presente em diversas regiões do Brasil, que tem como objetivo “encomendar, ou recomendar as almas aos cuidados divinos por meio de preces, no sentido de aliviar-lhes as penas. Assim acreditam que elas alcançarão a luz celeste e o descanso” (Passarelli, 2007, p. 1). Acompanhado do canto, no município de Oriximiná, no Pará, é possível observar a presença da tradicional cachaça com *mangarataia* (gingibre) como parte integrante do ritual dos mortos (Câncio; Araújo, 2016).

Passarelli afirma que a encomendação, além dos mortos, dirige-se também aos vivos como forma de admoestá-los a seguirem uma conduta cristã com vistas à salvação de suas almas. Nesse sentido, o ritual também tem “um valor educativo e preventivo” (Passarelli, 2007, p. 4).

No município de Salinópolis, foco deste texto, uma das grandes atrações do dia da iluminação é, sem dúvida, o consumo da *manicuera*. Vale ressaltar que a *manicuera* é encontrada à venda durante um único dia de todo o ano, que é o dia de finados. Trata-se de uma bebida feita de uma raiz chamada *mandiocaba*, que é plantada na roça e colocada à venda na feira do município.

O processo de preparo da bebida acontece da seguinte maneira: primeiro, lava-se a mandiocaba para retirar toda a terra. Em seguida, é ralada e espremida no *tipiti*<sup>2</sup> para, enfim, ir ao fogo, sobre o qual deverá ser cozida por cerca de seis horas. Após o cozimento, a *manicuera* ganha consistência e, então, acrescenta-se arroz para cozinhar por mais uma hora e meia.

2 Tipiti é um instrumento de origem indígena utilizado na prensagem da mandioca, feito, geralmente, de palha trançada.

Tradicionalmente, a *manicuera* era comumente encontrada nas festas de santo, mas com o aumento da comercialização de bebidas industrializadas o costume foi se perdendo, chegando às vias de extinção e se restringindo apenas ao dia de finados. Segundo a tradição local, ingerir a *manicuera* nesta data é uma forma de homenagear os mortos, tal como os tupinambá faziam ao festejar os seus. É possível conjecturar, portanto, que o uso contemporâneo da *manicuera* no dia de finados seja uma possível ressignificação das antigas práticas dos tupinambá em seus festejos mortuários, durante os quais corria farto o consumo do *cauim*.

Assim, embora a *manicuera* não seja uma bebida embriagante, seu significado assemelha-se ao das bebidas ingeridas pelos tupinambá visando festejar o morto, pois para eles “a morte dos entes queridos constituía ocasião para beberagens, sendo as bebidas servidas pelos parentes do falecido como forma de homenagem a este” (Albuquerque, 2012, p. 97).

Para melhor compreendermos o processo de fabricação da *manicuera*, foram realizadas entrevistas com Dona Neuri, uma senhora de 66 anos, moradora do bairro São Vicente, em Salinópolis. Dona Neuri tinha uma barraca de tacacá, bebida típica local, e, durante a festividade de São Pedro, além do tacacá, vendia também outras comidas. O mesmo acontecia no dia da iluminação, quando, além das comidas, vendia a famosa *manicuera*.

Em entrevista, Dona Neuri afirma que aprendeu a fazer *manicuera* ainda muito pequena ao ajudar sua mãe, quando tinha mais ou menos seis anos de idade. E, por ajudar a mãe desde cedo, rapidamente teria aprendido. O preparo da *manicuera* é, assim, repassado de geração a geração e não restrito apenas às mulheres – como era o caso do *cauim* de mandioca dos tupinambá, de cujo preparo apenas as mulheres podiam participar, excluindo-se os homens porque sua presença era considerada um fato indecente (Albuquerque, 2012).

Observamos também que nenhum tabu permeia o preparo da *manicuera*, tal como ocorria com o *cauim* indígena, em que as mulheres menstruadas não podiam participar de sua fabricação. Em 2015, observamos o preparo da *manicuera* realizado no quintal da casa de Dona Neuri. Em 2016, observamos esse fato também na casa da Dona Neuri, porém, quem estava à frente da função era seu genro Paulo, uma vez que a mesma estava hospitalizada em Belém, vindo posteriormente a falecer.

A cultura material que envolve o preparo da *manicuera* inclui o uso do *tipiti* para espremer a mandiocaba, colheres grandes de pau para mexê-la enquanto ferve e panelas grandes, geralmente de alumínio. Ao observar seu processo de fabricação, percebemos que Paulo recebia a ajuda de alguns familiares. Duas moças lavavam as mandiocabas, enquanto um rapaz lavava as que já estavam limpas. Enquanto isso, Paulo mexia a *manicuera* que já estava na panela cozinhando.

No ano de 2016 todas as etapas do preparo ocorreram à noite em frente à casa de Dona Neuri, chegando até a madrugada, por causa das mais de cinco horas de cozimento necessárias. Porém, em 2015, as etapas de lavar, ralar e espremer a mandiocaba foram realizadas no quintal, e apenas o processo de cozimento foi feito em frente à casa durante o dia até chegar a noite. Do outro lado da rua, em frente à casa de Dona Neuri, foi feita uma fogueira, sobre a qual se colocou a panela com a mandiocaba para ferver.

Durante o processo de feitura da bebida, a família de Dona Neuri ajudava de alguma forma e todos conversavam em um verdadeiro momento de descontração e sociabilidade, em meio ao qual os saberes da *manicuera* eram naturalmente repassados, configurando uma pedagogia do cotidiano pautada na oralidade. Trata-se, fundamentalmente, de uma “educação da atenção” em que abrimos “nossas mentes para a sabedoria da experiência” (Ingold, 2015, p. 14), sem implicar, necessariamente, uma transmissão intencional do saber por alguém mais preparado.

Dentre os saberes, aprende-se que não se adoça a *manicuera*. O gosto doce é próprio dela, assim como uma leve consistência alcoólica também lhe é própria. É comum a *manicuera* ser servida fria, pois, quente, poderá causar dor de barriga. Há também quem a prefira gelada. O consumo de *manicuera* não tem restrição. Entretanto, pessoas com diabetes têm receio de tomá-la por causa do gosto adocicado.

O saber da *manicuera* pode ser entendido como um saber cultural fincado na experiência e no cotidiano social de determinados grupos. Embora seja um saber ancorado na história de diversas cidades do Pará, ele não está vinculado à educação escolar que, em geral, o ignora. Porém, tal como o saber científico, é composto de sistematização, regras, organização e complexidade, exigindo um tipo particular de inteligência. Reportando-se às sutilezas que caracterizam os saberes culinários, Luce Giard (2009) afirma que:

Desde que alguém se interesse pela arte culinária, pode constatar que ela exige uma memória múltipla: memória de aprendizagem, memória dos gestos vistos, das consistências [...]. Exige também uma inteligência programadora: é preciso calcular com perícia o tempo de preparação e cozimento, intercalar as sequências umas às outras, compor com a sucessão dos pratos para atingir o grau de calor desejado no momento adequado: por exemplo, é inútil que os filhós de maçã da sobremesa estejam no ponto quando os convivas mal estão nos aperitivos. (Giard, 2009, p. 219)

Na operacionalização desse tipo de saber, outros fatores concorrem, como a visão, o tato, o paladar, ou seja, toda uma sensibilidade corporal que remete à própria etimologia da palavra *saber* enquanto *sabor*. Para Giard, a “receptividade sensorial também intervém”, posto que “mais que o tempo teórico de cozimento indicado na receita, o que informa sobre a evolução do cozimento e sobre a necessidade de aumentar ou diminuir o calor é o cheiro que vem do forno” (Giard, 2009, p. 219).

De modo similar, os saberes culinários que perpassam o preparo da *manicuera* incluem sentidos como tato, paladar, visão e olfato. Sentidos necessários para saber se o fogo a lenha está adequado, se as seis horas de cozimento da mandioca foram cumpridas, mais uma hora e meia de cozimento junto do arroz, além da capacidade de saber o ponto exato da transformação da mandioca cozida em *manicuera*.

O saber da *manicuera* é, assim, um saber da experiência repassado de geração a geração a partir da oralidade, ou seja, a partir de uma transmissão natural de saberes que caracteriza momentos de socialização e educação. O principal meio de transmissão é através da observação, posto que é observando que se aprende, e este ato depende mais de uma postura atenta do aprendiz do que

de uma ação didática de quem ensina. Desse modo, é comum mulheres e homens, ainda crianças, observarem as suas mães e avós prepararem a *manicuera* para, assim, darem continuidade a essa prática, contribuindo para que a tradição de fazer e beber a *manicuera* no dia de finados não se perca.

Compreendida como educação do cotidiano, a transmissão desses saberes não implica, portanto, um gesto intencional de ensino, pois a fabricação da *manicuera* não pressupõe a presença de um professor ou uma pessoa mais letrada à frente do processo. Apesar disso, a transmissão de saberes ocorre do mesmo jeito e o costume de beber *manicuera* atravessa as fronteiras do tempo, perpetuando-se entre gerações, configurando o seu feito como uma experiência pedagógica que contribui para o fortalecimento dos laços culturais e identitários locais.

### Considerações finais

Este artigo procurou demonstrar como o dia da iluminação (ou o dia de finados) é vivenciado no município de Salinópolis, cuja visita ao cemitério é marcada por homenagens, sentimento de tristeza, mas também de alegria e confraternização entre vivos e mortos, assim como entre os próprios vivos.

Procuramos evidenciar como o consumo de *manicuera*, ocorrido exclusivamente no dia da iluminação, é uma das grandes atrações dessa data, constituindo-se como fonte de renda extra aos moradores, que decidem montar barracas ao entorno do cemitério, além de importante mediador de saberes.

Na sua complexidade, os saberes culturais que envolvem a *manicuera* pressupõem critérios de legitimidade que não exigem um lugar especial para sua execução, transmissão e aprendizagem. Eles são construídos nas práticas sociais cotidianas dos sujeitos, em suas experiências religiosas e festivas ou no trabalho, não sendo, portanto, produzidos exclusivamente no contexto da ciência moderna a partir dos livros ou das academias, motivo pelo qual tais saberes tendem a ser silenciados ou subalternizados em face dos saberes escolarizados.

Considerando que *não há um tempo ou um lugar especial para aprender, é possível concluir que inúmeros espaços e vivências cotidianas configuram-se como espaços de saber, portanto, educativos, na medida em que possibilitam a circulação de sentidos e significados de teor pedagógico. Tal é o caso do preparo da manicuera, que ocorre no quintal das casas ou mesmo na rua, tornando-os espaços significativos de transmissão de múltiplos saberes e de relações sociais.*

Enquanto fator de sociabilidade, o dia da iluminação é capaz de reintegrar simbolicamente vivos e mortos por meio do acendimento das velas, das preces ou pelo silêncio ao observar a chama da vela se apagar aos poucos. Resulta em confraternização festiva por mais uma vez a família ter tido a oportunidade de se reunir para homenagear os familiares que não estão mais neste plano. Dessa forma, as relações que os vivos estabelecem com os seus mortos induzem ao fortalecimento das relações afetivas entre os próprios vivos.

A festa, por sua vez, configura-se como espaço de transmissão e circulação de saberes, e sua realização garante a preservação da tradição do arraial da iluminação, perpetuando-se com isso o ritual de consumo da *manicuera* e seus múltiplos saberes. No processo de fabricação estão presentes valores relacionados ao fortalecimento da identidade cultural, posto que seu consumo afunda sua história em antigas tradições indígenas de consumo de beberagens.

Conforme apontou Albuquerque (2012), os tupinambá foram considerados por cronistas e viajantes como povos amantes das beberagens, realizando-as nas mais diversas ocasiões, em particular nos rituais de morte. Ora, esses índios foram os primeiros moradores de Salinópolis quando ainda era chamada de Virianduba. Desse modo, é possível conjecturar que o consumo contemporâneo da *manicuera* no dia dos mortos configura-se como espécie de resignificação da tradição e perpetuação de traços da cultura dos primeiros habitantes indígenas da região, além de consolidar a cultura e os valores celebratórios do encontro entre vivos e mortos.

## Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil Colonial*. Belém: FCPTN, 2012.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- CÂNCIO, Raimundo Nonato de Pádua; ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. À margem da fé: educação, saberes e práticas culturais dos rezadores de almas. *Revista COCAR*, Belém, v. 10, n. 20, pp. 185-211, 2016.
- CARDOSO, Benjamin. *Salinópolis: a cidade mais querida do Pará*. Salinópolis: [s.n.], 2001.
- D'ÉVREUX, Yves. *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 a 1614*. Tradução de César Augusto Marques. Brasília: Edições do Senado Federal, 2007 [1615].
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.
- ELLSWORTH, Elizabeth. *Places of learning: media, architecture, and pedagogy*. Nova York: Routledge, 2005.
- GIARD, Luce. Artes de nutrir. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2 Morar, cozinhar*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 211-233.
- INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, pp. 21-36, 2015. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>>. Acesso em 15 nov. 2017.
- NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. *Iluminando os mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis-Pará*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará. Belém, 2014.
- PASSARELLI, Ulisses. Encomendação das almas: um rito em louvor aos mortos. *Revista do Instituto*

- Histórico e Geográfico de São João Del-Rei*, São João Del Rei, v. 12, 2007.
- PRIORE, Mary del. *História da gente brasileira*. Volume 1, colônia. São Paulo: LeYa, 2016.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo – as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.
- THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978 [1557].
- WORTMANN, Maria Lúcia Castagna; COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel. Sobre a emergência e a expansão dos Estudos Culturais em Educação no Brasil. *Educação*, Porto Alegre, v. 38, n. 1, pp. 32-48, 2015.