

**LEANDRO DE CASTRO TAVARES**

**A FOLIA DE SÃO TOMÉ COMO TRAÇO ÉTNICO DA CULTURA AFRO-  
BRASILEIRA EM ÓBIDOS/PA**

**IRATI**

**2018**

**LEANDRO DE CASTRO TAVARES**

**A FOLIA DE SÃO TOMÉ COMO TRAÇO ÉTNICO DA CULTURA AFRO-  
BRASILEIRA EM ÓBIDOS/PA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História, Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração “História e Regiões”, da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO-PR.

Orientador: Prof. Dr. Oséias de Oliveira

**IRATI**

**2018**

Catálogo na Fonte  
Biblioteca da UNICENTRO

Tavares, Leandro de Castro.

T231f A folia de São Tomé como traço étnico da cultura Afro-brasileira em Óbidos /  
PA / Leandro de Castro Tavares. – Irati, PR : [s.n], 2018.  
138f.

Orientador: Prof. Dr. Oséias de Oliveira

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História. Área de  
Concentração História e Regiões. Universidade Estadual do Centro-Oeste, PR.

1. História. 2. Região. 3. Cultura. 4. Municípios de Óbidos – Pará. I. Oliveira  
Oséias. II. UNICENTRO. IV. Título.

CDD 261.83



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE/UNICENTRO  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PROPESP  
Programa de Pós-Graduação em História - PPGH  
Área de Concentração - História e Regiões



TERMO DE APROVAÇÃO

Leandro de Castro Tavares

"A Folia de São Tomé como Traço Étnico da Cultura Afro-Brasileira em Óbidos/PA"

Dissertação aprovada em 11/06/2018, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração em História e Regiões, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, pela seguinte Banca Examinadora:

Dr. Marcos Nestor Stein

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Titular

Dr. Ana Maria Rufino Gillies

Universidade Estadual do Centro-Oeste  
Titular

Dr. Oséias de Oliveira

Universidade Estadual do Centro-Oeste  
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Irati - PR  
2018

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus por me dar disposição e empenho no desenvolvimento desta pesquisa e em todo o curso.

Ao Meu pai Manoel de Aquino Tavares e a minha mãe Terezinha de Castro Tavares pelo amor incondicional. E aos demais familiares que sempre estiveram comigo nesta caminhada.

A meu orientador Dr. Oséias de Oliveira pelo incansável incentivo para que este trabalho chegasse ao fim, não medindo esforços para que eu pudesse tirar o melhor e maior proveito deste.

À secretária do PPGH, Cibele Helena Zwar Farago, por sempre estar disposta em tirar as dúvidas que apareceram no decorrer do curso.

A meus amigos, por terem me ajudado nos momentos que precisei de algum favor, em que os mesmos não mediram esforços para realizá-los. Dentre eles, quero destacar a dona Rosinha e a professora Rosilene Savino.

A verdadeira virtude é uma purificação de todas as paixões. O comedimento, a justiça, a força e a própria sabedoria são purificações, e é muito claro que aqueles que estabeleceram as iniciações místicas não eram personagens desprezíveis, mas grandes gênios que desde os primórdios, desejaram nos fazer compreender sobre esses enigmas [...] (Platão).

## RESUMO

Esta Dissertação está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado), da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), na Linha de Pesquisa Espaços de Práticas e Relações de Poder. Inserida na área de concentração História e Regiões, tem como objetivo identificar e analisar a prática da Folia de São Tomé no Arapucu como um traço da cultura afro-brasileira no Município de Óbidos/PA, desde o início de sua prática, em 1947. A pesquisa foi realizada sob os pressupostos teóricos da História Cultural e, metodologicamente, caracteriza-se como de campo, do tipo História Oral e documental. O *locus* da pesquisa é a comunidade Arapucu, localizada no município de Óbidos, mesorregião amazônica do Oeste do Estado do Pará. Os procedimentos metodológicos utilizados para a produção de dados foram: levantamento bibliográfico, entrevista semiestruturadas com os foliões da Folia de São Tomé e pesquisa documental nos cartórios locais. É instigante pensar em valorizar as histórias de práticas dos povos tradicionais e suas experiências, pois assim, poderá ser um fator determinante para a construção de uma identidade positiva. Desse modo, frisa-se no decorrer desta pesquisa que a folia praticada na comunidade Arapucu é vista como prática cultural afro-brasileira, isso porque todas as folias existentes no município surgiram em áreas remanescentes de quilombos, assim como o uso, principalmente de instrumentos de origem africana. Dessa forma, a Folia de São Tomé é um traço da cultura afro-brasileira na comunidade Arapucu. Levando em consideração também que, pelo fato de haver o uso de um Santo Católico, há uma relação sincrética nessa prática religiosa.

**Palavras-chave:** História. Folia. Cultura Afro-brasileira.

## ABSTRACT

This Dissertation is linked to the Post-Graduation Program in History (Master's), from the State University of the Center-West (UNICENTRO), in the Line of Research Spaces of Practices and Power Relationships. It is inserted in the area of History and Regions and aims to identify and analyze the practice of Folia de São Tomé in Arapucu as an ethnic trait of Afro-Brazilian culture in the Municipality of Óbidos / PA, since the beginning of its practice in 1947. The research was carried out under the theoretical assumptions of Cultural History and, methodologically, is characterized as field, Oral History and documentary type. The research site is the Arapucu community, located in the municipality of Óbidos, an Amazonian mesoregion in the western part of the State of Pará. The methodological procedures used for data production were: bibliographic survey, semi-structured interview with Folia de São Tomé revelers and research documentary in local notaries. It is intriguing to think of valuing the practices of traditional peoples and their experiences, as this may be a determining factor for the construction of a positive identity. Thus, it is emphasized in the course of this research that the folklore practiced in the Arapucu community is seen as an Afro-Brazilian cultural practice, because all the existing folias in the municipality arose in remaining areas of quilombos, as well as the use, mainly, of instruments of African origin. Thus, the Folia de São Tomé is an ethnic trait of Afro-Brazilian culture in the Arapucu community. Taking into account also, that because there is the use of a Catholic Saint, there is a syncretic relation in this religious practice.

**Keywords:** History. Folia. Afro-Brazilian culture.

## LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 - Caixinha.....	82
Imagem 2 - Caixa grande.....	83
Imagem 3 - Reco-reco de bambu.....	83
Imagem 4 - Passeio da Folia de São Tomé.....	85
Imagem 5 - Mastro com oferendas sendo levantado.....	86
Imagem 6 - Mastro levantado, Pai João e Mãe Maria que simbolizam essa prática.....	87
Imagem 7 - Passeio de mar abaixo.....	97
Imagem 8 - Chegada dos mastros de oferendas para levantar em frente à Igreja de Nossa Senhora de Fátima.....	121
Imagem 9 - Momento de levantamento do mastro de oferendas em frente à Igreja de Nossa Senhora de Fátima.....	121

## **LISTA DE TABELAS**

Quadro 01: Descrição Geral dos Escravos.....	63
--	----

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ACOB - Associação Cultural Obidense

ARCONECAB - Associação de Remanescente de Quilombos Cabeceiras

ARQCA - Associação de Remanescente de Quilombos da Comunidade Arapucu

ARQCONSGPAB - Associação de Remanescente de Quilombos da Comunidade Nossa Senhora das Graças do Paraná de Baixo

ARQMIM - Associação de Remanescente de Quilombos do Muratubinha, Igarapé Açu e Mondongo

ARQMOB - Associação de Remanescente de Quilombos do Município de Óbidos

FEPAM - Feira da Produção Familiar do Baixo Amazonas

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

## SUMÁRIO

Lista de Ilustrações.....	8
Lista de Tabelas.....	9
Lista de Abreviaturas e Siglas.....	10
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>Origem, Justificativa e Objetivos da Pesquisa.....</b>	<b>13</b>
<b>Discussões e Adequação do Tema ao Programa de Mestrado em História e Regiões.....</b>	<b>16</b>
<b>Metodologia, Amostragem e os Sujeitos da Pesquisa.....</b>	<b>20</b>
<b>Estrutura e Organização da Dissertação.....</b>	<b>26</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>HISTORIOGRAFIA DE ÓBIDOS.....</b>	<b>28</b>
<b>1.1 Perfil e Localização Geográfica do Município de Óbidos.....</b>	<b>29</b>
<b>1.2 O Forte Pauxis e o Aldeamento dos Franciscanos.....</b>	<b>31</b>
<b>1.3 Da Vila à Cidade de Óbidos.....</b>	<b>37</b>
<b>1.4 Dimensões Econômicas, Físicas e Sociais de Óbidos.....</b>	<b>39</b>
<b>1.5 As Folias de Santo do Município de Óbidos: Folia de São Tomé, Folia de Santa Luzia, Folia de Santa Maria e Folia de São Benedito.....</b>	<b>43</b>
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>OS NEGROS NA HISTÓRIA DE ÓBIDOS.....</b>	<b>47</b>
<b>2.1 O Deslocamento Compulsório de Escravos Africanos para a Amazônia.....</b>	<b>48</b>
<b>2.2 A Levada dos Negros para Óbidos e suas Principais Funções Cotidianas.....</b>	<b>55</b>
<b>2.3 Presença e Influência Africana em Óbidos - PA.....</b>	<b>61</b>
<b>2.4. Dispersões dos Escravos para a Formação das Áreas Remanescentes de Quilombo no Município.....</b>	<b>66</b>
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>COMUNIDADE ARAPUCU E A PRÁTICA DA FOLIA DE SÃO TOMÉ.....</b>	<b>70</b>
<b>3.1 História e Identidade.....</b>	<b>71</b>
<b>3.2 Processo Histórico da Comunidade Arapucu.....</b>	<b>76</b>

<i>3.2.1 Os Negros no Arapucu e o encontro de Folias.....</i>	<i>78</i>
<b>3.3 A Folia de São Tomé e Desafios para Manutenção dessa Cultura que Celebra a Vida e a Colheita no Arapucu.....</b>	<b>81</b>
<i>3.3.1 Cantos e ladainha da Folia de São Tomé.....</i>	<i>91</i>

#### **CAPÍTULO 4**

<b>A FOLIA COMO TRAÇO ÉTNICO DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA E ATUAÇÃO CONTEMPORÂNEA DE SUA PRÁTICA.....</b>	<b>107</b>
<b>4.1 Diferenças e Dificuldades: Folias de Santo (a) e Festa do Santo (a) Padroeiro (a) da Comunidade.....</b>	<b>107</b>
<b>4.2 A Folia de São Tomé como Traço da Cultura Afro-brasileira.....</b>	<b>115</b>
<i>4.2.1 Atuação contemporânea da folia de São Tomé.....</i>	<i>122</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>125</b>
<b>FONTES.....</b>	<b>128</b>
<b>Fontes Primárias.....</b>	<b>128</b>
<b>Fontes Orais.....</b>	<b>128</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>128</b>
<b>APÊNDICE A - ROTEIRO PARA ENTREVISTA DE FOLIÕES - I.....</b>	<b>136</b>

## INTRODUÇÃO

### **Origem, Justificativa e Objetivos da Pesquisa.**

Para analisar ao que se relaciona a cultura afro-brasileira deve-se levar em consideração que produto e resultado de todo um processo histórico que teve como agentes seus ancestrais do outro lado do Atlântico, “o Brasil afrodescendente é também agente de sua própria História e de suas práticas culturais, desde a resistência à escravidão até a criação de instituições que, embora surgidas em contextos absolutamente desfavoráveis, subsistem até hoje” (LOPES, 2008, p. 38), umas se fortalecendo cada vez mais, outras se desdobrando em novas e múltiplas facetas.

Nestas proposições, entende-se que em qualquer município localizado no Brasil, deve haver traços e características de pessoas originárias do Continente Africano. Entretanto, muitas pessoas desconhecem a importância que se deve dar à cultura afro-brasileira.

Constantemente mencionado como país de maior população afrodescendente fora do Continente Africano, o Brasil ainda é bastante carente de informações sobre a História desse lado importante de sua formação e, principalmente, sobre as lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os tempos atuais.

Com as formulações racistas do século XIX ainda ecoando em seus ouvidos e mentes, boa parte dos afro-brasileiros ainda é acossada pelo incômodo mito da inferioridade africana diante da suposta superioridade dos povos ditos brancos. Diante dessa situação ainda existente no Brasil, Cunha Junior (1998) apresenta um discurso com sólidas argumentações, que de certa forma, faz-se chegar a uma reflexão do surgimento base desse pensamento de inferioridade:

Além de sermos uma sociedade forjada na construção de um escravismo criminoso, a abolição foi realizada sem uma ampla revisão de direitos e necessidades da população negra. Ao contrário, as políticas republicanas sempre foram da “negação do Brasil” e da europeização do país. As políticas culturais e educacionais são exemplos importantes deste esforço, onde nós encontramos uma constante “folclorização”, simplismos, desprezo e perseguição à cultura africana e afrodescendente (CUNHA JUNIOR, 1998, p. 7).

Diante deste cenário, surgiu o interesse em pesquisar sobre a cultura afro-brasileira, em 2011, na disciplina História da África, quando obtive conhecimento da Lei 10.639/2003,

já alterada pela Lei 11.645/2008, cuja determinação era de que nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, tornava-se obrigatório o estudo da História e Cultura Afro-Brasileira e indígena.

Partindo da compreensão da lei, fiz meu Trabalho de Conclusão de Curso de graduação (2012) e artigo de especialização (2013) voltados à importância de estudos e pesquisas sobre a cultura afro-brasileira nas escolas públicas do município de Óbidos<sup>1</sup>. Nessa linha de pensamento, motivou-me a escrever um projeto de pesquisa e submeter-me à seleção no programa de Pós-Graduação em História e Regiões da Universidade Estadual Centro-Oeste.

Esta pesquisa foi pensada para ser realizada no Município de Óbidos Região Oeste do Estado do Pará. Nesse preceito, o que se pretendeu foi analisar a cultura afro-brasileira em Óbidos, tendo como delimitação espacial temática a folia de Santo da Comunidade Arapucu<sup>2</sup>, denominada folia de São Tomé, vista como um traço étnico da cultura afro-brasileira no referido município. Assim, em primeiro momento, pensando a folia de santo como cultura, visto que Certeau (1994) considera que toda atividade humana pode ser cultura, mas ela não o é necessariamente ou, não é forçosamente reconhecida como tal, pois, “para que haja cultura, não basta ser autor das práticas sociais, é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza” (CERTEAU, 1994, p. 142). Se Certeau (1994) afirma que toda atividade humana que tenha significado para quem as realiza é cultura, pode-se considerar assim a folia de São Tomé, como cultura negra no município de Óbidos. Porque as folias no município, além de serem praticadas há muitas décadas, possuem uma significação indelével à população que reside nas comunidades remanescentes de quilombo, onde ocorrem essas práticas. Em segundo momento, analisamos a folia como "um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeito de circulação de dádivas, bens e serviços entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula" (BRANDÃO, 1981, p.35).

---

<sup>1</sup> Óbidos é uma cidade histórica com 320 anos localizada no extremo norte do Brasil, na Região Oeste do Estado do Pará e situada às margens esquerda do Rio Amazonas. É o local considerado mais estreito e mais profundo do Rio Amazonas. Fica a uma distância aproximada de 8,4 km abaixo da entrada do Rio Trombetas.

<sup>2</sup> Arapucu é uma comunidade da zona rural do município de Óbidos, situada à margem do lago Arapucu que deságua no Rio Amazonas, próximo à desembocadura do Rio Trombetas, a uma distancia aproximada de 17 km da sede do município por via terrestre e 8,5 km por via fluvial. Em seu início, na comunidade Arapucu existia uma tribo indígena que pelo conhecimento popular se chamavam Arapuanãs, cujo nome não teve verdadeira origem confirmada. Sendo essa a origem da tribo, acredita-se que o nome “Arapucu” signifique em Tupi-guarani “dia comprido”.

A partir do exposto e de um aspecto problemático, houve a necessidade de saber qual a dificuldade existente na contemporaneidade para que os novos sujeitos da comunidade Arapucu deem prosseguimentos às práticas das folias, visto que, algumas folias do Município paralisaram suas atividades em determinado período e desde então não deram continuidade, como é o caso da folia de Santa Luzia, que teve a última praticada no final do século XX. A partir daí, analisou-se qual é a perspectiva dos moradores da referida comunidade para o tratamento da folia de São Tomé como traço da cultura afro-brasileira e de que forma essas pessoas tem internalizado tal caracterização.

Na perspectiva exposta, nesta dissertação, propôs-se como objeto de estudo, a identificação das folias de santo no Município de Óbidos como um traço da cultura afro-brasileira por serem práticas que só se realizam nas áreas remanescentes de quilombo, os chamados Mocambos<sup>3</sup>, como também é conhecida na região. Nessa concepção, e em uma visão histórica, a história de Óbidos que se tem conhecimento atualmente deve passar por um processo de questionamento, os argumentos estão embasados em questionar o que se tem em mente da história que consiste em sua maioria por ainda se privilegiar a visão branca como uma cultura universal, deixando muitas vezes de contemplar as outras matrizes de conhecimento e outras experiências históricas e culturais que compõem a formação do povo obidense como as matrizes africanas e indigenistas. Ainda nessa concepção e de propensão brasileira, muitas vezes, se encontra de forma indireta em produções bibliográficas, em ambiente social, o que se ignoram ou veiculam estereótipos da participação de africanos e afrodescendentes na construção intelectual e material do país. Este descaso levou a uma inferiorização da população negra no Brasil e ainda produz e reproduz o processo de dominação e opressão que essa população vivenciou ao longo da história do Brasil.

Em uma vertente histórica, Fernandes (2005) afirma que a história não é coisa do passado para ser memorizada e repetida, ela informa e revela quem somos nós no presente e quais são os papéis que devemos desempenhar na sociedade atual. Por isso, afirma o autor, o método da história que ignora ou estereotipa as matrizes africanas e indigenistas perde a cara da população e fica semelhante à visão dos dominadores, produzindo uma história parcial com os elementos de discriminação e racismo. O mesmo ocorre com outras etnias, com relação às mulheres e as diversas regiões do país.

Além disto, a história e cultura africana e afro-brasileira ainda estão pouco presentes no entendimento de parte da sociedade. Segundo Bittencourt (2005), a concepção é de que

---

<sup>3</sup> Refúgio, esconderijo de escravos fugidos.

indígenas e negros não possuem história, apenas influenciaram ou contribuíram para a vida cultural brasileira, principalmente por meio de hábitos alimentares, música e eventos esportivos. Ou seja, a história de conhecimento da população brasileira ainda expressa o machismo, o regionalismo e o modo de representar o país brancocêntrico herdado de uma visão eurocêntrica. Uma parte da sociedade em geral oculta as diversas vozes e culturas processadas em seu contexto, contribuindo para a marginalização de uma parcela da população brasileira. Com isso, argumenta Cunha Junior (1998, p.14), “são poucos os brasileiros afrodescendentes negros que se destacam na história nacional ou até mesmo na história internacional”. Essa realidade mobilizou diversos movimentos sociais que lutam por um Brasil mais justo e democrático.

Dessa forma, delimita-se o objetivo geral desta pesquisa que é identificar a Folia de São Tomé da Comunidade Arapucu como permanência cultural afro-brasileira em Óbidos.

Em face do objetivo geral, elencou-se os objetivos específicos para efetivação desta pesquisa, os quais se arrolaram em: analisar a historiografia de Óbidos como requisito necessário para a apresentação deste estudo, por se tratar de uma pesquisa realizada na região Norte do Brasil e apresentada na região Sul; verificar as contribuições ou participação do negro na história de Óbidos, levando em consideração desde a chegada dos mesmos até a atualidade; descrever a prática da Folia de São Tomé, assim como a perspectiva dos moradores da referida comunidade para o tratamento da folia como traço étnico da cultura afro-brasileira e de que forma essas pessoas internalizam tal caracterização; delinear a folia como traço étnico da cultura afro-brasileira e a atuação contemporânea de sua prática.

### **Discussões e Adequação do Tema ao Programa de Mestrado em História e Regiões**

Com base no que já foi ponderado, às argumentações no que tange a cultura afro-brasileira no município de Óbidos, local pertencente à Amazônia, necessitou-se de discussões a partir de proposições culturais, enfatizando que:

Na Amazônia o contexto colonial facilitou a fusão de mitos e tradições europeias seculares ao universo cultural dos africanos, produzindo seres e credos híbridos. Dessa forma, a religiosidade popular que se constituiu na colônia escravista estava, desde o seu início, marcada por esse caráter colonial, e fadada ao sincretismo religioso (SOUZA, 1995, p. 85).

A partir do que será exposto nos capítulos que darão desenvolvimento a esta dissertação, tendo como finalidade, de maneira ampla, contribuir para o alargamento da

compreensão sobre o significado e importância dos estudos e pesquisas da cultura afro-brasileira na Amazônia em seus aspectos social e cultural, contribuindo assim, para o alargamento de pesquisas científicas em tal região, pois:

A Amazônia apresenta como uma de suas características fundamentais a heterogeneidade, que se expressa de forma bastante significativa, no cotidiano da vida, do trabalho e das relações sociais, culturais e educacionais dos sujeitos que nela habitam, heterogeneidade essa, que deve ser valorizada e incorporada nos processos e espaços de elaboração e implementação de políticas e propostas educativas e curriculares para a região (HAGE, 2005, p. 61).

A partir do que expressa o referido autor, corrobora-se que o contexto cultural e de práticas culturais, vivenciado e experienciado nos ambientes das comunidades quilombolas situados no Baixo Amazonas, de certa forma, corresponde a um processo que de fato é significativo para a vida dos moradores. Via de regra, a realidade cultural local, se não ignorada na construção de identidade, é parcialmente contextualizada e valorizada pela população do município de Óbidos.

Em se tratando de região, esta pesquisa, está relacionada ao pensamento de Certeau, como um espaço praticado, visto que, o autor especifica e entende “espaço pelas ações de sujeitos históricos, em que um movimento sempre condiciona a produção de um espaço e o associa a uma história” (CERTEAU, 1998, p. 2003), assim também como Fremont (1980) que define região como um espaço vivido. Nesse contexto, não se descarta região como uma territorialidade, no sentido de Deleuze (1996), ou seja, nasce de investimentos de poder, de saber e de desejo. Seguindo essa linha de pensamento, a região, como fato geograficamente definida por geógrafos, é aqui descrita como espaço de práticas históricas, ou seja, a região está conceituada como invenções humanas, por possuir historicidade como objeto em permanente construção. Desse mesmo modo, diz-se então que a comunidade Arapucu é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por diferentes indivíduos que compõem a Folia de São Tomé, vinculando assim, esse objeto de pesquisa no mestrado em História e Regiões, especificamente à linha de pesquisa Espaços de Práticas e Relações de Poder.

Ainda nessa concepção teórica, Bourdieu (1989), faz uma abordagem sobre o conceito de região, a partir das vozes de várias ciências, dos geógrafos, historiadores, etnólogos, economistas e sociólogos. Dessa forma, entende-se que cada uma dessas ciências busca fazer interpretações do local a partir do seu entendimento próprio dentro de cada especialidade. Então o geógrafo toma esse entendimento pelo plano físico, o economista pelo

plano econômico, o sociólogo pelo plano social e, assim, essas ciências vão fazendo a compreensão do conceito de região e situando essa região no dado tempo/espaço social, cultural e político. Entretanto, o que chama atenção e que interessa, partindo das concepções dessas ciências que focalizam sobre o que é região, é que sempre há relações de poder nessas concepções, nesses conceitos. Essas relações de poder não se estabelecem na sociedade apenas a partir do plano econômico, ou de algum plano específico, como também já foi anteriormente argumentado. Tais relações constituem-se como uma construção simbólica, que é toda aquela concepção, aquele aparato ético, moral, social de postura e de comportamento que a classe dominante constrói para subordinar as outras classes e se manter no poder. Bourdieu (1989) faz entender que as relações de poder construídas a partir dessas simbologias, efetuam-se por meio da linguagem e que essa linguagem é que vai reforçar e viabilizar os elementos de controle impostos pela classe dominante. E quando o referido autor fala em linguagem, não é a linguagem puramente oralizada, verbalizada, mas é todo e qualquer tipo de manifestação de comportamento estabelecido pela classe dominante; dessa forma, deve-se entender a linguagem também dentro das perspectivas geográficas, social, econômica, etnológicas e histórica, principalmente.

Em continuidade às discussões de Bourdieu (1989), deve-se levar em consideração que os intelectuais e pesquisadores ao trabalharem o conceito de região não estão dentro de uma perspectiva de neutralidade, pelo contrário, estão incluídos dentro de um campo ideológico de poder. Desse modo, por não atuarem de forma neutra, concebe-se que os mesmos atuam, então, dentro de parâmetros estabelecidos pelos grupos dominantes na sociedade, isso porque região é também uma construção social e se é uma construção social, logo, entende-se que nada do que vai acontecer para criar a identidade dessa região, do espaço onde ela está inserida e como ela se comporta e se organiza, está dentro de uma neutralidade e sim de uma concepção ideológica de poder. Seguindo essa perspectiva, diz-se que a classificação de um determinado local como região vai resultar de uma decisão puramente científica compreendida como algo objetivo dentro das concepções ideológicas de poder. Ao classificar tal região a partir da cientificidade, considera-se, então, que os diferentes saberes são produzidos dentro de relações de poder estabelecidos na sociedade; se os diferentes saberes são produzidos dessa maneira, logo, toda disputa existente entre as diferentes ciências pelo direito de classificar o que é região, é também uma luta de poder entre as ciências. Sabe-se que a primazia de conceituação de região era dos geógrafos, como se fosse um campo onde ninguém mais pudesse entender, mas, depois, vieram outras visões, as ciências nascem ou se renovam e trazem novas concepções do que é região. Assim, deve-se compreender que região

não é só formada por um espaço delimitado fisicamente ou territorial, ela está dentro de um campo social, econômico e de disputa, essa disputa é de poder e esse poder advém da concepção simbólica criada pela classe dominante.

Em síntese, Bourdieu (1989) incita a compreensão de região como resultado de uma construção simbólica, produto das disputas pelos diferentes campos do saber, pelo poder de definir os limites e os sentidos a serem atribuídos a uma região. Dependendo do campo de entendimento da ciência, e nessa dissertação enquanto pesquisador de História e Regiões, a especialidade dentro do contexto é de historiador que vem entender a concepção de uma região como uma relação histórica, social e cultural construída dentro de um processo ideológico de pensar, um processo ideológico de poder. A partir dessa compreensão, foi possível entender quais são os limites e sentidos existentes na prática da Folia de São Tomé como traço étnico da cultura afro-brasileira na comunidade Arapucu e, também, como acontece toda a configuração social praticada dentro da comunidade.

Partindo desse preceito, considera-se o que se identifica como cultura afro-brasileira em Óbidos, como invenções humanas, pois “as regiões são invenções humanas visando ordenar seja a natureza, quando veem e definem regiões naturais [...]. As regiões nascem das práticas de significação e de ordenamento do mundo feito pelos homens.” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 62). Dessa forma, “incorporação sob forma de categorias mentais das classificações da própria organização social”, e de outro, “como matrizes que constituem o próprio mundo social, na medida em que comandam atos e definem identidades” (CHARTIER, 2002, p.72).

Para dar ênfase a cultura afro-brasileira em Óbidos, a perspectiva pensada nessa pesquisa foi a partir dos estudos culturais para a definição de identidade e etnicidade, desse modo:

Os estudos culturais concebem a cultura como campo de luta em torno da significação social. A cultura é um campo de produção de significados no qual os diferentes grupos sociais, situados em posições diferenciais de poder, lutam pela imposição de seus significados à sociedade mais ampla. A cultura é, nessa concepção, um campo contestado de significação. O que está centralmente envolvido nesse jogo é a definição da identidade cultural e social dos diferentes grupos. A cultura é um campo onde se define não apenas a forma que o mundo deve ter, mas também a forma como as pessoas e os grupos devem ser (SILVA, 2010, p. 134).

Por meio dessa análise, Silva (2010) esclarece que os estudos culturais permitem a todos a concepção das práticas cotidianas como um campo de luta em torno da significação e

da identidade. E nesta pesquisa, o que se instiga é a possibilidade de contribuir, enquanto pesquisador de História, para a significação de identidade cultural dos afro-brasileiros da Amazônia, especificamente caracterizando e identificando em Óbidos a folia de São Tomé como cultura afro-brasileira.

A partir de uma vertente epistemológica, pode-se dizer que o desenvolvimento humano se constrói por meio de um processo de aprimoramento das capacidades de pensar, agir, atuar sobre o mundo de forma consciente, do mesmo modo que, saber lidar com a influência que o mundo lança sobre cada pessoa. Também, tal desenvolvimento pressupõe saber atribuir significados a tudo que está ao seu entorno, ser percebido e significado pelos outros, aprender a viver e conviver com a diversidade e ser compreendido por ela. É, em síntese, saber situar-se no mundo e sentir-se pertencido a ele.

### **Metodologia, Amostragem e os Sujeitos da Pesquisa.**

A metodologia é algo extremamente importante e racional para atingir os objetivos propostos na melhor investigação, com finalidade de encontrar a melhor maneira para executar os procedimentos. O importante é que o investigador saiba usar os instrumentos adequados para encontrar respostas às questões que ele tenha levantado.

Como técnica para coletas de dados e evidências nomeou-se a entrevista semiestruturada objetivando “buscar informações, dados e opiniões por meio de uma conversação livre, com pouca atenção a prévio roteiro de perguntas” (MARTINS, 2008, p. 27). Ainda nessa concepção, pondera-se que:

A entrevista é uma das principais técnicas de trabalho em quase todos os tipos de pesquisa utilizados nas ciências sociais por conta de que, enquanto pesquisadores, podermos criar uma relação de interação com os sujeitos da pesquisa, instaurando uma atmosfera de influência recíproca entre quem pergunta e quem responde (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p. 38).

Pelo fato da realização de investigação ter sido mediada pela abordagem qualitativa, fez-se necessário a aplicação do método dialético, através de entrevistas a todos os envolvidos que, gentilmente, se disponibilizaram a ceder seu tempo para as entrevistas semiestruturadas, que foram procedimentos utilizados para a coleta de dados. Dessa forma:

Compreende-se que a entrevista ocorre por existir o interesse do entrevistador nas histórias que o entrevistado pode contar. Está é a forma

mais simples de se definir o uso de entrevistas em pesquisas. Alguém está interessado em conhecer o outro e fazer sentido das experiências deste outro (CASTRO; MATOS 2010, p. 2).

Baseado nessa análise, o pressuposto epistemológico pensado para nortear os caminhos deste estudo fundamentam-se no campo dos estudos culturais, nas perspectivas críticas, objetivando compreender e analisar as relações entre cultura afro-brasileira, história e identidade.

Dessa forma, esta pesquisa terá como pensamento estruturante os teóricos: Pierre Bourdieu (1989), Michel de Certeau (1994, 1998), Roger Chartier (2002), Andiara Barbosa Neder (2013), Eurípedes Antônio Funes (1995, 2015), Carlos R. Brandão (1993, 1983), Nei Lopes (2008), Laura de Mello Souza (1995), Peter Burke (2005), além de outros que compõem a lista de fontes secundárias. Quanto às fontes primárias, foram analisados documentos de registros em cartório para compor a historiografia do negro em Óbidos. Levando em consideração que:

Em pesquisa histórica há dois tipos de fontes que proporcionam os dados necessários: fontes primárias – documentos manuscritos de arquivos, fontes impressas (redigidas no próprio período pesquisado...) e fontes secundárias – documentação bibliográfica: livros ou artigos sobre o tema estudado, ou sobre assuntos de algum modo relacionados com ele (CARDOSO, 2002, p. 485).

Seguindo esta perspectiva, fez-se uma busca de bibliografias que fossem sobre folias de santo na Amazônia, especificamente no Estado do Pará, e o que se encontrou foram estudos feitos com outras denominações, mas que de alguma forma se relacionam com as folias de santo, pois existem “algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe um substrato comum que permite uma certa generalização” (MAUÉS, 2001, p. 259). Esse mesmo autor traz uma definição de cultura cabocla às práticas religiosas da Amazônia, informando que “os aspectos religiosos da cultura cabocla na Amazônia apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas” (MAUÉS, 2001, p. 259).

Já Rodrigues (2009), a partir das suas interpretações de “O Pensamento Mestiço” de Serge Gruzinski (2001) e “Quatro séculos de pensamento mestiço na Amazônia<sup>4</sup>”, identificou a festividade de São Tomé, realizada desde o início dos anos de 1800, na região Sul do Pará

---

<sup>4</sup> Curso ministrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará pelo prof. Dr. Mark Harris, da Universidade de St. Andrews, Escócia, no 1º semestre de 2004.

como festividade mestiça na Amazônia. Como bem coloca a autora, “ao analisarmos as festas religiosas populares em Belém dentro do contexto histórico, cultural e social mais amplo, não podemos deixar de lado o processo de mestiçagem cultural construído desde a ocupação portuguesa até hoje” (RODRIGUES, 2009, p. 236).

Fazendo uma análise das interpretações dos autores citados, em momento algum foi feita alguma caracterização das práticas com a cultura afro-brasileira, isso porque não era o cerne da pesquisa dos mesmos, mas como pode ser observado, eles identificam as práticas como cultura. Entretanto, caracterizar a Folia de São Tomé como cultura afro-brasileira “é navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos afro-amazônidas, descendentes desses negros que constituíram os seus espaços” (FUNES, 1995, p. 2).

Em continuidade, quando a busca bibliográfica se deu em outras regiões do Brasil, encontrou-se: Pedroza (2013), que analisou a performance da Folia de São Sebastião como aspectos simbólicos de um ritual na comunidade quilombola Magalhães em Goiânia; Neder (2013), que buscou compreender as relações de estreitamento religioso entre a Folia de Reis, manifestação relacionada ao catolicismo popular (ou santorial) e a religiosidade de matriz africana no município de Leopoldina, Minas Gerais; Gonçalves (2010), que relacionou as folias de Reis de João Pinheiro como performance e identidades sertanejas no Nordeste mineiro; Kimo (2010), que descreveu a música, ritual e devoção no terno de folia de Reis do mestre Joaquim Poló na cidade Montes Claros ao norte de Minas Gerais, e, para finalizar essa busca, elenca-se Brandão (1983), pois de acordo com o mesmo, a folia ou dança da folia, como também é conhecida, surge no período medieval nos salões nobres em conjunto com as igrejas medievais, e Pedroza (2013, p. 19), o qual informou que “foi trazida para o Brasil pelos missionários jesuítas na forma de versos e danças que abordavam os dramas de piedade cristã, faziam parte do repertório de teatro catequético e, por esse motivo, eram impostos aos indígenas”. À posteriori, “dos aldeamentos indígenas se espalharam por confrarias e irmandades religiosas de todo o país, em especial, de grupos negros localizados nas regiões norte, nordeste e centro-oeste do país, além de Minas Gerais” (PEDROZA, 2013, p. 19).

Por conseguinte, como já mencionado anteriormente, o caminho metodológico pensado para conduzir o processo de investigação deste trabalho é a pesquisa qualitativa, documental e oral, utilizando-se assim, da História Oral. Conforme asseveram Lüdke e André (1986, p. 38), “a análise documental pode se constituir numa técnica valiosa de abordagem de dados qualitativos, seja completando informações obtidas por outras técnicas, seja desvelando aspectos novos de um tema ou problema”.

Cellard (2008), por seu turno, justifica a importância da pesquisa documental dizendo que o uso de documentos em pesquisa permite acrescentar a dimensão do tempo à compreensão do social. Este procedimento, ou seja, a análise documental, favorece o processo de maturação ou de evolução de indivíduos, grupos, conceitos, conhecimentos, comportamentos, mentalidades, práticas, entre outros.

Quanto às entrevistas a partir do uso da História Oral, Alberti (2005, p. 24) argumenta que “a entrevista de história oral deve ser considerada em função das condições de sua produção: trata-se de um diálogo entre entrevistado e entrevistadores, de uma construção e interpretação do passado atualizada através da linguagem falada”.

Nesse sentido, tem-se como característica desenvolver em meio a recuos e evocações paralelas, repetições, desvios e interrupções, que conferem um potencial de análise em grande parte diverso daquele de um documento escrito. Nesse preceito, “a análise da entrevista tal como efetivamente transcorreu permite que se aprendam os significados não diretamente ou intencionalmente expressos” (ALBERTI, 2005, p. 24).

A presente pesquisa, como já exposto anteriormente, foi desenvolvida na comunidade Arapucu, localizada no meio rural terra firme<sup>5</sup> do município de Óbidos (PA), mesorregião do baixo Amazonas, Oeste do Pará. Os sujeitos pensados para fazerem parte da mesma, como entrevistados foram os: foliões<sup>6</sup> da Folia de São Tomé, principalmente o mais jovem e o mais antigo, que nesse caso é uma foliã, assim como o Capitão Folião (líder da folia) representante da folia na atualidade, sempre observando o que rege o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), objetivando proteger legal e moralmente tanto a pessoa do pesquisador quanto a do pesquisado, mas se considerou revelar o nome dos entrevistados com as devidas autorizações dos mesmos, isto porque aceitaram assinar o Termo de Consentimento. Tendo como o mais novo folião Dornélio Sena dos Santos, que respondeu três perguntas, a foliã mais antiga a senhora Rosa Guimarães Gonçalves, que respondeu oito perguntas, e o Capitão Folião Douglas Sena dos Santos, que encaminhou por e-mail parte da historiografia da Folia de São Tomé.

As entrevistas foram gravadas e transcritas de forma fiel e integral para análise do conteúdo a respeito da Folia de São Tomé como permanência cultural afro-brasileira em

---

<sup>5</sup> Meio rural terra firme são áreas que no período de cheia (de janeiro a maio) não ficam submersas a água. O que faz se diferenciar do meio rural de várzea.

<sup>6</sup> Folião é o termo utilizado pelos próprios participantes da tradição para designar cada componente do grupo, ou seja, aquele que participa como integrante da Folia de São Tomé.

Óbidos. A técnica utilizada para analisar os documentos e as entrevistas deu-se a partir da análise cultural, posto que:

Busca-se, fundamentalmente, caracterizar o objeto sob análise como um artefato cultural, isto é, como resultado de um processo de construção social. A análise cultural parte da concepção de que o mundo cultural e social torna-se, na interação social, naturalizado: sua origem social é esquecida. A tarefa da análise cultural consiste em desconstruir esse processo de naturalização (SILVA, 2010, p. 134).

Em meio a esses aspectos, bibliografias e documentos permitiram analisar o que está definido literal/oficialmente. As entrevistas permitiram realizar a análise do que está sendo efetivado na prática das folias, levando sempre em consideração o referencial teórico adotado, para então, tecerem-se compreensões próprias. Ainda com relação às entrevistas, foram utilizadas no sentido de:

Um processo social, uma interação ou um empreendimento cooperativo, em que as palavras são o meio principal de troca. Não é apenas um processo de informação de mão única passando de um (o entrevistado) para o outro (o entrevistador). Ao contrário, ela é uma interação, uma troca de ideias e de significados, em que várias realidades e percepções são exploradas e desenvolvidas (BAUER; GASKELL, 2003, p. 73).

Assim, as entrevistas foram realizadas na intenção de descobrir aspectos que não estão explícitos nos documentos obtidos, analisados a partir da compreensão dos sujeitos entrevistados a respeito da folia de São Tomé. A maioria das perguntas inerentes à entrevista está diretamente ligada ao desenvolvimento de práticas de continuidade da folia na contemporaneidade, bem como, sobre o seu processo histórico no sentido de fazer uma reconstituição historiográfica da mesma e à atuação de cada sujeito diante dessa prática.

Partindo dessa perspectiva, para as análises, tanto dos documentos quanto das entrevistas para melhor compreensão, levou em consideração o conteúdo a partir da definição de categorias temáticas, como também os objetivos que orientaram a pesquisa; deste modo, esta técnica “parte de uma leitura de primeiro plano das falas, depoimentos e documentos, para atingir um nível mais profundo, ultrapassando os sentidos manifestos do material” (MINAYO, 2008, p.308).

Trabalhar com categorias significa estabelecer classificações, agrupar elementos, ideias ou expressões em torno de um conceito capaz de englobar tudo isso. Gomes (2001)

defende que podem ser utilizadas em qualquer tipo de análise em pesquisa qualitativa, e ainda nessa concepção o autor informa que:

As categorias podem ser estabelecidas antes do trabalho de campo, na fase exploratória da pesquisa, ou a partir da coleta de dados. Aquelas estabelecidas antes são conceitos mais gerais e mais abstratos. Esse tipo requer uma fundamentação teórica sólida por parte do pesquisador. Já as que são formuladas a partir da coleta de dados são mais específicas e mais concretas. Segundo nosso ponto de vista, o pesquisador deveria antes do trabalho de campo definir as categorias a serem investigadas (GOMES, 2001, p. 71).

A partir do entendimento da concepção do referido autor, optou-se por definir as categorias de análise antes do trabalho de campo, no entanto, como o mesmo explicita, após a coleta de dados tornou-se necessário comparar as categorias gerais estabelecidas antes da coleta de dados com as categorias que surgiram ao longo do trabalho de campo e, assim, delimitar essas categorias de análise.

De posse do material coletado, e a partir das leituras realizadas, analisou-se, em segundo plano, a área de abrangência da Folia de São Tomé. Porém, como citado anteriormente, este não constituiu o foco principal desta pesquisa, mas se demonstrou para fins de melhor compreensão deste estudo. Visando essas características, possibilitam a compreensão dos resultados, para se ter clareza de que este processo é dinâmico e, ao mesmo tempo, provisório, além de ocorrer em um dado momento histórico. Dessa forma:

O objeto das Ciências [...] é histórico. Isto significa que as sociedades humanas existem num determinado espaço cuja formação social e configuração são específicas. Vivem o presente marcado pelo passado e projetado para o futuro, num embate constante entre o que está dado e o que está sendo construído. Portanto, a provisoriedade, o dinamismo e a especificidade são características fundamentais de qualquer questão social (MINAYO, 2001, p. 14).

Tendo em vista a preocupação de manter o rigor metodológico e ainda a validade dos dados encontrados nesta pesquisa, utilizou-se também a ferramenta/estratégia da triangulação de dados, a qual neste estudo teve como objetivo a comparação dos dados coletados de diferentes fontes (referencial teórico, informações encontradas nos documentos e os dados coletados nas entrevistas) para, finalmente, construir-se as inferências devidas, ou seja, teoria, documentos, dados coletados e inferências. Nessa concepção:

A triangulação significa olhar para o mesmo fenômeno, ou questão de pesquisa, a partir de mais de uma fonte de dados. Informações advindas de diferentes ângulos podem ser usadas para corroborar, elaborar ou iluminar o problema de pesquisa [...] a triangulação de dados significa coletar dados em diferentes períodos e de fontes distintas de modo a obter uma descrição mais rica e detalhada dos fenômenos (AZEVEDO et al. 2013, p. 4).

As três fontes acima citadas constituíram relevantes informações para a análise e compreensão desta prática cultural, considerando não apenas as tradições ou os objetivos expressos nos documentos e bibliografias, mas também as condições locais para seu desenvolvimento de prática. Assim, o contexto histórico mais amplo e particular também foi evidenciado na intenção de entender a atuação dos diferentes sujeitos envolvidos e sua participação, tendo em vista que a folia de São Tomé surgiu há mais de 70 anos.

### **Estrutura e Organização da Dissertação:**

A presente dissertação está organizada em quatro seções ou capítulos. A primeira seção, intitulada *Historiografia de Óbidos*, objetivou situar o leitor no contexto da pesquisa e retratar aspectos relacionados ao perfil historiográfico do município de Óbidos, a partir do século XVII como requisito necessário para a apresentação deste estudo, por se tratar de uma pesquisa realizada na região Norte do Brasil e apresentada na região Sul, trazendo, desta forma, um panorama da História do município. Estes dados foram apresentados como imprescindíveis para que se pudesse entender a história local e, até mesmo, os resultados alcançados.

A segunda seção, intitulada *O negro na História de Óbidos*, teve por objetivo demonstrar a participação dos negros na história de Óbidos, levando em consideração desde a chegada e o cotidiano desses agentes até a atualidade, assim como as dispersões dos mesmos no município para a formação de quilombos. Por questão introdutória do referido capítulo, o primeiro intertítulo vem demonstrar uma síntese de reflexões historiográficas sobre o deslocamento compulsório de africanos para a Amazônia, avaliando-se os números e as dimensões dessa presença nas dinâmicas sociais, políticas e culturais da sociedade paraense. No segundo tópico, encontram-se questões referentes à “Chegada dos negros em Óbidos, suas principais funções e o tratamento cotidiano dos indivíduos”. O terceiro, descreve questões relacionadas à Presença e influência africana na microrregião de Óbidos, bem como as dispersões dos escravos para formação das áreas remanescentes de quilombo no município.

O terceiro capítulo, traz discussão sobre a *História da comunidade Arapucu e a prática da Folia de São Tomé*, mas antes apresenta um campo introdutório com discussões sobre pesquisa histórica e conceituação de *etnicidade e identidade*, assim como, sobre o negro no Arapucu e o encontro de folias; o processo histórico da comunidade Arapucu e análises da Folia de São Tomé no Município de Óbidos; processo histórico da Folia de São Tomé e os desafios para a manutenção dessa cultura, que celebra a vida e a colheita no Arapucu, e finaliza elencando cantos e ladainhas da referida folia.

Na quarta, e última seção, denominada *Folia como traço étnico da cultura afro-brasileira e atuação contemporânea de sua prática*, revela-se aspectos relacionados às diferenças entre folias de santo e festa do santo padroeiro da comunidade, e as dificuldades existentes na contemporaneidade para que os novos sujeitos da comunidade Arapucu deem prosseguimentos as práticas da Folia de São Tomé a partir das percepções e concepções dos sujeitos pesquisados, assim como a perspectiva dos moradores da referida comunidade para o tratamento da folia como traço étnico da cultura afro-brasileira e de que forma essas pessoas internalizam tal caracterização, tendo em vista seus princípios, objetivos e metas a partir de suas práticas de tradição. Traz ainda as discussões no que diz respeito aos resultados alcançados, bem como discussões relacionadas à participação da folia em alguns eventos nos âmbitos municipal e estadual.

Por fim, nas *Considerações Finais*, delineou-se os resultados e conclusões deste trabalho, tomando por base a questão norteadora e os objetivos propostos, a partir da identificação da folia de São Tomé como um traço étnico da cultura afro-brasileira no município de Óbidos e as possíveis contribuições deste estudo para melhor entendimento da identidade cultural do município.

## CAPÍTULO 1

### HISTORIOGRAFIA DE ÓBIDOS

Este capítulo tem por objetivo situar o leitor no contexto da pesquisa e retratar aspectos relacionados ao perfil historiográfico do município de Óbidos, a partir do século XVII, como requisito necessário para a apresentação deste estudo, por se tratar de uma pesquisa realizada na região Norte do Brasil e apresentada na região Sul, trazendo, desta forma, um panorama da História do município. Estes dados são imprescindíveis para que se possa entender a história local e, até mesmo, os resultados alcançados. Em meios a esse viés, a perspectiva é construir uma história local, a partir da abordagem das práticas regionais e do surgimento de cidades, redesenhando o espaço e criando novas formas de percepção, e de estudos historiográficos do espaço urbano regional, com abrangência no que tange a história obidense. Dessa forma, leva perceptivelmente a entender o porquê que a cidade no período contemporâneo traz algumas problematizações pertinentes à abordagem historiográfica, pois:

Viver em cidade nos traz a dimensão das necessidades e exigências de atendimento aos problemas postos pela comunidade urbana. Entendê-los na perspectiva histórica é, sem dúvida, voltar-se para o passado e com os olhos no presente e proporcionar sobre este uma iluminação, ou seja, o presente de reconhecer no passado que se revela uma matrix explicativa para a nossa contemporaneidade (PESAVENTO, 2001, p. 14).

Nesta perspectiva, a problematização de temáticas históricas voltadas às cidades no contexto da historiografia local, significa lançar mais um olhar sobre a cidade na contemporaneidade e perceber a relação que emerge de uma nova forma de compreender a história, construída socialmente pelo homem. Nessa concepção:

A história, como bem sabemos, tem sido, entre outras coisas, uma sucessão de formas de representação do mundo que os homens constroem socialmente. Assim sendo, podemos dizer que os homens constroem a realidade a partir de parâmetros imagináveis de sentido, sendo a formulação das leis uma de suas formas de ação (PESAVENTO, 2001, p. 126).

A partir do exposto, percorre-se os caminhos do imaginário regional obidense, definindo Óbidos como uma cidade histórica, o que assinala uma produção historiográfica da vertente municipal, que privilegia o estudo da micro história regional, em relação à história mundial. Mas também atribui um desarranjo do que se pode chamar de história local, por destacar os personagens históricos da cidade a partir do século XVII. Dentro desse preceito, pondera-se que:

A cidade que se estrutura e se constrói não o faz somente pela materialidade de suas construções e pela execução de seus serviços públicos, intervindo nos espaços. Há um processo concomitante de construção de personagens, com estereotípias fixadas por imagens e palavras que lhe dão sentido preciso (PESAVENTO, 2001, p. 12).

Partindo desses pressupostos epistemológicos e a partir do que será exposto nas páginas seguintes, este capítulo, de maneira ampla, tem como finalidade contribuir para o alargamento da compreensão sobre o significado da importância do estudo historiográfico regional na Amazônia de forma social e cultural, contribuindo, assim, para o alargamento de pesquisas científicas em tal região. Assim como, também, tem por objetivo situar o leitor no contexto historiográfico do município, onde a pesquisa foi realizada, não levando em consideração de forma rigorosa o recorte temporal delimitado no título desta dissertação. Desse modo, retrata aspectos relacionados à caracterização regional da pesquisa: 1) Perfil e localização geográfica do município de Óbidos; 2) O Forte Pauxis e o aldeamento dos franciscanos; 3) Da vila à cidade de Óbidos; 4) Dimensões econômicas, físicas, sociais e intelectuais de Óbidos; 5) Atualidades: economia e cultura obidense.

### **1.1 Perfil e Localização Geográfica do Município de Óbidos**

Fundada no ano de 1697, no Baixo Amazonas, local mais estreito e mais profundo do Rio Amazonas, Óbidos possui um rico patrimônio histórico, composto por:

Casarios; cultural, com ressonância nacional e internacional no campo das Letras e Artes e; manifestação de cultura imaterial como o “Carnapauxis<sup>7</sup>” (carnaval de rua) e as “folias de santo”; natural, uma vez que é banhada pelo rio Amazonas, protegida por uma montanha verde denominada de Serra da

---

<sup>7</sup> O Carnapauxis, ocorre no mês de fevereiro e é considerado o maior carnaval de rua do Oeste do Pará, já incluso no calendário turístico do estado do Pará.

Escama<sup>8</sup>, possui belos igarapés de água fria e cristalina, além dos vários lagos de paisagens singular (BARROS, 2010, p. 56).

Sobre as folias de santo mencionadas na citação, as que resistiram até os dias atuais são: “a Folia de São Tomé (comunidade do Arapucu), a Folia de Santa Maria (comunidade de Nossa Senhora das Graças, Paraná de Baixo), a Folia de São João (comunidade São Flexal), e a Folia de São Benedito (Comunidade do Silêncio)” (TAVARES, 2016, p. 98). Sendo a Folia de São Tomé objeto desta dissertação.

A cidade de Óbidos (PA) está localizada à margem esquerda do rio Amazonas, na microrregião do Médio Amazonas paraense, limitando-se ao Sul com os municípios de Santarém e Juruti; ao Norte com Suriname (Guiana Holandesa); a Leste com Almerim, Alenquer e Curuá e a Oeste com Oriximiná, sendo parte integrante da maior floresta tropical do mundo, a floresta Amazônica. “Óbidos fica distante de Belém, capital do Estado do Pará, 779 km em linha reta, 1.100 km por via fluvial e 815 km via aérea, não havendo acesso à cidade por via terrestre. A altura da sede em relação ao nível do mar é de 45 metros e a altitude média é de 35 metros” (BARROS, 2010, p. 57).

De acordo com Bates (1994)<sup>9</sup>, “A cidade está agradavelmente situada em alcantilada costa, a noventa ou cem pés acima do nível do rio. A margem continua alcantilada ainda umas duas ou três milhas para Oeste” (BATES, 1994, p. 268). Ainda quanto à localização de Óbidos esse mesmo autor observou que:

Atrás da cidade eleva-se uma bela montanha arredondada e há uma fila de elevações semelhantes, estendendo-se a seis milhas para o ocidente, terminando na boca do Trombetas, grande rio que desce do interior das

---

<sup>8</sup> No alto dessa Serra foi construída a Fortaleza Gurjão. Depois de reconhecida a ineficiência da antiga fortaleza de Óbidos, surgiu várias ideias para sua remodelação. Depois de demorados estudos, em 1906, foi nomeada uma comissão chefiada pelo Major engenheiro Manoel Luiz de Melo Nunes, para tratar da Defesa Geral do Rio Amazonas. Em 1908, foram então iniciadas as obras de construção de uma fortificação que pudesse satisfazer esse objetivo. Nesse mesmo ano ficou montada a bateria, denominada, posteriormente, de Defesa Gurjão. Ficou assentada em um dos cabeços da Serra da Escama, a cerca de 80 metros acima do nível das águas, às margens esquerdas do rio Amazonas, próximo ao lago Pauxis, ou Laguinho, como é mais conhecido. Fica em frente à parte mais estreita do Rio, porém é a mais profunda. A fortificação consiste numa bateria a céu aberto, composta de quatro canhões marca Armstrong, retirados do navio escola Benjamim Constant e eram guarnecidos por um destacamento da Fortaleza de Óbidos, até o final da década de 1960 e início de 1970, quando as atividades militares do Exército foram suspensas no Município. No dia 30 de janeiro de 1998, o complexo militar do Quartel de Óbidos, incluindo a Fortaleza Gurjão, foi tombado como Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural da União, ficando sob a responsabilidade da Secretaria de Patrimônio da União e Gerência Regional de Patrimônio da União no Estado do Pará. Hoje, a Fortaleza Gurjão encontra-se totalmente depredada e abandonada. Seu acesso se dá contornando o lago Pauxis, que se torna um pequeno córrego no período de seca ou atravessando em pequenos ou médios barcos, durante o período de cheia.

<sup>9</sup> No ano de 1859, o naturalista Henry Walter Bates, ao percorrer os lugarejos da região do médio e baixo Amazonas, ao passar por Óbidos fez as observações quanto à sua localização.

Guianas. O rio aqui se estreita em uma garganta de menos de uma milha, e todo o volume de suas águas, produto coletivo de uma porção de caudalosos rios, é impelido por esse estreito com tremenda velocidade (BATES, 1944, p. 268-9).

A cidade de Óbidos é conhecida por meio de vários codinomes: Terra Pauxis, em alusão aos primeiros habitantes do lugar, os índios Pauxis – o literário obidense José Veríssimo observou que quando esteve em Óbidos no ano de 1877, “os velhos da terra não diziam obidenses e sim – pauxiuaras – querendo designar os filhos do lugar” (VERÍSSIMO, 1970, p. 222); cidade Presépio, devido sua localização geográfica estar situada numa região de morro; Cidade das Ladeiras, em razão de muitas de suas ruas serem íngremes; Sentinela da Amazônia, pelo fato de ter sido fortaleza guardiã da Amazônia em nome da Coroa Portuguesa; Terra dos Fivelas, em virtude da cidade estar localizada à margem esquerda do Rio Amazonas no ponto onde este rio é mais estreito e muito profundo.

## **1.2 O Forte Pauxis e o Aldeamento dos Franciscanos**

Óbidos (PA) foi fundada no século XVII, precisamente no ano de 1697, pelo português Manuel da Motta e Siqueira, superintendente das fortificações militares que estavam sendo erigidas na região do Baixo e Médio Amazonas com o propósito de servirem de defesa portuguesa contra as invasões de corsários de outros países europeus, tais como, França, Holanda, Irlanda, Espanha e Inglaterra.

A fundação de Óbidos teve caráter exclusivamente estratégico uma vez que está localizada à margem esquerda do rio Amazonas, no ponto exato onde esse rio é mais estreito, além de ser a única passagem, via fluvial, a permitir a navegação de barcos que pudessem explorar a região em toda sua longa extensão. “A posição geográfica privilegiada em que se encontrava Óbidos era perfeita para servir de forte de proteção contra os constantes ataques dos invasores europeus que eram oponentes aos lusitanos na luta pelo domínio das terras amazônicas” (BARROS, 2010, p. 59).

Anos antes de sua fundação, a região onde se ergueria Óbidos já havia sido observada e estudada por navegantes da coroa portuguesa. Era o ano de 1637 quando Francisco Orellana observou que o lugar possuía uma posição privilegiada devido ao estreitamento do rio, “formando o que o povo obidense denomina de Garganta do rio Amazonas” (BARROS, 2010, p. 60). Ao relatar a viagem empreendida por Pedro Teixeira na região Amazônica, Acunã (1891), fez a seguinte descrição do lugar:

El mayor estrecho donde este rio recoge sua águas, es de poco más de vnquarto de légua, em altura de dos grados y dos tercios. Lugar sin duda que previno la divina Providencia, estrechando este dilatado mar dulce, para que em su angostura se pudiese fabricar uma fortaleza que impida el paso à cualquiera Armada Enemiga, por muchas fuerças que trayga, si acaso entrare por la principal boca deste gran Rio; que entrando por el Rio Negro, em el mesmo se aura de poner definsa. Está esta angostura trecientos y sesenta léguas de la Balsa de donde in ocho dias com embarcaciones ligeras, á vela y remo, se pude dar aviso mucho antes que el Enemigo lês dé vista. La profundidad de este Rio es grande, y em partes tal, que no se halla fondo; desde La boca hasta El rio Negro, que es espacio de casi seiscientas léguas, nunca Le faltan trienta ó quarenta brazas de altura em La Canal principal; de ai arriba va variando más, ya com viente, ya com doze, y ya com ocho brazas muy a sus principios, fondos suficientes para cualesquiera embarcacion, que aunque La corriente impida, no faltan de ordinário todos los dias três, quatro horas de brisas fuertes, y as vezes por todo El dia com que vencerla (ACUNÃ, 1891, p. 42-3).

De acordo com Barros (2010), apesar da grandeza dessa observação, somente sessenta anos após a passagem de Pedro Teixeira pelo estreito do rio Amazonas é que, de fato, foi constatada a importância do local como ponto estratégico para a defesa da Coroa Portuguesa. Assim, no ano de 1697, Óbidos foi fundada com o objetivo de garantir segurança à região do Médio Amazonas, segurança essa que também “repousaria, em grande parte na ajuda dos índios dos aldeamentos vizinhos, que ficaram sob os cuidados dos franciscanos da Piedade” (HOORNAERT, 1992, p 142). O naturalista Domingos Soares Ferreira Penna, no ano de 1868, a mando do Conselheiro José Bentes da Cunha Figueiredo, Presidente da Província do Pará, pesquisou e escreveu resenhas estatísticas da região ocidental da Província do Pará, fazendo as seguintes observações sobre as “recordações históricas” de Óbidos:

Quando em 1697, o Capitão General Antônio d’Albuquerque Coelho de Carvalho subiu até o Rio Negro com o fim de inspecionar e regular a administração do Sertão da capitania, chegando àquele estreito achou a situação tão vantajosa para uma fortificação que imediatamente mandou ao superintendente das fortificações, Manoel da Motta e Siqueira que, em vez do forte que este devia construir no Ituka, fosse fabricá-lo em outra paragem acima do Tapajós, no Rio das Amazonas, na parte do norte, onde estreita de qualidade que qualquer peça alcança a outra parte, e fica pouco distante da boca do rio-Trombetas (PENNA, 1869, p. 29).

Após a construção da fortaleza que viria a se tornar a base inicial para a construção da cidade, alguns nomes foram sugeridos para batizá-la, entre os quais: Forte da Angustura e Forte das Trombetas (REIS, 1979). No entanto, o nome escolhido foi Forte Santo Antônio dos

Pauxis em alusão à tribo de índios denominada Pauxis<sup>10</sup>, que vivia nas cercanias do núcleo militar e que havia sido mobilizada para os trabalhos da construção da cidade juntamente com os índios que moravam no rio Trombetas. Concomitante a inauguração do Forte Pauxis em 1697, Manuel da Motta Siqueira, fundador de Óbidos, convocou os religiosos franciscanos Capuchos da Piedade, que desde 1663 desenvolviam obra missionária entre os índios que habitavam as cercanias da região, para ajudar no processo de povoamento do local com a finalidade de fundarem uma aldeia, denominada de Aldeia Pauxis, também conhecida como Aldeinha. Surgia, assim, a Aldeia dos Pauxis, sob o signo da Cruz dos missionários e da Espada dos militares. O nome Aldeinha servia para:

Diferenciar o núcleo dos Capuchos do núcleo indígena mantido pelos comandantes da praça a fim de ter à mão gentio suficiente para os serviços de caça, pesca, remagem das embarcações do Estado e outros misteres de interesse da guarnição. Esse núcleo, independente da atuação temporal dos franciscanos, tinha sido organizado de acordo com ordens régias (REIS, 1979, p. 27).

Pauxis, cedo se tornou um sítio de importância pela vizinhança do forte, que amparava os missionários toda vez que careciam de ajuda para os cometimentos conversionistas. “Pauxis era mesmo o lugar mais farto pela cultura intensiva de espécies alimentícias realizadas pelos índios aldeados<sup>11</sup>. Lá se aprovisionavam as expedições que iam aos descimentos. Pauxis, em consequência, tinha vida movimentada. Seu orago era Santana” (REIS, 1979, p. 26-27).

Contudo, “apesar do significativo desenvolvimento que a aldeia havia atingido por conta do trabalho indígena sob a supervisão missionária dos Capuchos da Piedade e do empenho dos comandantes do forte na luta para disciplinar o lugar” (BARROS, 2010, p. 63), nem sempre as relações entre essas duas forças, religiosa e militar, eram amistosas. Há

---

<sup>10</sup> Segundo Ferreira Penna (1869), o nome Pauxis, cuja grafia de origem era Pauchys, derivou-se da junção dos termos Epau – Uchy ou Epauchy, donde a palavra Epau significa lago. O naturalista, romancista e crítico literário José Veríssimo em sua narrativa de viagem intitulada “Do Pará a Óbidos”, publicada no ano de 1877, também faz referências sobre a etimologia do nome Pauxis. Conforme o autor, este nome de origem indígena pertence à língua geral ou tupi e corruptela do vocabulário *ypauuichy* – que se traduz por lago de *uichy* – *ypaua*, lago em tupi – pois é certo que o lago situado atrás da cidade abundou outrora em árvore desse fruto (*uichy*). De conformidade com o padre João Felipe Bettendorf (1990), em sua crônica escrita no ano de 1699, antes dos índios Pauxis serem descidos para a missão que se formaria em Óbidos, entre os anos de 1655 e 1661, há indícios de que tais gentios viviam em aldeias ao redor da fortaleza de Gurupá, sendo depois levados pelo missionário da Companhia de Jesus padre Salvador do Valle para um sítio novo localizado na boca do rio Xingu e das Amazonas.

<sup>11</sup> O aldeamento dos Pauxis vivia, portanto, sob a direção espiritual dos Capuchos da Piedade que se empenhavam com determinação cristã na missão evangelizadora dos índios, além de organizarem a vida social e produtiva da aldeia, que no ano de 1720 era povoada pelos índios Pauxis, Arapiu, Coriati e Candori.

registros de vários conflitos<sup>12</sup> entre religiosos e militares devido a insistência destes em querer manter a vida dos índios em regime de escravidão. Se por um lado o poder militar não respeitava o governo espiritual dos franciscanos Capuchos da Piedade, por outro, os religiosos não aspiravam apenas à evangelização dos índios. Desejavam, também, assumir a direção temporal da aldeia. As investidas dos franciscanos, nesse sentido, contrariavam a ordem real, posto que, à sombra de todos os estabelecimentos militares havia sempre um povoado indígena que deveria ser governado pelos comandantes das fortalezas, cabendo aos religiosos tão somente os encargos espirituais.

Os conflitos continuaram no ano de 1750, nos aldeamentos amazônicos da Província do Pará, que na ocasião tinha como Governador o Capitão-General Francisco Xavier de Mendonça Furtado. As tensões entre militares e missionários de todas as ordens se intensificaram e culminaram com a expulsão dos religiosos da Amazônia. A causa provável foi o fato de que, segundo Frago (1992), Mendonça Furtado não admitia oposição à sua autoridade. O Capitão-General acusava as ordens religiosas de criar embaraços ao desenvolvimento de seu plano governamental de valorização da terra e do homem da Amazônia<sup>13</sup>. Segundo Reis (1979), para o Governador Mendonça Furtado, os Capuchos da Piedade assim como outras Ordens Religiosas que desenvolviam missões na Amazônia eram os responsáveis pelo retardamento do progresso e da civilização no extremo norte do Brasil. Os religiosos foram apontados como perturbadores da ordem e da paz que as famílias da Província do Pará deveriam viver.

Nesse sentido, “para destituir os poderes que os religiosos possuíam junto aos povoados indígenas, o Governo construiu um plano que assegurava o domínio da Coroa no

---

<sup>12</sup> Um dos episódios de conflito retratado por Reis (1979) evidencia que o Comandante do Forte, cujo nome era Inácio Leal de Moraes, tentou interferir no governo do aldeamento. Tratava os índios como escravos, recusava-se a cooperar com os missionários para descimentos, incitava os catecúmenos à deserção, praticava desatinos, tais como: desacatava os religiosos, mandava arrancar as portas da igreja, descer e tirar o sino do lugar. Ainda Segundo Reis (1979), no ano de 1727, ocorreu a crise mais intensa entre as duas facções de comando, de tal forma que a vida da aldeia ficou ameaçada de extinção. A fim de evitar essa situação, foi necessário que o superior dos missionários escrevesse ao Rei, colocando-o a par das arbitrariedades cometidas contra os índios, usados como verdadeiros escravos. O superior dos missionários enfatizava que a Aldeia Pauxis não servia somente para defesa contra as investidas de povos de outras nacionalidades, mas à fiscalização de embarcações que subiam e desciam o rio Amazonas à caça do braço indígena e à colheita de drogas do sertão.

<sup>13</sup> A esse respeito, Frago (1992) afirma que o Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a partir de 1851, quando do conflito do Governo Pombalino com os religiosos missionários, irá acusar a esses de conservarem os índios em regime de minoridade, face aos portugueses. E entre outras coisas, alega que os missionários não colocavam sobrenome nos índios dos aldeamentos, num sinal manifesto de inferioridade diante dos brancos. E por isso, propõe-se o Governo Pombalino equiparar os índios aos portugueses, tanto na sociedade civil como na organização eclesiástica. Daí irá ele elevar os aldeamentos à categoria de vilas ou povoados, com os mesmos direitos das vilas e povoados de Portugal. Igualmente, elevar as missões à categoria de paróquias igualando os índios aos brancos na sociedade eclesiástica.

processo de colonização da região” (BARROS, 2010, p. 64). Tal plano “visava a elevação de todos os aldeamentos a categorias de vilas ou povoados, assegurando que a administração desses lugares ficasse sob o domínio político de pessoas indicadas pelo Governo” (BARROS, 2010, p. 65). Foi a partir desse contexto que a Aldeia Pauxis foi elevada à categoria de Vila e posterior à de cidade.

### 1.3 Da Vila à Cidade de Óbidos

De acordo com Reis (1979), o plano político lusitano para promover a civilização rápida e segura na Amazônia teve como executor Francisco Xavier de Mendonça Furtado, indicado para ser Governador da Província do Pará. Para sentir de perto e resolver de imediato o problema regional ocasionado pela desobediência das ordens religiosas aos imperativos reais, Mendonça Furtado organizou uma longa viagem até o rio Negro. A fim de cumprir com as determinações estabelecidas por Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, Mendonça Furtado considerava que tinha que imprimir uma verdadeira revolução na vida das aldeias. Para tanto, seria necessário dar liberdade aos índios, “destituir os religiosos da direção das aldeias, nomear diretores civis para os núcleos missionários devidamente regulamentados para exercer as funções dessas autoridades, elevar a categoria de aldeia os povoados e a categoria de vila as aldeias, entre outras ações” (BARROS, 2010, p. 65).

Para Barros (2010), foi assim que no dia 25 de março de 1758, num “sábado de aleluia”, Mendonça Furtado elevou a Aldeia dos Pauxis à condição política de vila, recebendo a denominação de Óbidos. Mendonça Furtado atribuiu o referido nome à nova vila que fundara em homenagem a vila de Óbidos<sup>14</sup> existente em Portugal, pois “recordara a vila de Óbidos de sua Lusitânia distante, vila justamente construída na encosta de um monte como a Óbidos que acabava de fundar” (REIS, 1979, p. 31).

Segundo afirma Reis (1979), o ato de criação da Vila deve ter seguido o mesmo modelo de cerimonial que o Governador vinha adotando em todas as vilas que erigia. Costumava mandar rasgar uma praça e construir um pelourinho (espaço onde eram expostos os escravos para compra e venda, também para recebimento de castigos) no local, onde reunia

---

<sup>14</sup> Outra explicação para a denominação de Óbidos à Vila que acabara de ser fundada pode ser observada a partir dos escritos do historiador João Santos (1982), o qual afirma que quando o Capitão-mor Francisco Xavier de Mendonça Furtado cumprindo as determinações de Marques de Pombal no processo de elevação das Aldeias em Vilas, a missão do Tapajós recebeu a denominação de Vila de Santarém. Para o historiador, a mudança do nome Tapajós para Santarém não foi um ato de simples homenagem a cidade portuguesa com o mesmo nome, como não foi somente um gesto de plena soberania, pois os nomes indígenas eram considerados nomes pagãos e os nomes portugueses eram nomes cristãos.

os índios, os moradores brancos que estivessem cercados de seus auxiliares e da comitiva que o acompanhava na viagem, declarava criada a vila. “Provavelmente, a praça rasgada na Vila de Óbidos (PA) a mando de Mendonça Furtado foi a Praça Barão do Rio Branco, conhecida como Praça de Sant’Ana, pois até o ano de 1855 era a única existente no local” (BARROS, 2010, p. 66).

No ato da elevação da Aldeia Pauxis para a categoria de Vila de Óbidos, esta foi entregue ao padreado de Senhora Sant’Ana, da Ordem dos Padres Seculares, que, daquele momento em diante, ficariam responsáveis pela vida espiritual da população. Quanto à administração da Vila, Mendonça Furtado nomeou pessoas que, no máximo, sabiam tão somente assinar seus nomes, posto que, nesse ínterim da história de desenvolvimento de Óbidos, seus moradores eram formados por índios e por pessoas que haviam migrado do sertão nordestino, os quais eram analfabetos. Assim que Óbidos foi declarada Vila, “sua evolução foi confiada aos homens que tinham chegado do sertão para animar-lhe a vida. Esses homens eram nativos. Até bem pouco, perante a lei vigente, vinham sendo considerados de menor idade, pelas condições de cultura que apresentavam” (REIS, 1979, p. 32). Declarados iguais aos cristãos ibéricos que compunham a família colonizadora, passavam a ser considerados maiores, com capacidade para gerir seus destinos e o da coletividade de que iam ser as vozes autorizadas nas reuniões e deliberações das vereanças. Na generalidade, “não sabia: ler nem escrever. Aquele que tivesse um raio de luz, no caso, podendo ferrar o nome e redigir meia dúzias de linhas para uma ata de sessão, esse estava na realidade com o poder em mãos” (REIS, 1979, p. 31).

Diante do fato de não haver pessoas instruídas que pudessem assumir o poder administrativo da Vila de Óbidos e movido pela necessidade de nomear pessoas para dirigir o destino da coletividade, “Mendonça Furtado não viu outra saída a não ser confiar tal responsabilidade nas mãos daqueles que detinham o mínimo do poder da escrita. Desse modo, foi formada a primeira Câmara de Vereadores<sup>15</sup>” (BARROS, 2010, p. 67). Dessa forma:

Logo que começaram sua vida, as edilidades amazônicas, e Óbidos não foi exceção, estabeleceram os regimentos para os oficiais de ofícios: ferreiros, pedreiros, carpinteiros, sangradores, barbeiros, alfaiates, sapateiros, assim como taxaram os gêneros de alimentação. Obedecendo as ordens governamentais, riscaram planos relativos à maneira de construir as casas, regular os terrenos, traçar o arruamento, atender à alimentação dos

---

<sup>15</sup> É importante observar que a Câmara nomeada para cuidar da administração da Vila não tinha poderes supremos. Acima deles havia a figura de um Diretor escolhido pelos Capitães-Generais para dirigir e em tudo orientar a população. Os Diretores eram como pequenos senhores e suas atribuições lhes asseguravam uma posição privilegiada, ficando fora de toda e qualquer subordinação às Câmaras.

moradores, incentivando-os à criação e à lavoura de frutos nativos e europeus (REIS, 1979, p. 33).

Pouco tempo depois da fundação da Vila de Óbidos, Mendonça Furtado foi informado que o lugar não apresentava indícios de progresso por possuir poucos habitantes. Então, para tentar solucionar o problema, o referido Governador mandou transportar:

Para a Vila todos os índios Barés que se achavam aldeados e estabelecidos junto à boca do Curuá do Norte, onde tinham formado sob a direção de dois missionários Capuchos, uma povoação que o mesmo Governador naquele ano havia considerado com o título de Logar sob a denominação de Arcozella (PENNA, 1869, p. 30).

No decorrer do século XVIII, o desenvolvimento econômico e social de Óbidos foi bastante lento, pois apesar de sua posição geográfica privilegiada, havia pouco interesse dos governadores em atender as necessidades básicas do local. Na realidade:

Óbidos progredia, economicamente, por meio de fazendas de criação de gado que se espalhavam às margens do rio Amazonas e das grandes plantações de cacau. A vida social da classe dominante, constituída por antigas famílias de brancos, era praticada aos moldes europeus e raras eram as cabanas cobertas de palhas (BARROS, 2010, p. 68).

Em relação à população indígena local, observa-se um silêncio ou vazio na sua história. “Óbidos e Santarém receberam durante os últimos oitenta anos considerável importação de negros escravos; antes houve um tráfico cruel com os índios, mas esse número foi gradativamente reduzindo e atualmente os indígenas formam insignificamente elemento na população do distrito” (BATES, 1944, p. 269). É importante frisar que essas observações foram feitas pelo naturalista Henry Walter Bates quando esteve em Óbidos no ano de 1859.

Azevedo (1999) afirma que o despovoamento<sup>16</sup> indígena das vilas da Província do Pará ocorreu, entre outros fatores, em função da relação desumana que os brancos estabeleciam com os indígenas. Depois que o Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado instituiu as vilas por onde havia aldeamento, nomeava diretores para administrá-las,

---

<sup>16</sup> Outra explicação acerca da diminuição da população indígena da Vila Pauxis é relatada por Hugo Frago (1983). Para este historiador, os constantes conflitos travados entre as autoridades da Coroa e os missionários tiveram como uma das consequências a fuga dos índios para a mata densa da Amazônia ocasionando a formação de mocambos. Frago informa que, aproximadamente no ano de 1754, ocorreu uma luta de resistência de índios confederados, dentre os quais se encontrava boa parte do aldeamento Pauxis, contra a opressão colonial. Um índio de nome Caboré, fugira de Pauxis e se fizera chefe de um levante junto ao cacique Adoana, chefiado pelo cacique Manacassary, que acolhia em sua aldeia, no Rio Negro, todos os índios que fugissem, a fim de se confederarem numa revolta contra os portugueses.

dando-lhes poder para imprimir a ordem e o desenvolvimento do lugar. Porém, “nos lugares e vilas imperava sem limitação alguma a vontade do diretor, homem, pela regra, boçal e violento, quase sempre soldado, e muitas vezes do ínfimo posto” (AZEVEDO, 1999, p. 313). Ainda de acordo com esse mesmo autor:

Esses funcionários têm arrogado toda a jurisdição coativa, e fazem de suas casas os cárceres e patíbulos dos índios [...] obrigavam-nos a trabalhar mais do que as forças humanas permitiam; e então, se no excesso da fadiga se deixavam adormecer, deitavam-lhes, para os despertar, pimenta nos olhos. Se fugiam a dureza do trabalho e aos maus tratos, eram condenados a servir de calceta nas obras reais. Não se lhes permitia escolherem o amo, nem discutirem a paga: iam para a casa de quem lhes determinava [...] Muitas vezes eram obrigados a deixar o amo benevolente, para se verem entregues a outro, que pela inumanidade de antemão odiavam (AZEVEDO, 1999, p. 313-4).

Em deliberação tomada pela Assembleia Provincial, “no dia 02 de outubro de 1854, através da Lei Provincial nº 252, assinada pelo Presidente da Província do Pará, General Sebastião do Rêgo Barros, a vila de Óbidos foi elevada à categoria de Cidade” (VIEIRA, 2013, p. 9), conjuntamente com outras duas vilas, como Bragança e Vigia (REIS, 1979). Nesse mesmo ano, o “Governo Imperial foi notificado da condição depauperada em que se encontrava o Forte Pauxis e da necessidade de reconstruí-lo para continuar garantindo proteção contra as possíveis invasões corsárias” (BARROS, 2010, p. 70). Assim, o Imperador Dom Pedro II determinou sua reconstrução, que foi entregue nas mãos do Major de Engenharia, Marcos Pereira Salles, que projetou o Forte em formato semicircular e o dotou com 10 canhões para melhor defesa do lugar. Os canhões serviam também para fazer as salvas em dias de festas patrióticas ou na chegada de navios-escola de bandeiras estrangeiras ou nacionais, que nunca deixaram de prestigiar a velha Fortaleza dos Pauxis.

Conforme Reis (1979), no ano de 1855, os moradores de Óbidos, com recursos e trabalho próprios construíram e inauguraram a Capela do Bom Jesus, erigida na parte mais alta da cidade. Esta obra foi fruto de uma promessa que os moradores fizeram para que a cidade, depois de ter sofrido os horrores cometidos pelos cabanos durante a Cabanagem<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> A Cabanagem foi um movimento histórico potencialmente rico em inovação da condução da política, que propiciava a instauração de uma outra ordem social, onde as palavras foram substituídas pelas armas e a violência deixado de ser apenas uma ofensa ou uma calúnia, para assumir sua face mais cruel e mortal. Nesse mesmo contexto, a historiadora Ricci se reporta à Cabanagem como a revolução social dos cabanos que explodiu em Belém do Pará, em 1835, deixou mais de 30 mil mortos e uma população local que só voltou a crescer significativamente em 1860. Este movimento matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia. O principal alvo dos cabanos era os brancos, especialmente os portugueses mais abastados. A grandiosidade desta revolução extrapola o número e a diversidade das pessoas envolvidas. Ela também abarcou um território muito amplo. Nascida em Belém do Pará, a revolução cabana

(1831 a 1840), não viesse a se tornar alvo de novos ataques. No período da Revolução Cabana os rebelados chegaram a Óbidos depois de terem tomado Santarém, Monte Alegre e Alenquer, cidades vizinhas ao município. Quando chegaram a cidade Pauxis, eles tiveram permissão de desembarcar depois de se anunciarem como "amigos". Durante a noite, porém, tomaram o Forte, apossaram-se das armas, cometeram roubos e assassinatos a pais de família e outras misérias.

Segundo Barros (2010, p. 72), “após a ação violenta dos cabanos, os Padres Raimundo Sanches de Brito e seu irmão Antônio Manuel Sanches de Brito convocaram homens com capacidade para lutar pela defesa da cidade que estava a ponto de ser devastada pelos rebeldes”. Os padres e os homens venceram a guerra e expulsaram os cabanos da terra pauxiara e, em agradecimento a Deus pela vitória conquistada, o povo ergueu a Capela do Bom Jesus. Esta capela, “erguida no alto da praça de mesmo nome foi feita a custa de uma subscrição dos moradores no ano de 1855 em cumprimento de promessa que fizera o povo vinte anos antes por ocasião da devastação dos cabanos” (PENNA, 1869, p. 16).

#### **1.4 Dimensões Econômicas, Físicas e Sociais de Óbidos**

De acordo com Barreto (2003), o desenvolvimento da cidade de Óbidos ocorreu, principalmente, após a expansão do cultivo do cacau, que se tornou o esteio econômico da região. No ano de 1788, o então Bispo do Pará, Dom Caetano Brandão, fez uma visita na vila e ao descrevê-la enfatiza sua opulência e vocação para o plantio do cacau:

Óbidos é uma das povoações mais opulentas do Estado; conta para cima de novecentas almas entre índios, moradores brancos: estes se vão estabelecendo a toda força; e como a terra é própria para cacau, nem há negligencia em cultivá-la, vai aqui fazendo este ramo de negócio um vulto mui considerável. São, pela maior parte, moradores honrados, entretidos nas suas lavouras e, por isso, isentos de vícios escandalosos, de que graças à Deus, achei a Freguesia quase limpa (REIS, 1979, p. 35).

Walter Bates, naturalista europeu, que esteve em Óbidos por duas vezes, em 1849 e 1859, descreveu a paisagem econômica local na sua última estadia:

A maioria dos moradores de Óbidos são proprietários de plantações de cacau situados nas terras baixas dos arredores. Alguns são grandes criadores de

---

avançou pelos rios amazônicos e pelo mar Atlântico, atingindo os quatro cantos de uma ampla região. Chegou até as fronteiras do Brasil central e ainda se aproximou do litoral norte e nordeste. Gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de ideias e de pessoas.

gado, e possuem fazendas de muitas léguas quadradas no campo, ou distritos de pastagem que marginam o Lago Grande e outros lagos do interior, perto das vilas de Faro e Alenquer (BATES, 1944, p. 269).

Mas não era apenas o potencial econômico da cidade que chamava a atenção dos navegantes que por lá passavam. “A estrutura geográfica e arquitetônica<sup>18</sup>, também lhes causava admiração” (BARROS, 2010, p. 74). A esse respeito, Dom Caetano Brandão fez a seguinte descrição:

A vila está sobre uma colina olhando para o Amazonas, com plantas assaz belas, casas arruadas e posto que coberta de palha, com seu alinhio; uma formosa Praça no meio; seu forte em maravilhosa posição, mas destituído de todos os recursos para sua defesa. A Igreja é demasiadamente pequena para o número dos Fregueses; está, porém, asseada no seu tanto, e pode passar no que respeita as alfaias (REIS, 1979, p. 35).

De acordo com Barros (2010), no ano de 1868, esteve em Óbidos Ferreira Penna, um político de grande erudição, para cumprir uma missão oficial de fazer um levantamento estatístico da região a pedido do governo provincial do Pará. O relatório, publicado no ano de 1869, fornece uma série de dados referentes a geografia e as condições socioeconômicas de Óbidos e de outros municípios da região. De acordo com o documento, Óbidos compunha-se de 154 prédios habitados, estando dois em construção e seis em ruínas; eram dispostas em duas praças e nove ruas que se cortavam em ângulo reto quase todas, sendo em geral estreitas e não calçadas. Seus edifícios públicos eram poucos e constavam do seguinte: A Igreja Matriz, inaugurada em 1827; a Capela do Bom Jesus, a Casa da Câmara e a Cadeia não tinha importância alguma. A primeira conserva-se, a segunda não oferecia segurança, nem mesmo era uma prisão com acomodações convenientes. O forte de Óbidos era o principal estabelecimento da cidade. No interior da cidade existiam as seguintes casas de comércio:

Duas lojas de fazenda, vinte e cinco ditas e tavernas conjuntas, cinco tavernas que vendem frutas e duas drogarias. Tem as seguintes oficinas e casas industriais: três padarias, dois açougues, uma quitanda, um bilhar, quatro lojas de sapateiro, uma dita de ourives, seis ditas de alfaiates, duas ditas de ferreiros, uma dita de marceneiro, uma dita de tamanqueiro e uma olaria (PENNA, 1869, p. 16-8).

<sup>18</sup> No ano de 1859, Walter Bates, ao observar a construção das casas da cidade de Óbidos registrou sua arquitetura elaborada, além de ter notado a presença reduzida dos índios a residirem no local. Para o naturalista era uma das cidades mais aprazíveis do rio. As casas eram todas cobertas de telhas, e geralmente de construção sólida. “Quase não se via uma palhoça, pois eram muito poucos os índios que lá residiam. Foi dos primeiros estabelecimentos dos portugueses, e a melhor camada da população que era formada por famílias brancas, lá estabelecidas há muito tempo, mas que apresentavam, em alguns casos, traços de cruzamento com o índio ou o negro” (BATES, 1944, p. 269).

Com base nas descrições estatísticas feitas por Penna (1869), o mesmo assevera que havia em Óbidos uma tipografia que, no final dos anos de 1867 e início de 1868, fundou um periódico com o nome de Industrial, o qual prometia ser de bastante utilidade à população obidense. Contudo, seus fundadores ou relatores induziram o conteúdo do periódico para os interesses da política, que pouco depois desapareceu por falta de assinantes. Outro aspecto citado por Ferreira Penna em seu relatório refere-se ao porto de Óbidos, considerado o mais importante para o comércio no Amazonas. O porto “era muito frequentado por canoas e barcos à vela, lugar de escala dos vapores da 1ª linha da Companhia do Amazonas, que aportavam nele quatro vezes por mês, além de ponto terminal de uma linha mensal de navegação da mesma Companhia contratada pela Província” (BARROS, 2010, p. 75).

De acordo com Sousa (1968), ao descrever as habitações de Óbidos em seu romance<sup>19</sup> afirma que:

Era uma grande casa, sito à Rua do São Francisco ou do Bacuri, dando os fundos para o largo que hoje se chama do Bom Jesus da Capelinha. Duas grandes salas de frente, separadas por um corredor largo, as espaçosas alcovas e a imensa varanda ou casa de jantar, aberta para o quintal e assoalhada por um luxo pouco comum; o puxado, em que ficavam a despensa e a cozinha, o quintal inculto e desprezado, prolongando-se até longa distância pelo largo adentro; enfim, uma dessas habitações cômodas e desafogadas, despidas dos luxos das capitais, que se encontram nas cidades do interior do Pará, no poder de algum homem abastado, e que são perfeitamente adaptadas àquele clima (SOUSA, 1968, p. 27).

Ainda conforme Sousa (1968), em sua descrição sobre a paisagem física e arquitetônica de Óbidos, o poeta diz:

Tendo passado Alenquer viajamos ainda uma noite, e ao alvorecer avistamos a colina em que está situada Óbidos. Forma aqui o Amazonas uma angustura com pouco mais de oitocentas braças de largura e talvez trezentas de fundo. Com os primeiros raios de sol, rompendo as trevas amontoadas sobre as nossas cabeças, apareceu-nos o ponto culminante da cidade, a capelinha que, sob a invocação do Senhor Bom Jesus dos Passos, ali foi construída por devoção das famílias da terra. Logo apareceu-nos toda a cidade com as suas casinhas brancas, que o sol banhava em cheio, a sua fortaleza, o fortim, a alta montanha, os barcos ancorados no porto, e, à distância, a malfadada colônia militar (SOUZA, 1968, p. 26).

---

<sup>19</sup> O poeta naturalista Inglês de Sousa, fez essas descrições da paisagem física e arquitetônica de Óbidos em seu romance, *O Coronel Sangrado*, por meio de uma carta escrita pelo personagem Miguel Fernandes a seu amigo Júlio, cuja história se passa no ano de 1870. Nesse mesmo romance, o poeta faz uma descrição de como eram as habitações da cidade, em especial aquelas pertencentes às pessoas abastadas economicamente. Assim, o autor descreve a casa do personagem tenente-coronel Severino de Paiva, vulgo Coronel Sangrado.

Na atualidade, a cidade de Óbidos ainda ostenta conservada grande parte dos casarios construídos nos séculos XVII, XVIII e, principalmente, no século XIX, os quais foram tombados como patrimônio da União. A história de muitos desses casarios pode ser conferida por meio de inscrições contidas no museu contextual, “que é uma das metas do projeto Patrimônio histórico contextualizado, idealizado pela Secretaria Executiva de Cultura do Estado e realizado em parceria com a Universidade Federal do Pará” (BARROS, 2010, p. 77). Os casarios considerados de valor histórico e cultural foram contemplados com um painel onde há o relato de sua história.

Quanto à vida social de Óbidos, assim como da maioria das cidades interioranas, não possuía a agitação dos grandes centros urbanos. “O panorama social das cidades ribeirinhas era caracterizado pelo silêncio e a melancolia profunda das povoações sertanejas” (SOUSA, 1968, p. 81).

Barreto (2003) descreve que as vilas interioranas só perdiam seu ar melancólico<sup>20</sup> durante as missas dominicais, no decorrer das festas religiosas, em dias de acontecimentos sociais relevantes – como o enterro ou casamento de gente influente – ou nos sempre tumultuados pleitos eleitorais, pois as sessões escrutinadoras situavam-se nas sedes paroquiais.

De acordo com Bates (1944), a vida religiosa da cidade no século XIX permaneceu firme na fé católica desde sua fundação, em 1697. Desse modo:

O domingo era estritamente guardado em Óbidos; todas as casas e comércio fechavam e quase toda a população ia à igreja. O vigário, padre Raimundo Sanches Brito, era excelente velho, e suponho que os modos afáveis do povo e a moralidade e pureza observadas em Óbidos eram devidas em grande parte ao exemplo dado por ele aos seus paroquianos (BATES, 1944, p. 271).

A história de Óbidos possui um enredo cultural muito interessante não só pelo poder econômico que ostentava e pela beleza da arquitetura e costumes à moda europeia. É também o município onde ainda são praticadas as folias de santo, práticas essas que se iniciaram com a

---

<sup>20</sup> Na obra *O cacaulista*, Inglês de Sousa (1973) narra um acontecimento social que mexeu com a tranquilidade melancólica da cidade de Óbidos. Trata-se do casamento da personagem Rita, afilhada do tenente Ribeiro, com o alferes Pedro Moreira Bentes. De acordo com o autor, na cidade havia coisa nova; as janelas enchiam-se de gente, os moleques atualhavam as portas das ruas, os rapazes, as mulatas, caboclas e negras dirigiam-se em grupos para a igreja de Sant’Ana. O largo da Matriz de ordinário deserto e silencioso, continha agora trinta ou quarenta curiosos, e na porta aberta de par-em-par aparecia de vez em quando a figura do sacristão, que se oferecia com impostura para mitigar a sede dos espectadores. Óbidos tinha o ar estranho das pequenas povoações em dia de festa; as lojas, onde de ordinário se reúne a gente para palestra estavam desertas e, abandonados estavam todos os cantos da cidade, com exceção dos da praça da igreja [...] O acontecimento era o casamento de Rita, afilhada do tenente Ribeiro, com o alferes Pedro Moreira Bentes. SOUSA, 1973, p. 131.

Folia de São Benedito no final do século XIX, na comunidade quilombola Mata. Como já referenciadas, serão descritas a seguir para finalizar esse capítulo.

### **1.5 As Folias de Santo do Município de Óbidos: Folia de São Tomé, Folia de Santa Luzia, Folia de Santa Maria e Folia de São Benedito<sup>21</sup>**

A Folia de São Tomé é realizada na comunidade do Arapucu com mais de 70 anos de existência. Segundo relatos orais, tudo começou com os antepassados da família Gonçalo, que foi uma das primeiras famílias a habitar o local. Durante determinado período do ano, o santo era levado para dar a benção das roças e, depois, era transportado para as residências onde eram celebradas as ladainhas em latim.

Devido a uma grande peste que ocorreu na região, devastando a maioria das lavouras e levando seus proprietários a grandes prejuízos, o povo começou a acreditar nos milagres, pois as roças visitadas e abençoadas por São Tomé, não eram afetadas pela peste, fato este que levou os moradores da comunidade na crença das benções do santo. A partir de então, a visita do santo protetor foi sendo solicitada por podas as famílias da comunidade.

Com o falecimento da matriarca dos Gonçalves, foi convidado o senhor Manoel da Silva e sua esposa, a senhora Rosa Silva, a assumirem o comando da romaria. Com os Silvas no comando da Folia, foi introduzida no batuque, a Caixinha e a Bandeira Branca como símbolo da folia, assim como, as ofertas do almoço e jantar dos foliões, sendo também retomadas as derrubadas do Mastro de Oferendas, e a procissão fluvial conhecida por mar a baixo.

Com o passar dos anos, a responsabilidade da Folia foi repassada ao senhor José Gonçalves de Freitas e sua esposa a senhora Rosalina Freitas, que como novidade, aumentou o número de foliões; os dias de visitação do santo nas roças; introduziram a Caixa Grande ou Caixa de Resposta para dar suporte a Caixinha, e a outros instrumentos que sustentam o ritmo das toadas. Surgiu, também, a Bandeira Vermelha, como símbolo da fertilidade e os bailes nas residências onde o santo pernoitava. O baile era animado por músicos locais, integrantes ou não da Folia, com instrumentos rústicos de pau e corda, conhecidos por espanta cão, e executavam diversos ritmos de música.

---

<sup>21</sup> Esse intertítulo está baseado nos históricos repassados pela *Secretaria Municipal de Cultura de Óbidos*. Histórico da Folia de Santa Maria, Comunidade Nossa Senhora das Graças, Paraná de Baixo. Óbidos, 2012. Histórico da Folia de São Benedito, Comunidade Matar. “Ai Uêh: Manifestação Negra que se constitui como eixo de resistência a escravidão”. Óbidos, 2012. Histórico da Folia de Santa Luzia, Comunidade Costa Fronteira. Óbidos, 2012.

Com o avançar da idade, os Freitas repassaram o comando para o senhor Antônio Pereira da Silva e sua esposa a senhora Alice Viana Barbosa, carinhosamente conhecida por Lili, que no período de 1954 a 1987, mantiveram os festejos de São Tomé ininterruptamente com todos os requisitos da tradição.

No ano de 1987, com o falecimento do senhor Antônio Pereira da Silva, assumiu como Capitão Folião o senhor Francisco Gomes de Sena, que permaneceu até o seu falecimento no dia 28 de maio, do ano de 2008. Com a morte do senhor Francisco Gomes de Sena, o comando da folia passou para o jovem Douglas Sena dos Santos, neto do senhor Francisco Gomes, permanecendo até os dias atuais.

A Folia de Santa Luzia teve início ainda da primeira metade do século XX. O senhor Francisco de Souza Nunes ainda criança, vivia na Comunidade do São José, região do Igarapé-Grande, onde festejavam São José, como padroeiro da comunidade. Muito observador, foi aos pouco sendo seduzido pelas Ave-Marias cantadas.

No ano de 1926, com a idade de 16 anos o senhor Francisco convidou alguns colegas e organizou a Folia. Os primeiros instrumentos musicais foram latas, as bandeiras feitas de folha de bananeira e o santo, uma garrafa enfeitada. Com a folia organizada, aos poucos, caminhavam por entre as árvores entoando cantos e dando início aos rituais. Durante a folia, as casas que permanecem com as portas abertas, estão indicando a paz, com isso, recebem a visita da santa. As casas com portas fechadas, por não simbolizarem a paz, não recebem a visita da santa. O estandarte da Folia é uma bandeira vermelha, acompanhada de uma bandeira branca simbolizando a paz. Como instrumentos musicais, usam: caixa grande, reque-reque, pandeiro, Caixa Pequena, caracacha.

A Comunidade de Nossa Senhora das Graças, localizada na região do Paraná de Baixo, considerada remanescente de quilombos, conserva a tradição da Folia de Santa Maria.

A primeira líder da folia foi a senhora Martinha, que durante muito tempo, liderou um grupo de homens da comunidade. Com o falecimento da senhora Martinha, assumiu o comando da folia a senhora Maria Azevedo, que também liderou um grupo de homens e, por muito tempo, manteve a tradição.

Com o falecimento da senhora Maria Azevedo, assumiu o comando no ano de 1988, como Capitão Folião, o senhor Oscar Bentes Gomes. No entanto, devido a seu deslocamento para a Sede do Município, a Folia de Santa Maria ficou reduzida a pequenas romarias na zona urbana. Enquanto isso na comunidade, a senhora Josefa Bentes de Azevedo, à frente de um grupo de mulheres, assumiu o comando da Folia como Capitã Foliã. Conseguiram seus

próprios instrumentos e como novidade, os integrantes da folia passaram a ser todos do sexo feminino.

A Folia de Santa Maria é composta pelos seguintes instrumentistas: Capitã Foliã na Caixinha, e as demais foliãs com os seguintes instrumentos: caixa grande, maracá e reque-reque. Quanto a outros componentes do grupo: porta bandeira branca, porta bandeira vermelha, mantenedora e demais puxadores do ritmo.

Como significado das indumentárias: a bandeira branca representa a paz; a bandeira vermelha, a força da luta do trabalhador; Mantenedora, protege e guarda a imagem da santa; Capitã Foliã, puxadora dos versos da Folia e as demais integrantes chamadas de foliãs. A evolução é feita pelo Mar a baixo (passeio fluvial); canto de chegada; canto de reza; agradecimentos de mesa; canto de beijada e o canto de encerramento.

A Folia de São Benedito, também conhecida como “Ai Uêh a São Benedito”, teve suas origens na comunidade do Silêncio. O povoado foi formado no decorrer do século XIX com os negros escravos que aos poucos fugiam da região do Paraná de Baixo e foram se estabelecendo na região formando verdadeiros quilombos.

O aumento da população foi acompanhado por suas crenças, costumes e tradições. As brincadeiras eram realizadas com instrumentos musicais feitos de madeira (bambu) e tambores de peles de animais silvestres. Com uma mistura das ladainhas trazidas pelos padres da Ordem dos Capuchinhos da Piedade, e as tradições repassadas através das gerações, surgiu na comunidade a devoção a São Benedito.

Um dos primeiros precursores da Folia, foi um cidadão chamado Wenceslau, que juntamente com mais doze negros, deram início à manifestação cultural hoje conhecida como Folia de São Benedito.

A festa ocorria a partir do dia 28 do mês de setembro, e o santo era levado de casa em casa dos comunitários, assim como a outras comunidades até sua chegada à cidade de Óbidos no dia 28 de outubro, para ser reverenciado na Capela de São Benedito, que ficava localizada na atual Avenida Dom Floriano, próximo à Rua Dr. Picanço Diniz. Essa romaria continuou por muitos anos, até ser proibida pelo vigário local, trazendo com isso, sérias consequências sociais. Os negros inconformados continuaram a romaria mesmo contra as determinações da igreja.

A romaria retornou no ano de 1952, como promessa do senhor Manoel Francisco dos Santos, que em suas andanças pelo estado do Amazonas, havia adquirido uma enfermidade e recorreu a São Benedito, que caso viesse a melhorar, mandaria rezar uma ladainha ao santo. Ao retornar a Óbidos, o senhor Manoel Francisco dos Santos, procurou os antigos integrantes,

reorganizou com o nome de “Ai Uêh a São Benedito”, a imagem foi cedida pela senhora Lucidéia Savino, permanecendo a tradição até os dias atuais.

Após a realização das descrições no decorrer deste capítulo, no qual se apresentou aspectos relacionados à caracterização regional da pesquisa como perfil e localização geográfica do município de Óbidos, o Forte Pauxis e o aldeamento dos Franciscanos, da vila à cidade de Óbidos, dimensões econômicas, físicas e sociais de Óbidos bem como sobre as folias de santo do Município de Óbidos, fez-se pertinente adentrar na discussão sobre o negro na História de Óbidos. Como já dito introdutoriamente, este estudo foi realizado numa comunidade quilombola do município de Óbidos, o que resulta na necessidade de demonstrar o processo de chegada e o cotidiano desses agentes até a atualidade. Tal questão será tratada no capítulo a seguir.

## CAPÍTULO 2

### OS NEGROS NA HISTÓRIA DE ÓBIDOS

Por significativo tempo, chegou a ser consenso na historiografia que, a economia amazônica, durante o período colonial, baseou-se, somente, na coleta das drogas do sertão e na exploração da mão-de-obra indígena. Entretanto, desde a publicação de obras como *O Negro no Pará*, de Vicente Salles, as pesquisas vêm mostrando que, lado a lado, na mesma, “havia atividades agropecuárias e a utilização do trabalho escravo de negros importados da África” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 92).

É relevante frisar que apesar de todos os descasos sofridos pelos negros, a convivência nas senzalas fez com que os mesmos se organizassem e planejassem sucessivas fugas e diferentes formas de resistência. Quando conseguiam escapar do feitor e do capitão-do-mato, escondiam-se nas florestas, montando refúgios que deram origem aos quilombos. Nestes, a maneira de viver contrariava as estruturas coloniais, pois se fundamentava em princípios tribais ou comunitários. Por esse motivo, atraíram muitos escravos, chegando a constituir uma espécie de símbolo da resistência negra espalhada pelo Brasil.

Era comum nos jornais do século XIX ter anúncios sobre fugas:

No dia 17 de julho de 1854, os escravos Cloudino e Amandio fugiram da residência de Felisberto José Tavares, morador da Vila de Óbidos, província do Pará. Felisberto Tavares rogou às autoridades policiais de Manaus a captura dos fujões, mas não podia ajudar em muita coisa, pois não sabia o exato paradeiro dos cativos. Apesar disso, ofereceu recompensas, pedindo que os entregassem ao senhor José Miguel de Lemos, comissário vacinador provincial (JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, 18/07/1854).

De acordo com o jornal, Cloudino e Amandio eram parceiros de profissão: um carpinteiro e outro pedreiro. Parceiros de profissão e fuga fugiram levando suas ferramentas, “pois preparados à luta diária pela sobrevivência, é bem provável que tivessem se conhecido justamente no cotidiano do trabalho, compartilhando as experiências de acumular trocados, entregando parte do montante aos seus senhores, como era de costume” (CAVALCANTE, 2013, p. 57).

Em meios a essas fugas escravas, também fugiam frequentemente de Óbidos. O anúncio de fevereiro de 1861 informava que “Raimunda de 24 anos de idade, crioula bem retinta, um tanto baixa, bem figurada, muito humilde que se uniu ao escravo José Moisés, de 26 anos de idade, cafuzo, bastante fornido de corpo, estatura regular, mal encarado, olhos pequenos e fundos” (JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, 20/01/1861). Fugiram das propriedades de Mariano Sabino da Silva residente na Vila de Óbidos. Raimunda e José Moisés teriam sido “seduzidos” por um mulato de pele quase branca – “alvacento” -, natural da província do Maranhão e, por isso, chamado Antônio Maranhoto, que era liberto. Trabalhara muitos anos como “marinheiro de embarcação de guerra”, quando acabou acertado por um tiro que lhe feriu permanentemente um dos joelhos, pondo-o fora do lugar.

Ainda no dia 19 de fevereiro de 1861, também de Óbidos, fugiu a escrava de nome Benedita, “carafuza, falta de dentes na frente, cabelos cacheados, cheia de corpo, cara risonha”. Fugiu acompanhada do soldado desertor chamado Francisco de Souza Lima. Levaram um baú de madeira pintado de verde, uma rede de pano de algodão grosso novo e um balaio; dentro do baú havia um par de chinelas, um fio de conta de ouro, uma camisa de chita amarela, uma saia de lã e seda azul claro usada, uma saia cambraia branca com três folhos, duas camisas brancas.

A partir das publicações descritas e interpretadas acima do *Jornal Estrella do Amazonas* do século XIX, este capítulo tem por objetivo demonstrar a presença ou participação do negro na história de Óbidos. Para isso, o referido capítulo demonstra inicialmente reflexões historiográficas sobre o deslocamento compulsório de africanos para a Amazônia desde o século XVII, assim como as dimensões dessa presença nas dinâmicas sociais, políticas e culturais da sociedade paraense. Posteriormente, evidencia algumas questões referentes à chegada dos negros em Óbidos, suas principais funções e o tratamento cotidiano dos indivíduos; dispersões dos escravos para formação das áreas remanescentes de quilombo no município.

## **2.1 O Deslocamento Compulsório de Escravos Africanos para a Amazônia**

Em um contexto inicial de colonização e de introdução da mão-de-obra africana na região amazônica apresentava fragilidades estruturais. Desse modo, “Logo de início os empreendimentos de monocultura de açúcar e tabaco haviam fracassado. Os investimentos eram restritos (assim como a circulação de moedas). O preço dos escravos africanos era alto

para os padrões dos colonos<sup>22</sup> e o povoamento era escasso” (CAVALCANTE, 2013, p. 29).

Ainda de acordo com o referido autor:

As epidemias e as características inóspitas da região amazônica puseram freio aos intentos portugueses. Devido em grande parte a essas dificuldades a produção de açúcar e tabaco foi orientada para o consumo interno, sendo talvez suplantada pela produção de aguardente. Por outro lado, centrava-se a atuação nas atividades de extração dos gêneros da floresta, tais como o cacau, a salsaparrilha, o cravo, a andiroba, o gengibre e a piaçava. A pesca de peixes e tartarugas também estavam na pauta (CAVALCANTE, 2013, p. 29).

Há muito se configurava uma indissolúvel relação entre atividades extrativas e o uso da força de trabalho nativa<sup>23</sup>. Havia mesmo uma dependência dos trabalhadores indígenas que em parte pode ser explicada pelas dificuldades sentidas pela maioria dos colonos em conseguir escravos africanos, pois:

Dada as restrições de capitais que impossibilitavam a disputa frente às demandas (e melhores condições financeiras) de outras áreas coloniais como a Bahia e Pernambuco. Desta feita, a população nativa era de grande importância (e será durante muito tempo) para o estabelecimento da colonização portuguesa e, de certa forma, esta característica do processo histórico serviu para eclipsar a presença e a trajetória dos trabalhadores escravizados vindos de África (CAVALCANTE, 2013, p. 30).

A situação de dependência exclusiva da mão de obra indígena, que sentia a débil economia colonial paraense, era mais complicada. A fragilidade das comunidades coloniais, sempre instáveis e de escassa densidade populacional, ensejou a criação, por parte do poder metropolitano, de mecanismos de acesso, reprodução e fornecimento dos trabalhadores nativos. As disputas pelo controle e uso da força de trabalho envolviam todos os agentes coloniais, “chegando mesmo a envolver as incipientes estruturas do poder legal, com toda a complexa máquina administrativa metropolitana atuante na região” (MELLO, 2009, p. 244). Outros fatores ainda devem ser considerados: “a resistência feroz dos grupos indígenas, as

---

<sup>22</sup> Colono neste capítulo está se referindo aos portugueses que emigraram para povoar e/ou explorar o Brasil.

<sup>23</sup> Cardoso (1985) classifica isso como dupla predação dos recursos naturais. De acordo com o autor, tal sistema econômico reproduzia sua mão de obra internamente à própria Amazônia portuguesa, através das missões e das tropas de resgate ou expedições de escravização, o que convinha a uma região que fora ocupada em primeiro lugar por razões estratégicas e não econômicas, que se caracterizava por sérios obstáculos naturais à exploração e que permanecia pobre em imigrantes e em capitais; mas que apresentava uma população indígena relativamente abundante como reserva de mão-de-obra. CARDOSO, 1985, p. 5-6.

dificuldades de apresamento, as frequentes epidemias que devastavam as populações nativas” (CAVALCANTE, 2013, p. 30).

Os conflitos entre colonos e missionários, especialmente os da Companhia Jesuítica, só encontrariam um elemento apaziguador: o tráfico de africanos. Conforme Chambouleyron (2006, p. 90), “A importação de escravos africanos para o Estado do Maranhão, durante o século XVII, fora igualmente pensada a partir de um outro quadro muito específico, relacionado com os problemas decorrentes do uso de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão”.

Diante desse contexto, o papel de indivíduos como o dominicano espanhol Bartolomé de las Casas, no século XVI, e o jesuíta Antônio Vieira, já no século XVII, foi decisivo para a proposição junto às Coroas Ibéricas de utilização do tráfico negreiro e do escravo africano como solução para o problema da liberdade dos indígenas e da escravização ilegal levada a cabo pelos colonos. Desse modo:

Ainda estava em questão o problema da incorporação das populações nativas no sistema colonial como vassalos do Reino lusitano, consequência das leis de liberdade publicadas. Ou seja, era a presença do braço africano que permitiria o novo enquadramento dos índios na sociedade colonial e apaziguaria as disputas que transformavam a região num palco de guerras (ALONSO, 2009, p. 13).

Os portugueses temiam o aumento de invasões estrangeiras em possessões portuguesas. Ingleses, franceses, holandeses começavam a estabelecer pequenos assentamentos na região. Por outro lado, “a preocupação da Coroa com as possessões unia-se aos interesses da Companhia Jesuítica em restringir a exploração da força de trabalho nativa e, ao mesmo tempo, dar vazão à produção dos excedentes dos índios” (CAVALCANTE, 2013, p. 31). Estas inquietudes resultaram em duas tentativas de conexão com o mercado africano.

No final do século XVII, ordens régias visavam articular tráfico negreiro, incremento de atividades de agricultura de exportação e controle militar da região Amazônia. Na modalidade de assento, isto é, carregamentos estabelecidos em contrato com particulares sob a responsabilidade da Fazenda Real, tentou-se deslocar escravos da Costa da Guiné para o Estado do Maranhão e Pará. A empresa não durou muito. Em seguida, criou-se a Companhia de Comércio do Maranhão, por indicação do padre Antônio Vieira e financiada por cristãos novos portugueses. A Companhia também teve curta duração. De acordo com Alencastro (2000):

A tentativa de articular os mercados de plantas orientais, drogas asiáticas e amazônicas e até-los ao trato de escravos africanos foi uma das tentativas de capitalizar e dinamizar a economia regional, vinculando-a, desse modo, à rede Atlântica. Apesar dos resultados frustrantes, os negócios viabilizados pela Companhia permitiram a construção de fortalezas e infraestruturas nas regiões de fronteiras servindo também para resguardar os domínios lusitanos da região do Brasil açucareiro. Noutra ponta do mercado, as relações diretas dos portos amazônicos com África ajudaram a dinamizar os interesses portugueses também nas praças de Cacheu e Guiné (ALENCASTRO, 2000, p. 141).

A Companhia de Comércio do Maranhão obteve o monopólio das exportações, especialmente do cravo e do cacau<sup>24</sup>. Seu comprometimento era introduzir 10 mil escravos no Estado ao longo dos vinte anos contratados. Com o retumbante fracasso, a licença foi desfeita. Em 1690, “novos contratos de assentos foram celebrados com a Companhia de Cacheu e Cabo Verde para introduzir anualmente 145 escravos pelo preço determinado de 155 mil réis cada cativo” (CAVALCANTE, 2013, p. 32). Não obstante, os reiterados protestos dos colonos em relação aos altos preços e a qualidade dos escravos ocorreram significativa concentração de envio de africanos nessas últimas décadas do século XVII. Parece claro, nesse momento, a importância, em diferentes níveis, que conferiam aqueles indivíduos ao tráfico e à escravidão africana<sup>25</sup>.

Ao longo do século XVII e início do século XVIII, a incipiente rota de tráfico de escravos para o Estado do Maranhão e Grão-Pará esteve assentada sobre três motivos básicos: as epidemias de varíola que dizimaram os trabalhadores indígenas em finais do XVII; a estratégia da Fazenda Real de utilizar o comércio de africanos para dinamizar a reprodução do domínio militar na região e, como resultado da lei de liberdade indígena na década de 1680, a atuação da Companhia de Comércio do Maranhão. Em meios a esse contexto:

---

<sup>24</sup> É importante frisar que o estabelecimento de uma rota equatorial de tráfico não estava vinculado somente ao incentivo às lavouras de açúcar e tabaco, para a exportação, porém visava, também, o desenvolvimento das lavouras dos moradores, inclusive dos diversos produtos como o cacau e o cravo – gêneros que se acreditava serem produzidos somente na região Amazônica. A intervenção da Coroa nos contratos e assentos foi fundamental para o atendimento das demandas dos moradores e suas circunstâncias problemáticas, isto é, o uso preferencial de indígenas nos trabalhos, as epidemias de bexiga que grassavam a população nativa, e as necessidades da Fazenda Real na região. A importância da presença de africanos na região também se verifica na configuração social e étnica da colônia. A vinda de cada navio negreiro carregado de africanos podia chegar a representar 10% dos colonos brancos portugueses e, em alguns momentos, poderia representar um crescimento populacional maior do que o da própria população livre do Estado. CHAMBOULEYRON, 2006, p. 95.

<sup>25</sup> Vale ressaltar que o problema crônico do acesso à mão de obra indígena, agravado pelas leis de liberdade na década de 1680, veria no braço africano seu principal alento. Estudos demonstram a compreensão dos colonos em identificar no braço africano a possibilidade de vencer a miséria em que havia ficado o Estado. Essa perspectiva era informada também pela bem sucedida experiência brasileira, pois compartilhavam a ideia de que o Estado do Brasil progredira graças à mão de obra africana que era comum nas petições e documentos enviados do Maranhão. Dessa maneira, os paraenses e maranhenses entendiam que as rotas equatoriais do tráfico negreiro, ainda que incipientes, sanariam as debilidades da colonização na região. CHAMBOULEYRON, 2006, p. 83.

Os “suspiros por um escravo de Angola” tornavam-se lamentações generalizadas pelo braço africano na sociedade colonial em formação. Essas demandas muito se inspiravam (e eram estimuladas) pela experiência bem sucedida do trato negreiro para o Estado do Brasil, cujos colonos e comerciantes avolumavam seus cabedais cada vez mais com o trabalho dos africanos. Como vimos, o papel da Coroa portuguesa foi vital e possuía dois objetivos: 1) estabelecer a conexão atlântica dinamizando a economia colonial, apaziguando os “murmúrios” por escravos decorrentes dos problemas quanto à escravização dos indígenas e acesso aos trabalhadores índios livres, e 2) solidificar sua presença em África (CAVALCANTE, 2013, p. 33).

Este quadro sofre modificação apenas na segunda metade do século XVIII, quando as ações administrativas implementadas pelo secretário de Estado do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo, as chamadas “reformas pombalinas” intensificaram a entrada de africanos no Grão-Pará e Maranhão e estabeleceram redes de abastecimento e escoamento dos produtos das lavouras, tais como o arroz, o algodão, e demais produtos da floresta (cacau, salsaparrilha, cravo, entre outros). Estas modificações políticas visavam fomentar as atividades agrícolas de exportação, as quais estavam baseadas eminentemente no trabalho africano. Assim como:

Tinham como objetivo nacionalizar o lucro mercantil, diminuir a dependência das companhias monopolistas estrangeiras, sobretudo as inglesas, e melhorar a posição comercial portuguesa nos mercados internacionais. O estabelecimento dessas rotas de navegação entre Belém e Europa era mais propício do que entre os portos brasileiros do Rio de Janeiro e Salvador para Lisboa. As correntes marítimas e ventos favoreciam a navegação. Após a abolição da escravidão indígena em 1755, a questão da escravidão negra se converteu, mais uma vez, no modelo de referência para o desenraçar da economia regional, como o era para o Estado do Brasil, e em nova tentativa de enlace às redes atlânticas (CAVALCANTE, 2013, p. 34).

A partir dessa nova configuração histórica, é possível compreender a importância da criação de uma “Companhia de comércio que ligasse a região amazônica com Lisboa, vez que permitiria a expansão do cultivo de algodão, arroz, tabaco e cacau, produtos que seriam redistribuídos nos mercados europeus como os de Londres, Rotterdã ou Hamburgo” (CAVALCANTE, 2013, p. 34). Mais uma vez, conectar a Amazônia ao mercado atlântico passava pelo incentivo à introdução do braço africano na região. A criação da Companhia de Comércio Grão-Pará e Maranhão tinha como principal objetivo a inserção de cativos africanos na Amazônia justamente para viabilizar este projeto em questão.

A Companhia monopolizou de 1755 a 1778 a navegação das rotas comerciais negreiras entre São Luís, Belém, Bissau, Cacheu e Ilhas de Cabo Verde, isto é, realizava um amplo circuito que atuava do tráfico de africanos e passava pela venda de mercadorias e a compra de gêneros coloniais, tais como o algodão, o arroz, as drogas do sertão, entre outros. Dentre os seus compromissos<sup>26</sup> estavam à importação de cem mil escravos durante os 20 anos de contrato. O que se assevera quando:

A Companhia estabeleceu uma ampla rede de transporte e postos comerciais para levar à cabo seus compromissos. Essas conexões seguiam da África, passando pela Europa e Oceano Índico, chegando ao nordeste brasileiro. Dentre essas estratégias, talvez a mais importante, estava o oferecimento de créditos aos colonos para a aquisição de produtos e mercadorias importadas, sobretudo para a compra de trabalhadores africanos. A secular debilidade estrutural e as restrições econômicas que sofriam os colonos paraenses ganhavam certo fôlego com tais ingerências (CAVALCANTE, 2013, p. 35).

Entretanto, os esforços de mais de duas décadas para ampliar o uso de escravos africanos, substituindo assim o uso do trabalho indígena, através do monopólio do tráfico sob a atuação da Companhia, não atingiram os números esperados. “As estimativas giram em torno de 25 mil africanos desembarcados nos portos de Belém e São Luís, sendo que pelo menos um terço deles era reexportado para o Mato Grosso” (CAVALCANTE, 2013, p. 35). Com vistas a incrementar o número de africanos nas praças paraenses, a Companhia enviou circulares à Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro informando aos interessados que isentava aos negociantes a cobrança de direitos de entrada a todas as cargas de escravos que fossem enviados para o Pará.

Em suma, “os primeiros negros africanos foram trazidos para a Amazônia no século XVII, pelos ingleses, estabelecidos perto do Amapá, cujas origens remontam à Capitania do Cabo Norte” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 92). Não obstante, foram os portugueses que dominaram toda a região, a partir da conquista de São Luís, aos franceses, e da fundação de Belém, em 1616.

Como já argumentado anteriormente, em 1682 foi criada a Companhia de Comércio do Maranhão, também chamada de Estanco do Maranhão. Esse empreendimento tinha o monopólio total do comércio no Maranhão e no Pará, mas seu objetivo maior consistia em

---

<sup>26</sup> Além da importação de escravos tinha que colaborar com a defesa do conjunto de possessões da Coroa lusitana, realizar os pagamentos das folhas eclesiástica e secular e também assumir a administração das ilhas de Cabo Verde e da Costa da Guiné. Embora não estivesse diretamente responsável pela administração dos Estados do Grão-Pará e Maranhão, a Companhia fornecia assistência financeira. Os recursos da empresa ainda atendiam a manutenção de uma rede militar permanente na região. ALONSO, 2009, p. 19.

abastecê-los de escravos africanos. Devido ter causado descontentamento entre paraenses e maranhenses, concentrado sua atuação no Maranhão, abusados dos direitos relativos ao exclusivo comercial, provocado revoltas e não haver atendido à demanda por escravo na Amazônia, a empresa durou bem menos tempo que o previsto. Fechou as portas em 1684. Mesmo assim, introduziu negros na região, em especial, no Maranhão, onde fomentou as culturas de cana-de-açúcar e algodão.

Em 1755, o tráfico de africanos para a Amazônia deixou de ser irregular e moderado, tornando-se efetivo. A citada Companhia<sup>27</sup> detinha o direito de monopólio sobre essa atividade econômica, tanto quanto em relação às exportações e importações regionais, durante vinte anos. “Possuía capital tão alto, que sua frota consistia em 18 navios singrando a rota negra. Por conta disso, realizava até seis viagens anuais, da costa da África para São Luís e Belém, negociando cerca de 23 mil e 300 escravos, nos seus portos, ao longo do referido período” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 92).

Mas das Capitais nortistas, na época, foi São Luís a que mais frutos colheu, pois teve construída a maioria dos casarões que constituem seu Centro Histórico, atualmente, Patrimônio da Humanidade. Ademais, aumentou de tal forma a produção de algodão no Maranhão, que seu porto passou a movimentar cifras bem mais significativas, exportando o produto e importando escravos. Deve-se ressaltar que:

A Guerra de Independência dos Estados Unidos concorreu para alimentar este fato, pois os ingleses passaram a comprar, também, o algodão maranhense, uma vez que, temporariamente, haviam perdido o acesso ao da América do Norte. Sendo assim, a quantidade de escravos negros cresceu cada vez mais no Maranhão, mesmo depois do fim da Companhia Geral de Comércio, chegando a registrar a entrada de aproximadamente, 1.500 africanos, por ano, na conclusão do século XVIII (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 93).

Em relação ao Cabo Norte, Amapá, a principal obra foi a construção da Fortaleza de São José de Macapá. Projetada para impedir prováveis invasões estrangeiras, via Guianas, começou a ser elevada em 1764, sendo concluída em 1782. Observou grande quantidade de escravos, tanto índios quanto negros que, da mesma forma, trabalhavam no cultivo do arroz e outras atividades agrícolas. Os negros constituíam a maioria e realizavam o trabalho mais pesado. No início do século XIX, por exemplo, “formavam cerca de 23% da população da

---

<sup>27</sup> É importante ratificar que a existência da Companhia contribuiu para o crescimento e embelezamento de Belém. Várias obras foram realizadas sob sua vigência, das quais podemos destacar a construção do Palácio dos Governadores e as restaurações das igrejas da Sé, de Santo Alexandre, do Carmo, Sant’Ana e São João.

cidade, cujo total era de, mais ou menos, 2.500 pessoas. Considerando tais informações, pode-se afirmar que Macapá teve, na Fortaleza, a sua fonte original de crescimento” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 93).

O Estado do Amazonas procedeu da antiga Capitania do Rio Negro, criada em 1755, com subordinação ao Grão-Pará. Tornou-se autônomo, definitivamente, em 1850, por conta de insistentes reivindicações das suas elites, fieis ao Governo Imperial, durante a Cabanagem. Ao longo desse período, adquiriu importante quantidade de escravos negros, embora sua demanda não tenha sido suprida, devido, em parte, à dependência do porto de Belém. Mesmo assim, “em 1785, cerca de 3% da sua população constituía-se de negros. A totalidade aproximava-se de 11 mil escravos” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 93).

Em 1778, a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão encerrou suas atividades, pois não teve os direitos de monopólio renovados, em função de diversos abusos cometidos pelos seus administradores e dos novos interesses ligados ao Governo Português, então dirigido pela Rainha Maria I. o tráfico de escravos, entretanto, não deixou de ocorrer e a escravidão se expandiu na Amazônia portuguesa. Junto com ela, as casas grandes, as senzalas e os quilombos<sup>28</sup>.

Depois de extinta a Companhia do Grão-Pará e Maranhão, a falta de escravos tornou-se, evidentemente, um problema a ser debatido na Corte, questão que continuava a gerar ansiedades quanto ao futuro da região. Findo o monopólio comercial da Companhia, o fornecimento de escravos continuou por conta dos particulares interessados nos mercados de São Luís e Belém, bem como no tráfico clandestino no litoral. Ainda conectados ao tráfico africano, estes comerciantes e contrabandistas procuravam atender um mercado que demandava crescentemente mão de obra. Comerciantes paraenses também assumiram postos no comércio interno e no contrabando, funcionando como receptadores e intermediários de uma atividade bastante ativa.

## **2.2 A Levada dos Negros para Óbidos e suas Principais Funções Cotidianas**

No Estado do Pará existem cerca de 240 comunidades quilombolas identificadas. Várias delas encontram-se no Baixo Amazonas, localizadas nos municípios de Oriximiná, Óbidos, Santarém, Alenquer e Monte Alegre.

---

<sup>28</sup> São comunidades remanescentes de quilombos, formando grupos étnico-raciais, segundo critério de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Decreto Nº 4887/2003, do Governo Federal).

Foi tão forte a luta pela titulação das terras quilombolas nessa região que, a comunidade de Boa Vista, foi a primeira a ser reconhecida como tal, no Brasil, 1995 (BRAGA; COSTA; SANTOS, 2011, p. 99).

Os escravos vieram para o Brasil substituir a mão-de-obra indígena. Como já discutido no início deste capítulo, para a Amazônia, os negros africanos foram trazidos primeiramente pelos ingleses, no século XVII. Para o município de Óbidos, vieram através dos portugueses, no decorrer do século XVIII, vindos principalmente de “Cacheu e Bissau” (REIS, 1979, p. 93) para trabalhar na lavoura do cacau, nas construções de residências e templos religiosos, assim como, nos trabalhos domésticos e na pecuária. Isto se confirma, pois:

No Baixo Amazonas, o negro foi empregado na lavoura cacauzeira, na agricultura de subsistência e, sobretudo, na pecuária. Verifica-se, também, ao longo desse período a presença da escravidão nas atividades domésticas. Aos poucos, o negro passou a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica (FUNES, 1999, p. 4).

Conforme Reis (1979, p. 93)<sup>29</sup>, no ano de 1827 já existiam em Óbidos “1925 escravos negros”. Desse modo, subentende-se que tiveram participação na formação social e econômica do município. No entanto, o tratamento dispensado aos escravos foi o mesmo em todo o território nacional. Vestiam-se e alimentavam-se mal, trabalhavam muito, eram submetidos a castigos físicos e considerados patrimônio particular. Aos homens geralmente ficavam destinados os trabalhos mais pesados, e as mulheres eram utilizadas nos trabalhos domésticos.

Como forma de policiar a vida dos escravos existentes no município, assim como evitar ajuntamentos, o que poderia causar rebeliões, a Câmara da Vila de Óbidos aprovou em sessão extraordinária, realizada no dia 22 de abril de 1832, uma lei, que determinava em alguns de seus textos:

Art. 3º - Os escravos que forem encontrados fazendo desordens, serão conduzidos a cadeia, dando-se imediatamente parte ao Juiz de Paz, e a seus senhores, para estes mandarem dar nos motores cinquenta açoutes; e se recusarem fazê-lo, sofrerão a multa de dez mil reis e oito dias de cadeia: os que não forem considerados motores, sofrerão metade desta pena, bem como

---

<sup>29</sup> Vale destacar que as análises feitas na obra: REIS, Arthur Cezar Ferreira. História de Óbidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, muito se contrapõe à ideia do autor, pois na referida página ele informa que os negros que chegaram a Óbidos não pesaram na formação social e econômica do município. A ideia desse autor fere o cerne desta dissertação que é justamente descrever em partes a contribuição do negro em Óbidos.

os senhores que deixarem de os castigar (POSTURAS DA CÂMARA MUNICIPAL DA VILA D'OBIDOS, 1832 *apud* REIS, 1979, p. 112).

Dentre os escravos, sabe-se que “nas cidades, homens e mulheres eram, em geral, criados domésticos. Na rua, eram vendedores, carregadores, barbeiros” (LOPES, 2008, p. 52). Desses, muitos trabalhavam por conta própria, no ganho, entregando parte do lucro aos seus donos e só indo até eles para entregar a remuneração estipulada. Ademais, como resultado de todo esforço, o que se vê no artigo 3º é a comprovação do desrespeito escravocrata.

No artigo 5º, após alterações feitas pelo Presidente da Província do Pará, determinava o seguinte: “Os donos das Tavernas, ou outras quaisquer casas públicas, em que se acharem ajuntamentos de mais de cinco escravos incorrerão na multa de trinta mil reis e oito dias de prisão; ou os escravos sofrerão cinquenta açoites com as formalidades marcadas no Artigo Terceiro” (POSTURAS DA CAMARA MUNICIPAL DA VILA D'OBIDOS, 1832 *apud* REIS, 1979, p. 113-114).

Dentre os sete artigos aprovados na Câmara da Vila de Óbidos em abril de 1832, os artigos 3º, 5º e 6º eram especificamente aos negros, os demais estavam direcionados entre índios e brancos. Entretanto, três artigos sofreram alterações feitas pelo presidente da Província Barão de Bagé e, desses três, dois eram os que estavam relacionados aos escravos, conforme será mostrado a seguir através do artigo 6º.

O art. 6º, quando foi encaminhado em abril de 1832 para aprovação, compunha-se de que “Todo escravo que for encontrado desde as sete horas da tarde em diante, examinar-se-á se vai a mandado do seu senhor, e quando não vá, sofrerá pena de oito dias de prisão” (POSTURAS DA CÂMARA MUNICIPAL DA VILA D'OBIDOS, 1832 *apud* REIS, 1979, p. 113). Após aprovação e alterações em Conselho na Sessão de 8 de junho de 1832, pelo presidente da Província, o referido artigo determinava que “Todo escravo que for encontrado das oito horas da noite em diante sem cédula de seu senhor, contendo esta o nome do escravo dia, mês e ano será recolhido à prisão, e castigado a arbítrio de seu senhor” (POSTURAS DA CÂMARA MUNICIPAL DA VILA D'OBIDOS APROVADAS EM CONSELHO, 1832 *apud* REIS, 1979, p. 114).

Em análise geral entre os artigos, fica evidente a preocupação em 1832, de que ocorressem as fugas e possíveis resistências em Óbidos. Vale ressaltar que entre as várias formas de resistência à escravidão, e mesmo de negação da ordem escravista, o “aquilombamento” (LOPES, 2008, p. 65) seria a mais politizada e consequente. Com essas ocorrências, ou seja, fugindo da propriedade do dono para organizar um ou vários núcleos de

resistência, o escravo aquilombado não só infligia, com sua fuga, prejuízo material ao seu proprietário como, arregimentando e organizando outras fugas, criava estruturas paralelas de cultivo agrícola e mesmo de comércio. Em Óbidos e na região Oeste do Pará, vários quilombos foram núcleos iniciais de comunidades de porte considerável. Podendo ser citadas aqui as comunidades Arapucu, Mata e São José.

E assim permaneceram os escravos no Município de Óbidos até a Abolição da Escravidão no Brasil, no dia 13 de maio do ano de 1888.

De acordo com Monteiro (2006), tal é a importância dos componentes negros na mão-de-obra na época colonial e imperial na Amazônia, que o que resta de vestígios desse contingente étnico no Pará são os mocambos, que marcaram também a reação dos africanos e afro-brasileiros contra a escravidão. Os mocambos, ou quilombos, que se formaram em consequência dessa reação, ainda hoje podem ser encontrados no Estado do Pará nas comunidades negras existentes nos municípios de Alenquer, Oriximiná, em Óbidos, Tucuruí, Cametá, Gurupi e Anajás.

No final do século XVIII e início do século XIX, os escravos começaram a resistir à escravidão, fugindo da casa dos senhores e procurando refúgios nas regiões mais longínquas do município, como a região do Igarapé Grande, Mondongo, entre outras, ou no Rio Trombetas e seus afluentes, onde, aos poucos, foram se organizando em quilombos<sup>30</sup>, e passaram a viver uma vida comunitária com organização social própria.

Constantemente, os negros eram perseguidos por expedições formadas por homens vindos de Alenquer, Santarém e juntavam-se a cidadãos do município. Os mocambos ou quilombos que se formaram em consequência dessa reação, ainda hoje podem ser encontrados nas comunidades remanescentes e existentes no município de Óbidos: Igarapé Açu dos Lopes, Pataua do Mirizal, Nossa Senhora das Graças, Peruana, Muratubinha, Mondongo, Arapucu, Castanhanduba, Apuí, Silêncio, Matá, São José e Cuecé. Hoje se encontram organizados em várias associações ARQMOB, ARQMIM, ARQCONSGPAB, ARCONECAB e ARQCA. Nessa perspectiva:

Existem no município de Óbidos, várias comunidades remanescentes de quilombo: Apuí, Castanhanduba, Cuecé Silêncio, Silêncio, Matá, São José, Pataua do Umirizal, Paraná de Baixo, N.S das Graças, Igarapé dos Lopes,

---

<sup>30</sup> É relevante pensar em quilombos ou mocambos como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um tipo organizacional, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro e os de fora. Isso sem qualquer referência necessária a preservação de diferenças culturais herdadas que sejam facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzida pela manutenção de um pretense isolamento geográfico e/ou social ao longo do tempo. O DWYER, 2002, p. 14.

Mondongo, Muratubinha, Arapucu e Peruana. A inserção desses povos no município de Óbidos ocorreu a partir do século XIX (AZEVEDO, 2002, p. 20).

Fugindo dos senhores, os escravos procuravam esconder-se no Alto Trombetas e respectivos afluentes, onde organizavam mocambos, contra os quais várias expedições saíram em busca. As expedições organizadas para resgatar os escravos fugidos nem sempre tinham o êxito esperado, dessa forma:

Ainda em 1827, duas expedições avançaram até, o Trombetas e ao Curuá, batendo os quilombos ali montados. No quilombo do Curuá, havia apenas 10 escravos, dos quais dois foram mortos e dois presos. Para a aventura, Santarém, Óbidos e Alenquer tinham mobilizado cento e tantos homens (REIS, 1979, p. 93).

Ainda no que tange às expedições, “ao tempo em que Tavares Bastos percorreu as duas províncias amazônicas, o número de quilombolas, entrando no censo, por viverem nos mocambos, desertores e criminosos, só no Trombetas, era avaliado em dois mil” (REIS, 1979, p. 94). Esses quilombos eram estabelecidos em lugares estratégicos, serviram de base para que negros, índios e até brancos marginalizados, reconquistassem a liberdade, recomeçassem suas vidas e fragilizassem a escravidão, embora estivessem condenados à destruição. Enfrentaram verdadeiras guerras, aguentando quanto puderam, como foi o caso de palmares. Ainda de acordo com o autor anteriormente citado:

Os negros industrializados talvez pelos outros companheiros de desterro vivem debaixo de um governo despótico eletivo; com efeito, eles nomeiam o seu governador, e diz-se que os delegados e subdelegados são também eletivos. Imitam nas designações de suas autoridades os nomes que conhecem nas nossas povoações. Os mocambos atraem os escravos; nomearam-me uma senhora que viu em pouco fugirem para ali 100 dos que possuía; outros proprietários há que contam 20 e 30 perdidos desse modo (REIS, 1979, p. 94).

Nesses mocambos os negros cultivam a “mandioca e o tabaco [...]; colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. às vezes descem em canoas e vem ao próprio porto de Óbidos, á noite, comerciar ás escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, eles o fazem habitualmente” (REIS, 1979, p. 94). Diz-se que também permutam com holandeses da Guyana os seus produtos por outros e, principalmente, pelos instrumentos de ferro e armas.

No século XIX, a contagem populacional de Óbidos indicava dentre os “3.588 indivíduos, dos quais 900 brancos, 582 mamelucos, 727 índios, 1.295 escravos” (REIS, 1979,

p. 95). O que resulta na composição social contemporânea de Óbidos. Tendo em vista que o povo obidense é caracterizado pela miscigenação, ou seja, pela mistura entre grupos étnicos. A diversidade étnica da população obidense, assim como ocorreu no Brasil, de forma geral, é resultado de pelo menos 300 anos de história, em que vem ocorrendo a mistura de índios, brancos e negros. A partir dessas misturas, formou-se um povo composto por brancos, negros, indígenas, pardos, mulatos, caboclos e cafuzos. Desse modo, esses são grupos identificados na população obidense. Ainda em face dessa discussão, é impossível desvincular-se da questão social no que diz respeito à má distribuição de renda em Óbidos, e sobre a consequente pobreza que assola a maioria da população municipal, a qual precisa ser compreendida em sua “dimensão etnoracial” (LOPES, 2008, p. 138). E isto, porque a divisão da sociedade obidense entre brancos e não brancos sempre existiu, o que já é comum na sociedade brasileira.

No ano de 1888, com a promulgação da Lei Áurea, que aboliu a escravidão no Brasil, dos 10.535 escravos oficialmente existentes na Província do Pará, Óbidos contava somente com 349. Isto se confirma, pois:

Trazidos em porção pequena à Amazônia, de Cacheu e Bissau, os escravos negros que chegaram a Óbidos [...] Assim, em 1827, somavam 1.925; em 1834, 1294; em 1848, 1402; em 1862, 1726. Em 1888, no cômputo oficial de 10.535 escravos existentes na Província, Óbidos figurava com apenas 349! (REIS, 1979, p. 93).

A consequente redução de escravos após abolição é resultado das várias formações de comunidades quilombolas em Óbidos. Por certo, a importância estratégica destas sociedades quilombolas foi deveras significativa, no processo de resistência à escravidão e na reprodução dos mocambos maiores que surgiram nas localidades do Igarapé Grande e Muratubinha, alargando os espaços territoriais daqueles que romperam com a condição de cativos, a partir dos quais se configuraram as atuais comunidades, ampliadas pelo casamento e pelo constante deslocamento de famílias de uma área para outra, na busca de terra para trabalhar. As marcas desse processo histórico são visíveis na documentação gerada pelo governo paraense: correspondências, relatórios e autos cíveis; nos jornais da época, nas narrativas produzidas por viajantes, “em sua maioria cientistas, que visitaram o Baixo Amazonas, ao longo da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX” (FUNES, 1999, p. 22). Esse processo histórico está visível, e permanente, sobretudo na memória daqueles que são os continuadores dessas lutas. Se, num primeiro momento, o

enfrentamento visava construir a liberdade, rompendo com a escravidão, hoje, a luta se coloca no sentido de libertar a terra para continuarem livres e assegurarem o direito à cidadania.

A partir dessas ponderações e por conta da contribuição significativa do escravo negro no desenvolvimento da região do Baixo Amazonas, se chegou ao propósito de investigar os registros de documentos que comprovam sua presença e sua influência no município de Óbidos, a partir dos registros oficiais preservados até os dias atuais nos cartórios locais, que serão discutidos a seguir.

### **2.3 Presença e Influência Africana em Óbidos - PA**

A consolidação da colonização portuguesa no século XIX, no norte do Brasil, possibilitou não apenas a exploração econômica dos recursos naturais da região como também a comercialização de escravos negros. O resultado desse processo foi a chegada de escravos na região amazônica vindos de diversas partes da África, com isso houve a conseqüente propagação da cultura afro-brasileira por toda a região. De acordo com Paulino (2013, p. 21), “uma das cidades que mais cresceu e se desenvolveu com a presença de escravos chama-se Óbidos”.

O presente texto traz os resultados e as ponderações da investigação científica sobre a presença e comercialização de escravos africanos e seus descendentes na cidade de Óbidos durante o século XIX, a partir da análise de documentos que estão sob a guarda do Cartório do 2º Ofício de Registro Civil da Comarca de Óbidos e Cartório do 1º Tabelionato de Notas e Ofício de Registro de Imóveis de Óbidos. Desse modo, é inquestionável a presença escrava africana em Óbidos, pois além da existência de seus descendentes, hoje morando em vários quilombos espalhados no interior do município, há documentos que registram fielmente a intensidade do comércio desses escravos em meados do século XIX.

Diante disso, chegou-se a decisão de concentrar a análise dos documentos cartoriais, com vista a compreender o contexto local<sup>31</sup>, suas particularidades/especificidades e singularidades, as diversas concepções e percepções dos atores envolvidos no que está

---

<sup>31</sup> Essa decisão partiu do que Cellard (2008) enfatiza: seja como for, o analista não poderia prescindir de conhecer satisfatoriamente a conjuntura política, econômica, social, cultural, que propiciou a produção de um documento determinado. Tal conhecimento possibilita apreender os esquemas conceituais de seu ou de seus autores, compreender sua reação, identificar as pessoas, grupos sociais, locais, fatos aos quais se faz alusão, etc. Pela análise do contexto, o pesquisador se coloca em excelentes condições até para compreender as particularidades da forma, da organização e, sobretudo, para evitar interpretar o conteúdo do documento em função de valores modernos. CELLARD, 2008, p. 299-300.

relacionado ao negro africano em Óbidos – PA. E ainda, de forma secundarizada, realizar uma análise dos resultados alcançados em termos quali/quantitativos.

Levando em consideração o sobreposto, para constituir este capítulo e analisar os documentos disponibilizados pelos cartórios, foi necessário dividir em duas etapas.

Na primeira etapa, foram realizadas visitas ao Cartório do 2º Ofício de Registro Civil da Comarca de Óbidos, conhecido popularmente como *Cartório Ferreira*, localizado na Travessa Eloy Simões, 251, Bairro Centro, no município de Óbidos, com data de Instalação de 01 de janeiro de 1880. E também no Cartório do 1º Tabelionato de Notas e Ofício de Registro de imóveis de Óbidos – Pará – Brasil, cujo nome fantasia é *Cartório Santa Maria*, situado na Rua Deputado Raimundo Chaves, S/N, com data de instalação de 17 de janeiro de 1888. “Antes dessas datas, os registros de escravos eram feitos no centro de triagem junto a administração local, explicando assim os registros antes da criação de um cartório oficial em Óbidos” (PAULINO, 2013, p. 6). Nesse momento, foram identificados e registrados, por meio de foto digitação, documentos que datam do século XIX, referentes a relações econômicas que incluíam a comercialização de negros escravos. No segundo momento, ocorreu a transcrição dos documentos, sistematização dos dados, análise e interpretação e apresentação dos resultados alcançados com a confirmação ou não da questão fundamental.

No que se refere ao primeiro momento, de registro e sistematização de documentos junto aos cartórios pesquisados, que citam ou fazem referência a escravos ao longo século XIX. Os documentos acessados foram registros gerais, declarações de batismo, declarações comerciais, entre outros.

Após o registro, a leitura grafotécnica e a transcrição e análise dos documentos, foi procedida à sistematização objetiva dos dados em tabela, considerando critérios de informação geral presente nos documentos, tais como: nome, cor, estado civil, número de matrícula, data de entrada no cartório, dono do escravo e forma de aquisição. Os dados foram inseridos na tabela a partir desses critérios estabelecidos previamente pelo pesquisador, servindo de esclarecimento de que forma era a relação senhor-escravo.

A segunda etapa consistiu em relacionar os resultados de identificação e sistematização dos dados com a pressuposição contextual da presença e influência africana na Amazônia do Século XIX, na microrregião de Óbidos, no estado do Pará. Isto para responder à questão científica sobre o tipo de presença e de influência de tais escravos exercido na dinâmica da economia da região, principalmente quanto ao comércio dos próprios escravos, por seus proprietários.

A análise dos documentos cartoriais trouxe como resultado a construção de um quadro que expressa detalhadamente dados gerais de alguns dos escravos que viveram no município de Óbidos no século XIX, antes da assinatura da Lei Áurea, em 1888, bem como informações relacionadas à sua origem e tipo de trabalho que os mesmos faziam. Vale ressaltar que, para essa análise documental, foram utilizados sete registros<sup>32</sup>, dos quais foi possível distinguir os que foram adquiridos, dos que foram alforriados e os herdados. Outro ponto a destacar foi a opção em manter a escrita da época, presente em alguns pontos da tabela, bem como em eventuais momentos no decorrer da discussão. Sendo assim, apresenta-se a seguir o quadro 01 referente à relação de escravos em discussão.

Quadro 01: Descrição Geral dos Escravos

Nº	Nome	Cor	Estado Civil	Idade em Anos	Matrícula	Data de Registro no Cartório	Comunidade de Residência	Profissão	Proprietário (a)
1	Margarida Maria	Preta	Solteira	68	Nº 320	03 / MAI / 1872	Paranamiry de Baixo	Lavadora	Severino Antônio de Azevedo
2	Germano Antonio	Preto	Solteiro	38	Nº 321	03 / MAI / 1872	Paranamiry de Baixo	Lavrador	Severino Antônio de Azevedo
3	Emidio Antonio	Preto	Solteiro	34	Nº 322	03 / MAI / 1872	Paranamiry de Baixo	Lavrador	Severino Antônio de Azevedo
4	Ivo Antonio	Preto	Solteiro	33	Nº 323	03 / MAI / 1872	Paranamiry de Baixo	Lavrador	Severino Antônio de Azevedo
5	Ambrozio Antonio	Carafuzo	Solteiro	11	Nº 329	10 / MAI / 1872	Paranamiry de Baixo	Lavrador	Severino Antônio de Azevedo
6	José	Mulato	Solteiro	34	Nº 599	Não Informado	Paranamiry de Baixo	Lavrador	Raimunda Maria de Jesus
7	Benedicta	Mulata	Solteira	29	Nº 603	Não Informado	Paranamiry de Baixo	Lavadora	Raimunda Maria de Jesus

Fonte: Elaborado pelo autor (2017).

No que se relaciona ao nome dos escravos, percebeu-se que estes não apresentavam sobrenome, porém, em alguns nomes duplos, o segundo nome estava relacionado ao nome do

<sup>32</sup> Livro de registro de emancipação de escravos (1872 - 1887) - Cartório do 2º Ofício de Óbidos, p. 21-22.

proprietário e isso pode ser explicado em razão do desconhecimento de sua nação de origem ou por conta de que essa informação pouco importava ao proprietário de escravos. Além disso, os nomes dos escravos pesquisados são de origem cristã, o que demonstra que seus senhores procuraram apagar não apenas a cultura como também a identidade do escravo, impondo-lhes uma identidade cristã. Como resultado, os escravos apresentavam apenas o primeiro nome.

Quanto ao estado civil dos escravos, identificou-se que a sua totalidade, isto é, não somente os que aparecem no quadro acima, assim como todos os registrados no *Cartório Ferreira* estão como solteiro, entretanto, pode-se afirmar que existem controvérsias, pois no período colonial escravagista eram raros os casos de escravos que conquistavam o direito de se unirem em matrimônio – conforme os princípios cristãos – e, conseqüentemente, registrados. Acredita-se que, por esta razão, nos registros realizados por seus proprietários o estado civil do escravo seja definido como solteiro; contudo, isso não significava ausência de união estável entre eles.

Quanto às datas apresentadas na tabela, estas se referem à entrada dos registros no centro de triagem de Óbidos, futuro cartório do 2º Ofício de Óbidos, que somente em 1880 passou a operar oficialmente. Acredita-se que após a aquisição dos escravos, os proprietários realizavam uma espécie de oficialização da aquisição, doação ou alforriamento. Quanto à localização dos escravos, todos residiam na comunidade de Paranamiry de Baixo, comunidade considerada na época “distrito de Óbidos e que ainda permanece nos dias atuais, com o nome de Paraná de Baixo” (PAULINO, 2013, p. 8). Esta localidade foi escolhida pelos colonizadores para o cultivo de cacau, isto implicou na demanda por mão de obra, razão que levou a localidade a ter uma grande concentração de escravos.

No que se refere à profissão, percebe-se a evidência desta (lavragem da terra) por conta de que os escravos pesquisados eram provenientes da comunidade de Paranamiry de Baixo. Conseqüentemente, eles deveriam trabalhar no cultivo do cacau, levando em consideração que a partir de “meados do século XVIII, o Baixo Amazonas conheceu os primeiros sinais de “prosperidade”, tendo na lavoura cacaueira a sua principal atividade econômica, ao lado do extrativismo” (FUNES, 1999, p. 4).

Referente ao registro de escravos alforriados por Severino Antônio de Azevedo. De acordo com o inventário, a escrava mencionada no quadro que tem como nome Margarida Maria, cor preta, solteira, 60 anos de idade, natural da comunidade de Paranamiry de Baixo, lavradora, recebeu sua alforria no dia 01 de julho de 1880, cinco anos antes da assinatura da Lei do Sexagenário, e há exatos oito anos antes da abolição da escravatura. Importa notar que

a escrava foi somente registrada em 1872, quando tinha 60 anos de idade e ainda permaneceu escrava por oito anos. Acredita-se que pela inutilidade produtiva em razão da idade, o proprietário da escrava tenha optado pela sua liberdade, por ela não ter mais condições de produzir. Na época, a extração cacaeira estava em expansão. Isto significa que, quanto mais escravos em atividade produzindo, maior seria a lucratividade para o seu proprietário. Logo, aqueles que não mais produziam eram simplesmente descartados, alforriados ou doados.

Por fim, discute-se sobre dois escravos herdados em decorrência de falecimento do proprietário anterior. São os dois últimos escravos mostrados no quadro. Desses, não consta nos inventários a data de registro como dos demais, somente a data de registro de herança: José, mulato, solteiro, 26 anos de idade, natural da comunidade de Paranamiry de Baixo, lavrador, foi herdado pelo senhor Severino Antônio de Azevedo no dia 06 de abril de 1877, de sua falecida mãe Raimunda Maria de Jesus. A também escrava de nome Benedicta, mulata, solteira, 29 anos de idade, natural de Paranamiry de Baixo, lavradora, também fora herdada pelo senhor Severino Antônio de Azevedo no dia 06 de abril de 1877, de sua falecida mãe Raimunda Maria de Jesus.

Conforme se pode observar nos dados apresentados, havia de fato comércio de escravos na cidade de Óbidos, no século XIX, o que compõe a uma parte do processo de escravidão que prevaleceu no Brasil. Por isso, urge que se faça o merecido reconhecimento destes trabalhadores (escravos), por serem parte integrante na construção da história de uma nação, bem como de uma região ou cidade, como é o caso de Óbidos. Tais escravos estiveram diretamente ligados à consolidação do espaço conquistado pelos colonizadores, com sua presença significativa durante a construção das fortalezas, edifício estratégico de defesa contra possíveis invasores. Atrelado a isso, conforme aponta as análises feitas, há a presença marcante do escravo negro no crescimento da economia local de Óbidos, isto é, no trabalho incansável e obrigado nas lavouras de produção exportável, como foi o caso da extração cacaeira, bastante expressiva na época.

Portanto, as análises supracitadas servem como importante experiência de conhecimento e reconhecimento da vida escrava na cidade de Óbidos, no século XIX. Tal conhecimento e reconhecimento que ajuda a solidificar a formação da sociedade, reconhecendo um dos capítulos que faz parte da história do Brasil, o período escravagista, e também reconhecendo o valor daqueles que outrora foram arrancados de suas terras e forçados a trabalhar para os seus senhores. Eles garantiram o desenvolvimento de uma época com a força de seus braços e, também garantiram o enriquecimento cultural brasileiro contribuindo com seus modos de viver, com seus tipos de alimentação, com seus jeitos de

construir suas casas, resolver seus problemas de saúde, implicando na valorização da imensa diversidade cultural.

O município de Óbidos apresenta, de forma material e imaterial, provas da presença dos africanos e sua importância no desenvolvimento regional no Oeste Amazônico. Na segunda metade do século XVIII, com incentivos governamentais advindos da Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão, criada pelo Marquês de Pombal, uma significativa quantidade de escravos foi trazida para o interior da Amazônia no intuito de impulsionar a economia local, sendo empregados nos mais diversos serviços, apesar de serem tratados como mercadorias, objetos de troca, empréstimo ou bens que poderiam ser comercializados, alforriados ou herdados. No caso de propriedade por herança, um dos documentos pesquisados, o de Severino Antônio de Azevedo, registra dois escravos que teriam sido herdados de sua mãe. No caso de empréstimo de escravos, também há documentos comprovando a existência dessa prática na região.

Por fim, os registros demonstram o quanto era intensa a comercialização<sup>33</sup> de escravos no final do século XIX. Certamente, o fato de tais escravos terem sido alforriados e não terem podido voltar para suas terras de origem resultou na redinamização da cultura da região, visto que tais escravos influenciaram decisivamente o modo de ser do amazônida. Pois falar em comunidades negras, remanescentes de quilombos, em Óbidos, no Estado do Pará, é remeter a uma história marcada por conflitos, “resistências de cativos que romperam com a sua condição social ao fugirem dos cacoads, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e, mesmo, de Belém e outros centros urbanos” (FUNES, 2015, p. 18). É navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos “afro-amazônidas” (FUNES, 2015, p. 18).

#### **2.4 Dispersões dos Escravos para a Formação das Áreas Remanescentes de Quilombo no Município**

A estratégia de defesa dos escravos em processo de fuga para se direcionar nas matas, após “atravessarem pelos furos de um lago ao outro ou alcançarem os vários braços

---

<sup>33</sup> Entre 1861 e 1863, encontram-se nos livros de registros de notas de escravos valores por escravos em torno de 862 e 863 mil réis. Cartório do 1º Tabelionato de Notas e Ofício de Registro de Imóveis de Óbidos. Livro de notas para escravo Nº 1, p. 1. Entre 1870 e 1873, encontram-se valores especificados em números de 1:100:000 e 1:200:00 réis. Cartório do 1º Tabelionato de Notas e Ofício de Registro de Imóveis de Óbidos. Livro de notas de escravos Nº 4, p. 1. Em 1875, os valores reduziram para 800 mil réis. Cartório do 1º Tabelionato de Notas e Ofício de Registro de Imóveis de Óbidos. Livro para o lavramento das escrituras de escravos Nº 6, p. 1. Os livros de Nº 2, 3 e 5 não foram encontrados no referido Cartório.

dos rios através dos paranãs” (FUNES, 2015, p. 21), implicava ser bons conhecedores daqueles espaços, mestres dos rios e das florestas, para chegar acima das primeiras cabeceiras, em meio ao leito do Igarapé Grande, onde se formaram os mais importantes mocambos do Município de Óbidos. Um aprendizado adquirido, em grande parte, “com os nativos, os indígenas, senhores daqueles territórios; ali, os quilombolas<sup>34</sup> se tornaram senhores dos rios e das matas” (FUNES, 2015, p. 20). Era necessário esse conhecimento, levando em consideração que no município de Óbidos:

Conhecer o meio ambiente era fundamental para o sucesso das fugas, tendo a natureza como cúmplice. No tempo das cheias, capinzais crescem às margens dos lagos, formando tapagens, obstruindo os igarapés que os interligam entre si e aos rios, dificultando a passagem e camuflando os “caminhos” (FUNES, 2015, p. 21).

O processo de fuga em Óbidos, individual ou coletivo, geralmente ocorria em épocas de festas e, em relação à Amazônia, no período de cheias, dezembro a maio, ou junho e julho período que as águas estão baixando. Nessa região, as festas, em especial as dos ciclos natalino e junino, coincidem com o tempo de inverno e da castanha. Quando ocorriam essas fugas, os senhores divulgavam nos jornais da época, como podem ser encontrados esses anúncios no *Estrella do Amazonas* (1854) e *Baixo Amazonas* (1876). Conforme o primeiro jornal:

No dia 17 de junho próximo passado fugio da Villa de Óbidos de caza de Felisberto José Tavares hum preto de nome Cloudino, escravo do Dr. Felix Gomes do Rego, levando em sua companhia hum outro de nome Amandio, escravo do dito Tavares, sendo aquelle baixo e gordo, e este hum pouco alto e espigado, levando as ferramentas de Pedreiro e de Carpinteiro, não se sabe verdadeiramente onde existem, mas aquele que os capturar e entregar aos seu Senhores, ou nesta cidade a José Miguel de Lemos será recompensado, protestando-se contra quem lhe tiver dado couto. Barra 8 de julho de 1854 (JORNAL ESTRELLA DO AMAZONAS, 18/07/1854, p. 8).

Já o jornal *Baixo Amazonas*, que circulava na região conhecida como Baixo Amazonas, que corresponde ao Oeste do Pará, frisava com mais detalhes as fugas, de certa forma levando ao induto de penalidade:

---

<sup>34</sup> A discussão aqui está com vista em esclarecer que a pesquisa histórica não se limita a pesquisar somente o passado de uma comunidade, mas procura compreender a percepção que ela tem de si mesma e de seu presente, como vê seu passado e quais suas projeções para o seu futuro. É a partir do entendimento que uma comunidade tem desses elementos constitutivos de seu viver que ela constrói sua identidade como um grupo social específico.

Aflitivo e verdadeiramente ameaçador em que [condições] vemos o direito de propriedade neste município, relativamente aos escravos, [...] levas abandonam seus senhores para se refugiarem nos soberbos quilombos que nos cercam. Todos os dias registram-se muitas fugas de escravos e de vez enquanto uma leva de 10, 12, 20 e até 30 escravos [...] como as que se deram nas noites de 28 de dezembro do ano findo e 3 deste mês [...]. De janeiro a maio [período] em que enche o Amazonas é tempo que os escravos julgão mais apropriado para fugirem. Neste tempo o trânsito, que é todo fluvial, facilita-lhes poderem navegar por atalhos que conhecem ou por onde são conduzidos, sem receio de serem agarrados; por este tempo que é o em que se faz a colheita das castanhas (JORNAL BAIXO AMAZONAS, 8/01/1876).

Esses registros tornam-se interessantes pelo fato de apontarem para o processo de aliciamento procedido pelos quilombolas, uma forma de reprodução dessas sociedades. Em alguns casos, essas tentativas acabavam em confronto aberto entre senhores e quilombolas. Nesse processo de resistência escrava, as Cabeceiras nas proximidades do Igarapé Grande em Óbidos, configuraram-se como os primeiros espaços das sociedades quilombolas nesse município. Quilombo Cabeceiras<sup>35</sup>, nomenclatura de reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, é composto pelas comunidades: São José, Silêncio, Matar, Cuece, Apui e Castanhaduba.

Em 1847, do ponto de vista do governo provincial do Pará, os quilombos deveriam ser destruídos. Isso porque, “na margem esquerda do Amazonas, desde Almerim até Óbidos, havia mocambos que necessitavam serem destruídos, em razão dos graves prejuízos que sofrem os lavradores daqueles distritos com a fuga de seus escravos” (GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, 1847 *apud* FUNES, 2015, p. 23). Isso se dava porque a cada dia que passava os mocambos cresciam no decorrer do século XIX, conforme o que foi registrado no jornal da região do referido século:

Apesar da grande falta de braços no que lutam os agricultores do Amazonas, aumentado este mal em que a avultada emigração para os seringais do Alto Amazonas, ainda temos a lamentar as continuas fugas de escravos que diariamente, abandonam seus senhores para se homisear nos quilombos do Trombetas, em Óbidos, e Curuá, em Alenquer. O número crescido de escravos que contem estes dois mocambos eleva-se, segundo bons cálculos, a mais de mil. Não encontramos outro meio de extinguir os quilombos, já que tem sido improfícuo os meios empregados pelo governo, em suas expedições com o fim de bater os mocambeiro (JORNAL BAIXO AMAZONAS, 22/01/1873).

---

<sup>35</sup> Além dessas áreas remanescentes de quilombo, existem outras no Município de Óbidos que já foram citadas em páginas anteriores. Nessa página foram citadas apenas essas por terem sido as primeiras formadas e tituladas no município de Óbidos.

De acordo Funes (2015), tempo de festa, tempo de cheias, tempo da castanha era esse o tempo da fuga. Estabelecidos acima das corredeiras e cachoeiras, os quilombolas interpunham obstáculos naturais entre eles e seus perseguidores. Ultrapassá-los implicava ser bom de remo e hábil em desviar de pedras. Por sua vez, os caminhos pelas matas encurtavam as distâncias em relação aos rios cheios de meandros, mas para conhecê-los era necessário ser mestre. Desse modo, alcançar os parceiros e buscar um lugar seguro, fora do alcance da perseguição, onde fosse fácil encontrar alimentos na natureza, eram elementos presentes nos planos dos escravos.

Hoje, os mocambos que estão vivos no imaginário dos descendentes, como tempo de liberdade, de fartura, diante de uma atualidade marcada por dificuldades sociais vivenciadas pelas comunidades negras ribeirinhas: o não respeito aos mais velhos e, mais do que a discriminação racial e o preconceito, a luta pela terra.

Após as discussões justapostas, é relevante considerar que o conhecimento científico sobre as comunidades quilombolas permite chegar a uma conclusão de fundamental importância histórica. Deve-se, portanto, ter muita atenção ao instrumental a ser utilizado para se pensar sobre quilombos, múltiplo na sua origem, não homogêneo em sua constituição e manifestação histórica. Atitudes passadistas e estereótipos baseados em modelos pré-concebidos e generalizações de pouca significação não se prestam à análise de um fenômeno de tão ricas perspectivas históricas como foram os quilombos. Sob o ponto de vista social, há que se pensar no perigo de congelar a dinâmica social, própria de todos os grupos humanos. Cabe à sociedade brasileira e, de maneira especial, aos quilombolas, o resgate desse complexo fenômeno como “elemento crucial na (re) construção da identidade do grupo, pela recuperação da memória coletiva, de modo a remontar os traços comuns dessas comunidades” (MALCHER; MARQUES, 2009, p. 25). A partir dessa concepção, é necessária a descrição da folia de São Tomé e suas possibilidades de análise a partir da proposição apresentada acima.

## CAPÍTULO 3

### COMUNIDADE ARAPUCU E A PRÁTICA DA FOLIA DE SÃO TOMÉ

Este capítulo tem como propósito constituir uma ferramenta fundamental para o surgimento de uma consciência construtiva, reflexiva e progressiva, transformando-se, por esse motivo, em um exercício permanente para a sociedade, principalmente a obidense. Partindo dessa análise, as discussões se acercam sobre a Folia de São Tomé como pesquisa historiográfica, resultante da presença e permanência dos negros na comunidade Arapucu, levando em consideração que “as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura” (HALL, 2003, p. 342). No sentido de descrever a prática da Folia de São Tomé, desvelando o poder distintivo das palavras, e compreendendo-as dentro de uma perspectiva da análise de uma conjuntura histórico/social repleta de tensões na ideia de que toda ação é uma conjuntura, buscando as explicações para os diferentes posicionamentos de emissores e receptores num dado momento de fala. Embora seja “legítimo tratar as relações sociais como interações simbólicas, isto é, como relações de comunicação que implicam o conhecimento e o reconhecimento, não se deve esquecer que as trocas linguísticas – relações de comunicação por excelência – são também relações de poder simbólico” (BOURDIEU, 2008, p. 23-24).

Diante desse contexto, esse estudo se fez necessário para registrar a prática da cultura afro-brasileira no município supracitado e por demonstrar questões relativas à pesquisa histórica, em que o uso recorrente da fonte recaiu no que se convencionou chamar aqui de relatos orais, ou seja, práticas correntes no cotidiano da pesquisa de campo em história oral. Pois de acordo com Alberti (2005, p. 30), “de modo geral, qualquer tema, desde que seja contemporâneo – isto é, desde que ainda vivam aqueles que têm algo a dizer sobre ele –, é passível de ser investigado através da história oral”. E dentro dessa perspectiva, “podemos afirmar hoje que os relatos orais são fontes imprescindíveis para a História, assim como qualquer outra, sem grau hierárquico” (MONTYSUMA; KARPINSKI, 2010, p. 14-15).

Na esteira desse raciocínio, procurou-se analisar os entrevistados, considerando o tempo e espaço em que construíram suas vivências, possibilitando assim uma reflexão sobre

as transformações pelas quais passou e tem passado o conceito e as discussões sobre cultura afro-brasileira, no entanto, sem esgotar suas possibilidades de abordagem.

Para melhor compreensão das análises descritas nos textos e fazendo referência aos conceitos propostos no campo introdutório desta dissertação, o capítulo inicia com o intertítulo História e Identidade, visto que, ao se considerar a amplitude desses temas, o objetivo não é atingir uma verdade acerca dos conceitos e muito menos acomodar ao leitor, com uma explicação reducionista de algo que é amplo e complexo. Posteriormente, discute-se sobre o negro no Arapucu e o encontro de folias; processo histórico da comunidade Arapucu e uma análise da folia de São Tomé no Município de Óbidos; processo Histórico da Folia de São Tomé e desafios para Manutenção dessa cultura que celebra a vida e a colheita no Arapucu; cantos e ladainhas.

### **3.1 História e Identidade**

Levando em consideração que a História estuda o processo histórico da humanidade, a história:

É a ciência "Ciência dos homens", "dos homens, no tempo". A História como ciência, não apenas pelo objeto mas também pelo método próprio que é a observação histórica, ou seja, representar o homem quanto sujeito da sua história. Buscando não mais uma História voltada apenas aos fatos, às datas e aos relatos. Mas uma história que conseguisse compreender as relações sociais que se deram através dos fatos, suas problematizações e seu contexto histórico (BLOCH, 2001, p. 55).

Partindo dessa concepção, interessa aqui procurar identificar os caminhos que levam a determinadas concepções atuais do que sejam cultura e práticas culturais, visto que esse tópico está relacionado à Folia de São Tomé como prática da cultura afro-brasileira e objeto para a escrita da História, baseado na ideia de que a cultura:

Transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção. A partir de um corte entre um sujeito e um objeto de operação, entre um querer escrever e um corpo escrito (ou a escrever) fabrica a história ocidental. A escrita da história é o estudo da escrita como prática histórica. A escrita da história remete a uma história "moderna" da escrita (CERTEAU, 1982, p. 5).

Nestas proposições, a discussão acerca de cultura afro resultou em uma apropriação mais política do conceito de cultura afro-brasileira. Política aqui está atrelada à ideia de que:

A história é, pois, convidada a reformular seus objetos (recompostos a partir de uma interrogação sobre a própria natureza do político), suas frequentações (privilégio concedido ao diálogo travado com a ciência política e a teoria do direito) e, mais fundamentalmente ainda, seu princípio de inteligibilidade, destacado do "paradigma crítico" e redefinido por uma filosofia da consciência (CHARTIER, 1991, p. 175).

Além disso, uma reflexão crítica sobre o conceito de cultura afro-brasileira e suas práticas cotidianas de muitas populações às vezes excluídas, deu espaço a utilização do termo prática cultural afro-brasileira. Este não tem a intenção de ser um mero substitutivo do termo cultura afro-brasileira, mas sim, atrelado à ideia de identidade que caracteriza o povo da comunidade Arapucu, resignando-se dessa forma em se ter um significado puramente social, referindo-se às práticas e às visões culturais da comunidade anteriormente mencionada.

A partir do que se pode ponderar acerca de diversidade, este estudo está voltado, como já mencionado, para discussões no que respeita ao campo da cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores em Óbidos no Estado do Pará. Assim, pensa-se em torno de uma discussão de análise para a valorização de todas as culturas, bem como a inclusão de populações historicamente excluídas que é tema presente neste século XXI.

Em contraponto a uma história contada a partir da perspectiva dos vencidos, “a historiografia atual passou de uma perspectiva quantitativa a uma perspectiva qualitativa, da macro-história à micro-história, das análises estruturais às narrativas, da história da sociedade à história da cultura” (GINZBURG, 2007, p. 154-157), objetivando, desta forma, uma história que abarque diferentes visões de mundo.

A busca por novas perspectivas para a História abriu também um campo, ou seja, “um domínio autônomo que, em dado momento, atinge a independência em uma determinada cultura e produz suas próprias convenções culturais” (BURKE, 2005, p. 76). Isso ampliou a interdisciplinaridade de práticas, o que se confirma quando “a ciência decompõe o real apenas a fim de melhor observá-lo, graças a um jogo de fogos cruzados cujos raios constantemente se combinam e interpenetram. O perigo começa quando cada projetor pretende ver tudo sozinho; quando cada canto do saber é tomado por uma pátria” (BLOCH, 2001, p. 131), portanto, a interdisciplinaridade oferece uma condição para o melhor entendimento do fato histórico. O diálogo com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, por exemplo, favoreceu a ampliação das áreas da investigação histórica. A partir dessas novas perspectivas, há uma

reorientação do enfoque histórico, contrapondo a linearidade, a abordagem universalizante e uma história baseada no estudo das elites.

A possibilidade de reflexão a partir dos temas construídos neste estudo é de oferecer e apresentar uma história com movimento, uma história que torna possível uma aproximação com o vivido. Pensar em História Cultural é isso, a aproximação com o vivido, ou seja:

A história cultural, hoje chamada de nova história cultural, não condiz a um paradigma que trata de fazer uma história do pensamento ou de uma história intelectual, ou ainda mesmo de pensar uma história da cultura nos velhos moldes, a estudar as grandes correntes de ideias e seus nomes mais expressivos. Trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo (PESAVENTO, 2008, p. 2008).

Sendo a Folia de São Tomé uma criação e construção humana, é por isso mesmo resultado de um determinado sistema cultural. Sua existência está pautada no fato de responder às necessidades tanto históricas, quanto sociais do mundo que o cerca no período analisado.

Esta pesquisa realizada sob o aporte teórico da história cultural, “visa romper com as velhas tradições das pesquisas históricas sob a luz do Positivismo, impregnadas de ideias de produção de verdade absoluta e de saber absoluto” (GATTI JUNIOR, 2002, p. 6). A partir desse enfoque:

Foram deixadas de lado concepções de viés marxista, que entendiam a cultura como integrante da superestrutura, como mero refluxo da infraestrutura, ou mesmo da cultura como manifestação superior do espírito humano e, portanto, como domínio das elites. Também foram deixadas para trás concepções que opunham a cultura erudita à cultura popular, esta ingenuamente concebida como reduto do autêntico. Longe vão também as assertivas herdeiras de uma concepção da *belle époque*, que entendia a literatura e, por extensão, a cultura, como o sorriso da sociedade, como produção para o deleite e a pura fruição do espírito (PESAVENTO, 2008, p. 14-15).

Compreender como as pessoas sentem, agem e pensam não é tarefa fácil; por essa razão a metodologia da historiografia cultural dá espaço para diferentes interpretações acerca dos significados da história. Da mesma maneira, trabalha com a ideia de que na história não existe uma verdade única e acabada, mas sim “versões da história que o vê a partir da chave da evolução, do progresso, do desenvolvimento orgânico, do avanço da consciência ou como resultado de um projeto de existência” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2008, p. 56-57). É nesse

sentido que mais uma vez dá-se ênfase a uma história em movimento, que se renova e se transforma, assim como a sociedade em que todos vivem.

Em meio a esse véis, considera-se que a Folia de São Tomé no Arapucu expressa um padrão cultural ou uma identidade cultural. Nessa concepção, preenche:

O espaço entre o interior e o exterior – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural (HALL, 2005, p. 11-12).

Por isso, é o elemento central da cultura na comunidade Arapucu e é também uma ferramenta simbólica para organizar as relações com o outro no referido local. Diante disso, a folia possibilita as novas formas de ver, de ler, de escrever e de entrar em contato com o universo cultural histórico e social de Óbidos, em aspectos identitários a partir da “incorporação sob forma de categorias mentais das classificações da própria organização social, e de outro, como matrizes que constituem o próprio mundo social, na medida em que comandam atos e definem identidades” (CHARTIER, 2002, p.72).

As diferenças culturais cada vez mais assumidas na sociedade demandam uma reflexão em relação a alguns conceitos. Se há pouco tempo era comum a utilização de raça para definir diferenças em relação aos grupos humanos, “atualmente existem questionamentos em relação ao termo que, embora ainda seja utilizado, implica a noção de algo definitivo e puramente biológico, sendo também a origem do que chamamos de racismo, conceito presente em nosso cotidiano, infelizmente” (FAGUNDES; SBRAVATI, 2009, p. 63).

Numa perspectiva voltada para a cultura, atualmente tem-se utilizado o conceito de etnia, pois este não pressupõe algo inato. É um fenômeno puramente social, constituído e reproduzido ao longo do tempo, possibilitando a assimilação, por parte do indivíduo, dos estilos de vida, normas e crenças de sua comunidade.

É importante ressaltar que a etnicidade “é fator central para a construção da identidade individual ou coletiva, já que pressupõe uma relação com o passado, através das práticas culturais, não sendo, portanto, estática, ao contrário, transforma-se e se adapta” (FAGUNDES; SBRAVATI, 2009, p. 64). É nesse sentido que se pode falar de uma identidade étnica no Arapucu. Define-se, portanto, como grupo étnico a unidade que engloba os indivíduos estabelecidos através de uma herança cultural comum.

Em se tratando de identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, “através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”” (HALL, 2005, p. 38).

Nessa mesma perspectiva “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Portanto, a identidade é definida historicamente e não biologicamente” (HALL, 2005, p. 08). Sugere-se, dessa forma, a utilização do termo identificação, já que se constitui num processo em andamento.

Em termos históricos e culturais, a comunidade Arapucu busca manter suas características, hábitos e costumes, ou seja, sua “identidade”, com a intenção de evitar que sua cultura deixe de ser praticada. Dessa forma, pensa-se que as identidades, “como foram construídas, devem ser vistas dependentes do contexto social e político, pois este exerce papel central na sua consolidação, sendo fortemente marcado por relações de poder” (FAGUNDES; SBRAVATI, 2009, p. 65). A identidade cultural, portanto, pode ser entendida como um processo de incorporação de conhecimentos e da cultura do local onde se vive.

As culturas nacionais representam uma das principais fontes de identidade, sendo a nação uma entidade política e um sistema de representação cultural. Em se tratando do Brasil, segundo Marilena Chauí, “cada um de nós experimenta no cotidiano a forte presença de uma representação homogênea que os brasileiros possuem do país e de si mesmos” (CHAUÍ, 2000, p. 7). Uma suposta identidade nacional foi criada a partir de um mito fundador, ou seja, um vínculo que todos os brasileiros têm com o passado como origem. Esse vínculo concentra-se em 1500, no “descobrimento” do Brasil pelos portugueses. Da concepção de nação, faz parte o território, a língua, a religião e a raça, que funcionam como elementos unificadores. Em meio a essa concepção:

A identidade não pode ser construída sem a diferença, portanto, na ideologia do caráter nacional brasileiro, a nação é formada pela mistura de três raças, índios, negros e brancos. E a sociedade mestiça desconhece o preconceito racial, pois convive de forma harmoniosa e cordial. A imagem positiva de uma unidade fraterna por muito tempo nos silenciou, evidenciando a falta de respeito à diferença e invisibilizando a desigualdade (FAGUNDES; SBRAVATI, 2009, p. 65).

No senso comum, tem-se uma ideia de que, por se viver num país composto por diferentes etnias, estas coexistem de forma democrática, num sistema de igualdade de

possibilidades. O mito da democracia racial surge para esconder o racismo existente na sociedade. Ao se considerar uma nação sem preconceitos, em raros momentos se questiona sobre o significado dessa palavra e suas implicações na vida de milhões de brasileiros.

### **3.2 Processo Histórico da Comunidade Arapucu**

Antes de tudo, é importante levar em consideração que a comunidade Arapucu se entrelaça nos ramos de uma história de resistência escrava e na constituição de uma territorialidade marcada pela saga dos afro-brasileiros, na luta pela terra e por direitos à cidadania. No diálogo com os mais velhos moradores dessa comunidade, foi possível encontrar, nas curvas dos labirintos, os caminhos que levaram à história desses atores culturais. “História que ocupa um lugar na memória e faz desta um referencial de identidade” (FUNES, 1999, p. 1).

É uma comunidade cuja ancestralidade remonta às sociedades quilombolas que se constituíram ao longo do século XIX, onde os pais de vários narradores, e muito desses, nasceram. Hoje, constituem-se por aproximadamente 150 famílias, ou cerca de 900 moradores, cujos ramos se fundem por relações de parentesco, compadrio e outras afinidades, e, sobretudo, por uma mesma história, partilhando experiências comuns, na constituição de uma identidade marcada pelo sentido de pertença e construção de um espaço único, ou seja, terras de remanescentes; histórias que se fundem e memórias que se entrelaçam em diversos ramos de um mesmo tronco.

Em meio a esta pesquisa, aos poucos, foi possível obter informações sobre a vida humana na referida comunidade, bem como, entendeu-se, por exemplo, que sua população foi se constituindo por índios, negros, mestiços, livres e libertos, que fugiram do cativo, cujas histórias se misturavam com as daqueles que formaram os quilombos nos altos dos rios, nos paranãs e lagos nas proximidades do Rio Amazonas.

Arapucu é comunidade da zona rural do município de Óbidos, situada à margem do lago Arapucu que deságua no Rio Amazonas, próximo à desembocadura do Rio Trombetas, a uma distância aproximada de 17 (dezessete) quilômetros da sede do município por via terrestre e 8,5 km por via fluvial.

Em seu início, na comunidade Arapucu existia uma tribo indígena que pelo conhecimento popular se chamavam Arapuanãs, nome este não confirmado a sua possível origem. Mas como afirma Fragoso (1983) eram índios da tribo dos Konduris. Sendo essa a procedência da tribo, subtende que o nome Arapucu signifique em Tupi-guarani *dia*

*comprido*. Essa tribo indígena localizava-se em um local chamado de colônia, lugar onde ainda hoje existem vestígios do que, segundo a Senhora Maria de Jesus (moradora antiga da comunidade), “era uma pequena capela”, possivelmente construída em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, que era padroeira da Aldeinha; mais acima fica o cemitério, que existe até os dias atuais. Segundo a senhora Maria de Jesus, nesse lugar chamado “colônia” foi iniciado um processo de ali ser construída a cidade que hoje se chama Óbidos, este fato não foi possível devido ao baixo calado do rio (rasa profundidade). Fragoso prossegue dizendo que, no ano de 1758, o Presidente da Província do Pará, Capitão-General Francisco Xavier de Mendonça Furtado, uniu as três aldeias: Presídio dos Pauxis, administrada pelos militares; Aldeinha, administrada pelos Padres Capuchinhos e a dos Konduris. E elevou a aldeia dos Pauxis à categoria de Vila, com o nome de Óbidos.

A Comunidade Arapucu tem aproximadamente 350 anos de existência, considerando a chegada dos primeiros jesuítas que, segundo Fragoso (1983), ocorreu desde 1660, para desenvolver trabalhos de catequeses junto aos índios que habitavam no local. Quando da chegada dos portugueses ocorrida no ano de 1697, a comunidade do Arapucu já existia há 37 anos, e passou a receber atenção espiritual dos Padres Capuchos da Piedade.

Apesar de ter em seu início uma tribo indígena, a predominância étnica da comunidade Arapucu tem uma mistura (negros, índios e brancos) predominando os remanescentes de quilombos, que possivelmente para lá se dirigiam quando fugiam de seus senhores ou mesmo quando libertos após a Abolição da escravatura no Brasil, em 1888.

De acordo com a senhora Rosa Gonçalves, foliã mais antiga com 77 anos de idade, quando a Folia de São Tomé teve seu início na comunidade “tinha mais de vinte e cinco casas”. Em homenagem a esses antepassados, as cabeceiras que formam o lago possuem as seguintes denominações: Cabeceira do Barbosa, Cabeceira São Tomé, Cabeceira do Santarém, Cabeceira do Sarmento, Cabeceira Grande e Cabeceirinha. Por esta predominância, a mesma é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, como comunidade remanescente de quilombos, cujo reconhecimento teve sua publicação no Diário Oficial da União número 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07. Com essa confirmação do princípio histórico, a mistura de costumes e crenças é um fator importantíssimo para a formação da cultura que a comunidade possui hoje. Um desses fatores com traços culturais afro-brasileiros chama-se Folia de São Tomé.

Na atualidade, a comunidade Arapucu procura manter com muito esforço esse ícone cultural, que neste estudo está sendo identificado como um traço da cultura afro-brasileira,

chamado de Folia de São Tomé, fato este que faz com que a religiosidade do povo ainda possa manter-se viva.

A folia busca sempre atender ao chamado das pessoas que fazem promessas a São Tomé, assim como aos demais Santos, organizando os momentos religiosos como forma de agradecimento pela graça alcançada<sup>36</sup>.

### ***3.2.1 Os Negros no Arapucu e o encontro de Folias***

Por volta de 1780, teve início o cultivo do cacau e a criação de gado na região do baixo Amazonas, mais precisamente em Santarém e Óbidos. Grande quantidade de escravos africanos foi trazida para trabalhar nas fazendas, principalmente, nas que se localizavam às margens do Rio Paraná de Baixo. Acredita-se que esses escravos eram “originários de uma região da África conhecida como Congo-angolana, sendo na sua maioria da etnia Bantu” (FUNES, 1999, p. 4). Ao chegarem às fazendas, muitos não suportavam a quantidade de horas de trabalho e começaram então a empreender fugas e formar lugarejos aos quais denominavam quilombos.

Os quilombos foram formados já nas primeiras décadas da implantação das fazendas. Como discutido no capítulo anterior, os registros de fugas foram publicados diversas vezes em jornais, como no *Baixo Amazonas*:

Convém também dizer à autoridade que de janeiro a maio em que enche o Amazonas, é o tempo que os escravos julgam mais apropriado para fugirem. Neste tempo o trânsito, que é todo fluvial, facilita-lhes poderem navegar por atalhos que conhecem ou por onde são conduzidos, sem o receio de serem agarrados; por este tempo que é o em que se faz a colheita das castanhas (AMAZONAS, 1876; Apud FUNES, 1995, p. 4).

Esses primeiros quilombos no território de Óbidos, foram formados na região conhecida como Igarapé Grande, onde estão localizadas as seguintes comunidades: Castanhaduba, Apui, Cuece, Silêncio, Matá e São José. Outros iam para lugares mais distantes como para a região do Lago Grande, Mondongo, Igarapé Açu dos Lopes e para um Igarapé que dá acesso ao Lago Grande no lugar chamado Muiratubinha. Deste último lugar, muitos se deslocaram para a Comunidade Arapucu, provavelmente em virtude de uma maior necessidade de plantação, haja vista que a comunidade Muiratubinha, localiza-se em área de alagado, conhecida também como área de várzea. Esses deslocamentos para a comunidade

---

<sup>36</sup> No intertítulo 3.3, será detalhado a História da Folia de São Tomé.

Arapucu ocorriam também por medo da repressão de seus senhores e de autoridades governamentais.

Vale destacar que o contato dos quilombolas com a sociedade não era marcado apenas pela repressão. Os quilombos eram também visitados por religiosos, por naturalistas e por comerciantes.

Com a formação das comunidades do interior, principalmente as que atualmente são reconhecidas e algumas já com seus títulos de domínio de comunidades remanescentes, procuraram manter suas originalidades culturais, mas respectivamente suas devoções aos santos, através da dedicação de uma festividade ao Santo padroeiro. A importância dada a essa festividade, justifica-se por ela ser uma expressão de religiosidade e uma forma de agradecimento ao Santo padroeiro ou o Santo Festejado:

[...] A religiosidade do caboclo se manifesta, sobretudo, no culto dos santos, ou mais propriamente no de suas imagens locais, a que se empresta caráter de divindade com poderes de ação imediata, e não apenas representações de intermediários entre uma força superior e o homem. A expressão máxima do culto dos santos se observa na festividade com que se celebra o dia do santo. Cada povoado, sítio ou comunidade tem santo padroeiro e em alguns mais, de devoção. Uma festa lhes é dedicada anualmente, atingindo duração de dez dias, período de uma novena, cuja véspera é assinalada por uma festa inicial, em que se levanta um mastro simbólico com a bandeira do santo festejado. Ao fim da festa, o mastro é derrubado em cerimônia especial. As comemorações em honra ao santo são organizadas pelas irmandades religiosas, entidades constituídas por leigos que, nos centros mais afastados, são inteiramente independentes da autoridade eclesiástica e se orientam por normas tradicionais. A irmandade possui uma diretoria: Procurador, Secretário, Tesoureiro e Zelador, auxiliados por um Mantenedor ou um Mestre-Sala e a folia do santo, grupo de músicos que coleta esmolas. Além desses empregados, de função vitalícia, anualmente são eleitos juizes-domastro e da festividade, que custeiam as várias fazes da festa do santo, os mordomos ou noitários que se realizam as novenas (ARENZ, 2003, p. 146 – 147).

Essa forma de manifestação da fé é realizada até os dias atuais, muito embora alguns grupos de folias tivessem perdido em grande parte a sua originalidade devido ao grande impacto de outras tradições estarem infiltrando-se nas comunidades por causa de mudanças recorrentes à contemporaneidade; mas isso não impediu a manutenção da expressão cultural das comunidades quilombolas.

Um fator preponderante para algumas comunidades não realizarem a folia de seu Santo de devoção, deve-se a não continuação da formação de novos componentes para o grupo de foliões, ou seja, as novas gerações não demonstrarem interesse e também por alguns

grupos serem muito fechados, assim como, devido estarem sob a tutela de uma única família, o que implica no não repasse de conhecimentos das ladainhas rezadas pelo grupo de foliões, assim como de toda a romaria que envolve a folia do Santo a outras pessoas das próprias comunidades que tenham interesse em aprender, mas sentem-se inutilizados quando se deparam com essas situações de o grupo estar muito fechado, não aceitando opiniões para melhorar a manutenção da identidade cultural de todo um povo<sup>37</sup>.

A comunidade Arapucu ainda mantém sua religiosidade popular afluída e realiza seus festejos. Nesse tempo de folia, de romaria, são realizadas visitas às casas de pessoas da própria comunidade. De acordo com informações obtidas, até a penúltima década do século XX, a Folia de São Tomé se expandia até outras comunidades.

Quando acontecia o deslocamento da folia, poderia ocorrer de outro Santo também estar em visitação, e quando isto acontecia, dava-se o nome de Encontro de Folias. Nesse encontro, travava-se uma disputa entre as duas ou mais folias, disputa essa baseada na inteligência, habilidade e conhecimento do que estava acontecendo. Nessa disputa, existiam três fatores que poderiam determinar a folia vencedora.

O primeiro, destinava-se ao Capitão Folião, o qual tinha a incumbência de escolher e entoar a folia no momento em que ocorresse o encontro, assim como usa de sua inteligência para elaborar inúmeros versos para a folia escolhida de forma a não parar.

O segundo fator, estava na seguinte situação, caso um dos Capitães parasse de cantar por falta de versos na folia, esta saíria perdedora e ficava inteiramente à disposição da folia vencedora. Esta disposição dava-se da seguinte forma: a folia perdedora teria que deixar sua romaria e ingressar juntamente com o seu Santo na romaria do Santo da folia vencedora, até que o Capitão Folião da Folia vencedora os liberasse. Esta liberação poderia acontecer logo após o término da disputa.

O terceiro fator, estava centrado ao Capitão da Bandeira Branca. Esse, por sua vez, teria que usar de suas habilidades de modo a defender sua folia com sua bandeira, ajudado pelo bandeireiro da Bandeira Vermelha. Sempre direcionado pela Bandeira Branca, conduziam a disputa por Bandeiras e, em sincronia perfeita, faziam uma espécie de coreografia sempre que o grupo de foliões cantava o refrão da folia que estava sendo entoada. Por isso, deveriam estar atentos ao canto da folia e no grupo de foliões que estavam à sua frente. Neste caso, saíria vencedora a folia cujos bandeireiros quebrassem um dos mastros das

---

<sup>37</sup> Na Folia de São Tomé esses fatos não ocorrem na atualidade. Essas informações partiram do Capitão Folião Douglas Sena. Mas já ocorreram há décadas atrás. Nas demais folias do município de Óbidos, esse fato de não repassarem para outras pessoas ou famílias os conhecimentos a cerca da prática da folia, fez com que ficassem por algum tempo paralisadas.

bandeiras da folia oponente. É por este motivo que os mastros das bandeiras são feitos de madeira de lei, em virtude de sua resistência.

Nos dias atuais é muito raro acontecer um encontro de folias, porque o tempo das folias está bastante reduzido. As comunidades que ainda mantêm esse tipo de cultura fazem seus festejos somente na comunidade e também, porque as pessoas que compõem o grupo de foliões já não dispõem de todos os conhecimentos que antigamente existiam.

Os encontros de folias que acontecem atualmente destinam-se somente a mostrar um pouco da religiosidade, da cultura do povo, sendo mais uma apresentação do que um encontro propriamente dito, dessa forma o que se percebe é uma perda de prática. Por esse motivo, é urgente e necessário o incentivo às folias que deixaram de ser praticadas. Também é urgente despertar nas novas gerações o interesse em manter sua cultura sempre viva, de modo a ser dada continuidade para que mais pessoas aprendam e repassem os conhecimentos seculares de um povo que se baseia na devoção aos Santos, e os têm como mediadores para que sejam alcançadas graças, também chamadas de milagres que a eles são feitos.

### **3.3 A Folia de São Tomé e Desafios para Manutenção dessa Cultura que Celebra a Vida e a Colheita no Arapucu**

Segundo a senhora Rosa Gonçalves Guimarães, a Folia de São Tomé teve seu início em “1947 com a Família dos Gonçalves”, mas respectivamente com as seguintes pessoas: a Senhora “Úrsula Golçalves, Gonçalo Gonçalves, Antônio Golçalves, José Gonçalves, João Gonçalves, Cristovão Gonçalves e Rosalina Gonçalves” (GUIMARÃE, 07/07/2017). Essa família começou a fazer uma caminhada com o Santo até o roçado de sua propriedade, isso porque insetos (gafanhotos), em grande quantidade, estavam atacando suas plantações, mais especificamente as folhas da maniveira (mandioca), e como a família tinha o conhecimento popular e da Igreja, de ser São Tomé o Santo protetor das lavouras,<sup>38</sup> decidiram apelar ao Santo.

Por motivo dessas infestações, a Senhora Úrsula vendeu um porco no valor de 200 mil réis, e com o dinheiro arrecadado, pediu para o senhor Lauriano, que vendia porcos na cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, comprar o animal, bem como uma imagem de São Tomé, que custou cerca de 30 mil réis.

---

<sup>38</sup> GUIMARÃES, Rosa Gonçalves. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Óbidos, 7 de julho de 2017.

Enquanto não chegava a imagem do referido Santo, a senhora Úrsula, também chamada de Ursulina, deslocou-se até a cidade Óbidos para tomar emprestada uma imagem de São Tomé, a fim de que pudesse levar até seu roçado e, ali, ser cantada uma Ladainha oferecida ao Santo, para que o mesmo pudesse com sua intercessão afastar das plantações os insetos e, desse modo, garantir uma colheita farta e mais bem aproveitada. Esse fato se deu no dia 21 de dezembro de 1947, pois nesse dia sabia-se, na época, que era o dia de São Tomé. A partir desse ano, e já com a imagem de São Tomé de sua propriedade, a família Gonçalves deu continuidade à caminhada nos anos subsequentes.

Com essas pessoas, que eram foliões de São Tomé, já existia os seguintes instrumentos artesanais: a caixinha, que era tocada pelo senhor José Gonçalves, que foi o primeiro Capitão Folião da Folia de São Tomé; a caixa grande, era tocada pelo senhor João Gonçalves; os reco-recos, tocados pelos senhores Antônio Gonçalves e Cristóvão Gonçalves, que também eram os bandeireiros do Santo, tendo como Capitão da Bandeira Branca o senhor Cristóvão; a senhora Rosalina Gonçalves era porta bandeira, e levava nas romarias uma bandeira menor, com o desenho do resplendor do Santo, e a senhora Úrsula, que conduzia a imagem de São Tomé, era a mantenedora. Vale frisar que carregar as bandeiras da folia é um ato de extrema responsabilidade, que deve ser feito com todo o respeito e muito cuidado.

A seguir, as imagens de alguns dos principais instrumentos:

Imagem 01 – Caixinha.



Fonte: Arquivo pessoal de Dornélio Sena.

Imagem 02 – Caixa grande.



Fonte: Arquivo pessoal de Dornélio Sena.

Imagem 03 – reco-reco de bambu.



Fonte: Arquivo pessoal de Dornélio Sena.

Em contextos históricos desses instrumentos, “no universo, como ensina o pensamento tradicional africano, tudo tem um ritmo, como o do corpo, marcado pela respiração e pela circulação do sangue. E já que a música, fornecendo o ritmo da dança, é uma arte também do corpo” (LOPES, 2008, P. 84), para o africano, os instrumentos musicais responsáveis pelo ritmo sempre foram mais importantes que os que executavam a melodia. Ou seja, os instrumentos de origem africana, na diáspora utilizam principalmente objetos de

percussão, em uma grande variedade de timbres e formas, como pode ser visto na Folia de São Tomé.

É importante salientar que no Brasil, “os primeiros estudos de etnomusicologia, como de Mário de Andrade, associavam a origem negra aos seguintes instrumentos usados na música folclórica e popular brasileira [...] o tambor [...]; o reco-reco e os vários tipos de chocalhos” (LOPES, 2008, p. 84-85). Como já mostrados nas imagens anteriores, eles estão presentes na prática da folia de santo no Arapucu. Esses são os principais traços da cultura afro-brasileira existentes nessa prática cultural. Vale considerar também, que na época escravista:

O tambor era fator de união da massa escrava. Ao redor dele e seguindo seu ritmo, os escravos se comunicavam, ridicularizavam os senhores e tramavam revoltas. Muitas vezes considerados seres falantes, os tambores invocavam divindades (numa prática viva até hoje), transmitiam mensagens e, mal usados, até denunciavam esconderijos. Daí a proibição, no século XIX, na Bahia, do tambor iorubano conhecido como batá-cotô, que incitaria revoltas (LOPES, 2008, p. 85).

O nome do menor tambor do jongo<sup>39</sup> era candongueiro (o mesmo que mexeriqueiro ou fofoqueiro), porque, por seu som estridente, “denunciava o local, na mata, onde os negros estavam” (LOPES, 2008, p. 85). Daí também, pela energia sonora que transmitiam a proibição dos tambores nos ambientes coloniais de tradição luterana. Associa-se esse instrumento à caixinha usada na Folia de São Tomé, o qual tem como principal função fazer o enunciado para dar início à Alvorada, canto das seis horas, agradecimento de mesa, dezoito horas, entrada de reza e agradecimento de reza, assim como anuncia a paralização dos instrumentos antes de ser entoada a ladainha em latim.

O chamado passeio do Santo acontecia sempre no período de 18 a 21 de dezembro. Com o crescimento do movimento, fez-se necessário aumentar os dias de visitação do Santo, haja vista neste momento j a não ser mais somente uma família a fazer a visita. Na imagem a seguir,   possível fazer uma leitura iconográfica do passeio da Folia de São Tomé.

---

<sup>39</sup> Dança originária dos povos bantos, desenvolvida no sudeste brasileiro.

Imagem 04 – Passeio da Folia de São Tomé.



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

As bandeiras como símbolo do ritual da folia, tem uma capacidade de dádiva e de ação sobre a realidade que sintetiza a Folia de São Tomé da Comunidade Quilombola Arapucu. A bandeira possui uma capacidade multivocacional expressa através de performances magistradas pela sonoridade das caixas, do reco-reco e dos demais instrumentos. Sendo assim, a folia é uma forma de transmissão de sentidos e significados compartilhados pela tradição entre as pessoas do Arapucu, bem como contribui para sua estruturação social.

Depois da primeira família dos Gonçalves, a sucessão dos festeiros passou-se para o Senhor José Freitas e a Senhora Rosalina Gonçalves, em 1952, e nesse período, o Capitão Folião era o Senhor Lauro Gonçalves de Freitas. Com esse casal acrescentaram-se mais os seguintes instrumentos: o caracaxá e violão, e foi retirada dos instrumentos da folia a caixa grande, em virtude de não ter uma pessoa para manuseá-la. Todos esses instrumentos eram distribuídos para um grupo de foliões de cerca de 8 (oito) pessoas, sendo 6 (seis) homens e 2 (duas) mulheres, que eram: “Lauro Gonçalves de Freitas, José Freitas, Rosa Gonçalves Guimarães, Floriana Rocha, Valdomiro, Pedro Medeira, Zildo Mota e Orlando Alves” (GUIMARÃES, 07/07/2017).

No ano de 1961, passaram a ser festeiros o casal Antônio Pereira da Silva, conhecido como Cutia e a Senhora Alice Silva, conhecida como Lili, que ficaram no comando tanto da festa quanto da Folia, e foi convidado para ser o Capitão Folião o Senhor Francisco Gomes de Sena. A festa passou a ser realizada na propriedade do casal, chamada de Igarapezinho, uma colônia situada acerca de 5 (cinco) quilômetros da Comunidade Arapucu, mas o fator

distância não prejudicou o brilhantismo da festa, era mais um motivo para as pessoas que se dispunham a ir para a festa, só voltarem no dia seguinte, assim que o sol começasse a nascer<sup>40</sup>.

Nesse período, em que o senhor Francisco Gomes de Sena era o Capitão Folião, sua filha, Rosa Gonçalves Guimarães, também começou a festejar São Tomé em sua propriedade no lugar conhecido como Batata, na cabeceira do lago Caipuru, na Colônia São Tomé, no município de Oriximiná, fato que se deu no ano de 1991. Nesse festejo, a romaria foi conduzida pela folia do Santo da comunidade Arapucu, e também foi inserido o levantamento e derrubada do Mastro de Oferendas, práticas essas que perduram até a atualidade.

O Mastro de Oferendas simboliza a colheita fértil e demonstra as formas como “eram trabalhados os puxiruns (mutirão), e a partilha dos alimentos entre os mordomos e comunitários. Mordomos simbolizam a irmandade; partilha, a administração dos bens comuns a todos, e principalmente a dignidade de um povo simples e ordeiro” (TAVARES, 2016, p. 9). Como mostram as imagens:

Imagem 05 – Mastro com as oferendas sendo levantado.

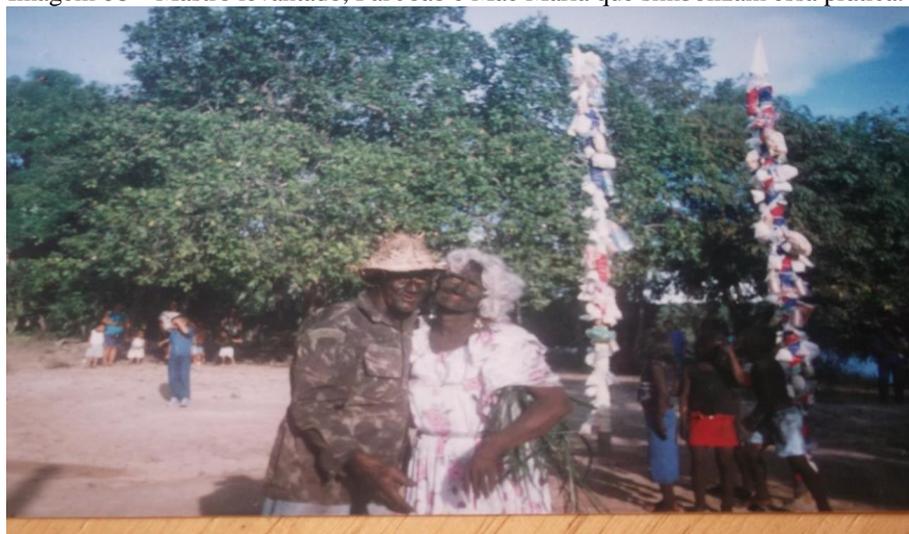


Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

---

<sup>40</sup> Na primeira etapa desta pesquisa de campo, eu fiz esse trajeto nos dias 6 e 7 de julho de 2017, participando da prática da Folia de São Tomé. Foram 42 minutos de caminhada para chegar até a colônia onde ainda hoje dá-se início à Folia.

Imagem 06 – Mastro levantado, Pai João e Mãe Maria que simbolizam essa prática.



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

Sempre que acontecia e acontece uma romaria, desde os primeiros festeiros em 1947, primeiro, faz-se toda a parte religiosa, ficando, por conseguinte, a parte profana. A primeira é composta da seguinte forma: inicia com a Alvorada às 4 (quatro) horas da manhã (madrugada), canto das seis horas, visitação nas roças e nas casas, derrubada do mastro de oferendas, canto das dezoito horas, agradecimento de mesa, folia de entrada de reza, ladainha, folia de agradecimento de reza e canto da folia de beijada<sup>41</sup>.

A segunda parte, a profana, pode acontecer também no decorrer da parte religiosa, pois em dados momentos, alguém conta uma história, uma piada ou algo engraçado, ou ainda se canta uma música acompanhada com os instrumentos da folia. Também acontece depois da parte religiosa, logo após o encerramento da reza. Dado por encerrada a reza do Santo, as pessoas são convidadas a participar de uma festa, tocada ao som de um grupo de músicos chamado de “pau e corda” ou “espanta c o”. Compõem esse grupo os seguintes instrumentos: violino, violão, pandeiro, uma pequena bateria ou, ainda, um instrumento de sopro (saxofone ou clarinete). Essa festa ocorre na sala ou no barracão da casa do promesseiro ou festeiro, que é a pessoa que encomenda a folia e fica responsável por toda organiza o da mesma. Dentro dessa sala, ficam as mulheres sentadas em bancos (assentos) de madeira, dispostos no entorno do salão, os homens direcionam-se a uma das mulheres e esta, que seria a escolhida a dançar uma parte, uma música, não pode recusar o convite, sob pena de ser retirada do salão. Também em um espaço da casa do promesseiro, fica sobre uma mesa garrafas com café ou

<sup>41</sup> Esses ritos religiosos estão descritos no subtítulo a seguir.

chá e, ao lado, vasilhas com beiju (iguaria feita da massa de mandioca) à disposição das pessoas. Toda a alimentação da romaria é gratuita.

Nessa parte profana, em determinado momento é tocado um ritmo de música chamado de “desfeiteira”. Para esta música, cada um escolhe seu par, devem dançar juntos e prestar muita atenção no momento da parada da música, haja vista, cada casal que para diante dos músicos ser convidado a dizer um verso. O pedido para parar a música e dizer o verso é feito na batida das palmas das mãos, primeiramente colocado pelo cavalheiro, ao qual deve ser dada uma resposta imediatamente pela dama. Em muitos casos, muitas pessoas ficam ressentidas com alguns versos ditos ou colocados, mas não podem sair enquanto os músicos não pararem de tocar, então a pessoa deve usar sua criatividade para responder o verso à altura, procurando uma forma de não sair perdendo da dança da desfeiteira.

Pode-se dizer que esse momento é uma expressão das manifestações que se (re) constroem dentro desses grupos sociais, possibilitando identificar traços da cultura e da história dessas comunidades. É experienciada, com maior destaque, após os rituais religiosos, por isso, sua presença marcante nas folias realizadas no município de Óbidos.

Alguns exemplos de versos colocados na dança da desfeiteira, sempre iniciados pelos homens são:

(...) Todo mundo hoje se queixa, Que não tem roça madura, Estou dançando esta disfeiteira, Nos braços desta mucura<sup>42</sup>. Sou mucura, mas não do seu galinheiro, Se eu como alguma galinha, é a custa do meu dinheiro. (...) Tu pensas que por te morro, Que por ti ando morrendo, É pura caçoadá, Que de ti andam fazendo. (...) Tu pensas que por ti morro, Que por ti me desespero, Nem pela retranca da porta, Remelento não te quero. (...) Tenho minha barquinha, Da casca da preciosa, Pra passar com meu benzinho, Na frente das invejosas. (...) Joguei arruda n'água, Arruda foi ao fundo, Não torne amor com outra, Que ainda sou viva no mundo. (...) Chinelinha que calcei, No monturo já deixei, Não me importo que tu goze, O amor que já gozei. (...) A rolinha de cansada, Bate o papo nas areias, Assim meus olhos correm, Atrás das filhas alheias. (...) Menina quando tu fores, Me escreve lá do caminho, Se não achar papel e tinta, Na asa de um passarinho. Do bico faz o tinteiro, Da língua penas paradas, Dos dentes letras miúdas, Dos olhos cartas fechadas. (...) Se soubesse quem tu era, Quem tu haverá de ser, Não dava meu coração, Para hoje padecer. (...) Padecer por padecer, Muito tenho padecido, Muito mais padeço agora, Que te trago no sentido. (...) Mandei fazer uma barquinha Da casca do urucu Para passear com meu benzinho No lago do Arapucu.

---

<sup>42</sup> Mucura é um animal que tem uma bolsa para carregar os filhotes. Tem a aparência de um ratão. Expele um odor horrível, assim como o gambá. Na gíria, que é nesse caso da desfeiteira, é usada para chamar uma pessoa de muito feia, horrorosa.

Atualmente, esse momento profano não se dá da forma como era feito nos primórdios da festa de São Tomé. É realizada em forma de uma pequena seresta, tocada ao som de violão, pandeiro e marimba ou atabaque, e as pessoas presentes são convidadas a dançar e também a cantar no decorrer da seresta. Também nesta seresta é tocada a música da dança da desfeiteira, uma forma de manter ainda um pouco das tradições iniciadas no século XX.

Com o falecimento do Senhor Antônio Pereira da Silva, a Senhora Alice Silva (Lili), ainda realizou por alguns anos a festa do Santo, já com o auxílio de seu filho, o Senhor Etevaldo Viana Barbosa, que assumiu os festejos depois do falecimento de sua mãe, fato ocorrido no dia 16 de fevereiro de 2002.

Em 2003, o festejo em honra a São Tomé também começou a ser realizado pela Família Sena, tendo início na Colônia São Tomé, de propriedade da Família Sena e término na comunidade Arapucu, na residência dos Sena. Nesse encerramento, é feita uma procissão que sai da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira da comunidade, e segue em caminhada para a frente da residência dos Sena, onde estavam os mastros de oferendas, já levantados, e ali era feito o ritual de derrubada, juntamente com Pai João e Mãe Maria.

Esse momento de derrubada do Mastro de Oferendas ocorre no encerramento da folia. Todos os foliões podem dar um golpe de machado até que o derrubem; quando caído ao chão, as oferendas podem ser repassadas às pessoas presentes, e o mastro, após quinze dias é jogado no leito do Lago Arapucu. De acordo com a senhora Rosa Gonçalves, em hipótese alguma podem se desfazer de outra forma do mastro. A cada golpe dado pelos foliões durante o momento de derrubada, fica visível a sensação de pertencimento dos indivíduos àquela tradição cultural.

No dia 28 de maio de 2008, aos seus 96 (noventa e seis) anos de idade, vem também a falecer o Senhor Francisco Gomes de Sena, Capitão Folião da Folia de São Tomé. Com o fato ocorrido, a Folia, assim como o festejo do Santo, ficou paralisada por um período de 02 (dois) anos. Depois desse período, em reunião realizada na residência da Família Sena na Comunidade Arapucu, foi decidido que o novo Capitão Folião a assumir seria o Senhor Douglas Sena dos Santos, filho de Antônia Sena dos Santos, primeira filha mulher de Francisco Gomes de Sena em seu segundo casamento. Nessa perspectiva, caracteriza-se um fator que acompanha a Folia de São Tomé, que é a sucessão familiar dentro das funções mais relevantes da folia. Já sendo Douglas Sena dos Santos o Capitão Folião, inicia-se então a quarta geração de Capitães Foliões dentro da Folia de São Tomé.

A partir daí, os festejos de São Tomé passaram a serem feitos somente na Colônia São Tomé, fazendo a visitação nas roças e colônias adjacentes e, no final, a derrubada dos mastros e Ladainha rezada em honra a São Tomé. No dia seguinte, antes de voltarem para suas casas, ainda era cantada uma ladainha em homenagem a Nossa Senhora do Desterro, cuja imagem fica constantemente na Colônia São Tomé.

A formação atual está assim distribuída: Capitão Folião e Tocador da Caixinha: Douglas Sena dos Santos. Porta Bandeira Branca: Luiz Soares Alves. Porta Bandeira Vermelha: Dornélio Sena dos Santos. Mantenedoras: Arluce Rocha e Raimunda Sousa. Tocadores de Reco-recos: Luiz Soares Alves, Zilma Barroso Alves, Rosa Gonçalves, Maria Diva Rocha. Caracaxá: Raimundo Batista Alves e Laurelino Sousa. Tocadores de Caixa Grande: Mauro da Silva Sena e Dornélio Sena dos Santos. Tocadora de Pandeiro: Antonia Sena dos Santos. Porta Bandeira do Santo: Maria Nilzete Barbosa.

Sobre a composição atual da folia, é importante ressaltar que alguns foliões desempenham mais de uma função, devido a ter domínio e habilidades de manuseio. São designados para essas funções das seguintes formas: sempre que houver necessidade – pelo Capitão Folião ou para dar descanso a outro folião. Outro ponto a ser destacado é no que diz respeito à caixinha que sempre tem que ser tocada pelo capitão folião, pois é quem dá início ao ritual da folia. Por questão de esclarecimento, a “mantenedora, protege a imagem do santo, observa o comportamento de cada folião para informar ao Capitão que determinará o castigo que, de acordo com a gravidade, receberá o cruzamento de bandeiras ou o toque de caixa a cada sinal da cruz” (TAVARES, 2016, p. 9). Mas o último instrumento citado é de origem Fenícia e não de origem africana, levando em consideração que “o pandeiro, o tamborim e o cavaquinho, embora de origens não africanas ou afro-brasileiras, abraçaram-se a ponto de se tornarem verdadeiros símbolos do samba e da nossa identidade nacional” (LOPES, 2008, p. 85).

Também se faz relevante dizer que, sempre que é possível, juntam-se aos foliões da Folia de São Tomé alguns foliões da Folia do Glorioso Menino Deus da Comunidade Itapecuru, município de Oriximiná Pará. Dessa folia é sempre possível contar com as seguintes pessoas: Dídimo (Dino) e José Garcia. Este tipo de ajuda é recíproco, sempre para apresentações em eventos maiores.

Com todo esse contexto histórico, a religiosidade da comunidade Arapucu é bastante fomentada, haja vista que, antes da folia de São Tomé, comunitários já festejavam as seguintes imagens: São Sebastião, Nossa Senhora de Nazaré, Divino Espírito Santo e

Santíssima Trindade. Em seguimento a essas festas surgiu a festa de São Tomé. No mês de dezembro do ano de 2017, a Folia de São Tomé completou setenta anos de existência.

### 3.3.1 *Cantos e ladainha da Folia de São Tomé*

Os cantos, também chamados de folias, foram escritos à medida que a folia do Santo cresceu, assim como o movimento da festa do Santo. Essas composições, não existem escritas que comprovem suas autorias, acredita-se que foram criadas pelos primeiros Capitães Foliões. Este mérito não se dá somente aos da Folia de São Tomé, mas também aos demais das outras folias, pois todas as vezes que ocorria um encontro de duas ou mais folias, além da disputa que havia entre as mesmas, também era o momento no qual se aprendia outros versos de folias, assim como novas toadas. Tratando assim “uma questão inscrita em significados e significantes imemoriais e nucleares” (BRANDÃO, 1993, p. 16) de sua cultura, mas que, na presente conjuntura, parece tornar-se social e histórica.

Apesar dos cantos ou folias terem suas letras e versos prontos, o Capitão Folião, dependendo de sua imaginação, pode criar versos momentâneos, exceto nas seguintes folias: *Alvorada, Seis Horas, Agradecimento de Mesa, Dezoito Horas, Entrada de Reza e Agradecimento de Reza*. Essas folias possuem letras e versos específicos e insubstituíveis, devido serem folias dos principais momentos de oração durante a romaria. Importante frisar que em todos os cantos ou folias é permitido alterar o nome do Santo ou Santa com o/a qual está sendo feita a romaria. A visão, nesta análise, busca “imaginários proféticos, mitos, sagas, cantos e símbolos populares "da tradição"” (BRANDÃO, 1993, p. 23), ou seja, na interpretação da lógica do parentesco, da prática cultural ou da ideologia dogmática da comunidade. Nesse sentido, juntam-se à memória, por ser parte dela, os cantos, folias, as lendas, a linguagem, as variadas formas de expressão, a arte de curar e outras manifestações “culturais significativas para a construção do conhecimento histórico” (THOMPSON, 1992, p. 44).

Todos os cantos ou folias são entoados inicialmente pelo Capitão Folião, ou por alguém que este designa a fazê-lo. Quando na mesma romaria está o Capitão Folião de outra Folia, este só pode entoar um canto ou folia se obtiver a permissão do Capitão Folião Titular da romaria. Canto de Alvorada:

Alvorada, alvorada. (bis) De manhã, de madrugada. (bis) Acordai quem está dormindo. (bis) Deste sono tão profundo. (bis) Para ouvir cantar alvorada. (bis) Ao Senhor de todo o mundo. (bis) Os galos estão cantando. (bis) É

sinal de amanhecer. (bis) Já lá vai a pomba voando. (bis) Não tem a pena da guia. (bis) Vai buscar a estrela D'Alva. (bis) Que sai no romper do dia. (bis) Os anjos estão rezando. (bis) O Pai Nosso e Ave Maria Cristo por aqui passou. (bis) Antes de o galo cantar. (bis) Com uma cruz sobre os ombros. (bis) Que nos fez ajoelhar. (bis) Ô que belo pica pau. (bis) Que do pau faz seu tambor. (bis) Para tocar na alvorada. (bis) Na porta de nosso Senhor. (bis) Cheira cravo e cheira rosa. (bis) Cheira flor de Alixandria. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) Encerrai vossa Folia. (bis).

Entre repetições, sussurros, um repertório de cantos selecionados, que trazem, em meio a significados, de sonorização de instrumentos, têm-se afro-brasileiros que com suas práticas falam de canto, dança, entidades, fórmulas mágicas, adivinhações, toadas, sentimentos, palavras em que rufam as batidas do tambor e pulsa o sangue negro. Em comunidades do interior, é costumeiro as pessoas acordarem de madrugada, por volta de 03h30min ou 04h00min da manhã. Após despertar, o Capitão Folião, *entesa* as cordas da *caixinha* ou caixa de *repique* e a *rufa*, despertando os demais para o novo dia que amanhece. Quando todos estão postos, é cantado o canto de alvorada. Posteriormente, canto das 06h00hs (seis horas) 1ª toada:

Já lá vai a triste noite. (bis) Já Lá vem o alegre dia. (bis) Meu Senhor dono da casa. (bis) A nós dê vosso bom dia. (bis) Somos filhos de Maria. (bis) Descendentes de Adão. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) A nós dê vossa benção. (bis) Já lá vem o sol saindo. (bis) Enchendo o mundo de luz. (bis) Peço ao sol que não nos deixe. (bis) Pelas chagas de Jesus. (bis) Já lá vem o sol saindo. (bis) Por de traz de uma vidraça. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) Também é cheio de graça. (bis) Vamos juntos irmãos rezar. (bis) O Pai Nosso e Ave Maria. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) Encerrai vossa folia. (bis) Canto das 06h00hs (seis horas) 2ª Toada. Já lá vai a triste noite. (bis) Já lá vem o alegre dia. (bis) Meu anjo, meu Jesus. Meu Senhor dono da casa. (bis) A nós dê vosso bom dia. (bis) Meu anjo, meu Jesus. Já lá vem o sol saindo. (bis) Enchendo o mundo de luz. (bis) Meu anjo, meu Jesus. Peço ao sol que não nos deixe. (bis) Pelas chagas de Jesus. (bis) Meu anjo, meu Jesus. Somos filhos de Maria. (bis) Descendentes de Adão. Meu anjo, meu Jesus. Glorioso São Tomé. (bis) A nós dê vossa benção. Meu anjo, meu Jesus Já lá vem o saindo. (bis) Por de traz de uma vidraça. Meu anjo, meu Jesus. Glorioso São Tomé. (bis) Também é cheio de graça. Meu anjo, meu Jesus. Vamos juntos irmãos rezar. (bis) O Pai Nosso e Ave Maria. (bis) Meu anjo, meu Jesus. Glorioso São Tomé. (bis) Encerrai vossa folia. (bis) Meu anjo, meu Jesus.

Antes do café da manhã, os foliões reúnem-se sempre ao *rufar* da *caixinha* ou *caixa de repique*. Todos em oração entoam o canto das 06 horas desejando ao dono da casa, onde o Santo e os foliões pernoitaram, bom dia, e pedindo a benção de Deus e de São Tomé para a caminhada do dia. Após terminar o canto, de dois em dois, a começar pelos bandeireiros,

ajoelham-se na frente do altar para fazerem suas orações. Essas orações além de serem pessoais, podem ser orientadas pelo Capitão Folião. O que se percebe é a reprodução de “letras que envolvem ordens de comando e expressões do significado dado pelo grupo ao que é feito na folia” (BRANDÃO, 1977, p. 18). Cantos de Visitação:

*Canto N° 1* Entraremos em vossa roça. Pela estrada principal. Aqui está o São Tomé, que vos veio visitar. Refrão: Glórias serão dadas, Jesus, Maria e José. (bis) Deus vos salve a casa santa. Onde Deus fez a morada. Onde mora o Cálix Bento, mora a Hóstia Consagrada. Refrão: Glórias serão dadas, Jesus, Maria e José. (bis) Cheira cravo e cheira rosa, cheira flor de alixandria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Glórias serão dadas, Jesus, Maria e José. (bis) *Canto n° 2* Entraremos em vossa roça. Com o amor que vós queria. Aqui está imagem, que está em nossa companhia. (bis) Refrão: Os anjos lá no céu cantam louvores, cantamos na terra também. Somo filhos de Maria, glória para sempre amém. (bis) Glorioso São Tomé, veio lhe fazer visita. Veio trazer os seus milagres pra quem deles necessita. (bis) Refrão: Os anjos lá no céu cantam louvores, cantamos na terra também. Somo filhos de Maria, glória para sempre amém. (bis) Vamos irmãos rezar o Pai Nosso e Ave Maria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. (bis) Refrão: Os anjos lá no céu cantam louvores, cantamos na terra também. Somo filhos de Maria, glória para sempre amém. (bis) *Canto n° 3* Entraremos em vossa roça. Pela estrada principal. Aqui está o São Tomé, que vos veio visitar. Refrão: Glória e glória, glória lá no céu de Deus. (bis) Por aqui vamos andando por estradas e atalhos. Com o Glorioso, visitando os seus trabalhos. Refrão: Glória e glória, glória lá no céu de Deus. (bis) Cantamos esta folia, cantamos com alegria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Glória e glória, glória lá no céu de Deus. (bis) *Canto n° 4* Entraremos em vossa roça. Pela estrada principal. (bis) Refrão: Vamos no Rosário ver lá a mãe de Deus. (bis) Aqui está o São Tomé, que vos veio visitar. Refrão: Vamos no Rosário ver lá a mãe de Deus. (bis) Senhora dona da roça, dona roça. Licença queira nos dar. Refrão: Vamos no Rosário ver lá a mãe de Deus. (bis) Que a horas estão chegadas, estão chegadas. Nós queremos encerrar. (bis) Refrão: Vamos no Rosário ver lá a mãe de Deus. (bis) *Canto n° 5* Entraremos em vossa roça. Com o amor que vós queria. Refrão: No Rosário de Maria, no Rosário de Maria. Aqui está imagem, que está em nossa companhia. Refrão: No Rosário de Maria, no Rosário de Maria. Glorioso São Tomé, tão alegre ele está. Refrão: No Rosário de Maria, no Rosário de Maria. Na roça do irmão devoto, onde veio visitar. Refrão: No Rosário de Maria, no Rosário de Maria. Meu Senhor dono da roça, licença queira nos dar. Refrão: No Rosário de Maria, no Rosário de Maria. Queremos seguir em frente temos irmãos pra visitar *Canto n° 6* Entraremos em vossa roça, pela estrada principal. Glorioso São Tomé, que aqui veio abençoar. (bis) Refrão: Cantemos com alegria, no Rosário de Maria. Jesus Cristo é o Rei da glória, filho da Nossa Senhora. (bis) Ó vos salve a casa, onde Deus fez a morada. Aonde mora o Cálix Bento, mora a Hóstia consagrada. (bis) Refrão: Cantemos com alegria, no Rosário de Maria. Jesus Cristo é o Rei da glória, filho da Nossa Senhora. (bis) Cantamos esta folia, cantamos com alegria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Cantemos com alegria, no Rosário de Maria. Jesus Cristo é o Rei da glória, filho da Nossa Senhora. (bis) *Canto n° 7* Entraremos em vossa roça, pela estrada principal. Aqui está o São Tomé, que vos veio visitar. (bis) Refrão: Bendito e louvado seja o Rosário de Maria. Se Ela não viesse ao mundo, ai

de nós, o que seria? Por aqui vamos andando por estradas e atalhos. Com o Glorioso, visitando os seus trabalhos. Refrão: Bendito e louvado seja o Rosário de Maria. Se Ela não viesse ao mundo, ai de nós, o que seria? Cheira cravo e cheira rosa, cheira flor de alixandria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Bendito e louvado seja o Rosário de Maria. Se Ela não viesse ao mundo, há de nós, o que seria? *Canto n° 8* Entraremos em vossa roça, pela estrada principal. Com Glorioso São Tomé, que aqui veio abençoar. Refrão: Glória lá no céu ao santo nome Virgem Maria. (bis) O que dia tão alegre, sendo ele sem segundo. É o Glorioso São Tomé, que está visitando o mundo. Refrão: Glória lá no céu ao santo nome Virgem Maria. (bis) Vamos juntos irmãos rezar o Pai Nosso e Ave Maria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Glória lá no céu ao santo nome Virgem Maria. (bis) *Canto n° 9* Entraremos em vossa roça. Com o amor que vós queria. Aqui está imagem, visitai-vos neste dia. Refrão: Glorioso São Tomé, Ele é o nosso guia. Jesus é o Rei da glória, filho da Virgem Maria. (bis) Glorioso São Tomé, tão alegre e contente. Abençoando o irmão devoto e também os inocentes. (bis) Refrão: Glorioso São Tomé, Ele é o nosso guia. Jesus é o Rei da glória, filho da Virgem Maria. (bis) *Canto n° 10* Entraremos em vossa roça. Pela estrada principal. Aqui está o São Tomé, que vos veio visitar. (bis) Refrão: Bendito louvado seja. Tanto de noite como de dia. Se não fosse o vosso amparo, triste de nós o que seria? (bis) Deus vos salve a casa santa. Onde Deus fez a morada. Onde mora o Cálix Bento, mora a Hóstia Consagrada. (bis) Refrão: Bendito louvado seja. Tanto de noite como de dia. Se não fosse o vosso amparo, triste de nós o que seria? (bis) Ofereço este Bendito, ao homem daquela cruz. Cantam os anjos lá no céu, para sempre amém Jesus. (bis) Refrão: Bendito louvado seja. Tanto de noite como de dia. Se não fosse o vosso amparo, triste de nós o que seria? (bis) *Canto n° 11* Entraremos em vossa roça. Com o amor que vós queria. Aqui está imagem, que está em nossa companhia. (bis) Refrão: Os anjinhos vão rezando e vamos nós rezar também. Jesus, Maria e José, que Jesus nasceu em Belém. (bis) Glorioso São Tomé veio fazer visita. Veio trazer os seus milagres pra quem deles necessita. (bis) Refrão: Os anjinhos vão rezando e vamos nós rezar também. Jesus, Maria e José, que Jesus nasceu em Belém. (bis) Vamos irmãos rezar o Pai Nosso e Ave Maria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. (bis) Refrão: Os anjinhos vão rezando e vamos nós rezar também. Jesus, Maria e José, que Jesus nasceu em Belém. (bis) *Canto n° 12* Entraremos e vossa pela estrada principal. Glorioso São Tomé que vos veio visitar. Refrão: Ave Maria cheia de graça. Ave Maria a Senhora das Graças. (bis) Deus vos salve a casa, onde Deus fez a morada. Onde mora o Cálix e a Hóstia. Refrão: Ave Maria cheia de graça. Ave Maria a Senhora das Graças. (bis) Cheira cravo e rosa, cheira de flor alixandria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Ave Maria cheia de graça. Ave Maria a Senhora das Graças. (bis) *Canto N° 13* Entraremos em vossa roça. Com o amor que vós queria. Aqui está imagem, que está em nossa companhia. Refrão: Adoremos e adorai, esta imagem que aqui está. Que baixou do céu à terra, para vir nos abençoar. (bis) Glorioso São Tomé veio fazer visita. Veio trazer os seus milagres pra quem deles necessita. Refrão: Adoremos e adorai, esta imagem que aqui está. Que baixou do céu à terra, para vir nos abençoar. (bis) Vamos irmãos rezar o Pai Nosso e Ave Maria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Adoremos e adorai, esta imagem que aqui está. Que baixou do céu à terra, para vir nos abençoar. (bis) *Canto n° 14* Entraremos em vossa roça, entraremos em vossa roça. Pela estrada principal, pela estrada principal. Refrão: Ô alegre e companhia, ô alegre e companhia. No altar com alegria, no altar com alegria. Aqui está o São Tomé, aqui está o São Tomé. Que vos veio visitar, que vos veio visitar. Refrão: Ô alegre e companhia, ô

alegre e companhia. No altar com alegria, no altar com alegria. Por aqui vamos andando, por aqui vamos andando. Por estradas e atalhos, por estradas e atalhos. Refrão: Ô alegre e companhia, ô alegre e companhia. No altar com alegria, no altar com alegria. Com o Glorioso São Tomé, com o Glorioso São Tomé. Visitando os seus trabalhos, visitando os seus trabalhos. Refrão: Ô alegre e companhia, ô alegre e companhia. No altar com alegria, no altar com alegria. Cheira cravo e cheira rosa, cheira cravo e cheira rosa. Cheira flor de alixandria, cheira flor de alixandria. Refrão: Ô alegre e companhia, ô alegre e companhia. No altar com alegria, no altar com alegria. Glorioso São Tomé, glorioso São Tomé. Encerrai vossa folia, encerrai vossa folia. Refrão: Ô alegre e companhia, ô alegre e companhia. No altar com alegria, no altar com alegria.

A palavra roça não é utilizada por moradores da comunidade no sentido de que é o terreno que se roçou para ser cultivado, sentido denotativo da palavra. Essa palavra, assim como no canto acima, é empregada no sentido de que é o local onde está situado algum tipo de plantação, ou seja, mesmo que não tenha sido roçado o local recebe essa nomenclatura. Esse total de quatorze cantos ou folias é entoado no momento em que a imagem do Santo chega a uma roça ou residência, fazendo ali um momento de oração conjunta, assim como individual, pois, todos os foliões e também o proprietário da roça ou residência aproximam-se do Santo ou do altar e fazem um gesto de respeito à imagem do Santo, o sinal da cruz, e beijam as fitas amarradas no mesmo. É importante frisar que no momento em que a visitação está sendo feita nas casas, algumas palavras dos cantos e folias são automaticamente substituídas como, por exemplo: a palavra roça é substituída por casa e a palavra estrada é substituída por porta. Praticamente um mesmo canto é repetido infinitas vezes durante dois dias de jornada, tempo de duração da prática da Folia de São Tomé. Significa dizer que pode ser “considerada como típica daquela companhia e somente muda no momento da cantoria” (BRANDÃO, 1977, p. 18). Canto de Despedida:

Vamos dar a despedida seja com muita alegria. (bis) Já se vai o São Tomé que está companhia. (bis) Refrão: Adeus, adeus, adeus, minha querida Senhora. (bis). Fiquem vós com Deus, que com Deus nós vamos embora. (bis) Glorioso São Tomé tem os melindrosos. (bis) Ele vai dizendo adeus, até para o ano vindouro. (bis) Refrão: Adeus, adeus, adeus, minha querida Senhora. (bis). Fiquem vós com Deus, que com Deus nós vamos embora. (bis) Já se vai, já se despede, de vossa roça rezando. (bis) Já se vai o São Tomé, nestas bandeiras voando. (bis) Refrão: Adeus, adeus, adeus, minha querida Senhora. (bis). Fiquem vós com Deus, que com Deus nós vamos embora. (bis) Cheira cravo e cheira rosa, cheira flor de alixandria. (bis) Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. (bis) Refrão: Adeus, adeus, adeus, minha querida Senhora. (bis). Fiquem vós com Deus, que com Deus nós vamos embora. (bis).

Em cada casa, o tempo de duração de uma folia de visitação fica em torno de 25 minutos. A mantenedora ou mantenedor, agradece a recepção e pede licença ao dono da casa para que possam seguir com a visitação, se este conceder, é então entoado o canto ou folia de despedida, caso contrário, só poderão sair quando o dono da casa permitir. Nesse canto, no momento em que o Capitão Folião entoa o verso que referencia as bandeiras, automaticamente os bandeireiros as movimentam dando adeus ao dono da casa. Vale observar que os cantos da folia perduram através das gerações, por dinâmicas próprias da oralidade, passando por transformações e transcrições continuamente necessárias para a sobrevivência e permanência cultural de seus praticantes, chegando hoje aos ouvidos dos participantes como “um forte veículo de devoção que compõe a paisagem sonora de toda uma população atual” (LUCAS, 2006, p.76). Baseado em análises de trabalho de campo, pontua-se que para os participantes da Folia de São Tomé, os falares africanos, mantidos ainda hoje em seus cantares, o que se vê principalmente no *aiuê* discutido no quarto capítulo, são considerados “portadores de poderes rituais, além de constituírem um diferencial do grupo – a língua dos antepassados – servindo para a comunicação interna sem que sejam compreendidos por quem não pertence à tradição” (LUCAS, 2005, p. 26).

Apesar de os foliões não utilizarem dialetos africanos ou quaisquer outros que os desloquem das formas de conversação da região, observou-se que a “língua dos antepassados”, citada por Lucas (2005), encontra-se presente sob outra perspectiva. O acesso ao mundo sagrado é alcançado, não pelo uso de dialetos específicos, mas através do meio pelo qual seus dizeres são comunicados. Os cantores da Folia de São Tomé compuseram seus próprios versos a partir do mito católico, de forma que, apesar de unificados pelo tema do sagrado nascimento e visitação, dificilmente são encontrados cantos cujos versos cantados sejam semelhantes. Também a entoada é única. Diante de algumas particularidades, constata-se que o ponto comum, a partir do qual o mundo sagrado é acessado, não remete aos textos, instrumentos ou formas como são executadas as canções. Ele está presente através do meio pelo qual esses discursos são proferidos. Este meio é o canto dos foliões, que codifica as mensagens dirigidas ao santo.

Não se pretende com isso deslocar a inteligibilidade das letras dos cantos a um segundo plano hierárquico, mas, sim, aludir à importância dos cantos da folia como meio unificador dos discursos proferidos durante o ritual.

Canto de Mar a Baixo:

O que dia tão alegre, sendo Ele sem segundo. (bis) Glorioso São Tomé, que está visitando o mundo. (bis) Mar abaixo, mar acima, Mariquita na janela. (bis) Enfiando contas de ouro, no retrô da primavera. (bis) Primavera, primavera, o que trouxe nesta terra? (bis) Lágrima de uma viúva, suspiro de uma donzela. (bis) Rema, rema remador, contra vento e maré. (bis) Para ver se encontramos, com Jesus de Nazaré. (bis) Por aqui vamos andando, dentro desta montaria. (bis) Para ver se encontramos, com a Virgem Maria. (bis) Rema, rema, remador, não te cansas de remar. (bis) Vamos nos abreviar, pra nosso barco encostar. (bis) Por aqui vamos cantando igualmente o Uirapuru. (bis) Estamos aqui passeando no lago da Arapucu. (bis).

Imagem 07 – Passeio de Mar Abaixo.



Fonte: Arquivo pessoal.

O canto de Mar Abaixo é entoado todas as vezes que se estiver viajando por via fluvial, mais precisamente, quando a embarcação, que por hora transporta a folia, entra no lago da comunidade e, também, quando sai do mesmo. Este canto faz referência a Maria, mãe de Jesus e ao próprio Jesus, dizendo também ao povo que reside às margens do lago, o nome do Santo que está em romaria. No canto, a palavra *remar* faz referência aos antepassados da folia quando o passeio era feito a canoa, no qual se usava remos, entre 1947 e 1970. Nessa época, não existiam embarcações motorizadas na comunidade Arapucu, o que se diferencia da contemporaneidade, como se vê na imagem acima. Essas mudanças ocorrem, mas “sem deixar de lado inteiramente os seus compromissos seculares de trabalho e de participação” (BRANDÃO, 1986, p. 157).

Canto de Procissão:

Três Maria se vestiram. A numa noite, de luar. (bis) A procura do Senhor. E nunca puderam encontrar. (bis) Foram encontrar em Roma. Discutindo com os doutores. (bis) O que dia tão alegre. E sendo Ele sem segundo. (bis) Glorioso São Tomé, é que está visitando o mundo. (bis) Por aqui vamos andando. E cantando com muita fé. (bis) Para ver se encontramos, com Jesus

de Nazaré. (bis) Deus vos salve Casa Santa. Aonde Deus fez a morada. (bis) Onde mora o Cálix Bento, e mora a Hóstia Consagrada. (bis) Por aqui vamos andando. Tão alegre neste dia. (bis) Jesus Cristo é o Rei da Glória. Filho da Virgem Maria. (bis) Abram as portas do céu, e rompam-se novas cortinas. (bis) Apareça o São Tomé, e assista vossa doutrina. (bis) *Canto de Procissão*  
 Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) O que dia tão alegre, sendo Ele sem segundo. (bis) É o glorioso São Tomé, que está abençoando mundo. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) Por aqui vamos andando. E cantando com muita fé. (bis) Para ver se encontramos, com Jesus de Nazaré. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) Por aqui vamos andando. Tão alegre neste dia. (bis) Jesus Cristo é o Rei da Glória. Filho da Virgem Maria. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) Deus vos salve Casa Santa, aonde Deus fez a morada. (bis) Onde mora o Cálix Bento, e mora a Hóstia Consagrada. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) Abram-se as portas do céu, e rompam-se novas cortinas. (bis) Apareça o São Tomé, e assista vossa doutrina. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) Por aqui andando, com pressa para chegar. (bis) Na casa do irmão devoto, aonde vamos festejar. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis) Vamos juntos irmãos rezar, o Pai Nosso e Ave Maria. (bis) Glorioso São Tomé, encerrai a vossa folia. (bis) Refrão: Vamos cantar a divina, que Senhora nos mandou. (bis). Louvada seja a Senhora, Mãe de Jesus Redentor. (bis).

Estes cantos ou folias de procissão são cantados sempre no dia da festa do Santo. Nesse dia, é escolhida uma residência ou a Igreja da comunidade de onde sairá a procissão. Após breve oração no interior deste local, inicia-se a procissão sempre com as bandeiras à frente, e então o Capitão Folião entoa o canto ou folia. Quando inicia a segunda parte do verso cantado, os bandeireiros realizam movimentos sincronizados com as bandeiras. Em meios a essa procissão, a missão da folia de São Tomé “é cumprir uma jornada” (BRANDÃO, 1977, p. 8) que duram dois dias.

Essa sequência do ritual, a respeito do passeio da folia, possui a mesma estrutura performática do dia anterior, alterando apenas as rimas construídas sobre o cotidiano da folia. Portanto, entende-se que a “procissão” constitui-se como o período liminar desse ritual, em que transparece uma comunicação extraordinária, do santo com os sujeitos que compartilham dessa tradição religiosa, sendo possível fazer contato direto com sua divindade de devoção. Isso ocorre devido ao fato de as bandeiras da folia serem o símbolo ritual na sua menor unidade, em que a eficácia na transmissão dos valores históricos dessa tradição cultural é possível devido a essa liminaridade que o passeio do santo provoca na prática da folia, prática

essa, que se configura como um espaço “entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula” (BRANDÃO, 1981, p.35).

Canto de AIUÊ<sup>43</sup>:

O que dia tão alegre, sendo Ele sem segundo. Refrão: Forma, forma para marchar, iremos depressa, queremos chegar. (bis) Glorioso São Tomé, que está visitando o mundo. Refrão: Forma, forma para marchar, iremos de pressa, queremos chegar. (bis) Cantamos esta folia, cantamos com alegria. Refrão: Forma, forma para marchar, iremos de pressa, queremos chegar. (bis) Encontramos neste momento com Pai João e Mãe Maria. Refrão: Forma, forma para marchar, iremos de pressa, queremos chegar. (bis) Mãe Maria, você como está? Virou sua canoa nas ondas do mar. Refrão: Deixaram virar, deixaram virar, porque Mãe Maria não soube remar. (bis) Mãe Maria cabeça de cuia, virou sua canoa ficou de bubuia. Refrão: Deixaram virar, deixaram virar, porque Mãe Maria não remar. (bis) A Rainha de castelo tem buraco na mão, foi o rato que roeu pensando que era mamão. (bis) Refrão: O ratinho do buraco trepou e ficou lá no ar, nós dançamos no bailar somos marujos do mar. (bis).

Em determinado percurso da procissão, encontra-se com Pai João e Mãe Maria, assim como os seus filhos, personagens criados que representam a afrodescendência da comunidade. No momento desse encontro, o Capitão Folião pede que todos parem a Folia de Procissão e inicia o canto ou folia do *AIUÊ*. Os personagens fazem, no decorrer do canto, suas homenagens ao Santo, assim como dançam o *AIUÊ*, juntamente com todos os foliões e quem mais souber o ritmo da dança. Canto de Derruba do Mastro:

O que tarde tão alegre. (bis) Sendo Ele sem segundo. Meu anjo meu Jesus. Sendo Ele sem segundo. Glorioso São Tomé. (bis) Que está percorrendo o mundo. Meu anjo meu Jesus. Que está percorrendo o mundo. O que tarde tão alegre. (bis) Vamos derrubar o mastro. (bis) Do Senhor de todo o mundo. Meu anjo meu Jesus. Do Senhor de todo o mundo. O que tarde tão alegre. (bis).

O momento da derruba do mastro é um dos momentos mais importantes da festa do Santo. O mastro é levantado na véspera da festa, todo cheio de oferendas. Nesse momento canta-se a folia para levantar o mastro, sendo a mesma cantada para derrubar. As oferendas

---

<sup>43</sup> Vem do quimbundo "Ai! Au! Ai de mim!". De origem africana por pertencer a um verbete do português angolano (NASCIMENTO, 1907, p. 38). No momento da pesquisa, eu perguntei se alguém sabia a origem do verbete, os mesmos disseram que não, simplesmente usam essa expressão que vem sendo repassada oralmente desde o surgimento da Folia de São Tomé. A partir dessa pesquisa, eu já os informei a origem da expressão.

que estão penduradas no mastro simbolizam a fartura da colheita que são ofertadas depois da derruba aos mordomos<sup>44</sup>.

Na ponta superior do mastro ficam atrelados um litro de bebida e uma pequena bandeira com o nome de São Tomé. A pessoa interessada em pegar a bandeira, terá direito ao litro de bebida e a responsabilidade de ornamentar o mastro do ano seguinte, ficando este também com o nome de Capitão do Mastro. Quando se percebe que o mastro está quase totalmente decepado, chama-se a pessoa que ornamentou, chamado de Capitão do Mastro, e este dá os últimos golpes como forma de dizer que aquela promessa está cumprida. Quando este não pode estar presente ou está de alguma forma impossibilitado naquele momento, o Capitão Folião encerra a folia que está sendo cantada e direciona-se para fazer o papel de decepador do mastro.

Às 17h00, visita-se a última roça ou casa do dia, onde se faz uma pausa até às 18 horas, momento em que é cantado o canto das 18 horas, agradecendo a Deus pelo dia de visita e desejando boa noite ao dono da casa. Após o término do canto, novamente de dois em dois os foliões aproximam-se do altar para fazer suas orações. Na prática, roças são incluídas nos versos proclamados pelos foliões, no intuito de que as bênçãos de São Tomé sejam distribuídas às plantações para que as pragas não as infestem. Canto das 18h00hs (dezoito horas):

Já lá vai o alegre dia. (bis) Já Lá vem a triste noite. (bis) Meu Senhor dono da casa. (bis) A nós dê vosso boa noite. (bis) Somos filhos de Maria. (bis) Descendentes de Adão. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) A nós dê vossa benção. (bis) Já lá vai o sol sentando. (bis) Deixando o mundo sem luz. (bis) Peço ao sol que não nos deixe. (bis) Pelas chagas de Jesus. (bis) Já lá vai o sol sentando. (bis) Por de trás de uma vidraça. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) Também é cheio de graça. (bis) Vamos juntos irmãos rezar. (bis) O Pai Nosso e Ave Maria. (bis) Glorioso São Tomé. (bis) Encerrai vossa folia. (bis) *Canto das 18h00hs (dezoito horas) 2ª Toada.* Já lá vai o alegre dia. (bis) Já Lá vem a triste noite. Meu anjo, meu Jesus. Meu Senhor dono da casa. (bis) A nós dê vosso bom dia. Meu anjo, meu Jesus. Somos filhos de Maria. (bis) Descendentes de Adão. Meu anjo, meu Jesus. Glorioso São Tomé. (bis) A nós dê vossa benção. Meu anjo, meu Jesus. Já lá vem o sol saindo. (bis) Deixando o mundo sem luz. Meu anjo, meu Jesus. Peço ao sol que não nos deixe. (bis) Pelas chagas de Jesus. Meu anjo, meu Jesus. Já lá vai o sol sentando. (bis) Por de trás de uma vidraça. Meu anjo, meu Jesus. Glorioso São Tomé. (bis) Também é cheio de graça. Meu anjo, meu Jesus. Vamos juntos irmãos rezar. (bis) O Pai Nosso e Ave Maria. Meu anjo, meu Jesus. Glorioso São Tomé. (bis) Encerrai vossa folia. Meu anjo, meu Jesus.

---

<sup>44</sup> Mordomos: são pessoas previamente inscritas que ficam esperando ao redor do mastro o chamado do seu nome para que possa deferir um golpe de machado no tronco do mastro – diziam os antigos que este golpe também simbolizava o despejo de possíveis pecados cometidos por aquele mordomo.

Todos os foliões são observados durante a romaria de visita no decorrer do dia sobre algum desvio de conduta<sup>45</sup>. Este papel de observação destina-se à Mantenedora do Santo, que na pausa no final da tarde, comunica ao Capitão Folião o nome do infrator e qual foi a infração cometida e este, no momento em que o infrator se ajoelha na frente do altar, o Capitão Folião lhe dá a sentença, a qual deverá ser paga em forma de oração. Quando a infração é grave, cruzam-se as bandeiras em cima do infrator e, ao final de cada oração por ele rezada em voz alta, dão-se três toques na caixa grande ou caixa de resposta como sinal de cumprimento da sentença.

#### Canto de Agradecimento de Mesa:

Deus ô pague irmão devoto. (bis) Pelo alimento que deu, meu anjo, meu Jesus. Pelo alimento que deu. Para o alimento do corpo. (bis) Seja pelo amor de Deus, meu anjo, meu Jesus. Seja pelo amor de Deus. Nossa mesa está ornada. (bis) Toda coberta de véu, meu anjo, meu Jesus. Toda coberta de véu. Glorioso São Tomé. (bis) Ponha sua mesa no céu, meu anjo, meu Jesus. Ponha sua mesa no céu. Viva quem serviu a mesa. (bis) Quem deu água aos foliões, meu anjo, meu Jesus. Quem deu água aos foliões. Terá os anjos em sua “companha”. (bis) Glória e céu por salvação, meu anjo, meu Jesus. Glória e céu por salvação. Bendito, louvado seja. (bis) Com que se agradece a mesa, meu anjo, meu Jesus. Com que se agradece a mesa.

É costume durante a romaria uma pausa às 11h00 da manhã, ou melhor, “o pouso do meio do dia, para almoço” (BRANDÃO, 1977, p. 8). Na casa em que se chega a esse horário, oferta-se pela família proprietária da mesma um almoço aos foliões, e acontece o mesmo às 17h00min, servindo-se o jantar às 19h00. O Canto de Agradecimento de mesa é feito cerca de 30 minutos a uma hora depois do almoço ou do jantar, pedindo a benção de Deus e de São Tomé para o alimento e para a família, assim como agradecendo, vista essa prática como “o bendito de mesa” (BRANDÃO, 1977, p. 13).

#### Canto de entrada de reza:

Abram-se, portas do céu. (bis) Rompam-se, novas cortinas. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda rosa. (bis) Apareça, o São Tomé. (bis) Assista vossa doutrina. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda rosa. (bis) Já são horas, irmãos são horas. (bis) De cumprir com as orações. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda rosa. (bis) No paraíso, Jesus se alegra. (bis) Com quem reza com devoção. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda rosa. (bis) Terá os anjos, em sua “companha”. (bis) Glória e céu, por salvação. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda

---

<sup>45</sup> Os casos mais comuns eram por embriaguez, alguns foliões, às vezes, bebiam demasiadamente e acabavam brigando.

rosa. (bis) Pelo sinal da Santa Cruz. (bis) Livrai-nos Deus Nosso Senhor. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda rosa. (bis) Em nome do Pai, e do Filho. (bis) Do Espírito Santo amém. (bis) Refrão: No jardim, da verde rama. (bis). No primor da linda rosa. (bis) *Canto de Entrada de Reza 2* Abram-se, portas do céu. Rompam-se, novas cortinas. Apareça, o São Tomé. Assista vossa doutrina. (bis) Refrão: Rezemos com alegria. No Rosário de Maria. Ó Jesus Cristo, o Rei da glória, Filho da Nossa Senhora. (bis) Já são horas, irmãos são horas. De cumprir nossa oração. No paraíso, Jesus se alegra. Com quem rezar com devoção. (bis) Refrão: Rezemos com alegria. No Rosário de Maria. Ó Jesus Cristo, o Rei da glória, Filho da Nossa Senhora. (bis) No paraíso, Jesus se alegra. Com quem rezar com devoção. Terá os anjos, em sua “companha”. Glória e céu, por salvação. (bis) Refrão: Rezemos com alegria. No Rosário de Maria. Ó Jesus Cristo, o Rei da glória, Filho da Nossa Senhora. (bis) Pelo sinal da Santa Cruz. Livrai-nos Deus Nosso Senhor. Em nome do Pai, e do Filho. Do Espírito Santo amém. (bis) Refrão: Rezemos com alegria. No Rosário de Maria. Ó Jesus Cristo, o Rei da glória, Filho da Nossa Senhora. (bis).

Antes de iniciar a Ladainha, o dono da casa onde é feita a reza, convida os presentes a adentrarem e participar da mesma. Em seguida, e sempre ao rufar da caixinha, é entoado o canto de entrada de reza, no qual contém, nas letras de seus versos, alguns benefícios adquiridos ao fazerem a reza, assim como o sinal da cruz que nesta folia é cantado. Considerando assim, o canto de entrada de reza e a abertura da seção, por tratar-se de uma canção na qual a folia se apresenta como representante e/ou intercessora de São Tomé. Além dessa apresentação, os foliões recitam versos que pedem licença ao dono da casa para que este permita a entrada da folia em sua residência, ao mesmo tempo em que distribuem bênçãos e promessas de proteção divina.

Ladainha em latim:

Christe Eleison Kyrie Eleison Christe, Audi de nos Christe Exaudi nos Pater de Caelis Deus, missererenobis Filho Redentor num de Deus, missere re nobis Espírito Sante, Deus. Missere re nobis Santa Trinitas son nos Deus, missere re nobis Santa Maria Santa de Engenitriz Santa Virgun, Virge num ora pro nobis Mater em Christe, ora pro nobis Mater Divinegracie Mater Purríssima Mater castíssima, ora pro nobis Mater Inviolata, ora pro nobis Mater Intermerata Mater Amabelis Mater Admirabelis, ora pro nobis Mater Criatoris, ora pro nobis Mater Salvatoris Virgum Prudentíssima Virgum Veneranda, ora pro nobis Virgum Predicanda, ora pro nobis Virgum um Potens Virgum um Clemes Virgum Fidelis, ora pro nobis Especulum Justicie, ora pro nobis Sede Sapientie Causa nos Esteleticie Vas Espirituales, ora pro nobis Vas Honorabelis, ora pro nobis Vas Ensigene de vocione Rosa Mística Turris Davidica, ora pro nobis Turris Eburnea, ora pro nobis Donun os Aurea Fé Derisarca Já no Alcelis, ora pro nobis Estrela Matutina, ora pro nobis Saulus Infirmorum Refugium Pecatorum Consalitriz Aflitorum, ora pro nobis Auxilium Cristianoram, ora pro nobis Regina agelorum Regina Patriarcarum Regina Profetarum, ora pro nobis Regina Apostolorun, ora pro nobis Regina Martirun Regina Confessorun Regina Virgenun, ora pro nobis

Regina Santoro oni um, ora pro nobis Regina Sinelabe Ò Regina Ihe Concersita Regina Incelum Assunta, ora pro nobis Regina Sacratíssima Rosáris, ora pro nobis Regina Pacis, ora pro nobis. Agnus Dei, que Tollis pecata mundi Passis Nobis, Passis Nobis Domine Agnus Dei, que Tollis pecata mundi Ex au dignus Domine Agnus Deis, que Tollis pecata mundi Missere, missere re nobis Agnus Dei, que Tollis pecata mundi Missere re nobis.

Embora de exclusiva iniciativa popular, a ladainha da Folia de São Tomé é solenidade eminentemente religiosa, de fundo católico, em sua manifestação exterior. Mas São Tomé também é vencedor de demandas e, assim, há convergências de elementos dos cultos afro-brasileiros. Do ponto de vista cultural, o cerimonial está ligado às folias. É importante dar ênfase que essa escrita da ladainha não obedece às normas do Latim Clássico, mas está baseada na maneira de ser escrita e cantada desde os princípios da Folia de São Tomé e dos demais Santos para os quais eram prestados cultos. Ao terminar a ladainha, o Capitão Folião ou a pessoa que naquela oportunidade estiver cantando a ladainha, faz o oferecimento da mesma ao Santo para a qual foi rezada, assim como para Jesus Cristo e, em seguida, canta-se o hino do Santo. Hino de São Tomé:

Refrão: Senhor São Tomé, já foi caçador. Hoje Ele é Santo de Nosso Senhor. (bis) Senhor São Tomé, já foi roceiro. Hoje Ele é Santo de Deus verdadeiro. (bis) Refrão: Senhor São Tomé, já foi caçador. Hoje Ele é Santo de Nosso Senhor. (bis) Senhor São Tomé, sua manga cheira. De cravos e rosas, flor de laranjeira. (bis) Refrão: Senhor São Tomé, já foi caçador. Hoje Ele é Santo de Nosso Senhor. (bis) Senhor São Tomé, sua lança é de prata. E as vossas palavras, são cheias de graça. (bis) Refrão: Senhor São Tomé, já foi caçador. Hoje Ele é Santo de Nosso Senhor. (bis) Glória seja ao Pai e ao Filho também. E ao Senhor São Tomé, para sempre amém.

Além do Hino do Santo, fica opcional cantar uma Salvas ou um Bendito. Estes cantos também são cantados quando a ladainha é dedicada a um Santo ou uma Santa do qual se desconhece o Hino.

*1ª Salva:* Esta Salva que rezemos a (nome do santo), oferecemos. Que nos livre do demônio e de sua má companhia. Nas contas do seu Rosário são balões de artilharia, que combatem no inferno dizendo Ave Maria, outra vez Ave Maria Concebida e sem pecado. Bendito e Louvado seja o Santíssimo Sacramento no Altar e na Puríssima Conceição, da Virgem Maria Senhora Nossa, Concebida, sem pecado original para sempre amém, amém. *Bendito:* Na porta do Céu, tem uma cruz. (bis) É cama é travesseiro do Nosso bom Jesus. (bis) A Nossa Senhora me deu um recado. (bis) Pra que eu não me esquecesse do Bendito Louvado. (bis) Seja o Santíssimo Sacramento, do Altar e na Puríssima Conceição, da Virgem Maria Senhora Nossa Concebida sem pecado original para sempre amém, amém. *Canto de agradecimento de*

*reza:* Já rezou, já está rezado, já estão cumpre as orações. No paraíso Jesus se alegra com quem rezou com devoção. (bis) Refrão: Os anjos lá no céu cantam louvores, cantamos na terra também. Somo filhos de Maria, glória para sempre amém. (bis) No paraíso Jesus se alegra com quem rezou com devoção. Terá os anjos em sua companhia, glória e céu por salvação. Refrão: Os anjos lá no céu cantam louvores, cantamos na terra também. Somo filhos de Maria, glória para sempre amém. (bis).

Após terminar a Ladainha, ter sido feito o oferecimento, rezado três Ave Maria e um Pai Nosso, é entoado o canto de agradecimento de reza. Este canto, além de agradecer, faz também referência aos anjos, que em sintonia com os devotos aqui na terra, cantam seus louvores no céu.

#### Canto de Beijada:

Cheguem todos irmãos devotos, cheguem todos a beijar. Glorioso São Tomé, que está posto no altar. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Quem beijar o São Tomé encoste o joelho no chão. Para receber a benção com a vossa sagrada mão. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Cheguem todos irmãos devotos, cheguem todos a beijar. Glorioso São Tomé, é quem vos quer abençoar. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Já cantamos, já rezamos, estamos tornando a cantar. Com os irmãos devotos, cheguem a beijar. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) O que é aquilo que ali vejo, todo coberto de véu? É o Glorioso São Tomé, que vai subindo pro céu. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Cheira cravo e cheira rosa, cheira flor manjerição. Glorioso São Tomé na mesa da comunhão. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) No Altar da Mãe de Deus, tem um cheiro que rescende. Não são cravos e nem são rosas, são as velas que se ascendem. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Para que nascestes rosa, rasteirinha pelo chão? Foi para ser festejada, quinta feira de Assunção. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) No altar da Mãe de Deus, tem um poço de água fria. Onde foi banhado o Cristo, filho da Virgem Maria. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Jesus Cristo é o Rei da Glória, Ele nasceu em Belém. Para que digamos todos, glória para sempre amém. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Cheira cravo e cheira rosa, cheira de flor de ananás, quem aqui não beijou agora, fica pra beijar amanhã. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Abram-se as portas do céu, rompam-se novas cortinas. Apareça o São Tomé, assista a vossa doutrina. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Glorioso São Tomé, de nós tenha compaixão, antes de nós encerrar, abençoai seus foliões. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) O que é aquilo que ali vejo, todo

coberto de flor. Glorioso São Tomé, abençoai Mantenedor. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Cantamos esta folia, cantamos com alegria. Jesus Cristo é o Rei da Glória, Filho da Virgem Maria. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Nosso Senhor mandou dizer, para nós ajoelhar, que o Divino Espírito Santo, vai nos vir abençoar. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Nossa Senhora mandou dizer, para nós levantar, que o Divino Espírito Santo, já nos veio abençoar. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis) Quinta feira de Assunção, dia de muita alegria. Glorioso São Tomé, encerrai vossa folia. Refrão: Beijai irmãos, beijai com alegria, Jesus Cristo é o Rei da glória, Filho da Virgem Maria. (bis).

O canto de beijada é entoado sequencialmente ao canto de agradecimento de reza. É o momento destinado aos devotos presentes pedirem ao Santo a benção. Depois de terminados os devotos, o Capitão Folião entoa o verso pedindo a benção para os Foliões, os quais se ajoelham, exceto a Mantenedora do Santo. Esta, por sua vez, espera que seja entoado o verso que faz referência a seu nome, e então a mesma direciona-se para o altar e também pede a benção.

Após as descrições acima expostas, é instigante pensar em valorizar as histórias de práticas dos povos afro-brasileiros ou povos tradicionais, como podem ser também chamados, e suas experiências, pois assim, poderá ser um fator determinante para a construção de uma identidade positiva e indelével.

Mesmo que a Folia de São Tomé no Arapucu tenha expressões favoráveis em grande número e, por muitas pessoas nas comunidades em geral não saberem da grande importância da folia, é preocupante o risco da não continuidade da prática da referida folia futuramente. Seja pelas sequelas que diretamente infligem aos atores partícipes e testemunhas ou pelo que contribui para rupturas com a ideia da folia como prática cultural, de preservação de uma cultura que pode ser considerada, quem sabe, até como Patrimônio Cultural Imaterial<sup>46</sup>, se levar em consideração por serem práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas. Com as ancestralidades vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real. É pela via dessas cruzadas

<sup>46</sup> Se levarmos em consideração o que o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), baseado em diretrizes da UNESCO (Organização das Nações Unidas), define como Patrimônio Cultural Imaterial como as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural, sendo este transmitido de geração para geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

que também se tece a identidade afro-brasileira no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagens e de expressão coreografando a singularidade e alteridade negras. É possível também ponderar o ritual da folia, ou seja, a folia a São Tomé, uma manifestação religiosa afro-brasileira, fruto do sincretismo entre o catolicismo europeu e expressões da religiosidade africana. Destacando, ainda, que essa construção cultural nasceu do impacto de uma cultura sobre a outra.

## CAPÍTULO 4

### **A FOLIA COMO TRAÇO ÉTNICO DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA E ATUAÇÃO CONTEMPORÂNEA DE SUA PRÁTICA**

Nesta quarta e última seção, denominada *A folia como traço étnico*<sup>47</sup> da cultura afro-brasileira e atuação contemporânea de sua prática, revelam-se aspectos relacionados a diferenciação entre folias de santo e festa do santo padroeiro da comunidade, bem como às dificuldades existentes na contemporaneidade para que os novos sujeitos do Arapucu deem prosseguimentos às práticas da folia de São Tomé, a partir das percepções e concepções dos sujeitos pesquisados, assim como a caracterização e a perspectiva dos moradores da referida comunidade para o tratamento da folia como traço étnico da Cultura Afro-brasileira e de que forma essas pessoas internalizam tal caracterização, tendo em vista seus princípios, objetivos e metas a partir de suas práticas de tradição. Finaliza com discussões relacionadas à participação da folia em alguns eventos de categoria Municipal e Estadual.

De modo conclusivo, este capítulo demonstra os resultados alcançados através das análises das entrevistas concedidas pelos componentes da folia de São Tomé.

#### **4.1 Diferenças e Dificuldades: Folias de Santo (a) e Festa do Santo (a) Padroeiro (a) da Comunidade**

Para descaracterizar a possível ideia de que folia de santo não se diferencia da festa de santo padroeiro de comunidade, este último regido pela Igreja Católica, este tópico demonstra, através de relatos orais resultantes de entrevista temática, as análises das formas de práticas dos indivíduos envolvidos nas folias e festas na comunidade Arapucu.

Mas, antes de se tratar especificamente de diferenças propostas neste intertítulo, é importante argumentar e levar em consideração de forma geral, que as folias de Santo nas áreas remanescentes de quilombos do município de Óbidos, certamente passaram por intensas modificações, pois a inserção de novos instrumentos e novos elementos fez com que algumas

---

<sup>47</sup> Traço étnico está no sentido de analisar a propriedade ou característica específica das práticas da Folia de São Tomé da comunidade Arapucu como cultura afro-brasileira.

atividades de práticas fossem paralisadas ou readaptadas, como é o caso da paralização do “encontro de folias”, como já discutido no capítulo anterior, que não ocorrem mais por causa de mudanças no ritual, de nomadismo para sedentarismo, ou seja, até a última década do século XX, um (1) mês às vésperas do dia de ocorrerem as folias na comunidade em si, todos os foliões saíam em procissão para as outras comunidades do município de Óbidos para praticar em todas as casas que aceitassem as devoções que os referidos se designavam desenvolver. Depois de todos os trajetos, voltavam para a comunidade de origem exatamente no dia programado para ser desenvolvida a devoção final do evento.

A análise das situações do ritual da folia permite interpretar aspectos da organização social do homem quilombola. Pois “é preciso levar em conta outras modalidades subjacentes do pensado-e-vivido, até aqui desqualificadas como ponto de partida para olhar o mundo camponês” (BRANDÃO, 1993, p. 26).

Dentro da perspectiva já exposta anteriormente, levou-se em consideração a necessidade de analisar as formas de práticas dos indivíduos envolvidos nas folias e festas na comunidade Arapucu. Logo, percebe-se que este campo de análise está repleto de diferenciações, assim como de semelhanças, dando significação a uma extensão particular do espaço social, em que cada tradição possui regras fundamentais que caracterizam suas distinções. Para tratar desse assunto foram necessárias entrevistas com o capitão folião representante da folia de São Tomé.

De acordo com as informações do Senhor Douglas Sena, “a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a Santa Padroeira da Comunidade Arapucu” (SENA, 19/05/2017). Questionado sobre quais as diferenças entre a folia de São Tomé e festa da Padroeira da Comunidade Arapucu, levando em consideração também a perspectiva afro-brasileira, Douglas foi enfático em dizer que “existe uma grande diferença”. A partir da perspectiva exposta, o mesmo informou que:

A festividade da Padroeira da Comunidade acontece uma vez por ano, sempre no mês de junho, com o tempo que vai de 5 a 7 dias. Começa com o Círio Fluvial, onde os proprietários de embarcações enfeitam, colocando bandeirinhas, vários tipos de iluminação para que quando chegue à noite, no momento do Círio, se torne um momento mais bonito, colorido. Esse Círio, sai de uma outra comunidade, previamente escolhida pelo Conselho da Comunidade. A comunidade escolhida, assume todas as responsabilidades em relação ao círio: Ornamentação do Andor da Santa - Coleta de Oferendas para o Leilão do Círio - Barco que conduzirá o Andor com a Imagem da Santa - Preparação da Liturgia da Celebração do Círio. Esta celebração é realizada após a chegada do Círio. As demais noites são distribuídas com os diversos movimentos e pastorais existentes na comunidade, assim como,

estende-se o convite para as comunidades vizinhas. Tudo se encerra no último dia, chamado dia da Festa. Normalmente, esse dia é exatamente no dia em que a Igreja Católica festeja a Santa - Nossa Senhora do Perpétuo Socorro - 27 de junho. No dia da Festa, também é realizado várias programações: Alvorada com fogos - Corrida de Rabeta<sup>48</sup> - Torneio de Futebol - Leilão de Oferendas - Leilão de Vales (gado) entre outros animais, assim como a Festa Dançante (SENA, 19/05/2017).

É importante frisar que o capitão folião Douglas, assim como os demais foliões (ãs) são devotos também da padroeira da comunidade Arapucu, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Dessa forma, observa-se o processo sincrético no campo empírico, ou seja, os integrantes da folia de São Tomé são seguidores de uma religião com traços étnicos da cultura afro-brasileira e participantes de uma festa do catolicismo santorial<sup>49</sup>, o que está tudo intimamente ligado e sem qualquer tipo de incoerência.

No que se refere à folia de Santo Douglas, respondeu:

Quanto à Folia de São Tomé - Festa de São Tomé - é realizada em dois dias. No primeiro dia, os Foliões se direcionam em caminhada para a Colônia (Sítio) da Família que está festejando (digo isso, haja vista, termos duas famílias que realizam a Festa de São Tomé - uma família porque é a tutora da imagem do Santo - a outra porque é a tutoria da Folia). Ao chegarem na Colônia, os Foliões são recebidos e, em seguida, canta-se a Folia de chegada. No início da noite, é cantada a Ladainha. Quando chega a madrugada (04hs da madrugada), os Foliões despertam para o canto de Alvorada, que também desperta todas as pessoas que estão na residência. Durante o dia, faz-se visitas nas roças e residências, para que no final da tarde, começando com a procissão, tenha então, a derrubada do mastro de Oferendas, em seguida, o canto da Ladainha e a beijada do Santo. Depois de terminada a Ladainha, a família festeira, serve um jantar gratuito para todos os que estiverem presentes no local. E assim termina o movimento (SENA, 19/05/2017).

Em análise, diz-se que a folia sobrevive em redutos de cultura camponesa, e multiplica-se entre incontáveis equipes, grupos e confrarias de foliões, unidades populares de trabalho religioso, equipes estáveis de foliões especialistas que realizam “uma fração do trabalho popular de fazer com que circule na comunidade e entre comunidades rurais (depois

---

<sup>48</sup> Rabeta é um tipo de embarcação muito utilizado na região oeste do Pará e principalmente nas comunidades ribeirinhas. Possui esse nome pelo fato de ter máquina com hélice anexada na parte de trás da embarcação ou canoa de rabeta como os moradores locais chamam.

<sup>49</sup> Por catolicismo santorial busca-se entender o catolicismo devocional praticado pelos leigos, com base na cosmologia oficial, mas sem interferência direta da instituição. Esse catolicismo santorial, muitas vezes conhecido como popular, é entendido como um catolicismo “[...] autônomo expresso em festas tradicionais variadas, devoções aos santos com práticas de estilos mágicos [...]” (MARIZ, 2006, p. 56). Para se evitar ambiguidades em torno do termo popular, que pode caracterizar tanto algo que pertence ao povo, como também algo famoso e conhecido etc., aqui é utilizado catolicismo santorial, já que essa faceta tradicional de ser católico é caracterizada principalmente pela devoção aos santos.

urbanas, quando o lavrador começa a migrar para a beira das cidades), o saber coletivo de crenças de fé, ritos de piedade e regras de vida” (BRANDÃO, 1983, p. 16).

Sobre a resposta de diferenças, elencando ainda alguns pontos relevantes para a discussão sobre “folia de santo” e “festa de santo”, são confirmáveis todas as descrições assentadas pelo capitão folião Douglas Sena, partindo de uma perspectiva de participação nas festas e nas folias, tanto do pesquisador quanto do pesquisado. Mas como pesquisador e conhecedor de tais práticas, é possível se fazer uma discussão analítica e informativa para melhor compreensão de tais diferenças.

Quando o capitão folião argumenta que Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a Santa Padroeira da Comunidade Arapucu e em algum momento menciona que existe um Conselho Comunitário, ele só não esclareceu que esse Conselho é coordenado pela Paróquia de Sant’Ana que representa a Igreja Católica em Óbidos incluindo todas as comunidades. O que se quer com essa discussão é informar que apesar de a Folia de São Tomé ter um santo venerado para o intermédio junto a Deus, o que vem assemelhar as duas práticas, a mesma não tem ligação nenhuma com a Secretaria da Paróquia, enquanto que a festa da Santa Padroeira da Comunidade, após o período festivo, tem que repassar por obrigatoriedade 30% de todo o valor arrecadado pela comunidade à Paróquia de Óbidos, porque tudo é vendido na festividade enquanto que no evento da outra prevalece a gratuidade.

É importante também frisar que a folia praticada na comunidade Arapucu é vista como prática cultural afro-brasileira, porque todas as existentes no município surgiram em áreas remanescentes de quilombos, assim como o uso, principalmente de instrumentos de origem africana, como já foram caracterizados em tópicos anteriores e também porque os próprios seguidores se auto identificam como afrodescendentes. Desse modo, leva-se em consideração que, pelo fato de haver o uso de um Santo Católico, há uma relação sincrética nessa prática religiosa, isso porque está se tratando de um espaço de prática, cujos agentes são afrodescendentes. É possível notar que as ressignificações e o “sincretismo entre os elementos da tradição africana e do catolicismo no Brasil não foram discretos tampouco pontuais. Como exemplo claro da existência desse processo de sincretismo afro-católico, pode ser citada a correspondência entre os santos e os orixás” (NEDER, 2013, p. 47).

Dando seguimento às perguntas, instigou-se em saber como se dá a aceitação dos novos moradores da Comunidade para dar continuidade à prática da folia de São Tomé, se eles se sentem à vontade, ou tem algum tipo de vergonha ou rejeição aos rituais. Como resposta dessa pergunta, o Capitão Folião disse:

Bom, aqui temos algumas dificuldades. No que se refere à aceitação, não temos problemas nenhum na continuidade da Folia. Ao contrário, recebemos bastante incentivo para que não deixemos acabar. As pessoas consideram a Folia como o principal ícone da cultura da comunidade e isso nos deixa bastante satisfeito. Em relação a sentirem à vontade ou ter algum tipo de vergonha, aí temos que cuidar um pouco mais. Digo isso porque atualmente temos um número bem expressivo de jovens e adolescentes que estão nos acompanhando e alguns comentários externos de pessoas que não têm qualquer conhecimento da importância de continuidade e renovação, acabam até, por vezes, fazendo bullying<sup>50</sup> com os participantes da Folia (SENA, 19/05/2017).

Esse fato ocorre por estarem vivendo em um período de constantes avanços, e os que criticam não possuem conhecimento acerca do ritual. Com isso, é perceptível que, mais simples do que criticar, é ter conhecimento da importância de preservação da prática da folia de São Tomé na comunidade. Esse pré-conceito se confirma quando o folião mais jovem, Dornélio Sena dos Santos, em sua entrevista esclarece que “eu não sinto vergonha, mas pelo fato de ser uma coisa que [...] num é da juventude, não é a moda da juventude, aí alguns amigos entende e outros ficam bagunçando, a gente fica um pouco constrangido, mas não levo muito pra esse lado, porque a folia é muito importante” (SANTOS 07/07/2017).

Mas o Capitão Folião Douglas Sena foi bem enfático em dizer que não tem muita preocupação com as zombarias que hoje ocorrem com os praticantes da folia. O mesmo disse que:

[...] Porém, isso não nos preocupa tanto porque temos segurança no que fazemos e trabalhamos para que cada um saiba da importância que tem a sua participação na folia. É bem verdade que nem todos os que são mais jovens querem se dispor a aprender a tocar algum dos instrumentos ou a aprender os cantos da Folia. Porém, a quantidade de pessoas que participam e acompanham a romaria é sempre muito satisfatória. Isso nos anima, nos dá força. Aos que demonstram a vontade de participar diretamente do grupo de foliões, favorecemos para que participem, assim, podemos ter garantias futuras (SENA, 19/05/2017).

Em se tratando de outras formas religiosas, foi possível identificar três igrejas protestantes<sup>51</sup> em atuação e uma em construção na comunidade Arapucu. O senhor Douglas mencionou apenas que há “comentários” de “bullying” com os mais jovens, mas a foliã Rosa Gonsalves, a mais antiga da folia entre todos os participantes (77 anos), em conversa informal

---

<sup>50</sup> A palavra Bullying que o entrevistado se referiu está no sentido de certo tipo de pré-conceito que os mais jovens sofrem.

<sup>51</sup> As Igrejas são: Assembleia de Deus; Adventista da Promessa, uma em atuação e outra em construção; Assembleia de Deus Monte Carmelo.

disse que “essas praga quando não tinha aqui tinha muito participantes, hoje o senhor tá vendo poucas pessoas, tudo porque eles proíbe as pessoas de vim” (GUIMARÃES, 07/07/20017). Desse modo, percebeu-se a existência de conflitos entre as diferentes religiões na comunidade o que leva a entender a perda de algumas práticas da folia.

Quando se trata de inferência de outras religiões, principalmente a protestante, é o que se considera como a maior dificuldade existente na contemporaneidade para que os novos sujeitos da comunidade Arapucu deem continuidade às práticas da Folia de São Tomé, segundo a perspectiva da senhora Rosa Gonçalves (a mais antiga entre os integrantes), e dos demais componentes do ritual. É também a percepção do proponente desta pesquisa.

Visto que, por se tratar de uma região, sempre há relações de poder nas concepções dos moradores do Arapucu e essas relações de poder não se estabelecem, nos mesmos, apenas a partir do plano econômico, ou de algum plano específico. Essas relações se tornam uma construção simbólica, caracterizando assim o poder simbólico que é toda aquela concepção ética, moral, social de postura e de comportamento que os protestantes constroem para subordinar os praticantes da folia de São Tomé e se manterem no poder, nesse caso com maiores números de adeptos. Entende-se que essas relações de poder construídas a partir dessas simbologias dão-se por meio da linguagem, pois “o poder quase mágico das palavras resulta do efeito que tem a objetivação e a oficialização do fato” (BOURDIEU, 1989, p. 117) e que essa linguagem é que vai reforçar e viabilizar os elementos de controle impostos pelas novas religiões da comunidade quilombola já citada. A linguagem referida aqui, não é somente a linguagem oralizada, verbalizada, mas é todo e qualquer tipo de manifestação de comportamento estabelecido pelas outras práticas religiosas. Dessa forma, deve-se entender a linguagem também dentro das perspectivas social, religiosa, etnológica e histórica.

Para finalizar o diálogo com o capitão folião, o questionamento partiu de uma expressão das primeiras respostas sobre a folia de São Tomé, quando o mesmo deu ênfase dizendo: “no primeiro dia, os foliões se direcionam em caminhada para a Colônia (Sítio) da família que está festejando (digo isso, haja vista, termos duas famílias que realizam a Festa de São Tomé - uma família porque é a tutora da imagem do Santo - a outra porque é a tutora da Folia)” (SENA, 19/05/2017).

Para explicar essa dualidade simbólica de posse da “folia” e do “Santo”, o capitão folião Douglas Sena elenca:

Para explicar o porquê de duas festas de São Tomé. A imagem do Santo foi adquirida por volta de 1947 para que assim fosse rezada a primeira

Ladainha, fato que aconteceu no dia 21 de dezembro do mesmo ano. Com o passar dos anos e a troca de promesseiros que realizavam a festa, a imagem do Santo foi sendo transferida para as famílias que passaram a promover a festa. Normalmente, quem detinha a posse da imagem, não dispunha de todos os conhecimentos acerca dos cantos das folias e muito menos de entoar a ladainha. Dado a isso, o promesseiro chamava quem sabia fazer todo o ritual da reza, que num primeiro momento era somente a reza da Ladainha, depois foram aumentando os dias de festas assim com o número de instrumentos e pessoas (SENA, 19/05/2017).

De análise, é importante frisar que a tradição oral, tão valiosa às sociedades africanas, se mostra como via legítima de continuidade da tradição da folia de São Tomé. O ritual passado de geração para geração, de pai para filho, em um processo hereditário, mantém seus traços essenciais por meio da tradição oral. Como foi visto no momento desta pesquisa, não há um roteiro escrito a ser seguido, há um ritual experienciado desde criança pelos foliões, que interiorizam, a partir do vivido, a prática do ritual. Também não há outro modo de se transmitir o ajuê, a derrubada do mastro ou até mesmo o encontro de folias senão pelas palavras esclarecedoras dos mais antigos e pela observação e participação mesmo como plateia, do momento das ladainhas.

Em continuidade Douglas explica:

Atualmente, tudo se utiliza no período da Festa, [...]. Diante disso, e com os conhecimentos sendo aprendidos de geração e geração, assim como o compromisso de festejar o Santo, a posse da imagem está sob a tutela da Família Viana, mas diretamente com o senhor Etevaldo (filho da Alice "Lili") que mantém ao seu desejo e a pedido de sua mãe a continuação da Folia. Desta feita, a tutela da Folia também deve o mesmo roteiro de passar sempre a responsabilidade para a pessoa que detinha mais conhecimentos sobre toque de toadas, cantos, ladainha, ou seja, a pessoa que tem entre todos os Foliões, mais conhecimentos de todo o roteiro da romaria - a este dá-se o título de Capitão Folião. É então, que nos dias atuais, a Folia está sob a tutela da Família Sena, e tem como Capitão Folião, eu, Douglas Sena dos Santos (SENA, 19/05/2017).

Como já argumentado anteriormente, a tradição oral é forte e viva no Arapucu e através dela continua sua trajetória rumo à posteridade, não sem as ressignificações ricas e necessárias, mas adiante. Portanto, para se compreender o processo pelo qual a Folia de São Tomé se mantém em vigor na comunidade Arapucu, é preciso levar em consideração a tradição oral como ponto principal do processo de continuidade cultural, como parte significativa de um todo, visando também que os habitantes se “identificam por laços comuns de africanidade, reforçados por relações de parentesco e compadrio, e pela manutenção de tradições próprias” (LOPES, 2008, p. 72).

Em proposição analítica das relações de práticas culturais, é importante se atentar para o entendimento de que a Folia de São Tomé não está associada à ideia de um simples acontecimento festivo, e sim à ideia de seguimento de práticas tradicionais afrodescendentes que, conseqüentemente, devem ser consideradas como histórica e indelével por caracterizar um ritual desenvolvido há muito tempo, sendo repassado de geração para geração pelas famílias de cada indivíduo que habita na comunidade, ou seja, as populações seguem com práticas de tradicionalidades<sup>52</sup> que, de certa forma, se tornam símbolo de tradição no município de Óbidos.

É importante ressaltar que, por meio da História Cultural, compreende-se as novas modalidades interpretativas da história da Folia de São Tomé, partindo das particularidades das práticas culturais, as quais foram citadas na entrevista do capitão folião, ou seja, a dualidade de posse da folia e do primeiro Santo existente desde 1947. Desse modo, pensa-se a folia a partir das relações existentes entre os saberes ensinados na prática da folia e a cultura expressa na comunidade da qual faz parte, nesse caso, a cultura do Arapucu no município de Óbidos/PA. Neste estudo, a cultura é entendida como uma categoria abrangente, considerando-a na sua materialidade e nos seus vários aspectos.

Entende-se que a folia de São Tomé está situada num contexto social, histórico e cultural, determinante do tipo de prática da folia que é expressa nas ladainhas e instrumentos do ritual de São Tomé. São experiências que exprimem a assimilação de saberes tradicionais, bem como, a lapidação de rituais e comportamentos a serem adotados e dogmas a serem seguidos.

Por isso, para entender a dinâmica dos saberes presentes entre os foliões, é necessário compreender a folia sob a perspectiva ampla, pois, ao se isolar de tal realidade, a interpretação desses saberes ficará presa, tão somente, ao aspecto prático, ou seja, apenas ao ato de entoar as ladainhas. E esta interpretação não é suficiente para se compreender porque esses saberes se constituem num instrumento de formação cultural e social de prestígio para os foliões da folia de São Tomé. Trata-se, portanto, de buscar o diálogo estabelecido entre esses seguimentos culturais do povo que compõe a comunidade Arapucu com os saberes ensinados durante o ritual.

É certo que realizar essa pesquisa sobre a Folia de São Tomé, segundo abordagem da História Cultural, mereceu alguns cuidados, alertando-se para o fato de que:

---

<sup>52</sup> Tradicionalidade é relevante aqui neste contexto, porque é uma qualidade inerente ao tradicional, configurando-se como a essência de uma prática ou de um grupo.

O historiador cultural não deve sucumbir à tentação de tratar os textos e as imagens de um certo período como espelhos, reflexos não problemáticos de seu tempo. Revela também, que essa forma de fazer pesquisa é uma reação contra um certo estilo de história social, que seguia o modelo da história econômica, empregando métodos quantitativos e descrevendo tendências gerais, sem atribuir muita importância à variedade ou à especificidade das culturas locais (BURKE, 2005, p. 62).

História Cultural “é uma abordagem que nos permite ter a visão da história como um todo” (BURKE, 2005, p. 163), ou seja, permite uma compreensão da folia de São Tomé num determinado contexto, considerando os modos e os sentidos que são dados para o mundo material. Este olhar se torna possível por causa da característica interdisciplinar que a história cultural possui. Para Chartier (1990), a História Cultural é importante para identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada e lida. Para ele a História Cultural deve ser entendida como o “estudo dos processos com os quais se constrói um sentido uma vez que as representações podem ser pensadas como esquemas intelectuais, que criam as figuras graças as quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço decifrado” (CHARTIER, 1990, p. 17).

#### **4.2 A Folia de São Tomé como Traço da Cultura Afro-brasileira**

*Folia* surge no período medieval nos salões nobres, em conjunto com as igrejas medievais. Chegou ao “Brasil pelas mãos do trabalho catequético dos missionários jesuítas” (BRANDÃO, 1983, p. 11), na forma de versos e danças que abordavam os dramas de piedade cristã, faziam parte do repertório de teatro catequético e, por esse motivo, eram impostos aos indígenas.

Dos aldeamentos indígenas se espalharam por confrarias e irmandades religiosas de todo o país, em especial, de grupos negros localizados nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste do país, além de Minas Gerais. No período de romanização do catolicismo brasileiro, os ritos considerados festivos aos poucos foram sendo expulsos dos templos e ganharam as ruas, as praças, as periferias das cidades e as estradas e terreiros do meio rural.

Dependendo da região do Brasil se inseriam diferentes instrumentos, componentes e etc., “quanto mais ao Sul do país, tanto menos violas e tanto mais sanfonas; quanto mais ao Norte, em direção à Bahia, tanto mais caixas, triângulos e flautas” (BRANDÃO, 1983, p. 24). Nesta perspectiva, a folia de São Tomé tem traços da cultura afro-brasileira, que se referem tanto:

À reza, quanto aos tambores, e às pessoas caracterizadas que simbolizam os negros - a essas pessoas chamamos de Pai João e Mãe Maria que vêm acompanhados de seus filhos e que conduzem a dança do "aiué". Nesta dança, o Capitão Folião, entoa o canto que é bastante animado e o Pai João e Mãe Maria convidam as pessoas para também dançarem ao redor do mastro de oferendas (SENA, 19/05/2017).

Como se sabe, para os escravos, os instrumentos musicais responsáveis pelo ritmo são mais importantes que os que executam os sons. Como enfatizado na entrevista, os tambores estão presentes impreterivelmente como instrumentos da folia. E para “os escravos, o tambor era fator de união. Ao redor dele seguindo seu ritmo, os escravos se comunicavam” (LOPES, 2008, p. 84). Hoje, o que se tem conhecimento é que a música de origem africana utiliza principalmente instrumentos de percussão, em uma grande variedade de timbres e formas. Outros instrumentos que não foram citados pelo senhor Douglas, mas fazem parte da folia e que são de origem africana ou afro-brasileira como “o reco-reco e os vários tipos de chocalhos” (LOPES, 2008, p. 85), esse último os componentes da folia de São Tomé chamam de *caracaxá*<sup>53</sup>, eles o nomenclaturam de acordo com o som emitido pelo instrumento.

Ainda conforme a entrevista supracitada, *AIUÊ* citado pelo Capitão Folião vem do quimbundo "Ai! Au! Ai de mim!". É interjeição de admiração ou surpresa, exprimindo “alegria, gracejo, espanto” (NASCIMENTO, 1907, p. 38). Na comunidade Arapucu, a palavra está referenciando festa em quimbundo por se tratar de uma dança. Sendo desta forma de origem africana por pertencer a um verbete do português angolano. Como afirma Funes (1999), essa manifestação cultural foi trazida pelos escravos africanos e também pode ser chamada em algumas comunidades quilombolas da região Oeste do Pará de Cordão do Marambiré. Conforme o referido autor:

Grande parte dos escravos africanos transportados para o Baixo Amazonas foram embarcados na Costa Ocidental da África, predominando os procedentes da região Congo-Angolana, de etnia Bantu. Uma origem presente, ainda hoje, nas manifestações culturais das comunidades negras, em especial naquelas do rio Curuá, do Trombetas e lago do Matá como, por exemplo, o *Cordão do Marambiré*, também chamado de *Aiuê*, que em quimbundo significa festa (FUNES, 1999, p. 4).

---

<sup>53</sup> Esse instrumento equivale ao que Lopes (2008) denomina como vários tipos de chocalhos. No Arapucu é feito normalmente de alumínio em forma de cilindro. Em um dos fundos fazem um pequeno furo por onde se coloca pedras ou bagos de milho, que quando sacudido, emite um som. Sua função é dar ritmo e harmonia juntamente com os outros instrumentos.

A afirmação acima surgiu a partir do entendimento de que as formas religiosas trazidas da África para o Brasil chegaram principalmente no ambiente urbano. A primeira forma de atuação era a individual, de ritualistas dedicados à cura física e psíquica de pessoas necessitadas, através de práticas simples de sua tradição, como adivinhação, limpeza espiritual, rezas, prescrição de medicamentos e outros procedimentos. Nessa perspectiva:

Provavelmente incorporando espíritos de ancestrais ou sob inspiração deles, esses primeiros ritualistas seriam, pelo menos em sua maioria, originários da África, dos povos bantos. Mais tarde, os praticantes desses rituais de cura e equilíbrio já provêm também da África Ocidental, principalmente do Golfo de Benin, de onde nos chegaram cultos a entidades espirituais com âmbito de ação mais extenso, protetoras de aldeias, de cidades e estados específicos (LOPES, 2008, p. 98).

Em meio a esse viés, pondera-se que a religiosidade afro-brasileira herdou de bantos e oeste-africanos formas religiosas específicas, visto que:

Dos bantos, veio-nos mais o culto aos chefes de linhagens e aos heróis fundadores, aos ancestrais enfim. Dos oeste-africanos, chegou-nos com mais força o culto aos elementos e forças da natureza e às divindades protetoras de setores específicos da atividade humana (orixás e assemelhados) (LOPES, 2008, p. 99).

É importante frisar que no Brasil, os primeiros registros escritos da atuação de negros como “curadores, adivinhadores ou ritualistas datam da segunda metade do século XVII. Por esse tempo, o termo banto “calundu<sup>54</sup>” já tinha ampla circulação, como se comprova na obra do poeta baiano Gregório de Matos” (LOPES, 2008, p. 100). Os processos da Inquisição registram o uso do termo até o fim do século XVIII, principalmente nas antigas Províncias de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro. Dos anos iniciais do século XIX, “vêm-nos os primeiros registros escritos dos termos vodum<sup>55</sup> e candomblé, o que mostra a importância da herança linguística de bantos (oriundos de Angola e Congo) e jejes (do antigo Daomé, atual Benin)” (LOPES, 2008, p. 100) na formação das religiões de matriz africana no Brasil.

Com isso, se identifica que os afrodescendentes da comunidade Arapucu começaram a imprimir traços da religiosidade e cultura africanas na folia. A partir disso, pode-se compreender que, de certo modo, a prática da folia de São Tomé se organiza de elementos

---

<sup>54</sup> Calundu: No Brasil escravista manifestações religiosas, provavelmente dos bantos, com rituais de limpeza espiritual e cura.

<sup>55</sup> Vodum: Entre os jejes, termo correspondente ao iorubano “orixá”. Dele originou-se o termo “vodu”, religião sincrética do Haiti, vista erroneamente apenas como fonte de práticas malignas, de feitiçaria.

novos sobre uma gramática africana, bem como, por se tratar de uma comunidade quilombola, rural que “agregam descendentes de escravos que mantêm forte vínculo com o passado” (LOPES, 2008, p. 72).

Seguindo a perspectiva acima, esta pesquisa vem caracterizar a folia de São Tomé como cultura afro-brasileira no município de Óbidos. As entrevistas sempre estão neste seguimento de indagação entre os foliões, em que todos se mostram compreensíveis em reafirmar que a folia é uma prática de herança negra na comunidade Arapucu. Como se vê na entrevista a seguir, de Dornélio Santos, de 24 anos, que é o folião mais jovem, quando indagado se a folia de São Tomé é uma prática da cultura afro-brasileira o mesmo responde: “Acredito que é né [...] tem as histórias que as pessoas mais antigas contam que é uma prática dos antigos escravos, não tem nada registrado, mas a gente acredita no que os mais antigos vêm contando” (SANTOS 07/07/2017). Em continuidade, o mesmo entrevistado se reconhece como “descendente de negro, minha mãe e meu avô reconhecia né, e tem que seguir a tradição, não tem porque não seguir [...] é uma prática que não deve ser perdida” (SANTOS 07/07/2017). Com o que se concorda de forma plena, principalmente se pensar especificamente sobre a “preservação da identidade afro-brasileira e a herança africana” (LOPES, 2008, p. 38).

Como pode ser observado na entrevista, Dornélio relata que os mais antigos contam histórias e que não tem nada registrado, mas do ponto de vista oral e de práticas, se comprova a veracidade dos fatos por se praticar até a atualidade a folia de São Tomé, desde 1947. Vale ressaltar que a folia mais antiga no município de Óbidos é a folia de São Benedito<sup>56</sup> que surgiu no final do “século XIX com os negros escravos que aos poucos fugiam da região do Paraná de Baixo e foram se estabelecendo na região formando verdadeiros quilombos” (TAVARES, 2016, p. 13) na comunidade Silêncio.

Em continuidade às discussões, segue-se com o que a foliã mais antiga, senhora Rosa Gonçalves, 77 anos, afirma que “é uma prática dos negros quando me entendi que comecei a participar dès dos sete anos” (GUIMARÃE, 07/07/2017). Ou seja, do folião (ã) mais novo (a), ao mais velho, tem-se a mesma visão de que a Folia de São Tomé na comunidade Arapucu é uma prática resultante das vivências nos espaços obidenses dos antigos escravos, e que se configura, portanto, como uma prática da cultura afro-brasileira no Estado do Pará, visto que

---

<sup>56</sup>Essa discussão sobre a Folia de São Benedito está baseada em um artigo publicado por mim no V Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas, no ST Afro-americanismo: memória, identidade e poder. O objetivo é aprofundar pesquisas sobre essa folia no Doutorado.

resulta, principalmente, das “lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os dias atuais” (LOPES, 2008, p. 38).

Quando se trata de práticas, ou especificamente práticas culturais, entende-se a comunidade Arapucu como lugar de construção de sentidos. Nesta discussão, lugar se relaciona ao pensamento de Certeau, como um espaço praticado, ou seja, “espaço pelas ações de sujeitos históricos, em que um movimento sempre condiciona a produção de um espaço e o associa a uma história” (CERTEAU, 1998, p. 2003). Seguindo essa mesma perspectiva, o lugar é aqui descrito como espaço de práticas historicamente, ou seja, o lugar está conceituado como invenção humana, por possuir historicidade como objeto em permanente construção. Desse mesmo modo, diz-se, então, que a comunidade Arapucu é um espaço produzido pela prática do lugar constituído por diferentes indivíduos que compõem a folia de São Tomé.

Como foi descrito no início deste intertítulo, folia é de origem claramente portuguesa, mas por ter ocorrido inserções tanto de instrumentos quanto de elementos relacionados à cultura afro-brasileira, como visto na entrevista do capitão folião e já discutido nesta dissertação, a Folia de São Tomé se torna um traço étnico da cultura afro-brasileira no município de Óbidos, mesmo com uso de elementos católicos levando em consideração que o “catolicismo sempre foi, na medida do possível, tolerante em relação às manifestações afro-brasileiras” (NEDER, 2013, p. 43). Mas essa tolerância havia com relação à manifestações de origem africana “quando estas se aproximavam ou se combinavam com elementos da comunidade senhorial, de origem lusitana” (SOUZA, 2002, p. 131).

Compreendendo também a folia de São Tomé como uma manifestação inserida no catolicismo santorial, pode ser apresentado o seu “caráter híbrido, enquanto um folguedo pertencente a uma tradição católica e que apresenta vários elementos relacionados à cultura afro-brasileira” (NEDER, 2013, p. 52). Porém, se analisada a formação do catolicismo santorial em oposição a sua interface oficial, pode ser percebido que a dupla origem da folia não apresenta qualquer dialética ou descenso, visto que no cerne do catolicismo santorial se encontra o catolicismo afro-brasileiro, “uma versão africanizada da fé europeia, interpretada pelas lentes africanas, por pessoas que não partilhavam a mesma cosmovisão que lhes apresentavam os portugueses” (NEDER, 2013, p. 52). Dessa forma, faziam as próprias analogias e ressignificações a partir do que entendiam por religião, sagrado e fé.

É relevante buscar compreender aqui as relações de estreitamento entre a Folia de São Tomé, que possui elemento que tem relação ao catolicismo santorial (ou popular) e a religiosidade de matriz africana. Haja vista estar em cenário permeado pela fé católica e pelas crenças de matriz africana, tomando como legítima a ocorrência da fusão dessas

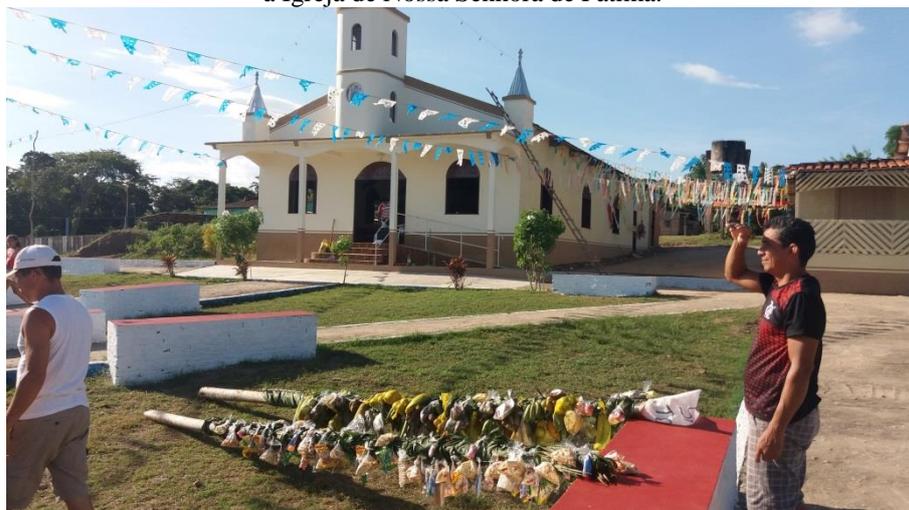
religiosidades, torna-se necessário partir de uma breve discussão sobre a ressignificação da tradição e o que isso implica na sua longevidade, buscando compreendê-la inserida em uma sociedade que sofre transformações. Assim, leva-se em consideração que se trata de um “quilombo contemporâneo que é toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos, vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (LOPES, 2008, p. 72).

A longa perpetuação da tradição não encontra um forte aliado apenas na oralidade, mas também na sua própria ressignificação, o que se configura como uma capacidade de adaptação a novas situações. O que importa é compreender a relação que os foliões de São Tomé no Arapucu mantém com as festas religiosas, no sentido de preservar e construir sua tradição, como atores da sua própria história, visto que, tradição não corresponde a um tradicionalismo estático, estagnado no tempo e no espaço como uma mera repetição de práticas e rituais obrigatórios, e considerando-se que há diferença entre tradicionalidade e tradicionalismo.

De acordo com Neder (2013, p. 36) “tradicionalismo é entendido como um comportamento ligado à perpetuação da tradição. E tradicionalidade é uma qualidade inerente ao tradicional, se configurando como a essência de uma prática ou de um grupo”. Desse modo, não se deve pensar que a folia de São Tomé está imune às transformações que operam no seio da sociedade em que está inserida, porque as mudanças estão sempre presentes na tradição. E se existe “algo de perpétuo, que é preservado de maneira imutável nesse panorama, é a capacidade de readaptação da tradição, através de sua ressignificação, que impede sua falência” (NEDER, 2013, p. 36).

De forma iconográfica as imagens a seguir descrevem o processo de readaptação da folia de São Tomé:

Imagem 08 – Chegada dos mastros de oferendas para levantar em frente à Igreja de Nossa Senhora de Fátima.



Fonte: Arquivo pessoal.

Na atualidade, a folia é encerrada com a derrubada do mastro em frente à Igreja da Padroeira da comunidade Arapucu, posteriormente há uma missa celebrada com o mastro que, após derrubado, é levado para o altar da igreja, fato esse que veio ocorrer a partir da última década do século XX. Desta forma, o que se vê é a confirmação de que as mudanças estão sempre presentes na tradição, ou seja, na folia de São Tomé. Desse fato, diz-se, então, que a “tradição não é um dado pronto e acabado, mas continuamente reinventada e construída a partir da interação social. Além disso, esse processo interacional conduz à construção da identidade do grupo” (NEDER, 2013, p. 36-37).

Imagem 09 – Momento de levantamento do mastro de oferendas em frente à Igreja de Nossa Senhora de Fátima.



Fonte: Arquivo pessoal.

Portanto, a Folia de São Tomé é tratada como um elemento vivo no Arapucu, em constante mutação e ressignificação, que trilha em um caminho coerente com a modernidade e não em oposição a ela. Em meios a esse viés, não se estabelece como horizonte desta reflexão defender um estado de pureza que possa legitimar uma possível verdade ou padrão para a folia de São Tomé, o que poderia inclusive definir rigidamente uma fronteira intransponível do que é certo e errado na prática da folia no Arapucu. Sendo a Folia de São Tomé interacional e construída com praticidade, a mesma segue encerrando seu compromisso com São Tomé todo dia 21 de dezembro.

Nesse contexto, a tradição da Folia de São Tomé não deve ser entendida como uma essência que se extingue e por isso necessário, tão somente, resgatá-la, como uma sobrevivente ainda protegida dos entraves da modernidade em uma comunidade quilombola. Como também não é plausível analisar a comunidade Arapucu como um lugar perdido no caos da modernidade, que resiste e se torna um reduto que abriga a Folia de São Tomé. O que se pretende é seguir o caminho de não propor uma visão de prática tradicional desde o surgimento da folia *versus* degenerado, ou seja, o momento contemporâneo da mesma, tentando legitimar uma posição de pureza em uma manifestação que na sua gênese já se encontra degenerada, permeada por outras influências, talvez, incontestável. Portanto, do ponto de vista de resultados e conclusivos não há perda de prática de tradição. Com essas novas práticas não há subtração, há soma, transformações, ressignificação e, por que não dizer, readaptação da prática da Folia de São Tomé.

#### ***4.2.1 Atuação contemporânea da Folia de São Tomé***

A folia de São Tomé, assim como a comunidade Arapucu, tem um grande desafio em provocar nas novas gerações o interesse de integração no grupo de foliões, tendo em vista que a maioria dos que por hora a compõe já estão com suas idades bastante avançadas e se sentem cansados e, até mesmo, impossibilitados de acompanhar em tempo integral uma prática da folia, do mesmo modo despertar interesse na manutenção e preservação da cultura geral da comunidade entre os mais jovens moradores. Mas o que foi possível perceber, além dos fatos puramente econômicos que repercutem na esfera social, uma das grandes questões envolvendo a população afrodescendente no Arapucu contemporâneo é a da baixa autoestima. Ou seja, como se não bastasse sua histórica desqualificação, “o indivíduo afro-brasileiro enfrenta hoje uma perversa dualidade, que é aquela que o coloca como protagonista, sim, mas de ocorrências culturais periféricas” (LOPES, 2008, p. 126).

A importância de integração de novos foliões é urgente, pois a folia de São Tomé é sempre solicitada para fazer apresentações em eventos promovidos pelo município, Estado, cidades vizinhas, comunidades e também por famílias individualmente. Dentre esses eventos, pode-se fazer referência de algumas apresentações que tornaram a folia de São Tomé mais reconhecida e prestigiada: uma apresentação realizada no ano de 2005, no Cine Teatro da Mineração Rio do Norte na Cidade de Porto Trombetas, juntamente com o cantor e compositor Vander de Andrade, que naquela oportunidade lançava seu CD denominado *Casarios*, no qual compunha em seu repertório uma música em homenagem à folia de São Tomé e ao Capitão Folião que se chamava Francisco Gomes de Sena<sup>57</sup> (*in memoria*). Intitulada *Chão das Promessas*:

Quando o chão liberta poesia Maneja o dia, sear o pão. Gravar na terra, o verde que espera e abastar a mesa com nosso irmão. Na Folia de São Tomé, mastro, oferenda, céu e fé, E mais, que mais universal é o sorriso, bocas unidas num só tom soprar a fome é o nosso dom, de tornar reais mananciais da vida e te ofertar o que é bom. No chão das promessas flutua o sonho, a flora, o amor, traduzir em palavras, a esperança que fala na voz do cantor (ANDRADE, 2008).

No ano de 2005, na FEPAM (Feira da Produção Familiar do Baixo Amazonas), a folia de São Tomé realizou uma apresentação, preenchendo a programação da noite cultural do evento, realizada na cidade Santarém.

No mesmo ano, na Capital do Estado do Pará – Belém - mais precisamente no CENTUR, no Encontro Estadual de Folias de Santo, a Folia de São Tomé fez uma demonstração dos passos de uma romaria, assim como de um encontro com outras folias que, devido ao tempo destinado para cada apresentação ser muito curto, não ocorreu disputa entre as mesmas, o que seria inevitável em outras circunstâncias. Nessa ida da folia à Belém, os foliões foram convidados a conhecer a rede Nazaré de Televisão, onde em um dos seus estúdios, foi gravado um CD composto de 13 (treze) faixas contendo alguns dos cantos, entoados e tocados pelos foliões de São Tomé.

O Estado do Pará através da Secretaria de Estado de Cultura realizou no ano de 2008, na cidade de Óbidos, o 4º Circuito Cultural Paraense, no qual a Folia de São Tomé fez uma apresentação na abertura do evento e outra no encerramento com uma procissão e derrubada de mastro. Vale ressaltar que nesta apresentação no Circuito Cultural Paraense, foi a primeira vez que Douglas Sena dos Santos assumiu a Folia de São Tomé como Capitão Folião da

---

<sup>57</sup> Francisco Gomes de Sena nasceu no dia 12 de maio de 1913 e faleceu no dia 28 de maio de 2008.

mesma. Esse fato mostra que é possível manter vivo este ícone cultural, uma vez que a folia já é comandada por um jovem e também outros que participam, embora a participação destes seja de forma momentânea, ainda que de intensa integração.

Constantemente, a folia recebe convites de comunidades vizinhas para realização de rezas para pagamento ou cumprimento de promessas feitas por devotos, assim como na cidade de Óbidos e também na cidade de Oriximiná. Estes são fatores preponderantes que fazem com que a renovação da folia de São Tomé seja urgente, para que possa, assim, garantir a continuação das romarias e para que as novas gerações possam ver, conhecer e participar do grupo de foliões, mantendo viva a cultura religiosa e profana da comunidade remanescente de quilombos Arapucu.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cultura afro-brasileira é o resultado de manifestações culturais do Brasil que tiveram algum tipo de influência da cultura africana desde o período Colonial do Brasil até a atualidade. Essa cultura chegou ao Brasil, em sua maior parte, no período de escravidão das populações da África, na época do tráfico negreiro. Posteriormente, sofreu também a influência das culturas europeia e indígena, de forma que características de origem africana na cultura brasileira encontram-se em geral mescladas a outras referências culturais.

Características fortes da cultura africana podem ser encontradas hoje em vários aspectos da cultura brasileira, como a música popular, a religião, a culinária, o folclore e as festividades populares. Os Estados brasileiros foram influenciados pela cultura de origem africana, tanto pela quantidade de escravos recebidos durante a época do tráfico como pela migração interna dos escravos, após o fim do ciclo da cana-de-açúcar na região Nordeste.

Em meios a esses aspectos que configuram o que vem caracterizar cultura afro-brasileira, esta dissertação teve como foco principal a Folia de São Tomé da comunidade Arapucu, folia esta que faz uma romaria de visitação nas lavouras (roças) para que sejam abençoadas as plantações e livradas de qualquer tipo de inseto ou animal que possa prejudicar a colheita. A esta prática d -se o nome de “Benção das Roças”. Para tanto, como exposto nos capítulos, foi necessário que se detalhasse cada momento vivenciado, fossem as concepções profanas e religiosas ou mesmo o legado deixado através dos conhecimentos de pessoas que sempre mantiveram muito viva sua crença e fizeram com que fosse possível, na atualidade, tomar-se conhecimento, pesquisar e descrever acerca da Folia de São Tomé.

Os capítulos que estão relacionados à prática da folia foram embasados no conhecimento popular de moradores da comunidade Arapucu, praticantes da folia, e a partir das interpretações do pesquisador, que visam dar uma melhor clareza quanto à folia de São Tomé como prática da cultura afro-brasileira no Arapucu, município de  bidos, assim como oferecer uma visão mais crítica desta prática cultural. Em meios resultantes, pode-se compreender que cada folia do município tem sua própria história e que, para interpretá-las, é importante respeitar suas especificidades, tanto na sua dimensão social e cultural ampla quanto no seu micro universo de sentidos e significados.

  instigante e desafiador pesquisar, coletar dados, entrevistar, descrever e escrever acerca da Folia de São Tomé, haja vista, pequenos trabalhos de campo e de classe (sala de

aula) já haviam sido feitos a respeito do tema, mas fez-se necessário buscar um conhecimento mais aprofundado deste seguimento cultural.

Este estudo teve a especial atenção em buscar uma maior aproximação de datas e início do contexto histórico, tanto da folia de São Tomé, como da Comunidade Arapucu. Neste sentido, urge cada vez mais a necessidade de continuar sempre com mais estudos e pesquisas sobre as folias no município de Óbidos, pois o querer saber deve ser a motivação para novos conhecimentos. Conhecimentos estes, que devem servir para dar ciência às futuras gerações da origem e desenvolvimento de sua história. Dessa forma, pode-se dizer que a religiosidade de um povo provoca em outras pessoas uma reflexão sobre a forma com a qual são vistas determinadas expressões culturais, pois a religiosidade e a devoção de um povo mexem com os sentimentos de uma sociedade.

Faz-se indispensável ponderar discussões sobre as várias formas de se manifestar culturalmente, posto que, esse entendimento se dá a partir do momento em que todos começam a valorizar o que se tem e o que se é. Para que isso aconteça, é imprescindível que haja uma análise da variedade cultural que se cerca, pois essa variedade causa impactos que pode ocasionar a perda de uma identidade, ou a mistura de identidades, o que para a manutenção da originalidade das expressões culturais não seria o melhor caminho a ser percorrido.

O que parecia um caminho difícil de ser percorrido se tornou uma grande descoberta de conhecimentos que até então estavam somente nas lembranças de pessoas que recordam não com saudosismo, mas sim de que no tempo em que viveram tais experiências de fé, desfrutaram verdadeiramente de um envolvimento na religiosidade, ocasionando aos poucos a tomarem conhecimento e gosto pelo que era praticado, de forma também a participar diretamente dos eventos e, posteriormente, tomarem a frente e darem seguimento aos costumes e crenças trazidos por décadas, que expressam sua cultura, suas devoções, união, amor, respeito e, principalmente, vontade de não permitir que tais manifestações culturais se desvairem no tempo, deixando de existir e, assim, perdendo ricos conhecimentos adquiridos em diversos momentos e que podem continuar sendo a identidade cultural de um povo humilde, hospitaleiro, que busca viver na simplicidade, na ajuda ao próximo e na manutenção do que é próprio de suas raízes.

Caminho percorrido, processo histórico descrito, melhor do que analisar, pesquisar, descrever e escrever acerca da conjuntura que envolve a Folia de São Tomé, é ter a oportunidade de poder ter participado integralmente de tal prática nos dias 06 e 07 de julho de 2017. A sensação é inesquecível, pois a emoção que as pessoas sentem e transmitem ao

escutarem o canto de uma folia é o que dá ânimo para não parar, não deixar acabar com esta cultura profana e religiosa da comunidade Arapucu, que demonstra toda a fé de um povo, que depositam aos Santos, não somente a São Tomé, para que sejam intermediários junto a Deus nos seus pedidos, nas suas preces, nas suas promessas.

Em suma, a importância desta pesquisa está assentada no ato de ter sido feito um estudo minucioso no que se refere à data de início da Folia de São Tomé, haja vista, muitas pessoas que tinham inúmeros conhecimentos a cerca desses dados, hoje não estão entre os vivos. Contudo, ainda existem pessoas que puderam descrever o que lembravam e de forma muito importante, deram sua parcela de colaboração neste estudo científico para que se chegasse a uma linha do tempo, o mais próximo possível das datações que foram citadas. Desse modo, almeja-se que esta dissertação seja referência em pesquisa, pois crer-se que seu conteúdo contribuirá para futuros acadêmicos e pesquisadores.

## FONTES

### Fontes Primárias

- *Cartório do 1º Tabelionato de Notas e Ofício de Registro de Imóveis de Óbidos – Cartório Santa Maria.*

Livro de notas para escravo Nº 1, (1861 - 1863).

Livro de notas de escravos Nº 4, (1870 – 1873).

Livro para o lavramento das escrituras de escravos Nº 6, (1875).

- *Cartório do 2º Ofício de Registro Civil da Comarca de Óbidos – Cartório Ferreira.*

Livro de registro de emancipação de escravos (1872 - 1887).

- *Secretaria Municipal de Cultura de Óbidos.*

Histórico da Folia de Santa Maria, Comunidade Nossa Senhora das Graças, Paraná de Baixo. Óbidos, 2012.

Histórico da Folia de São Benedito, Comunidade Matar. “Ai Uêh: Manifestação Negra que se constitui como eixo de resistência a escravidão”. Óbidos, 2012.

Histórico da Folia de Santa Luzia, Comunidade Costa Fronteira. Óbidos, 2012.

- *Acervos digitais: CCPA – Centro Cultural Povos da Amazônia/ CENDAP – Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia.*

Jornal Estrella do Amazonas, Cidade da Barra do Rio Negro, 18 de Julho de 1854. Disponível em: <jornais.cultura.am.gov.br/>.

- *Biblioteca Nacional.*

Estrella do Amazonas, Cidade da Barra do Rio Negro, 20 de Fevereiro de 1861. Disponível em: <bdigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.

### Fontes Orais

GUIMARÃE, Rosa Gonçalves. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares.* Comunidade Arapucu, 7 de julho de 2017. CD, com duração de 13min.

SANTOS, Dornélio Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares.* Comunidade Arapucu, 7 de julho de 2017. CD, com duração de 5min.

SANTOS, Douglas Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares.* Registro dessa entrevista em meio digital: via e-mail.

## BIBLIOGRAFIA

ACUNÃ, Christoval. *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas.* 2 ed. Madri, 1891.

ANDRADE, Vander de. Chão das Promessas. In: Casarios, 2005, Porto Trombetas. *Música...* Porto Trombetas: Cine Teatro da Mineração Rio do Norte, 2005. CD-R.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. O objeto em fuga. *Fronteiras*. Dourados, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun./2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/62/72>>. Acesso em: 02 de março de 2016.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

ALONSO, José Luiz Ruiz-Peinaldo. La “esclavatura necessária para a cultura”. Esclavos africanos em la Amazonia tras la extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. IV, n.1, 2009.

ARENZ, Karl Heinz. O culto aos Santos. In: ARENZ, Karl Heinz. *São e Salvo: A Pajelança da população ribeirinha do baixo amazonas como desafio para a evangelização*. Quito - Equador: Abya Yala, 2003.

AZEVEDO, Carlos Eduardo Franco et al. *A Estratégia de Triangulação: Objetivos, Possibilidades, Limitações e Proximidades com o Pragmatismo*. IV Encontro de Ensino e Pesquisa em Administração e Contabilidade – Brasília – DF – 3 a 5 de Novembro de 2013. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/281285824\\_A\\_Estrategia\\_de\\_Triangulacao\\_Objeto\\_vos\\_Possibilidades\\_Limitacoes\\_e\\_Proximidades\\_com\\_o\\_Pragmatismo](https://www.researchgate.net/publication/281285824_A_Estrategia_de_Triangulacao_Objeto_vos_Possibilidades_Limitacoes_e_Proximidades_com_o_Pragmatismo)>. Acesso em: 05 de junho de 2017.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. *Puxirum: memória do negro do oeste paraense*. Belém: Instituto de artes do Pará (IAP), 2002.

AZEVEDO, João Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Belém: SECULT, 1999.

BAHLMANN, Dom Amando. *Memórias inacabadas [1929 a 1935]*. São Paulo: Cúria Provincial, 1995.

BARRETO, Mauro Viana. *O romance da vida Amazônica: uma leitura socioantropológica da obra literária de Inglês de Souza*. Presidente Venceslau: Letras e Margens, 2003.

BARROS, Marilene Maria Aquino Castro de. *O Farol que guia: a educação de mulheres no Colégio São José / Óbidos - PA (1950 a 1962)*. 2010. 196 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Pará, Belém.

BATES, Henry Walter. *O naturalista no rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BAUER, Martin W. ; GASKELL, George. (editores). *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático*; tradução de Pedrinho A. Guareschi. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BETTENDORF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1699]*. Belém: SECULT, 1990.

BITTENCOURT, Circe. Identidade nacional e ensino de História do Brasil. In: KARNAL, Leandro (org.). *História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas*. São Paulo: Contexto, 2005.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2001.

BORGES, Ricardo. *Vultos notáveis do Pará*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1970.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 2008.

BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *A Folia de Reis de Mossâmedes*. Rio de Janeiro: Cadernos de Folclore, FUNARTE/INF, 1977.

BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *Sacerdotes da viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular: como o povo aprende?* vol. 2. Campinas: 1983.

BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 2ª ed. São Paulo. Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

BRASIL. Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em 13 de junho de 2017.

BRASIL. Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm)>. Acesso 13 de junho de 2017.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?*. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion; S. BRIGNOLI, Hector Perez. *Os métodos da História*. Tradução: João Maria. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. O Trabalho indígena na Amazônia Portuguesa (1750-1820). *História em Cadernos*. IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, vol. III, n. 2, 1985.

CASTRO, Paula Almeida de; MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de. *Entrevista como instrumento de pesquisa nos estudos sobre fracasso escolar*. Rio de Janeiro: Netedu, 2008.

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. “Uma viva e permanente ameaça”: resistência, rebeldia e fugas de escravos no Amazonas Provincial (c.1850- c. 1882). 2013. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: as artes de fazer*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*. Vol. 26, n.52, 2006.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertram Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, 1991.

CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CUNHA JUNIOR, H. A história africana e os elementos básicos para seu ensino. In: LIMA, Ivan Costa (org.). *Negros e currículo*. Florianópolis: NEN, 1998.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. O liso e o estriado. In: DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, p. 179-214.

FAGUNDES, Marcelo Gonzalez; SBRAVATI, Daniela Fernanda. *História Cultural*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2009.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. *Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidade*. Caderno Cedes, v. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez., 2005.

FRAGOSO, Hugo. A era missionária (1686- 1759). In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.) *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

FRAGOSO, Hugo; SANTOS, João. Presença franciscana na Prelazia de Óbidos. *Revista Santo Antônio*, Santarém (PA), Ano 61, n. 102, out. 1983.

FRANÇA, Maria do Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino. *José Veríssimo (1857-1916) e a educação brasileira republicana: raízes da renovação escolar conservadora*. 2004. 186 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas – Faculdade de Educação, 2004.

FREMONT, Armand. *A região, espaço vivido*. Lisboa: Almedina, 1980.

FUNES, Eurípedes A. *Nasci nas matas, nunca tive senhor: História e memória dos mocambos no Baixo Amazonas*. 1995. Tese (Doutorado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

FUNES, Eurípedes Antônio. *Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tingu, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras de Afro-amazonidas - “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/UFC, 1999.

FUNES, Eurípedes Antônio. *Áreas das Cabeceiras - Terras de Remanescentes: Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuecé, Apuí e São José*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/UFC, 1999.

FUNES, Eurípedes Antônio. Comunidades mocambeiras do Trombetas. In: ANDRADE, Lúcia M.M. de; GRUPIONI, Denise Fajardo. *Entre Águas Bravas e Mansas, índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo Iepé, 2015.

GATTI JUNIOR, Décio. A história das instituições educacionais: inovações paradigmáticas e temáticas. In: GATTI JÚNIOR, Délcio; ARAÚJO, José Carlos Souza (Orgs.). *Novos temas em história da educação brasileira: instituições escolares e educação na imprensa*. Campinas: Autores Associados; EDUFU, 2002.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

GONÇALVES, Maria Célia da Silva. *As folias de Reis de João Pinheiro: Performance e identidades sertanejas no nordeste mineiro*. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAGE, Mufarrej Salomã. Educação na Amazônia: identificando singularidades e suas implicações para a construção de propostas e políticas educativas e curriculares. In.: HAGE,

Mufarrej Salomão (Org). *Educação do Campo na Amazônia: retratos de realidade das escolas multisseriadas no Pará*. 1º edição. Belém (PA): Gráfica e Editora Gtemberg Ltda, 2005.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Touro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HOORNAERT, Eduardo *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação a partir do povo*. São Paulo: Vozes, 1992.

KIMO, Igor Jorge. *Música, ritual e devoção no ternó de Folia de Reis do mestre Joaquim Poló*. 2010. Dissertação (Mestrado em Música). Programa de Pós-graduação em Música da Universidade Federal de Minas Gerais.

LOPES, Nei. *História e cultura africana e afro-brasileira*. São Paulo: Barsa Planeta, 2008.

LUCAS, Glaura. *“Diferentes perspectivas sobre o contexto e o significado do Congado mineiro”*: Musicas africanas e indígenas no Brasil. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2006.

LUCAS, Glaura. *Música e tempo nos rituais do congado mineiro dos Arturos e do Jatobá*. 2005, 330p. Tese (Doutorado em música) – Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MALCHER, Maria Ataíde; MARQUES, Jane Aparecida. *Territórios Quilombolas*. Belém: ITERPA, 2009.

MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil contemporâneo reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MARTINS, Gilberto de Andrade. *Estudo de Caso: uma estratégia de pesquisa*. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; BELTRÃO, Jane Felipe. *Identidade e território: saga, construção e situação de etnicidade entre agricultores familiares (PA Belo Horizonte – Pará – Brasil)*. Tessituras, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 64- 97, jan./jun. 2015.

MAUÉS, R. Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: VIEIRA, Célia Guimarães *et al.* (orgs.). *Diversidade biológica da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, pp. 253-272.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. Disponível em: <[http://www.faed.udesc.br/arquivos/id\\_submenu/1428/minayo\\_2001.pdf](http://www.faed.udesc.br/arquivos/id_submenu/1428/minayo_2001.pdf)>. Acesso em: 05 de junho de 2017.

MINAYAO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 11ª edição. São Paulo Hucitec, 2008.

MONTEIRO, Benedito. *História do Pará*. Amazônia: Belém, 2006.

MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire; KARPINSKI, Cezar. *Memória e história oral*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2010.

NASCIMENTO, José Pereira do. *Dicionário português-quimbundo*. Huilla: typographia da missão, 1907.

NEDER, Andiara Barbosa. *Folia de Reis em Minas Gerais: entre símbolos católicos e ambiguidades africanas*. Porto Alegre. Ciências Sociais e Religião, ano 15, n. 18, p. 33-55, Ene./Jun. 2013.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

PAULINO, Itamar Rodrigues. *Ensaio Historiográfico de Óbidos, Sentinela da Cultura Amazônida*. Em: Disponível em: <<http://anaisfecima.webs.com/edi-o-atual>>. Anais eletrônico I FECIMA, Santarém, 2013. Acesso em: 12 de setembro de 2017.

PEDROZA, Reigler Siqueira. *A performance da folia de São Sebastião: aspectos simbólicos de um ritual na comunidade Quilombola Magalhães – GO*. 2013. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Goiás.

PENNA, Ferreira. *A região ocidental da Província do Pará: resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém*. Pará: Typographia do Diário de Belém, 1869.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Uma outra cidade: O mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REIS, Artur César Ferreira. *História de Óbidos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL; Belém: Governo do Estado do Pará, 1979.

RICCI, Magda. *Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária*. Tempo [online] - Revista Eletrônica de História, vol. 11, n. 22, p. 5-30, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br>> Acesso em: 7 de setembro de 2017.

RODRIGUES, Carmem Izabel. *Festividades mestiças na Amazônia*. História Revista, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 235-259, jan./jun. 2009.

RODRIGUES, Denise Simões. *Revolução Cabana e construção da identidade amazônica*. Belém: EDUEPA, 2009.

SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Povos indígenas e afro-brasileiros: um estudo da diversidade no Brasil*. Belém: Samauma, 2011.

SANTOS, João. Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840 – 1880). In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.) *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SILVA, Tomas Tadeu da. *Documentos de identidade*. Uma introdução às teorias do currículo. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SOUSA, Herculano Marcos Inglês de. *O coronel sangrado* (cenas da vida do Amazonas). Belém: UFPA, 1968.

SOUSA, Herculano Marcos Inglês de. *O cacaulista* (cenas da vida do Amazonas). Belém: UFPA, 1973.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Marina de Mello e. *Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. Afro-Ásia, Salvador, UFBA, v. 28, p. 125-146, 2002.

TAVARES, Leandro de Castro. Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores. In: V Congresso Internacional do NUCLEAS – Américas: Processos Civilizatórios e Crises do Capitalismo Contemporâneo, 10., 2016, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ, 2016. 1 CD-ROM.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado - História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VERÍSSIMO, José. Do Pará a Óbidos. In: Estudos Amazônicos. Belém: UFPA, 1970. (Col. Amazônica, Série José Veríssimo).

VIEIRA, Carlos Augusto Sarrazin. *História de Óbidos: sociedade, política, cultura e economia*. Óbidos: União Ltda., 2013.

WILLEKE, Frei Venâncio. *Missões franciscanas no Brasil*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

## **APÊNDICE A - ROTEIRO PARA ENTREVISTA DE FOLIÕES - I**

### **I. Identificação**

1. Nome:
2. Idade:

### **II. Elementos Sobre a Folia**

3. Há quantos anos você é integrante da Folia de São Tomé?
4. Sabe dizer quais os fatores que motivaram a criação da Folia?
5. Em que mês e ano a folia teve o início de sua prática e quem foi o primeiro folião que surgiu com tal prática?
6. Você tem lembranças de como surgiram a composição dos cantos e ladainhas ou foi trazido por alguém?
7. Quanto aos jovens da Comunidade Arapucu, você acha que precisa de mais força de vontade dos mesmos para que aprendam a prática da folia para deem continuidade à prática da folia?
8. Para você, a folia de São Tomé é uma prática de herança negra aqui na comunidade?

### **III. Folião mais Jovem**

9. Você tem lembrança de quanto tempo você levou para aprender a tocar na caixa grande?
10. Pelo fato de você ser jovem, de alguma forma você sente vergonha de ser praticante da folia?
11. Já recebeu alguma crítica por ser jovem e fazer parte do grupo de foliões de São Tomé?
12. A minha pesquisa vem caracterizar a folia de São Tomé como cultura afro-brasileira no município de Óbidos. Para você a folia é uma prática de herança negra aqui na comunidade Arapucu?

