



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Leandro de Castro Tavares

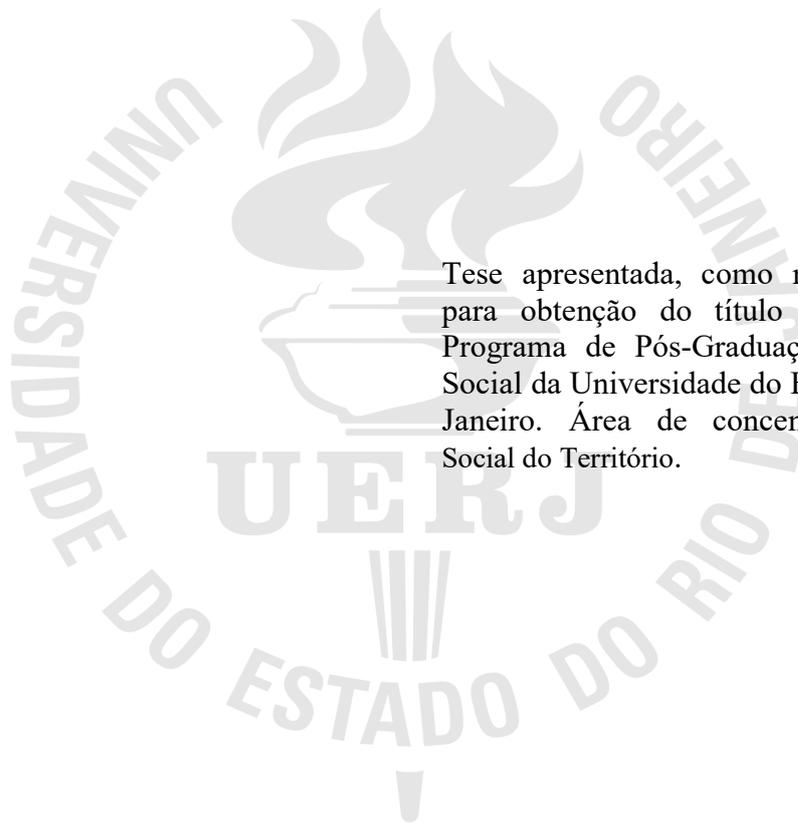
**A Folia de Santo no Quilombo Arapucu como Permanência Cultural Negra
no Município de Óbidos/PA (1990-2018)**

São Gonçalo

2024

Leandro de Castro Tavares

**A Folia de Santo no Quilombo Arapucu como Permanência Cultural Negra no
Município de Óbidos/PA (1990-2018)**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Joana D'Arc do Valle Bahia

São Gonçalo

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

T231 Tavares, Leandro de Castro.
TESE A Folia de Santo no Quilombo Arapucu como Permanência Cultural Negra no Município de Óbidos/PA (1990-2018) / Leandro de Castro Tavares. – 2024. 245f.:il.

Orientadora: Prof.^a Dra. Joana D’arc do Valle Bahia.
Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Festas religiosas – Óbidos (PA) – Teses. 2. Quilombolas – Óbidos (PA) – Teses. 3. Cultura – Teses. 4. Identidade (Conceito filosófico) – Teses. I. Bahia, Joana D’arc do Valle. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB7 - 4994

CDU 398(811.5)

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Leandro de Castro Tavares

**A Folia de Santo no Quilombo Arapucu como Permanência Cultural Negra no
Município de Óbidos/PA (1990-2018)**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Aprovada em 09 de agosto de 2024

Banca Examinadora:

Prof. Dra. Joana D'Arc do Valle Bahia (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof^a. Dra. Ana Maria Rufino Gillies
Universidade Estadual do Paraná – UNESSPAR

Prof^a. Dra. Mariléa de Almeida
Universidade de Brasília – UNB

Prof. Dra. Karla Leandro Rascke
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA

Prof. Dr. Luiz Carlos Laurindo Junior
Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA

São Gonçalo

2024

DEDICATÓRIA

Em memória de meu pai Manoel de Aquino Tavares e meu tio Martiniano Marques que sempre pensaram em comemorar comigo essa conquista, pois sabiam que um dia eu conseguiria essa tão sonhada titulação.

AGRADECIMENTOS

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

À minha mãe Terezinha de Castro Tavares pelo amor incondicional e por sempre me ajudar, mesmo que forma indireta, nos momentos que eu estava escrevendo esta pesquisa. E aos demais familiares que sempre estiveram comigo nesta caminhada.

À minha orientadora professora Dra. Joana Bahia pelo incansável incentivo para que este trabalho chegasse ao fim, não medindo esforços para que eu pudesse tirar o melhor e maior proveito deste. E em nome da mesma eu estendo esse agradecimento à Universidade Pública por nos proporcionar a formação de quadros profissionais críticos.

À direção e coordenação da Escola Municipal de Ensino Fundamental Felipe Patroni, na pessoa do professor Ademar Sarrazin (Diretor) e Lilene Viana (Coordenadora), que sempre foram solícitos nos momentos que tive que me afastar do trabalho para o desenvolvimento de pesquisa. Coordenação, muito obrigado pela organização de horário das minhas turmas de forma que não conflitasse com os dias que eu cursava as disciplinas do doutorado, compreendo o trabalho que dava, e por isso, não posso esquecer-me da coordenadora Thaty Queiróz, que no início de sua brilhante carreira fez parte dessa empreitada.

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 Filipe Arnaldo Cezarinho (amigo ainda do mestrado) que mesmo distante contribuiu com suas sugestões enriquecedoras.

Ninguém ignora tudo. Ninguém sabe tudo.
Todos nós sabemos alguma coisa. Todos
ignoramos alguma coisa. Por isso aprendemos
sempre.

Paulo Freire

RESUMO

TAVARES, Leandro de Castro. *A Folia de Santo no Quilombo Arapucu como permanência cultural negra no Município de Óbidos/PA (1990-2018)*. 2024. 245 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2024.

O objetivo da tese é analisar a complexa rede de interações existentes entre os moradores da comunidade quilombola Arapucu na Folia de Santo no Município de Óbidos-PA, entre os anos de 1990 a 2018. Dessa forma, o recorte temporal incide sobre o tempo presente, e o foco da análise situar-se-á em uma instituição social: a Folia de São Tomé na Comunidade quilombola Arapucu. As fontes concatenadas para a construção da narrativa histórica foram inventários cartoriais, jornais, para a composição do primeiro capítulo, e os relatos orais que compreendem os demais capítulos, utilizando-se da metodologia da História Oral e bibliográfica. A análise dos documentos deu-se por meio de conceitos e categorias como cultura, identidade e circularidade cultural, principalmente. A história da cidade de Óbidos é marcada pela fortíssima presença de heranças culturais oriundas de pessoas submetidas ao regime escravocrata na região. Em busca de livrar-se dessas amarras, diversas formas de resistências e negociações foram desenvolvidas. É partindo desse contexto que se pode compreender e interpretar as Folias de Santo em Óbidos. Práticas de origens negras, as Folias não somente revelam capacidade em circular por entre práticas religiosas de matrizes católicas, como buscam criar mecanismos de suas permanências atualmente. Portanto, examinar as estratégias de resistências cotidianas dos personagens que integram as Folias de Santo em Óbidos, dentro de uma perspectiva histórica, torna-se um empreendimento de relevância social e historiográfica.

Palavras-chave: folias de santo; cultura; identidade.

ABSTRACT

TAVARES, Leandro de Castro. *The Folia de Santo at Quilombo Arapucu as a black cultural permanence in the Municipality of Óbidos/PA (1990-2018)*. 2024, 245 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2024.

The objective of the thesis is to analyze the complex network of interactions that exist between the residents of the quilombola community Arapucu na Folia de Santo in the Municipality of Óbidos-PA, between the years 1990 and 2018. In this way, the temporal cut focuses on the present time, and the focus of the analysis will be on a social institution: the Folia de São Tomé in the Arapucu quilombola community. The sources concatenated for the construction of the historical narrative were, notary inventories, newspapers, for the composition of the first chapter, and the oral reports that comprise the other chapters, using the methodology of Oral History and bibliography. The documents were analyzed using concepts and categories such as culture, Identity and cultural circularity, mainly. The history of the city of Óbidos is marked by the strong presence of cultural heritage originating from people subjected to the slave regime in the region. In search of freeing themselves from these ties, various forms of resistance and negotiations were developed. It is from this context that one can understand and interpret the Foliás de Santo in Óbidos. Practices of black origins, the Foliás not only reveal the ability to circulate among religious practices of Catholic origins, but also seek to create mechanisms for their permanence today. Therefore, examining the daily resistance strategies of the characters that make up the Foliás de Santo in Óbidos, from a historical perspective, becomes an undertaking of social and historiographical relevance.

Keywords: folias de santo; culture; identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Mapa de localização do Território Baixo Amazonas no Oeste Paraense	56
Quadro 1 –	Descrição dos Escravizados	90
Figura 2 –	Mapa de localização das Comunidades quilombolas tituladas e em regularização	99
Figura 3 –	Mapa de localização da Comunidade quilombola Arapucu	104

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 –	Lago do Arapucu	107
Imagem 2 –	Plantas medicinais nos quintais no Arapucu	109
Imagem 3 –	pílulas de anador feitas com o uso da semente de cumaru	110
Imagem 4 –	caixinha - Capitão Folião Douglas Sena	121
Imagem 5 –	Novice Douglas de Toy Badè Zorogama	122
Imagem 6 –	Caixa grande-Mauro Sena e sua Filha	124
Imagem 7 –	reco-reco - Joana Baima	125
Imagem 8 –	chocalho/caracaxá	128
Imagem 9 –	passaio nas plantaões	132
Imagem 10 –	chegada do Mar Abaixo no lago Arapucu	134
Imagem 11 –	mastro de oferendas em produão	138
Imagem 12 –	um segundo mastro em produão	138
Imagem 13 –	levantamento do mastro	139
Imagem 14 –	mastros levantados	139
Imagem 15 –	Momento do Canto ou Folia de Beijada ao Santo	142
Imagem 16 –	Dornélio Sena	147
Imagem 17 –	Maria Arluce	147
Imagem 18 –	Antônia Sena	148
Imagem 19 –	Família Alves	148
Imagem 20 –	Folia de São Tomé saindo da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro	151
Imagem 21 –	Mar Abaixo no Lago do Arapucu	163
Imagem 22 –	Douglas Sena como capitão folião	223
Imagem 23 –	Douglas Sena nas suas práticas católicas	223
Imagem 24 –	Douglas Sena e sua esposa no Terreiro	224

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ARCONECAB	Associação de Remanescente de Quilombos Cabeceiras
ARQCA	Associação de Remanescente de Quilombos da Comunidade Arapucu
ARQCONSGP	Associação de Remanescente de Quilombos da Comunidade Nossa
AB	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
ATUCO	Associação Nacional do Religioso de Matriz Africana, Afro Descendente e Indígena
BNCC	Base Nacional Comum Curricular
CENTUR	Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves
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
FEPAM	Feira da Produção Familiar do Baixo Amazonas
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	HISTORIOGRAFIA DA CHEGADA E O COTIDIANO DOS ESCRAVIZADOS EM ÓBIDOS	50
1.1	Localização geográfica do Município de Óbidos	54
1.1.1	<u>Dimensões econômicas, físicas e sociais de Óbidos</u>	66
1.2	O Deslocamento compulsório de africanos escravizados para a Amazônia	70
1.3	A Chegada dos escravizados em Óbidos e suas principais funções cotidianas	79
1.4	A presença africana em Óbidos – PA	86
1.4.1	<u>Dispersões dos escravizados para a formação das áreas remanescentes de quilombo no Município de Óbidos</u>	94
2	A HISTORIOGRAFIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ARAPUCU NO MUNICÍPIO DE ÓBIDOS E DA FOLIA DE SÃO TOMÉ	100
2.1	Comunidade quilombola Arapucu: história, cultura e identidade	101
2.1.1	<u>A presença dos negros no Arapucu e o encontro de folias</u>	111
2.2	A Folia de São Tomé: história e cultura afro-brasileira	115
2.3	Significados e significantes: cantos e ladainha da Folia de São Tomé	153
3	NARRATIVAS SOBRE AS RELAÇÕES INTER-RELIGIOSAS E ÉTNICAS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA ARAPUCU E A FOLIA DE SÃO TOMÉ	177
3.1	Conflitos inter-religiosos ocultos e relações de poder: motivos da possível perda de praticantes da folia de São Tomé	178
3.1.1	<u>Desafios contemporâneos e o ritual da Folia de São Tomé como performance</u>	197
3.2	Inter-religiosidade e circularidade cultural: Folia de São Tomé e a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Padroeira do Arapucu), qual é	

	a diferença?	202
3.3	Relações inter-religiosas e múltiplas identidades: Tambor de Mina e Folia de São Tomé	217
3.3.1	<u>Capitão folião da Folia de São Tomé e a religião de matriz africana Tambor de Mina</u>	221
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
	REFERÊNCIAS	231
	APÊNDICE A - Roteiro para entrevista de foliões	244
	APÊNDICE B - Roteiro para entrevista do capitão folião	245

INTRODUÇÃO

Origem, justificativa e objetivos da pesquisa

A história das práticas culturais do negro em Óbidos confunde-se e identifica-se com a formação do próprio povo obidense e acompanha a sua evolução histórica e social. Trazido forçadamente e, mais do que isto, como escravizado, o negro africano e os seus descendentes contribuíram com todos aqueles ingredientes que dinamizaram o trabalho durante quase dois séculos de escravidão no município de Óbidos. Em todas as áreas da Região do Baixo Amazonas eles construíram a nossa economia em desenvolvimento, por outro lado, foram sumariamente excluídos da divisão dessa riqueza. Entretanto, não foi apenas pelo trabalho que os negros contribuíram¹ para que a cidade de Óbidos chegasse a ser o que é atualmente. Na cultura que aqui se formava, eles organizaram os seus padrões culturais de acordo com as necessidades que surgiam. Com isto se autopreservaram, em grande parte, da opressão do sistema escravista.

A partir do exposto, deduzimos que nessa região houve um intenso comércio de pessoas escravizadas durante muito tempo. No final do século XVIII e início do século XIX, essas pessoas começaram a resistir à escravidão, fugindo da casa dos senhores na área urbana e das fazendas na área rural 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, e passaram a viver uma vida comunitária com organização social própria. Com isso, deu-se a formação de diversas comunidades quilombolas em Óbidos. Por certo, a importância estratégica dessas sociedades quilombolas foi 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

¹ Aqui nos embasamos na perspectiva do sociólogo Clóvis Moura (1989), para o referido autor “o negro não apenas povoou o Brasil e deu-lhe prosperidade econômica através do seu trabalho. Trouxe, também, as suas culturas que deram o *ethos* fundamental da cultura brasileira. Vindos de várias partes da África, os negros escravizados trouxeram as suas diversas matrizes culturais que aqui sobreviveram e serviram como patamares de resistência social ao regime que os oprimia e queria transformá-los apenas em máquinas de trabalho. Em todas as áreas de trabalho os africanos incorporavam os seus modos de vida – sua religião, indumentária, cozinha, música, sistemas de regadio e plantação e outras manifestações sociais”. – ver: MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989, p. 33.

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.

É nesse contexto que as Folias de Santo são constituídas do final do século XIX e ao longo do século XX, ou seja, envoltas de grupamentos humanos com heranças culturais distintas e que buscam assegurar, por meio de diversas práticas de resistências, seus vínculos com o passado a partir do presente. Assim, podemos apresentar, resumidamente, a formação da Folia de São Tomé da comunidade quilombola Arapucu que foi eleita como objeto² para análise desta tese, levando em consideração a delimitação espacial temática para o tempo de pesquisa (1990 a 2018). E para uma amostragem descrita de forma panorâmica vamos descrever também o histórico das Folias de Santa Luzia, São Benedito e Santa Maria, dessa forma estaremos reafirmando a presença e permanência dessas variadas práticas culturais negras no Município de Óbidos.

A Folia de São Tomé foi criada em 1947, e é realizada na comunidade do Arapucu³ há mais de 70 anos. Conforme o mito fundador hegemônico perpassado pelos relatos⁴ orais, essa Folia foi criada por membros da família Gonçalo, uma das primeiras famílias a habitar o local. Durante determinado período do ano, o santo era levado para abençoar as roças, ou seja, a plantação e, depois, era transportado para as residências onde se celebravam as ladainhas em latim. Essa família começou a fazer caminhadas com o Santo até o roçado de sua propriedade, isso porque insetos (gafanhotos), em grande quantidade, estavam atacando suas plantações,

² Vale ressaltar que na maioria das comunidades quilombolas do município de Óbidos existe uma folia de santo como herança cultural afro-brasileira. Exemplos: Comunidade Nossa Senhora das Graças, Folia de Santa Maria; Comunidade Silêncio do Matá, Folia de São Benedito; Comunidade São José, Folia de Santa Luzia. Inicialmente esse projeto de tese foi pensado para pesquisar, além da Folia de São Tomé, mais duas folias dessas citadas, mas posteriormente às primeiras orientações com a professora Dra. Joana Bahia houve a mudança para que eu pesquisasse somente uma das folias.

³ 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 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 aldeia indígena que pelo conhecimento popular se chamavam Arapuanãs, nome este não confirmado a sua possível origem. Mas como afirma Hugo Fragoso, eram índios da tribo dos Konduris. Sendo essa a procedência da aldeia, subentende que o nome Arapucu signifique em Tupi-guarani *dia comprido*.

⁴ A partir desses relatos pensamos na perspectiva de POLLAK (1989), em que estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica preliminarmente a análise de sua função. A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis. – ver: POLLAK, Michael. “*Memória, esquecimento, silêncio*”. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, nº 3, 1989, p. 7.

mais especificamente as folhas da maniveira (mandioca). Como a família tinha o conhecimento popular e da Igreja, ser de São Tomé, o Santo protetor das lavouras, decidiram apelar ao Santo. As relações das pessoas com as (substantivo) místicas que envolviam São Tomé só podem ser compreendidas a partir de suas vivências, relações que nos levam aos planos materiais de existência. Esse empreendimento fica claro quando vislumbramos as consequências que a peste causou às plantações na região, devastando a maioria das lavouras e levando seus proprietários a grandes prejuízos. Desde então, a população começou a unir os planos materiais e místicos, pois as roças visitadas e abençoadas por São Tomé não foram afetadas pela peste, condição motriz para que se constituísse uma ordem simbólica e religiosa entre esses sujeitos.

Com o passar dos tempos, e com o advento da morte da matriarca dos Gonçalves, o senhor Manoel da Silva e sua esposa, Rosa Silva, assumiram⁵ o comando da Folia de São Tomé e iniciaram sua transformação. Foram introduzidas a Caixinha e a Bandeira Branca como símbolos principais da folia, assim como, as ofertas de almoços e jantares aos foliões e foliãs participantes. Foram retomadas, também, as derrubadas do Mastro⁶ de Oferendas e a procissão fluvial por mar abaixo.

Nesse itinerário de gerações, a responsabilidade da Folia foi repassada ao senhor José Gonçalves de Freitas e sua esposa Rosalina Freitas, que, como novidade, aumentaram o número de foliões; os dias de visitação do santo nas roças; introduziram a Caixa Grande ou Caixa de Resposta para dar suporte à Caixinha e outros instrumentos que sustentam os ritmos das toadas. Surgiram a Bandeira Vermelha, como símbolo da fertilidade, e os bailes nas residências onde o santo pernoitava. Os bailes eram animados por músicos locais, integrantes ou não da Folia, com instrumentos rústicos de pau e corda, conhecidos por “espanta cão”, capazes de produzir diversos ritmos musicais.

De 1954 a 1987, os Freitas repassaram o comando para Antônio Pereira da Silva e sua esposa, Alice Viana Barbosa, conhecida pelos populares como Lili, os quais mantiveram os

⁵ Esses repasses da função de capitão folião somente após a morte, chamamos aqui de enquadramento de memória, pois, “manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território [...], eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência. É, portanto, absolutamente adequado falar, como faz Henry Rousso, em memória enquadrada, um termo mais específico do que memória coletiva. Quem diz "enquadrada" diz "trabalho de enquadramento". Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente. Esse trabalho deve satisfazer a certas exigências de justificação”. – ver: POLLAK, Michael, op. cit. p. 7.

⁶ Mastro de Oferendas simbolizam a colheita fértil e demonstram as formas como eram trabalhados os puxiruns (mutirão), e a partilha dos alimentos entre os mordomos e comunitários.

festejos de São Tomé ininterruptamente com todos os requisitos da tradição. A Folia ficou em suas mãos por mais de trinta anos. Foi somente com o falecimento de Antônio Pereira da Silva, em 1987, que um novo Capitão Folião assumiu, o senhor Francisco Gomes de Sena que gerenciou a Folia de São Tomé até março de 2008, quando faleceu. Desde então, a Folia é coordenada pelo seu filho, Douglas Sena dos Santos. É importante esclarecer que a constituição da Folia de São Tomé ocorre em um espaço que se entrelaça com a história de resistências dos escravizados e na constituição de uma territorialidade marcada pela saga dos afro-brasileiros na luta pela terra e por direitos à cidadania.

Podemos buscar a origem da Folia de Santa Luzia na primeira metade do século XX. Francisco de Souza Nunes, ainda criança, vivia na Comunidade quilombola São José, região do Igarapé-Grande, onde festejavam São José, o padroeiro da comunidade. Muito observador, foi, aos poucos, 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. O que chama atenção são os instrumentos musicais criativamente inventados por essas pessoas: latas, as bandeiras feitas de folha de bananeira e o santo, uma garrafa enfeitada. Com os foliões prontos, começavam as caminhadas por entre as árvores entoando cantos e dando início aos rituais.

Durante o ritual da folia, as casas que permanecessem com as portas abertas indicavam os signos da paz e, com isso, recebiam a visita da santa com a prática da folia. Todavia, os moradores e moradoras que mantivessem suas portas fechadas não recebiam a visita da folia. Podemos afirmar que esse processo carrega relações de poder que devem ser decodificadas pelo (a) historiador (a). O ato simbólico de abrir ou não as portas para que a santa pudesse adentrar na residência, revela conflitos entre aquele conjunto social.

A Folia de Santa Luzia foi a única entre todas as folias que surgiram nas comunidades quilombolas do município de Óbidos que migrou para uma comunidade ribeirinha. Esse fato se deu por conta de que o senhor Francisco Nunes se casou com uma mulher da comunidade ribeirinha Santíssima Trindade e nessa comunidade ele, como único, capitão folião da Folia de Santa Luzia praticou o ritual da referida folia até o final da década de 1990, quando faleceu. Desde essa época a folia não foi mais praticada e os instrumentos de prática da folia hoje estão na residência de parentes no Bairro São Francisco em Óbidos/PA.

A Folia de São Benedito, também conhecida como “Ai Uêh⁷ a São Benedito”, teve suas origens na comunidade do Silêncio. O povoado foi formado no decorrer do século XIX com os negros escravizados que aos poucos escapavam 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 africanas, surgiu na comunidade a devoção a São Benedito com o ritual da folia. 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 com o ritual mesmo contra as determinações da igreja. O ritual da folia 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.

Podemos afirmar que a Folia de São Benedito foi a primeira folia de santo que surgiu entre as comunidades quilombolas do Município de Óbidos. Todos os rituais das demais folias seguem a estrutura ritualística da Folia de São Benedito, as diferenciações que ocorrem entre elas atualmente, são por meio das inserções de novos instrumentos que com o passar dos tempos de práticas, cada folia se inovou de acordo com as suas possibilidades, inserindo assim, outros instrumentos além do tambor, reco-reco e caracaxá que são os instrumentos principais das folias, e um exemplo de novo instrumento é o banjo muito usado pela Folia de São Tomé.

⁷ No segundo capítulo desta tese estamos fazendo uma discussão sobre o significado dessa expressão, assim como também dos primeiros instrumentos usados pelas folias, cantos e ladainhas que em alguns momentos são mencionados na introdução.

Por fim, 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 Capitã Foliã da folia foi Martinha, que durante muito tempo liderou um grupo de homens da comunidade. Com o seu falecimento, Maria Azevedo assumiu o comando da folia, que também liderou um grupo de homens e, por um longo período, manteve a tradição do ritual.

Com o falecimento de Maria Azevedo, assumiu o comando, no ano de 1988, como Capitão Folião, o senhor Oscar Bentes Gomes. No entanto, devido ao 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 todas do sexo feminino. A Folia de Santa Maria é composta pelas seguintes instrumentistas: Capitã Foliã na Caixinha e as demais foliãs utilizam a caixa grande, maracá e reque-reque. As outras componentes do grupo são: a porta bandeira branca, porta bandeira vermelha, mantenedora e demais puxadoras de 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.

Foi para esse espaço geográfico, Comunidade Nossa Senhora das Graças, na área rural de várzea que os primeiros africanos escravizados foram levados para trabalhar em uma fazenda fora do espaço urbano. Como já mencionado no histórico da Folia de São Benedito, foi onde ocorreram as primeiras fugas dos escravizados no Município de Óbidos e posteriormente o surgimento dos quilombos, como está sendo descrito no final do primeiro capítulo desta pesquisa.

Essas folias de santo supracitadas são somente uma parte das demais folias existentes em outras comunidades quilombola do município de Óbidos. Então, a partir dessas ponderações podemos mencionar a região⁸ obidense como município com grande concentração afrodescendente e de práticas do ritual de folias de santo da Região Oeste do Pará. Afirmamos também, que Óbidos ainda é bastante carente de informações sobre a

⁸ Região aqui está na perspectiva de um espaço de práticas.

História desse lado importante de sua formação e, principalmente, sobre as lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais da africanidade brasileira, do passado até a atualidade. E essa falta de informações faz perdurar as formulações racistas de séculos passados que ainda repercute atualmente, boa parte dos afrodescendentes em Óbidos ainda é importunada pelo incômodo mito da inferioridade africana diante da suposta superioridade dos povos ditos brancos. Comprovamos esse preconceito, recentemente, em uma Escola da Rede Municipal de Ensino, em que um pai de aluno⁹ entrou em contato com o professor do Componente Curricular História de Óbidos (BNCC parte diversificada) para pedir que mudasse o objeto de conhecimento (conteúdo) que estava sendo trabalhado em sala de aula. Tal conteúdo era sobre as Religiões de Matriz Africana do Município de Óbidos e que está inserido no currículo. Como desenvolvimento metodológico pedido pelo professor os alunos estavam fazendo pesquisas sobre a Religião Tambor de Mina, além das discussões históricas sobre o referido terreiro que já tinham sido feitas em sala de aula. O pai do aluno justificou o pedido de mudança do conteúdo informando que sua família seguia uma religião evangélica muito rígida em relação ao que seus membros praticavam no seu dia-a-dia. Já na conclusão do professor de História de Óbidos não passava de preconceito mesmo, visto que no bimestre anterior a mesma turma tinha trabalho sobre religiosidade Católica do Município de Óbidos e não houve nenhum tipo de resistência das famílias, levando em consideração que dessa mesma turma vários alunos são membros de famílias evangélicas.

Diante dessa situação ainda existente em Óbidos, entendemos a partir das leituras e análises de discursos e argumentações solidificadas, que de certa forma, chegamos a uma reflexão do surgimento base desse pensamento de inferioridade. Portanto, além de sermos um município moldado na construção de uma escravização criminoso e desumano, a abolição ocorrida no Brasil foi realizada sem uma ampla revisão de direitos e necessidades da população afrodescendente. Contrariamente a isso, as políticas da república brasileira sempre foram negacionistas a esse lado social. No entanto, durante a escravidão o negro transformou não apenas a sua religião, mas todos os padrões das suas culturas em uma cultura de resistência social. Essa cultura de resistência, que parece se amalgamar no seio da cultura

⁹ Somente um pai entrou em contato diretamente com o professor, os demais pais entraram em contato com a coordenação pedagógica e à direção da escola. Tanto que a direção chamou o professor para uma reunião entre o professor, as coordenadoras pedagógicas, os vice-diretores e o diretor, para que o professor explicasse como estava sendo repassado o trabalho sobre tal conteúdo. O Diretor alegou que a reunião se deu porque muitos pais estavam ligando perguntando se era verdade que o professor estava obrigando os alunos a se vestirem com as roupas do terreiro para apresentar o trabalho.

dominante, no entanto desempenhou durante a escravidão (como desempenha até hoje) um papel de resistência social que muitas vezes escapa aos seus próprios agentes, uma função de resguardo contra a cultura dos opressores. Toda uma literatura, por essas razões, foi arquitetada e continua funcionando no sentido de mostrar que as religiões africanas, e posteriormente as afro-brasileiras, são inferiores, no máximo consentidas por munificência dos senhores, durante a escravidão, e dos aparelhos de poder das classes dominantes, após a Abolição. A mesma coisa aconteceu com seus instrumentos rituais, “que passaram a ser *instrumentos típicos*, com as suas manifestações musicais, sua música, indumentária africana, a cozinha sagrada dos candomblés. Tudo isso passou a ser simplesmente *folclore*¹⁰”. E com isto subalternizou-se o mundo cultural dos africanos e dos seus descendentes. A dominação cultural acompanhou a dominação social e econômica. O sistema de controle social passou a dominar todas as manifestações culturais negras, que tiveram, em contrapartida, de criar mecanismos de defesa contra a cultura dominadora.

Como sabemos sempre a defesa do dominado, do oprimido, do discriminado é ambígua. Aquele que não pode atacar frontalmente procura formas simbólicas ou alternativas para oferecer resistência a essas forças mais poderosas. Dessa forma “o *sincretismo* assim chamado não foi a incorporação do mundo religioso do negro à religião dominadora, mas, pelo contrário, uma forma sutil, de camuflar internamente os seus deuses para preservá-los da imposição da religião católica¹¹”. Ponderamos que foi dessa forma que as folias de santo surgiram no município de Óbidos, em um ato de resistência, ou seja, imprimiram os símbolos católicos nas suas práticas, simbolicamente de forma autodefensiva. Tanto que hoje seus descendentes não sabem explicar de forma clara o porquê da composição da folia, em que as mesmas imprimem tanto elementos católicos quanto africanos o que as caracterizam como uma prática ritualística afro-brasileira e conseqüentemente uma permanência cultural negra em nosso município. Consideramos também, o conceito mais abrangente de aculturação, por seu turno, procurou explicar o comportamento atual do negro como sendo fruto do contato contínuo entre dominador e o dominado, desejando o primeiro impor os seus padrões culturais e o segundo, imitá-los e absorvê-los. Visto que, o sistema escravista, pelos métodos de repressão que os seus representantes praticavam, repeliu os valores das culturas dominadas. Em contrapartida, os seus adeptos procuravam disfarçá-los, fazê-los aparecer sob outras

¹⁰ MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989, p. 35.

¹¹ MOURA, Clóvis, op. cit., p. 35.

formas, mas sempre mantendo o seu significado simbólico inicial. Não havia “como fugir à religião oficial, num tempo em que existia monopólio do poder político e o monopólio do poder religioso, pela classe senhorial e a Igreja Católica respectivamente. Daí o mecanismo de defesa sincrético dos negros¹²”.

Até o início de dezembro de 2022, eu estava ciente de que o surgimento do meu interesse em pesquisar sobre a cultura afro-brasileira estava somente relacionado ao ano de 2011 quando cursei a disciplina História da África na graduação e obtive conhecimento da Lei 10.639/2003, já alterada pela Lei 11.645/2008, cuja determinação dessas leis 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. Portanto, 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 Óbidos¹³. E nessa linha de pensamento, motivou-me a escrever um projeto de pesquisa e submeter-me à seleção de mestrado em História no programa de Pós-Graduação em História e Regiões da Universidade Estadual Centro-Oeste. Após a aprovação e cursando as disciplinas no primeiro semestre do mestrado fui participar do Simpósio Internacional Afro-Americanismo: Memória, Identidade e Poder na Universidade do Estado do Rio de Janeiro -UERJ, coordenado pela Prof^a Dr^a Angélica Ferrarez de Almeida. Nesse evento apresentei o artigo intitulado de Cultura Afro-brasileira: Crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores. Na volta desse evento e em orientação com o professor Oseias de Oliveira a minha pesquisa mudou de direção que até aquele momento eu iria pesquisar sobre a aplicação das leis anteriormente citadas nas três escolas de Ensino Fundamental II de Óbidos. Com essa mudança passei a pesquisar sobre folias de santo, mas como falei no início deste parágrafo, eu pensei que minha ligação com esse objeto tivesse surgido com a disciplina supracitada, só com o questionamento da Prof^a Dr^a Mariléa de Almeida da Universidade de Brasília – UNB, na banca de qualificação que eu fui perceber que a minha ligação com as folias de santo

¹² *Ibidem*, p. 36.

¹³ Óbidos é uma cidade histórica com 326 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.

estava relacionada desde minha infância na década de 90, o que eu chamo de memória subterrânea¹⁴ se consideramos a perspectiva de Michael Pollak (1989).

Em 1993 eu estava com idade de 7 anos, nesse período as folias estavam em alta ainda e por esse motivo visitavam todas as casas das comunidades ribeirinhas e minha família sempre residiu na comunidade ribeirinha denominada São Raimundo e por lá passavam várias folias de santo como a Folia de Nossa Senhora do Livramento do Lago Grande, a Folia de São Pedro da Comunidade Vila Barbosa e a Folia de Santa Luzia, cuja a descrição já fizemos inicialmente. Na atualidade essas folias de santo não passam mais nas comunidades ribeirinhas, tendo suas práticas essencialmente nas suas comunidades de origem, visto que todas são de comunidades quilombolas. E na tentativa de lembrar em que ano passou a última folia na Comunidade São Raimundo até o ano de 2004, ano em que eu saí de casa para estudar na cidade de Óbidos sem o consentimento¹⁵ dos meus pais, uma vez que eu completei 18 anos nesse ano e tinha parado de estudar com a idade de 9 anos porque nessa comunidade que morávamos só tinha até a 4ª série primária, mas vale enfatizar que desde que eu voltei a estudar ainda não parei e estou com 37 anos ainda estudando. Para a lembrança dessa última passagem recorri a minha mãe e tia, ambas lembram especificamente que última folia que passou na Comunidade São Raimundo foi a Folia de São Pedro, no final da década de 90, entre os anos de 2000 a 2004 essas folias não se deslocaram mais para as demais comunidades do município e, conseqüentemente, essa prática do ritual que eu chamo de natural deixou de ser praticada passando a ocorrer as performances¹⁶, principalmente, na Folia de São Tomé como analisei no capítulo 3 desta tese. Por conseguinte, a minha infância está diretamente relacionada com o meu interesse em pesquisar as folias de santo das comunidades quilombolas do município de Óbidos. Ainda tenho lembranças de meu avô ajudando a mim e meus primos na feitura de tambor com peles da barriga de peixes para as nossas práticas da folia de santo, isso porque tudo o que as crianças veem tentam reproduzir e nós reproduzíamos meramente numa perspectiva brincante sem nunca imaginar que um dia eu

¹⁴ Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes. – Ver: POLLAK, Michael, op. cit. p. 2.

¹⁵ Meu pai, que Deus o tenha, era um tanto rígido e sempre quis sua família toda reunida. Somo apenas dois irmãos e ele sempre dizia que não tinha feito filho para sofrer humilhação na casa de parentes. Ele tinha essa convicção porque meus primos sofriam na casa da minha tia que era para onde eu poderia ir morar, caso eu fosse estudar. Mesmo que tenha demorado um pouco, eu não o culpo por ter atrasado meus estudos, saí de casa quando eu já estava sabendo o que queria seguir.

¹⁶ No capítulo 3 fizemos uma abordagem explicando essa denominação do ritual.

voltaria a ver a pratica do ritual de uma folia de santo para servir de pesquisa da minha Tese de Doutorado.

Na perspectiva exposta, nesta tese, propomos como objeto de estudo, a análise das folias de santo como permanências negras nos quilombos do Município de Óbidos por serem práticas que só se realizam nas áreas remanescentes de quilombo, os chamados Mocambos¹⁷, 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 indagar 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. 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.

A partir de uma visão histórica¹⁸, afirmamos 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 e propondo ponderações futuras, dependendo das devidas análises a serem feitas. Por isso, temos plena consciência, que o método da história que ignora ou estereotipa as matrizes africanas perde a cara da população e fica semelhante à visão dos dominadores, produzindo uma história parcial com os elementos discriminatórios e racistas. Além disso, é perceptível que a história e cultura africana e afro-brasileira ainda estão pouco presentes no entendimento de parte da sociedade obidense, como já falamos anteriormente. Seguindo a perspectiva de Bittencourt (2005)¹⁹, a concepção é de que indígenas e negros não possuem história, apenas influenciaram ou contribuíram para a vida cultural brasileira, principalmente por meio de hábitos alimentares, música e eventos

¹⁷ Refúgio, esconderijo de escravizados fugidos.

¹⁸ A discussão aqui segue uma análise feita no artigo de Fernandes (2005). – Ver: 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.

¹⁹ 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.

esportivos. Ou seja, a história de conhecimento da população obidense assim como a brasileira, ainda expressa o machismo, o regionalismo e o modo de representar uma sociedade brancocêntrica herdada de uma visão eurocêntrica. Com isso, percebemos que 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. Desse modo, seguimos as argumentações de Cunha Junior (1998), “são poucos os brasileiros afrodescendentes negros que se destacam na história nacional ou até mesmo na história internacional²⁰”. Essa realidade mobilizou diversos movimentos sociais que lutam por um Brasil mais justo e democrático.

Vinculamos a presente tese à linha de pesquisa *Território, Identidades e Representações*. Consideramos esse movimento devido ao nosso arcabouço teórico-metodológico. Destacaremos alguns elementos descritos na linha e demonstraremos a sua adequada relação com a pesquisa. A referida linha de pesquisa compreende investigações que partem do pressuposto de que o Território Social é uma comunidade imaginada em todas suas dimensões espaciais: a internacional, a nacional, a regional e a local. Do ponto de vista do recorte do objeto, a linha proporciona uma abertura para a micro-história e os microtemas, como, por exemplo, a história do cotidiano, de personagens, grupos e localidades sem aparente importância, e histórias de vida; para as constantes significações e ressignificações do espaço por parte de atores e sujeitos diversos; para os processos movedições de caracterização de identidades políticas e culturais que informam a própria constituição das territorialidades sociais.

Primeiramente, o recorte temporal apresentado na linha de pesquisa abarca a nossa temporalidade. A Folia de São Tomé no quilombo Arapucu tem a sua origem na década de 1940. Portanto, tratamos de uma festa que desabrocha com o fim da Primeira República e está contextualizada contrariamente à política pública cultural imposta pelo governo de Getúlio Vargas. Com isso, podemos sugerir que as Foliás aparecem como um contraponto às demandas governamentais de homogeneização das culturas regionais em uma única cultura nacional, o que nos remete a pensar nas mesmas enquanto “um conceito que promove uma reflexão sobre seu estatuto, seus marcos cronológicos e sua relação com as demandas sociais²¹”. No entanto, levamos em consideração que “a história social e cultural deslocou

²⁰ CUNHA JUNIOR, H. A história africana e os elementos básicos para seu ensino. In: LIMA, Ivan Costa (org.). *Negros e currículo*. Florianópolis: NEN, 1998, p. 14.

seu estudo para as margens das sociedades modernas, modificando a noção de sujeito e a hierarquia dos fatos, destacando os pormenores cotidianos articulados numa poética do detalhe e do concreto²², os processos de globalização que caracterizam as sociedades ocidentais podem fomentar novos usos da Folia de São Tomé por parte de seus e suas praticantes. Ora, a linha de pesquisa se abre para investigações no tempo presente, permitindo que os atores e atrizes que compõem essas práticas se representem em vida, tencionando encontros e disputas sociais em torno de suas manifestações.

É relevante frisar que as Folias de Santo no município de Óbidos são manifestações culturais praticadas por pessoas de origem quilombolas, sugerindo, imediatamente, uma prática inter-religiosa entre as expressões de origens africanas e as de origens católicas. Ao entendermos que a cultura não pode ser concebida como produto homogêneo, é importante, também, ressaltar que a folia praticada na comunidade Arapucu, é vista pela população local e já defendida em minha dissertação de Mestrado em 2018 como prática cultural afro-brasileira. Na Folia, reaparecem relações raciais e os usos de instrumentos de origens africanas. Por outro lado, surgem os usos e apropriações de personagens e objetos católicos sugerindo a existência de negociações entre esses grupos. São, dessa forma, disputas por espaços, confrontos por representatividades que são entendidas aqui historicamente e que agregam as produções simbólicas sobre o lugar, articulando as apropriações da natureza com os aspectos místico-religiosos, o que pressupõem abordagens históricas socioculturais. Ou seja, a cultura sendo entendida pela sua materialidade, considerando vinculada a sua apropriação aos interesses sociais cotidianos de cada indivíduo. Ao conceber a cultura dessa maneira, passamos a entender ações individuais que põem em riscos os significados culturais a partir do momento em que manejam essas referências para o alcance de objetivos individuais ou coletivos. Portanto, a nossa proposta de pesquisa é compreender a cultura para além de uma ordem cultural posta às pessoas, mas como essas pessoas instrumentalizam tais significados em suas vidas práticas em busca de seus objetivos.

A história da cidade de Óbidos é marcada pela fortíssima presença de heranças culturais oriundas de pessoas submetidas ao regime escravocrata na região. Em busca de livrar-se dessas amarras, diversas formas de resistências e negociações foram desenvolvidas. É partindo desse contexto que se pode compreender e interpretar as Folias de Santo em

²¹ FERREIRA, Marieta de M. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Revista Tempo E Argumento*, 10 (23), 80 – 108 (2018), p. 80.

²² SARLO, Beatriz. *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007, p. 11.

Óbidos, “buscando uma articulação com os diferentes contextos historiográficos²³”. Prática de origem negra, a Folia de São Tomé não somente revela capacidade em circular por entre práticas religiosas de matrizes católicas, como busca criar mecanismos de sua permanência nos dias atuais. Portanto, examinar as estratégias de resistências cotidianas dos personagens que integram a referida Folia de Santo no município de Óbidos, dentro de uma perspectiva histórica, torna-se um empreendimento de relevância social e historiográfica.

Delimitamos o objetivo geral desta tese em analisar as relações dos moradores da Comunidade Arapucu com a Folia de São Tomé em Óbidos-PA, entre os anos de 1990 a 2018. Esse recorte temporal foi escolhido na perspectiva de verificar se houve e quais foram as mudanças que ocorreram na prática da Folia de São Tomé, com a chegada das religiões protestantes na comunidade Arapucu a partir da década de 90; descrever historicamente a chegada e o cotidiano dos negros em Óbidos e suas dispersões pelo município; construir e analisar a historiografia da Folia de São Tomé bem como a origem da comunidade remanescente de quilombo Arapucu no Município de Óbidos.

Em face do objetivo geral, elencamos os objetivos específicos para efetivação desta pesquisa, os quais se arrolaram em: Verificar a perspectiva dos moradores da comunidade quilombola Arapucu para o tratamento da Folia de São Tomé, como identidade étnica da Cultura Afro-brasileira e como acionam suas identidades em benefícios próprios; Identificar os entraves existentes na contemporaneidade para que os novos sujeitos da comunidade deem prosseguimentos às práticas da Folia de Santo; Explorar o papel exercido pela Folia como elemento inter-religioso de sociabilidades, resistências e identidade no quilombo Arapucu.

Conceitos norteadores, metodologia, amostragem e os sujeitos da pesquisa

O caminho metodológico adequado que conduziu o processo de investigação desta tese foi a pesquisa qualitativa, documental e oral, utilizando-se, assim, da História Oral como característica primordial da História do Tempo Presente, sempre na perspectiva do “fato de que somos afetados pela história e de que afetamos a nós mesmos pela história que fazemos²⁴”. Para desenvolver esta pesquisa, dispomos dos seguintes conceitos: cultura, negociação, identidade e circularidade cultural.

²³ FERREIRA, Marieta de M., op. cit. p. 80.

²⁴ RICOUER, Paul. “Para uma hermenêutica da consciência histórica”. In *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 368.

A concepção de cultura proposta por Edward Palmer Thompson foi de grande valia aos nossos propósitos. Segundo Thompson (1998)²⁵, a cultura deve ser entendida a partir das contradições sociais, isto é, das disputas de interesses entre as pessoas. Ou seja, ele está descentrando os indivíduos da estrutura dos significados e trazendo à tona a consciência e a ação que esses possuem para com a sua própria cultura. Diante disso, corroboramos que:

De um lado, a história social e cultural deslocou seu estudo para as margens das sociedades modernas, modificando a noção de sujeito e a hierarquia dos fatos, destacando os pormenores cotidianos articulados numa poética do detalhe e do concreto. De outro, uma linha da história para o mercado já não se limita apenas à narração de uma gesta que os historiadores teriam ocultado ou ignorado, mas também adota um foco próximo dos atores e acredita descobrir uma verdade na reconstituição de suas vidas²⁶.

Dessa forma, a cultura se torna materialista, sendo constantemente tencionada por meio das experiências das pessoas porque “[...] na verdade o próprio termo ‘cultura’, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto²⁷”.

Esse domínio conceitual permite acessar as contradições existentes em uma mesma cultura, tomando-a como plural e em constante tensão. A cultura entendida dessa maneira, habilita-nos a investigar as estratégias de permanência da Folia de São Tomé e as suas diversas formas de mudanças para resistir às transformações processadas ao longo dos tempos na cidade de Óbidos. A história oral, como metodologia de coleta de relatos, pode trazer as disputas existentes entre as personagens da Folia de Santo. Esses relatos suscitam memórias do passado para as contendas do presente e, é claro, acabam sendo adaptadas ao contexto de sua emergência, o que nos remete a pensar sobre a afirmação de Beatriz Sarlo, conforme a qual:

Poderíamos dizer que o passado se faz presente. E a lembrança precisa do presente porque, como assinalou Deleuze a respeito de Bergson, o tempo próprio da lembrança é o presente: isto é, o único tempo apropriado para lembrar e, também, o tempo do qual a lembrança se apodera, tornando-o próprio²⁸.

²⁵ THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

²⁶ SARLO, Beatriz, op. cit. p. 12.

²⁷ THOMPSON, Edward Palmer, op. cit. p. 17.

²⁸ SARLO, Beatriz, op. cit. p. 10.

Lemos, assim, as ações dos sujeitos em interação com uma estrutura simbólica de significados culturais daquela população. A permanência da Folia de São Tomé como manifestação da cultura africana na atualidade, se realiza harmoniosamente em Óbidos com a Igreja Católica e com as religiões de Matriz Africana. Nesse sentido, o conceito de negociação entra em cena. Thompson (1998) acreditava que havia, na Inglaterra do século XVIII, uma relação de reciprocidade entre os membros da *gentry* (pequena nobreza rural) e a multidão pobre. “Portanto, continuo fiel ao modelo patrícios-plebeus e à metáfora do campo de força, tanto para a estruturação do poder como para o cabo de guerra dialético da ideologia²⁹”. Parece-nos importante esse movimento quando buscamos entender as relações entre as pessoas negras adeptas às práticas religiosas de matrizes africanas com as pessoas que praticam rituais derivadas do catolicismo. Desta forma reafirmamos o que Marieta de Moraes propõe sobre a história cultural: “paralelamente, ganhou novo impulso a história cultural, ocorreu um renascimento do estudo do político e incorporou-se o estudo do contemporâneo³⁰”. É nesse sentido que os cantos da folia, fontes importantes para a pesquisa, negociam com a religião católica. Através dessa documentação, podemos encontrar indícios, pistas e sinais que refletem esse processo. O recurso de aclamação por Deus, pela virgem Maria e outros santos católicos suscita, exatamente, a existência de um campo de força entre as práticas religiosas nas comunidades quilombolas de Óbidos. É um campo de força que está aberto às adaptações por seus participantes e isso ocorre conscientemente. Essa deferência não significa submissão das Folias de Santo, mas uma resistência estratégica e dissimulada, ou seja, cheia de interesses. São formas sutis de negociações e resistências que, muitas vezes, passam despercebidas.

Falamos em interesses porque, apesar de os cantos e ladainha terem suas letras e versos prontos, o Capitão Folião, dependendo de sua imaginação, pode criar versos no momento de cantá-los. É nesse instante que a cultura como campo conflituoso se faz presente, e por isso “reconhecemos que a subjetividade tem um lugar³¹”. Os cantos e ladainhas surgem como fontes privilegiadas de acesso às disputas entre vertentes religiosas, entre as próprias Folias de Santo. Essas composições são transmitidas pela oralidade e foram criadas pelos primeiros Capitães Foliões, desta feita se faz necessário “a revalorização da primeira pessoa

²⁹ THOMPSON, Edward Palmer, op. cit. p. 84.

³⁰ FERREIRA, Marieta de M., op. cit. p. 84.

³¹ SARLO, Beatriz, op. cit. p. 18.

como ponto de vista, a reivindicação de uma dimensão subjetiva, que hoje se expande sobre os estudos do passado e os estudos culturais do presente³²”. Assim como no passado, todas as vezes que ocorria um encontro de duas ou mais folias, além das disputas que existiam entre as mesmas, também era o momento no qual se aprendiam outros versos de folias e novas toadas. Portanto, identificamos trocas e compartilhamentos de significados entre os (as) participantes das Folias de Santo.

A partir das considerações sobre as transformações temporais pela qual passou a cidade de Óbidos, é importante munirmos com o instrumental analítico presente nas perspectivas teóricas de Carlo Ginzburg (2006)³³. Consideramos que as suas reflexões sobre a cultura possuem ligações com as de Thompson (1998), pois todos os dois visam investigar comportamentos de indivíduos e de uma sociedade tendo como pano de fundo a cultura: “Assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula inflexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um³⁴”. Esses autores estão destacando as ações das pessoas, isto é, como elas acionam suas heranças culturais para movimentarem-se socialmente e por esse motivo discutiremos também sobre identidade cultural na modernidade a partir da perspectiva de Stuart Hall, ou seja, verificar se na comunidade quilombola Arapucu as “identidades modernas estão sendo “descentradas”, isto é, deslocadas ou fragmentadas³⁵”. Nesse sentido, é preciso capturar as atitudes cotidianas dos sujeitos e perceber padrões culturais de determinado povo ou sociedade, desenvolvendo assim o “argumento com relação a identidades culturais – aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso “pertencimento” a cultura étnica, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais³⁶”. Esses historiadores acreditam que a cultura deve ser investigada considerando o seu papel social e histórico. Para lidarmos com os trânsitos culturais existentes na Folia de Santo, é importante a utilização do conceito de circularidade cultural de Carlo Ginzburg.

³² *Ibidem*, p. 18.

³³ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³⁴ *Ibidem*, p. 20.

³⁵ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Touro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 8.

³⁶ HALL, Stuart, op. cit. p. 8.

Ginzburg (2006), seguindo as contribuições de Mikhail Bakhtin, analisou o interessantíssimo caso de um moleiro queimado pela Inquisição. A peculiaridade do moleiro Menocchio conduziu esse historiador a trazer à tona a noção de circularidade cultural que se fundamenta na interação entre cultura das classes subalternas e das classes dominantes: “A impressionante convergência entre as posições de um desconhecido moleiro friulano e as de grupos intelectuais dos mais refinados e conhecedores de seu tempo repropõe com toda força o problema da circularidade da cultura formulado por Bakhtin³⁷”. Esse conceito permite entender a cultura oral e escrita como válidas, processuais, em desenvolvimento, e não como contrárias ou estanques, tornando-se “objetos prioritários de investigação e uma oportunidade ímpar de se repensar o passado³⁸”. Dessa forma, tal conceito se torna importante para investigarmos as formas de apropriação e participação da elite de Óbidos com relação às Folias de Santo. Em nosso contato com as Folias, principalmente com a Folia de São Tomé, percebemos que a participação na festa não se limita aos populares vinculados ao quilombo. Mais uma vez, os cantos e as pessoas que compõem as folias permitiriam o acesso às contradições presentes entre as diferentes matrizes religiosas e as micropolíticas existentes. Foi importante entrevistar novos agentes e novos (as) moradores (as) para compreensão dessas dinâmicas.

Quando tratamos de questões teórico-metodológicas relativas ao ofício do historiador que se envolve com a metodologia da história oral, intermediado pelo encontro entre sujeitos para colher um relato, temos, de um lado, a pessoa que pesquisa, que nesse caso busca ouvir e, do outro lado, a pessoa que se dispõe a prestar um relato, discorrendo sobre um dado período ou evento. Isto exige do pesquisador cuidados que nem sempre se acredita existir, porque “fazer história oral não é simplesmente sair com um gravador em punho, algumas perguntas na cabeça, e entrevistar aqueles que cruzam nosso caminho dispostos a falar um pouco sobre suas vidas³⁹”. Seguindo essa noção simplificada pode resultar em um punhado de gravações, de pouca ou nenhuma utilidade, que permanecem guardadas sem que se saiba muito bem o que fazer com elas. Muitas vezes tal situação é criada por uma concepção talvez ingênua e certamente equivocada de que a história oral, em vez de meio de ampliação de conhecimento sobre o passado, é, digamos, o próprio passado reencarnado em gravações,

³⁷ GINZBURG, Carlo, op. cit. p. 19.

³⁸ FERREIRA, Marieta de M., op. cit. p. 94.

³⁹ ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 30.

como se o simples fato de deixar registrados depoimentos de atores e/ou testemunhas do passado eximisse o pesquisador da atividade de pesquisa.

Pensamos aqui pela vertente de que a metodologia da História Oral consiste em versar historicamente sobre a folia de santo, a partir de relatos e depoimentos dos foliões e foliãs que estão relacionados com o que pesquisamos. Sendo assim, são as narrativas orais as fontes, a partir das quais discorremos e interpretamos para discutir e construir uma narrativa historiográfica, na perspectiva de que “o testemunho está na origem do discurso histórico⁴⁰”. Sendo um método de pesquisa, a história oral não é um fim, em si mesma, e sim um meio de conhecimento. Seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica, o que nos pressupõe sua articulação com nosso projeto de tese previamente definido nas páginas anteriores. Assim, antes mesmo de termos pensado em história oral, houve questões, perguntas, que justificaram o desenvolvimento desta investigação. Levamos em consideração que a história oral só começou a participar dessa formulação no momento em que foi preciso determinar a abordagem desta pesquisa.

De acordo com Alberti (2005) “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 oral⁴¹”. E dentro dessa perspectiva “podemos afirmar hoje que os relatos orais são fontes imprescindíveis para a História, assim como qualquer outra, sem grau hierárquico⁴²”.

A História Oral como metodologia recebeu muitas críticas, mas nos dias atuais, “o ato de escrever história com fontes orais goza de crédito, em condições de igualdade, como qualquer outra fonte escrita da história⁴³”. Para isso, levamos em consideração as renovações ocorridas no campo da História Política e a emergência da história do tempo presente, que foi fundamental para o crescimento e valorização da História Oral. Dessa forma:

Entendemos estar superado o período em que pairava uma aura de desconfiança por partes de setores acadêmicos, que desacreditavam sua prática. Hoje a constituição de centros de memórias orais e laboratoriais instalados tanto no interior das universidades

⁴⁰ SARLO, Beatriz, op. cit. p. 37.

⁴¹ ALBERTI, Verena, op. cit. p. 30.

⁴² MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire; KARPINSKI, Cezar. Nomeação e fundamentação da história oral. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2010, p. 14-15.

⁴³ *Ibidem*, p. 15.

quanto em instituições diversas projeta a história oral a patamares elevados na pesquisa histórica⁴⁴.

Temos ciência, porém, de que quando o uso de relatos orais, obtidos de pessoas vivas, contemporâneas de quem escreve, converteu-se em fonte aceitável para discutir fatos passados ou do presente, várias questões se apresentaram aos adeptos desta nova forma de escrever história. Nomear e definir teórico-metodologicamente a escrita da história com este tipo de fonte era, comumente, as questões que se exigiam nas décadas anteriores. A partir daí que durante muito tempo, quando alguém se propunha a realizar um trabalho de história utilizando relatos orais, a primeira coisa com que se preocupava era expor claramente seus pressupostos teóricos. Já o nome de um modo geral recaía em uma classificação, quase que espontânea, atribuindo-lhe a designação de história oral.

Partindo das ponderações acima expostas, compreendemos que a história oral só pode ser empregada em pesquisas sobre temas recentes, que a memória dos entrevistados alcance. Em meio a isso “com o passar do tempo, as entrevistas assim produzidas poderão servir de fontes de consulta para pesquisas sobre tema não tão recentes, mas a realização de entrevistas pressupõe o estudo de acontecimentos e/ou conjunturas ocorridas num espaço de aproximadamente 50 anos⁴⁵”. Em decorrência dos fatos pesquisados, o trabalho com a história oral constituiu, desde o início, uma produção intencional de documentos históricos. Assim, em vez de se organizar um arquivo de documentos já existentes, conferindo-lhes, após criteriosa avaliação, o caráter de fontes em potencial para futuras pesquisas, na história oral se produz deliberadamente, através de várias etapas, o documento que se torna fonte. Em suma, o trabalho com história oral nos exigiu um elevado respeito pelos agentes que pesquisamos, por suas opiniões, atitudes e posições, por sua visão de mundo enfim. É essa visão de mundo que norteia seu depoimento e que imprime significados aos fatos e acontecimentos narrados. Ele é individual, particular àquele depoente, mas constitui também elemento indispensável para a compreensão da história de seu grupo social, sua geração, seu país e da humanidade como um todo, se levar em consideração que há universais nas diferenças.

Portanto, a metodologia foi algo extremamente importante e racional para atingir os objetivos propostos nesta investigação com finalidade de encontrar a melhor maneira para executar os procedimentos dessa pesquisa histórica. Foi muito importante usarmos as entrevistas para encontrarmos respostas às questões relacionadas a folia na comunidade

⁴⁴ MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire; KARPINSKI, Cezar, op. cit. p. 15.

⁴⁵ ALBERTI, Verena, op. cit. p. 21.

quilombola como permanência cultural negras no Município de Óbidos a partir do uso da História Oral. Vale lembrar que “hoje já é generalizada a concepção de que fontes escritas também podem ser subjetivas e de que a própria subjetividade pode se constituir em objeto do pensamento científico⁴⁶”. Em meios a essa perspectiva, usamos como técnica para coletas de dados e evidências a nomeação de entrevista semiestruturada objetivando “buscar informações, dados e opiniões por meio de uma conversação livre⁴⁷”. Dando sequência a esse pensar Lüdkee André (1986), ponderam 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, podemos criar uma relação de interação com os sujeitos da pesquisa, instaurando uma atmosfera de influência recíproca entre quem pergunta e quem responde⁴⁸.

Pelo fato de a realização desta investigação ter sido mediada pela abordagem qualitativa, foi necessária a aplicação do método dialético, através de aplicação de entrevistas na maioria dos foliões e foliãs e questionários em partes dos envolvidos que de alguma forma gentilmente disponibilizaram parte de seus preciosos tempos para as entrevistas semiestruturadas e questionários⁴⁹, que também foram os procedimentos utilizados para a coleta de dados. Desse modo, compreendemos a entrevista a partir da perspectiva de Castro e Matos (2010), pois:

Compreende-se que a entrevista ocorre por existir o interesse do entrevistador nas histórias que o entrevistado pode contar. Esta 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 outro⁵⁰.

Podemos dizer que essa riqueza de compreender as entrevistas por meio de análise da História oral “está evidentemente relacionada ao fato de ela permitir o conhecimento de

⁴⁶ALBERTI, Verena. “Fontes orais: Histórias dentro da História”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2011, p. 163.

⁴⁷ MARTINS, Gilberto de Andrade. *Estudo de Caso: uma estratégia de pesquisa*. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2008, p. 27.

⁴⁸ LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986, p. 38.

⁴⁹Em alguns casos é necessária a distribuição de questionários para jovens ou qualquer pessoa devido a não aceitação de entrevistas gravadas.

⁵⁰ CASTRO, Paula Almeida de; MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de. *Entrevista como instrumento de pesquisa nos estudos sobre fracasso escolar*. Rio de Janeiro: Netedu, 2008, p. 2.

experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, entendemos que o pesquisador tem acesso a “uma multiplicidade de histórias dentro da história⁵¹”. Baseado nessa análise, o pressuposto epistemológico pensado para nortear os caminhos deste estudo fundamentou-se no campo dos estudos culturais, nas perspectivas críticas, objetivando compreender e analisar as relações entre as práticas negras (folia de santo), cultura, identidade e circularidade cultural. Dessa forma, tivemos nesta pesquisa como pensamento estruturante os teóricos: Edward Palmer Thompson (1998), Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1997), Stuart Hall (2005 e 2016), Carlo Ginzburg (2006 e 2007), Zygmunt Bauman (2000 e 2001), Pierre Bourdieu (1989), Michel de Certeau (1994, 1998), Roger Chartier (1982, 1988, 1991 e 2002), Andiara Barbosa Neder (2013), Eurípedes Antônio Funes (1995, 2015), Carlos R. Brandão (1993, 1983), Nei Lopes (2008), além de outros que compõe a lista de fontes secundárias. Quanto às fontes primárias, foram analisados documentos de registros em cartório para compor a historiografia do negro em Óbidos, as entrevistas orais, respostas em questionário e o Livro: FUNDAÇÃO DO CENTRO DE TAMBORES DE MINA (Relatório). Levando em consideração que conforme Cardoso, (2002):

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 ele⁵².

Seguindo essa perspectiva, fizemos uma busca de bibliografias que fossem sobre folias de santo na Amazônia, especificamente no Estado do Pará, e de forma mais ampla, no Brasil. Pois, ainda de acordo com Cardoso (2002), existem “bibliografias de obras anteriores sobre assuntos vinculados à pesquisa, catálogos de documentos elaborados por arquivistas, etc.⁵³”. Seguindo a linha de pensamento do referido autor “tanto no caso de documentos manuscritos como no de diversos tipos de documentos publicados, convém elaborar dois tipos de fichas: fichas bibliográficas ou documentais de identificação e fichas analíticas ou de conteúdos⁵⁴”.

⁵¹ ALBERTI, Verena, op. cit. p. 166.

⁵² CARDOSO, Ciro Flamarion S. BRIGNOLI, Hector Perez. *Os métodos da História*. Tradução: João Maria. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002, p. 485.

⁵³ *Ibidem*, p. 485.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 485-486.

Em relação à Amazônia o que encontramos foram estudos feitos com outras denominações diferentes desta pesquisa, tanto ao que está relacionado à perspectiva temática quanto ao que se refere aos conceitos que aqui propomos cujo, os mesmos já foram descritos anteriormente. Mas que de alguma forma se relacionam com as folias de santo, praticadas nas comunidades quilombolas do município de Óbidos, pois para Maués (2001), existem “algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe um substrato comum que permite uma certa generalização⁵⁵”. 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 práticas⁵⁶”.

Rodrigues (2009)⁵⁷, a partir das suas interpretações de “O Pensamento Mestiço” de Serge Gruzinski (2001) e “Quatro séculos de pensamento mestiço na Amazônia⁵⁸”, identificou a festividade de São Tomé, realizada desde o início dos anos de 1800, na região Sul do Pará 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 hoje⁵⁹”.

Encontramos algumas publicações recentes em uma revista iniciante sem Qualis Capes ainda como: Paulino e Silva (2023)⁶⁰ que analisam a Folia de São Benedito na comunidade quilombola Silêncio como uma manifestação identitária e memorial de um povo que desde sua “chegada ao Baixo Amazonas, no século XVIII, tem buscado fortalecer sua cultura na relação com as culturas dos povos originários e dos colonizadores, bem como, com a floresta;

⁵⁵ 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, p. 259.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁷ RODRIGUES, Denise Simões. *Revolução Cabana e construção da identidade amazônica*. Belém: EDUEPA, 2009.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ RODRIGUES, Denise Simões, op. cit. p. 236.

⁶⁰ PAULINO, Itamar Rodrigues; SILVA, Elian Karine Serrão da. Cenário Festivo Afroamazônica Brasileiro: a Folia de São Benedito na Comunidade Quilombola Silêncio em Óbidos-Pará. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.3, nº1, p. 72-91, jan. - jun. 2023.

e cujas expressões são fortalecidas a partir da luta pelo reconhecimento de sua herança afro-brasileira⁶¹”. Cruz e Santos (2022)⁶² pesquisaram na comunidade quilombola do Jauari, no Rio Erepecuru, Município de Oriximiná (Pará), para compreender a história da Folia do “Aiué de São Benedito”. Os autores abordaram reflexões relacionadas ao olhar para as práticas que celebram e fortalecem a identidade, bem como os ritos religiosos nas manifestações culturais presentes na comunidade de remanescentes de quilombos. Segundo eles, há evidência de elementos simbólicos componentes dessas manifestações, “bem como suas mudanças e permanências. Por outro lado, também aborda questionamentos a respeito das identidades culturais e de patrimônio, bem como os reflexos destes para a valorização das manifestações religiosas vivenciadas pela referida comunidade⁶³”.

Em continuidade, quando a busca bibliográfica se deu em outras regiões do Brasil, encontramos: Pedroza (2013)⁶⁴, que analisou a performance da Folia de São Sebastião como aspectos simbólicos de um ritual na comunidade quilombola Magalhães em Goiânia; Neder (2013)⁶⁵, 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)⁶⁶, que relacionou as folias de Reis de João Pinheiro como performance e identidades sertanejas no Nordeste mineiro; Kimo (2010)⁶⁷, 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

⁶¹ *Ibidem*, p. 72.

⁶² CRUZ, João Felipe Lobato da; SANTOS, Marialda de Matos. O “aiué de São Benedito” da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximiná (Pará). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.285-303, jul./dez.2022.

⁶³ CRUZ, João Felipe Lobato da; SANTOS, Marialda de Matos, op. cit. p. 285.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ KIMO, Igor Jorge. *Música, ritual e devoção no terno 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.

busca, elencamos Brandão (1977)⁶⁸, considerado um dos maiores⁶⁹ pesquisadores sobre folias de santo do Brasil, 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.

Além desses, tivemos contato com Souza (2012⁷⁰ e 2020⁷¹) que caminhou pelo desenvolvimento da análise antropológica seguindo o senhor Antônio José da Silva, o Mestre Fumaça, e os anfitriões da Folia de Reis Bandeira Nova Flor do Oriente no município de São Gonçalo, segunda cidade mais populosa da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro. O mesmo elucidou “os mecanismos de negociação e as redes de solidariedade e sociabilidade acionadas pelos devotos anfitriões para a garantia do deslocamento dos santos e seus promesseiros nas zonas marginais da cidade no período da madrugada⁷²”.

E por fim, apresentamos Santos e Monteiro (2021)⁷³ pesquisaram sobre a Folia de São Sebastião em território quilombola na comunidade Ema em Teresina de Goiás. Com os conceitos de territorialidade, identidade e crenças, os referidos autores objetivaram em descrever e compreender a folia de São Sebastião como instrumento de fortalecimento e manutenção da cultura quilombola. Assim como, compreender o conceito de quilombo e suas limitações crenças e valores. Para eles, “as comunidades quilombolas podem ser

⁶⁸ BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *A Folia de Reis de Mossâmedes*. Rio de Janeiro: Cadernos de Folclore, FUNARTE/INF, 1977.

⁶⁹ Destacamos aqui algumas pesquisas, além da já citada: 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.

⁷⁰ SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. 2012. *No caminho dos mestres: um estudo sobre folia de reis Nova Flor do Oriente em São Gonçalo na segunda metade do século XX* São Gonçalo, 2012, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

⁷¹ SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. *Giros Urbanos: Uma etnografia da festa do arremate da folia de reis no estado do Rio de Janeiro* Belo Horizonte: Ancestr. 2020.

⁷² SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. *Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro*. Revista de Antropologia. São Paulo (USP), vol. 63, nº 3, jul./2021, p. 2.

⁷³ SANTOS, Hélio Rodrigues dos; MONTEIRO, Hélio Simplicio Rodrigues. Folia de São Sebastião em território quilombola: territorialidade, identidade e crenças. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), v.1, nº 1, p.251-265, jan./jun. 2021.

compreendidas como grupos socioculturais étnicos cujos modos de vida as distinguem dos modelos de sociedade dito “padrão”, que tem nos países da Europa ocidental⁷⁴”.

Não temos a intenção de discutir no decorrer desta pesquisa sobre as diferenças entre as folias de reis que ocorrem no Brasil e as folias de santo das comunidades quilombolas do Município de Óbidos, mas se faz necessário que façamos um destaque aqui que essas práticas culturais possuem diferenças⁷⁵. De acordo com Paulino (2016), as folias de santo que ocorrem em Óbidos se diferenciam das folias de reis realizadas nas:

pequenas cidades, sobretudo, nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo, Paraná, Rio de Janeiro e Goiás. Enquanto os grupos de foliões de reis dessas cidades comemoram os festejos de Natal visitando casas, tocando músicas em louvor aos "Santos Reis" e ao nascimento de Cristo, as folias de santos em Óbidos são realizadas nas datas celebrativas do santo protetor da comunidade quilombola⁷⁶.

Além disso, podemos destacar que as folias do Município de Óbidos são praticadas em datas que as famílias dos foliões e foliãs determinam, não seguindo propriamente a data de comemoração do santo de acordo com a Igreja Católica. Esse último caso ocorre frequentemente na Folia de São Tomé que se reúnem em datas previstas pela família Sena, a quem pertence a tutela da Folia atualmente.

Como já mencionamos 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 como método de pesquisa pensando pela vertente de que a História oral pode ser entendida e útil na:

História do cotidiano (a entrevista de história de vida pode conter descrições bastante fidedignas das ações cotidianas); a História política, entendida não mais como História dos “grandes homens” e “grandes feitos”, e sim como estudo das diferentes formas de articulação de atores e grupos de interesse; o estudo de padrões de socialização e de trajetórias de indivíduos e grupos pertencentes a diferentes camadas sociais, gerações, sexos, profissões, religiões etc. Histórias de comunidades, como as de bairro, as de imigrantes, as camponesas etc.⁷⁷.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 251.

⁷⁵ As semelhanças são mais fáceis de identificar. Estão presentes desde alguns instrumentos como pandeiro, caixas grandes e caixinha, assim como as bandeiras e, principalmente, pela nomenclatura de “folia” com cunho do catolicismo santorial (Neder, 2013).

⁷⁶ PAULINO, Itamar Rodrigues. *Encontro das Folias De Santo: Bênção à Cidade Presépio*. Em: Obidos.net Sessão Artigos. Artigo 3, n.p. Julho/2016. Disponível em <http://www.obidos.net.br/index.php/artigos/485-a-bisneta> Acessado em 11 de outubro de 2023.

⁷⁷ ALBERTI, Verena, op. cit. p. 166.

Dessa forma, levamos em consideração que a História, cujo objeto precípua é observar as mudanças que afetam a sociedade, e que tem por missão propor explicações para elas, não escapa ela própria à mudança. Rémond (1996), fala que existe, portanto, “uma história da história que carrega o rastro das transformações da sociedade e reflete as grandes oscilações do movimento das ideias⁷⁸”. Visto que, segundo o mesmo autor:

As gerações de historiadores que se sucedem não se parecem: o historiador é sempre de um tempo, aquele em que o acaso o fez nascer e do qual ele abraça, às vezes sem o saber, as curiosidades, as inclinações, os pressupostos, em suma, a “ideologia dominante”, e mesmo quando se opõe, ele ainda se determina por referência aos postulados de sua época⁷⁹.

Corroborando sobre análise de documentos, conforme asseveram Lüdke e André (1986), “a análise documental pode se construir numa técnica valiosa de abordagem de dados qualitativos, seja completando informações obtidas por outras técnicas, seja desvelando aspectos novos de um tema ou problema⁸⁰”, sempre levando em consideração de que as fontes escritas também podem ser subjetivas. Cellard (2008)⁸¹, 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.

Ainda quanto às entrevistas que utilizamos a partir do uso da História Oral, Alberti (2005) 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 falada⁸²”. Nesse sentido, temos como característica o desenvolvimento em meios a recuos e evocações paralelas, repetições, desvios e interrupções, que conferem um potencial de análise em grande parte diverso daquele de um documento escrito. Assim, “a análise da entrevista tal como

⁷⁸ RÉMOND, René. “Uma história presente”. In: RÉMOND, René (org). *Por Uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 13.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁰ LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986, p. 38.

⁸¹ CELLARD, A, A análise documental. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁸² ALBERTI, Verena, op. cit. p. 24.

efetivamente transcorreu permite que se aprendam os significados não diretamente ou intencionalmente expressos⁸³”.

Realizamos o desenvolvimento da presente pesquisa, como já exposto em alguns momentos anteriormente, na comunidade quilombola Arapucu, localizada no meio rural terra firme⁸⁴ do município de Óbidos (PA), mesorregião do baixo Amazonas, Oeste do Pará. Os sujeitos que pensamos para fazerem parte da mesma, como entrevistados foram os: foliões⁸⁵ e foliãs da Folia de São Tomé, desde os mais jovens aos mais antigos (as), que nesse caso é uma foliã, assim como o Capitão Folião (líder da folia) representante da folia na atualidade. Entrevistamos 10⁸⁶ pessoas em diferentes momentos, entre os anos de 2017, 2021 e 2023. Nos anos de 2017 e 2023 estivemos na comunidade quilombola Arapucu nos 2 dias da prática do ritual da Folia de São Tomé, já no ano de 2021 fizemos apenas pesquisas com entrevistas e uso de questionários em momentos oportunos com alguns integrantes da folia. E 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 consideramos revelar o nome dos entrevistados com as devidas autorizações dos mesmos, isto porque aceitaram assinar o Termo de Consentimento.

Assim, as entrevistas foram gravadas e transcritas de forma fiel e integral para análise do conteúdo a respeito da Folia de Santo como permanência cultural negra na comunidade quilombola Arapucu em Óbidos/PA. A técnica que utilizamos para analisar os documentos e as entrevistas deu-se a partir da análise cultural, posto que, conforme Silva (2010), “busca-se, fundamentalmente, caracterizar o objeto sob análise como um artefato⁸⁷”, ou seja, “como resultado de um processo de construção social⁸⁸”. Visto que a análise em uma perspectiva histórica parte da concepção de que o mundo em que vivemos tem interação social e é

⁸³ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ Aparecem apenas 9 entrevistas nas fontes, não consegui autorização assinada de um dos entrevistados. Dois entrevistados também responderam por opção um questionário, o qual será colocado em apêndice. Nos capítulos 2 e 3 estão descritos os nomes dos entrevistados.

⁸⁷ SILVA, Tomas Tadeu da. *Documentos de identidade*. Uma introdução às teorias do currículo. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 134.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 134.

naturalizado. A tarefa da análise historiográfica seguindo os pressupostos desta tese consiste em desconstruir esse processo de naturalização.

Em consonância às argumentações supracitadas, as bibliografias e documentos nos permitiram analisar o que está definido literal/oficialmente e as entrevistas e questionários que propomos permitiram a realização da análise do que está sendo efetivado na prática da folia como permanência negra, levando sempre em consideração o referencial teórico que adotamos, para então, tecermos compreensões próprias. 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 desenvolvidas⁸⁹.

Por isso, 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 como permanência negra na comunidade quilombola. 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, à atuação de cada sujeito diante dessa prática, dos entraves existentes naquela comunidade e as relações inter-religiosas entre seus praticantes. Partindo dessa perspectiva, as análises tanto dos documentos quanto das entrevistas e questionários para melhor compreensão, levou em consideração o conteúdo a partir da definição de categorias temáticas, como também, os objetivos que orientam esta pesquisa, desse 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 material⁹⁰”. 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:

⁸⁹ 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, p. 73.

⁹⁰ MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 308.

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 investigadas⁹¹.

A partir do entendimento da concepção do referido autor, optamos 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 fazermos comparações das categorias gerais estabelecidas antes da coleta de dados com as categorias que surgiram ao longo do trabalho de campo e, assim, delimitamos essas categorias de análise. De posse do material coletado, e a partir das leituras que realizamos, analisamos, em segundo plano, a área de abrangência da Folia de Santo como práticas negras. 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, possibilitaram a compreensão dos resultados, para termos clareza de que este processo é dinâmico e, ao mesmo tempo, provisório, além de ocorrer em um dado momento histórico. Dessa forma, entendemos que 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 provisoriamente, o dinamismo e a especificidade são características fundamentais de qualquer questão social⁹².

Essa perspectiva que explora as relações entre memória e história, ao romper com uma visão determinista que elimina a liberdade dos homens, põe em evidência a construção dos atores de sua própria identidade e “reequaciona as relações entre passado e presente ao reconhecer, de forma inequívoca, que o passado é construído segundo as necessidades do presente, chamando a atenção para os usos políticos do passado⁹³”.

Tendo em vista a preocupação em manter o rigor metodológico e ainda a validade dos dados encontrados nesta pesquisa, utilizamos também a ferramenta/estratégia da triangulação de dados, a qual neste estudo teve como objetivo a comparação dos dados coletados de

⁹¹ 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, p. 71.

⁹² MINAYO, Maria Cecília de Souza, op. cit. p. 14.

⁹³ FERREIRA, Marieta de Moraes. “Notas iniciais sobre a História do Tempo Presente e a historiografia no Brasil”. *Tempo & Argumento*, Florianópolis, v. 10, n° 23, 2018, p. 85.

diferentes fontes (Referencial Teórico, informações encontradas nos documentos e os dados coletados nas entrevistas e nos questionários aplicados) para, finalmente, construirmos 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 fenômenos⁹⁴.

Essas três fontes de dados acima citadas, constituíram relevantes informações para a análise e compreensão desta prática cultural negra na comunidade quilombola Arapucu, considerando não apenas a historicidade e objetivos expressos nos documentos, bibliografias e entrevistas, mas também as condições locais para seu desenvolvimento de prática, reafirmando que “o “tempo presente” constitui um campo científico singular, pela sua própria definição” (FERREIRA, 2018, p. 86). Assim, o contexto histórico mais amplo e particular também foi evidenciado na intenção de entender a atuação dos diferentes sujeitos históricos envolvidos e sua participação, tendo em vista que a Folia de Santo surgiu há mais de 75 anos na comunidade pesquisada.

Estrutura e organização da tese

A presente tese está organizada em três seções ou capítulos. A primeira seção, intitulada: “Historiografia da chegada e o cotidiano dos escravizados em Óbidos”, está concatenada inicialmente a partir das publicações descritas do *Jornal Estrela do Amazonas* do século XIX. Nesse capítulo, tivemos como objetivo principal, 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 das comunidades quilombolas, e com isso, conseguimos demonstrar através de um mapa as áreas reconhecidas e tituladas, assim como as áreas somente reconhecidas, mas não tituladas.

⁹⁴ 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_Objeticos_Possibilidades_Limitacoes_e_Proximidades_com_o_Pragmatismo. Acesso em 05 de outubro de 2023, p. 4.

Por questão introdutória do referido capítulo, os primeiros intertítulos demonstrarão inicialmente uma breve historiografia da cidade de Óbidos-PA, para situar o leitor no contexto da pesquisa e retratar aspectos relacionados ao perfil historiográfico do referido município, a partir do século XVII, como requisito necessário para a apresentação deste estudo. Sintetizamos também, a partir 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.

Partindo dessa perspectiva, delimitamos espacialmente para Óbidos, e consequentemente desta forma demonstrar questões referentes à chegada dos negros nesse município, para contextualizarmos suas principais funções e o tratamento cotidiano dessas pessoas, reafirmando assim, questões relacionadas à presença africana na microrregião de Óbidos, bem como as dispersões dos escravizados para formação das áreas remanescentes de quilombo no município.

E para as discussões do capítulo supracitado, dialogamos com autores que estão pensando sobre a chega dos africanos no Pará e, especificamente no Baixo Amazonas, em diversas espacialidades, mas não frequentemente num período próximo ou no mesmo recorte temporal. Infiltraremos elementos históricos sobre os escravizados, pois as fontes remetem ao passado desses agentes. Essa discussão será pertinente no sentido de revelar de que maneira as comunidades Quilombolas legitimam suas atuações no presente por meio de um equilíbrio com o passado. Alguns dos autores acionados foram: João Lúcio Azevedo (1999)⁹⁵, Ygor Olinto Rocha Cavalcante (2013)⁹⁶, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira Costa (2016)⁹⁷, Hugo Fragoso e João Santos (1983)⁹⁸, Eurípedes Funes (1995⁹⁹, 1999¹⁰⁰, 2015¹⁰¹), Flávio dos Santos Gomes (2002¹⁰² e 2015¹⁰³), entre outros.

⁹⁵ AZEVEDO, João Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Belém: SECULT, 1999.

⁹⁶ 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.

⁹⁷ COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. *“Por Todos os Cantos da Cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

⁹⁸ FRAGOSO, Hugo; SANTOS, João. Presença franciscana na Prelazia de Óbidos. *Revista Santo Antônio*, Santarém (PA), Ano 61, n. 102, out. 1983.

⁹⁹ 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.

Por fim, tratamos dos inventários cartoriais como uma das fontes principais desse capítulo. Essas fontes são específicas e inserem-se no contexto do tratamento das pessoas escravizadas em Óbidos em relação a compra e venda. Com o devido trato teórico-metodológico, ambicionamos atribuir uma categoria para que historiadores (as) se utilizem dessa tipologia de fonte. Vale ressaltar que priorizamos a análise discursiva e metodológica dessa fonte citada no decorrer do próprio capítulo, ficando desta forma separada das discussões apresentadas nesta introdução. Portanto, trouxemos nessa seção, um panorama da História local do município de Óbidos de maneira ampla, e de modo mais delimitado a historiografia do negro. Esses dados foram apresentados como imprescindíveis para que pudéssemos entender a história local e, até mesmo, chegarmos aos resultados alcançados desta pesquisa.

Na segunda seção com o título “A historiografia da comunidade remanescente de quilombo Arapucu no Município de Óbidos e da Folia de São Tomé”, traz discussões sobre o processo histórico da comunidade Arapucu dentro da perspectiva sobre história, cultura e identidade e análises historiográficas da Folia de São Tomé partindo dos preceitos da história e cultura afro-brasileira. Nesse capítulo, ainda discorreremos especificamente sobre o negro no Arapucu e o encontro de folias. E para tratarmos sobre o processo histórico da Folia de São Tomé, começamos a fazer uso das entrevistas que obtivemos no decorrer dessa pesquisa, e partindo dessas análises passamos a ter conhecimento dos desafios para a manutenção dessa prática cultural do ritual da folia, que celebra a vida e a colheita na Comunidade Arapucu.

Nessa unidade foi importante também, discutirmos de forma descritiva sobre os cantos e ladainhas da referida Folia e tratamos, especificamente, das relações de suas produções. Percebemos que com a redução de foliões, todo o processo produtivo de novos cantos que ocorria nos encontros de folias sofreu certo deslocamento. Seguimos por esses trilhos para entender melhor o atual estado das coisas. Um olhar profundo sobre as relações de produção de novos cantos após não haver mais os encontros de folias. Para isso, nos coube analisar as

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² GOMES, Flavio. A "Safe Haven": Runaway Slaves, Mocambos, and Borders in Colonial Amazonia, Brazil. *Hispanic American Historical Review*, 82(3), pp.469–499, 2002.

¹⁰³ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

entrevistas dos (das) foliões (ãs) que continuam a reproduzir os mesmos cantos com a vigência da Folia de São Tomé. Como bem esclarecido na discussão metodológica, procuramos analisar os entrevistados, considerando o tempo e o 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 a folia de santo como permanência cultural negra na comunidade acima citada, e para isso fizemos o uso constante do termo, cultura afro-brasileira, no entanto, sem esgotar suas possibilidades de abordagem. Com esses relatos orais de foliões (ãs) e moradores em geral da comunidade Arapucu, dispostos nesse capítulo, a demonstração de como essa folia de santo elabora seus valores, regras, sentidos, significados e se prepara para permanecer no tempo/espaço focando o olhar nas pessoas.

Dentre os autores que fazem parte das discussões teóricas desse capítulo, estão: Marc Bloch (2001)¹⁰⁴, Eric Hobsbawn, (1997)¹⁰⁵, Stuart Hall (2003)¹⁰⁶, Michel de Certeau (1982¹⁰⁷ e 1994¹⁰⁸), Roger Chartier (2002)¹⁰⁹, Nei Lopes (2008)¹¹⁰, Carlos Brandão (1977¹¹¹, 1998), Carlo Ginzburg (2006)¹¹², assim como os demais que já estão denotados no decorrer das descrições do presente capítulo. Sequencialmente, efetuamos a historiografia a partir de discussões sobre a concepção teórica transportada para essa seção da tese. Assim, intentamos em contextualizar a Folia de São Tomé com as vozes de seus atores e atrizes sociais, ou seja, utilizamos suas experiências coletivas e individuais através, sobretudo, da metodologia da história oral seguindo as discussões que já fizemos anteriormente. Por isso, nesse capítulo o cotidiano se abre e dessa forma propomos uma análise pormenorizada para oferecer uma

¹⁰⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2001.

¹⁰⁵ HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. – Tradução de Celina Cavalcante – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

¹⁰⁸ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994

¹⁰⁹ CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

¹¹⁰ LOPES, Nei. *História e cultura africana e afro-brasileira*. São Paulo: Balsa Planeta, 2008.

¹¹¹ BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *A Folia de Reis de Mossâmedes*. Rio de Janeiro: Cadernos de Folclore, FUNARTE/INF, 1977.

¹¹² GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

visão geral (mas não homogênea). Tomaremos um problema como guia dessa seção: por que os antigos foliões são vistos como aqueles que mantiveram a tradição mesmo com poucos novos adeptos? Podemos pensar em invenção e reinvenção de tradições mantidas como patrimônio cultural resultante dos modos de resistência e existência dos praticantes da Folia de São Tomé. Estamos partindo de um entendimento que surgiu no campo da ação e é argumentado por foliões e foliãs na atualidade naquele local. Portanto, nesse capítulo, a nossa hipótese científica aponta no desejo de não se perder uma tradição.

Nessa terceira, e última seção, intitulamos de “Narrativas sobre as relações inter-religiosas e étnicas na comunidade quilombola Arapucu e a Folia de São Tomé”. Nesse capítulo analisamos as narrativas sobre as relações inter-religiosas existentes na comunidade quilombola Arapucu e detectamos através dessas análises que ocorrem conflitos inter-religiosos ocultos e dessa forma há relações de poder entre as religiões Protestantes, Católica e a Folia de São Tomé, com isso apontamos como motivo da possível perda de praticantes da Folia de São Tomé, como está sendo demonstrado no decorrer das discussões dessa última seção. Nesse sentido, com as entrevistas verificamos quais são as dificuldades que existem para que os novos sujeitos deem prosseguimento à prática da Folia de São Tomé. Na esteira desse raciocínio revelamos também aspectos relacionados às diferenças entre folias de santo e festa da santa padroeira da comunidade Arapucu, jugamos viável essa discussão para descaracterizar a possível ideia de que folia de santo não se diferencia da festa de santo ou santa padroeiro (a) da comunidade, este último regido pela Igreja Católica, demonstramos através de relatos orais resultantes de entrevista temática, as análises das formas de práticas dos indivíduos envolvidos nas folias e festas na comunidade Arapucu. 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 atividades de práticas fossem paralisadas ou readaptadas. Por isso, nesse capítulo tivemos o cuidado em saber das dificuldades existentes na atualidade para que a Folia de São Tomé consiga novos praticantes na comunidade Arapucu para dar prosseguimento às práticas do ritual da referida folia a partir das percepções e concepções dos sujeitos pesquisados, levando em consideração a presença das cinco religiões evangélicas existentes na comunidade, 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. E, na perspectiva de compreender que a cultura deve ser entendida a partir das

contradições sociais, isto é, das disputas de interesses entre as pessoas, no desenvolvimento teórico/metodológico desse capítulo, foram discutidos os seguintes conceitos: História Cultural, identidade e circularidade cultural, e para isso usamos teorias de Roger Chartier (1988)¹¹³, Carlo Ginzburg (2006)¹¹⁴, Stuart Hall (2005)¹¹⁵, Zygmunt Bauman (2000¹¹⁶ e 2001¹¹⁷), Pierre Bourdieu (1989)¹¹⁸. Faremos também uma análise em uma perspectiva historiográfica sobre a presença das religiões protestantes nas comunidades quilombolas, baseada nos seguintes autores: Ricardo Mariano (2001)¹¹⁹, Eliane Cantarino O'Dwyer (2012)¹²⁰, Gamaliel da Silva Carreiro (2020)¹²¹.

A análise da presença das religiões evangélicas/protestantes e católica em função do ritual da Folia de São Tomé na comunidade nos permitiu interpretar os aspectos da organização social do homem quilombola na comunidade Arapucu. Dentro dessa perspectiva, levamos em consideração a necessidade de analisar no final do capítulo as formas de práticas dos indivíduos envolvidos na Folia de São Tomé e que também são praticantes da religião de matriz africana Tambor de Mina que fica localizada no Bairro Bela Vista na cidade de Óbidos, nesse caso a família do capitão folião Douglas Sena. Então, partimos nossas análises sobre as relações inter-religiosas e as múltiplas identidades do capitão folião, levando em consideração a sua prática do ritual da folia e sua função como pai de santo no Centro de Tambores de Mina Jejê Nagô de Toy Doçú e Nochê Sogbô na cidade de Óbidos/PA. Logo, perceberemos que este campo de análise está repleto de diferenciações, assim como de

¹¹³ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Alges: Difel, 1988.

¹¹⁴ GINZBURG, Carlo, op. cit.

¹¹⁵ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Touro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

¹¹⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

¹¹⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2001.

¹²⁰ O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

¹²¹ CARREIRO, Gamaliel da Silva. O crescimento do pentecostalismo entre quilombolas: por uma sociologia da presença pentecostal em comunidades quilombolas de Alcântara (MA). *Revista Sociedade e Estado* – Vol. 35, N. 2, Maio/Agosto 2020.

semelhanças, dando significação a uma extensão particular do espaço social, em que cada tradição possui regras fundamentais que caracterizam suas distinções.

Por fim, nas Considerações Finais, delineamos os resultados e conclusões desta tese, tomando por base a questão norteadora e os objetivos propostos, a partir da configuração da Folia de São Tomé como permanência cultural negra e afro-brasileira no município de Óbidos e as possíveis contribuições deste estudo para melhor entendimento da identidade cultural do povo quilombola no Município de Óbidos.

1 HISTORIOGRAFIA DA CHEGADA E O COTIDIANO DOS ESCRAVIZADOS EM ÓBIDOS

Este capítulo tem por objetivo situar o leitor no contexto da pesquisa e retratar aspectos relacionados à história dos escravizados¹²² no município de Óbidos, a partir do século XIX, como requisito necessário para a apresentação deste estudo, por se tratar de uma pesquisa realizada na região Norte do Brasil e apresentada na região Sudeste. Estes dados são imprescindíveis para que se possa entender a história local¹²³ do negro. Em meio a esse viés, a perspectiva é reconstruir uma história local, a partir da abordagem das práticas regionais e do surgimento dos quilombos, redesenhando o espaço e criando novas formas de percepção, e de estudo historiográfico do espaço quilombola regional, no que tange a história obidense. Dessa forma, leva perceptivelmente a entender o porquê as áreas quilombolas no período contemporâneo demandam algumas problematizações pertinentes à abordagem historiográfica, pois viver em comunidade nos traz a dimensão das necessidades e exigências de atendimento aos problemas postos pela comunidade rural. 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 matriz explicativa para a nossa contemporaneidade¹²⁴”.

¹²² No momento em que eu estiver discorrendo sobre os negros, utilizarei a expressão escravizados, mas vou manter a expressão escravo quando estiver em citações, caso contrário vou adotar a expressão escravizado porque o africano foi submetido a essa condição, e ser escravo não era sua condição social original. Além disso, escravo era a condição jurídica do escravizado.

¹²³ Temos a perspectiva de que será uma História Local no momento em que o “local” torna-se central para análise, não no sentido de que toda história deve fazer uma análise do local e tempo que contextualiza seus objetos (o que é pressuposto de toda História), mas no sentido de que o “local” se refere aqui a uma cultura ou política local, a uma singularidade regional, a uma prática que só se encontra aqui ou que aqui adquire conotações especiais a serem examinadas em primeiro plano. A História Local como caminho para abordar aspectos da Totalidade, ou de regiões mais amplas, ou seja, investigar um lugar no espaço e no tempo com vistas a compreender uma totalidade mais ampla. A História Local como recurso para testar ou reformular generalizações (visões gerais já difundidas): verificar se a teoria ou a perspectiva que vem sendo proposta ou adotada pela comunidade de cientistas sociais se aplica mesmo ou se precisa de reajustes. A História Local (de um local) com objetivo de juntar-se a outras histórias locais (de locais distintos) de modo a compor um quadro amplo que as integre. Com isso, podem trazer benefícios tanto para a crítica contra as grandes generalizações já em voga, como para a possibilidade de se pensar novos modelos gerais a partir dos aspectos estudados em nível local. BARROS, José Assunção. *História, Espaço, geografia*. Diálogos interdisciplinares. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 175.

¹²⁴ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Uma outra cidade: O mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001, p. 14.

Nesta perspectiva, a problematização de temáticas históricas voltadas às comunidades quilombolas no contexto da historiografia local, significa lançar mais um olhar sobre a comunidade 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 ação¹²⁵”.

A partir do exposto, percorre-se os caminhos do imaginário regional obidense, definindo os escravizados como agentes históricos, o que assinala uma produção historiográfica da vertente municipal, que privilegia o estudo da micro-história¹²⁶ regional, em relação à história mundial. Mas também atribui um desarranjo do que se pode chamar de história local, por destacar os personagens históricos do município de Óbidos a partir do século XVIII e suas contribuições para a História Social. Dentro desse preceito, pondera-se que as comunidades quilombolas que se estruturam e se constroem não o fazem somente pela materialidade de suas construções sociais e pela execução de seus serviços comunitários, intervindo nos espaços, leva-se em consideração que “há um processo concomitante de construção de personagens, com estereotipia fixada por imagens e palavras que lhe dão sentido preciso¹²⁷”.

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, a partir de uma perspectiva que aborda o social e o cultural, contribuindo, assim, para o alargamento de pesquisas científicas em tal região. Também tem por objetivo situar o leitor no contexto historiográfico sobre negro do município de Óbidos, onde a pesquisa foi realizada, não levando em consideração de forma rigorosa o recorte temporal delimitado no título desta tese.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 126.

¹²⁶ Aqui estamos levando em consideração o que é ponderado por José D’Assunção Barros (2017), a historiografia do pequeno espaço. Discussões que estão relacionadas à História Local, História Regional e Micro-história. Ver: BARROS, José Assunção. Op. cit., p. 167-169.

¹²⁷ PESAVENTO, Sandra. Op. Cit. p. 12.

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 África¹²⁸”. 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 escravizados, 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 Tavares¹²⁹, 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 provincial¹³⁰.

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,

¹²⁸ SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Povos indígenas e afro-brasileiros: um estudo da diversidade no Brasil*. Belém:Samauma, 2011, p. 92.

¹²⁹ É importante informar que esses senhores de escravos eram lavradores antes de assumirem cargos importantes no município de Óbidos em 1833, como afirma Reis, (1979) “Pelas instruções presidenciais, o Conselho deveria organizar lista tríplice para os cargos de Juiz Municipal, Juiz de Órfãos e Promotor Público. A 20 de julho, em obediência a essas instruções, compôs as listas. Para Juiz Municipal: José da Silva Simões, lavrador e comerciante; Felisberto José Tavares, lavrador; José Manuel Bentes, lavrador. Para Juiz de Órfãos: Manuel Joaquim Printiz, lavrador; Vicente José Tavares, lavrador; Sebastião José Vieira, lavrador. Para Promotor Público: Dionísio Pedro Auzier, lavrador e comerciante; Martinho da Fonseca Seixas, lavrador e comerciante; Manuel Pedro Marinho, lavrador e comerciante” (REIS, 1979, p. 62). Essas informações constam no ofício de 20 de julho de 1833, da Câmara de Óbidos enviado à presidência da província.

¹³⁰Jornal Estrella do Amazonas, Cidade da Barra do Rio Negro, 18 de julho de 1854. Arquivo pessoal.

entregando parte do montante aos seus senhores, como era de costume¹³¹”. É relevante esses registros nos jornais, pois existem muitos desses anúncios mostrando que eles escaparam levando suas ferramentas, sinal claro que pretendiam trabalhar para ganhar a vida e não apenas para descansar.

Em meio a essas fugas as escravizadas, 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 fundos¹³²”. 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 brancas¹³³.

A partir das publicações descritas acima, do *Jornal Estrella do Amazonas* do século XIX, esta primeira seção, intitulada *Historiografia da chegada e o cotidiano dos escravizados em Óbidos*, tem 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, os primeiros intertítulos demonstrarão inicialmente uma breve historiografia da cidade de Óbidos-PA; síntese de reflexões historiográficas sobre o

¹³¹CAVALCANTE, 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, p. 57.

¹³²Estrella do Amazonas, Cidade da Barra do Rio Negro, 20 de fevereiro de 1861. Arquivo pessoal.

¹³³*Ibidem*.

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. Nos tópicos seguintes, demonstrará questões referentes à chegada dos negros em Óbidos, suas principais funções e o tratamento cotidiano desses indivíduos, questões relacionadas à presença africana na microrregião de Óbidos, bem como as dispersões dos escravizados para formação das áreas remanescentes de quilombo no município.

Dialogaremos com autores que estão pensando sobre a chegada dos africanos no Pará e, especificamente no Baixo Amazonas, em diversas espacialidades, mas não frequentemente num período próximo ou no mesmo recorte temporal. Infiltraremos elementos históricos sobre os escravizados, pois as fontes remetem ao passado desses agentes. Essa discussão será pertinente no sentido de revelar de que maneira as comunidades Quilombolas legitimam suas atuações no presente por meio de um equilíbrio com o passado. Os autores acionados foram: Azevedo (1999), Cavalcante (2013), Costa (2016), Fragoso e Santos (1983), Funes (1999, 2015), Gomes (2015), entre outros. Por fim, tratar-se-á dos inventários cartoriais. Essas fontes são específicas e inserem-se no contexto do tratamento das pessoas escravizadas em Óbidos em relação a compra e venda. Com o devido trato teórico-metodológico, ambicionamos atribuir uma categoria para que historiadores (as) se utilizem dessa tipologia de fonte.

1.1 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 “Carnapauxis¹³⁴” (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 Escama¹³⁵, possui belos igarapés de água fria e cristalina, além dos vários lagos de paisagens singular¹³⁶.

¹³⁴O 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.

¹³⁵No 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

Sobre as folias de santo mencionadas na citação, as que resistiram até os dias atuais são: “a Folia de São Tomé (comunidade do Arapucu), objeto de estudo desta Tese, a Folia de Santa Maria (comunidade de Nossa Senhora das Graças, Paraná de Baixo), a Folia de São João (comunidade Flexal), e a Folia de São Benedito (Comunidade do Silêncio)¹³⁷”.

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 metros¹³⁸”.

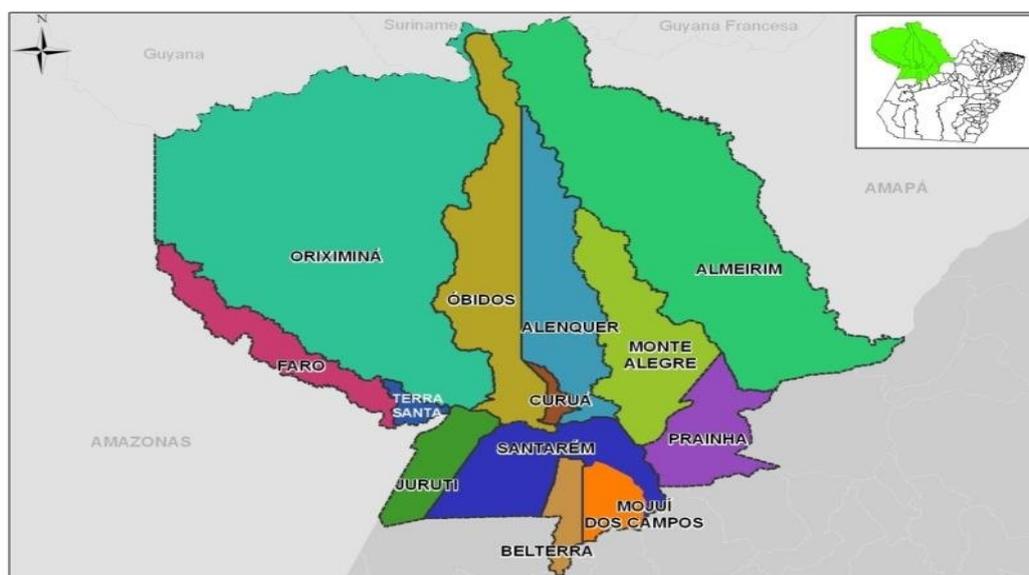
assentada em um dos cabeços da Serra da Escama, a cerca de 80 metros acima do nível das águas, às margens esquerdas do rio Amazonas, próximo ao lago Pauxis, ou Laguinho, como é mais conhecido. Fica em frente à parte mais estreita do Rio, porém é a mais profunda. A fortificação consiste numa bateria a 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.

¹³⁶BARROS, 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, p. 56.

¹³⁷TAVARES, 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, p. 98.

¹³⁸BARROS, Marilene, op. Cit. p. 57.

Figura 1 - Mapa de localização do Território Baixo Amazonas no Oeste Paraense



Fonte: researchgate.net, 20 out. 2022.

De acordo com Bates (1994), “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 Oeste¹³⁹”. 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 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 velocidade¹⁴⁰.

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 lugar¹⁴¹”; cidade Presépio, devido sua localização geográfica estar situada numa região de morro; Cidade das

¹³⁹No 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. BATES, Henry Walter. O naturalista no rio Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944, p. 268.

¹⁴⁰*Ibidem*, p. 268-9.

¹⁴¹VERÍSSIMO, José. Do Pará a Óbidos. In: *Estudos Amazônicos*. Belém: UFPA, 1970. (Col. Amazônica, Série José Veríssimo), p. 222.

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.

Óbidos (PA) foi fundada 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 amazônicas¹⁴²”.

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 Amazonas¹⁴³”. Ao relatar a viagem empreendida por Pedro Teixeira na região Amazônica, Acunã (1891), fez a seguinte descrição do lugar:

O maior estreito onde este rio recolhe as suas águas tem pouco mais de um quarto de légua, a uma altura de dois e dois terços. Lugar sem dúvida que a Divina Providência impediu, estreitando este mar fresco e dilatado, para que na sua estreiteza se pudesse construir uma fortaleza que impeça a passagem de qualquer Armada Inimiga, por mais forças que traga, se entrasse pela principal foz deste grande rio; que entrando pelo Rio Negro, na mesma aura de colocar defesa. Esta estreiteza fica a trezentas e sessenta léguas da Balsa, de onde em oito dias com barcos leves, velejando e remando, o aviso poderia ser dado muito antes que o Inimigo os avistasse. A profundidade deste rio é grande, e em partes tal que não se encontra fundo; de La Boca ao rio Negro, que é um espaço de quase seiscentas léguas, nunca lhe faltam trinta ou quarenta braças de altura no canal principal; de cima varia mais, ora com vento, ora com doze, e ora com oito braças bem cedo, fundos suficientes para qualquer barco, que mesmo que a corrente impeça, não

¹⁴²BARROS, Marilene, op. cit., p. 59.

¹⁴³*Ibidem*, p. 60.

faltam ordinariamente três, quatro horas de brisa todos os dias forte , e assim tempos para todo o dia para superá-lo¹⁴⁴.

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 Piedade¹⁴⁵”. 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-Trombetas¹⁴⁶.

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. No entanto, o nome escolhido foi Forte Santo Antônio dos Pauxis em alusão à tribo de índios denominada Pauxis¹⁴⁷, que vivia nas cercanias do núcleo militar e que

¹⁴⁴ACUNÃ, Christoval. *Nuevodescubrimientodelgran rio de las Amazonas*. 2 ed. Madri, 1891, p. 42-3 (tradução nossa).

¹⁴⁵HOORNAERT, Eduardo *et al. História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação a partir do povo*. São Paulo: Vozes, 1992, p. 142.

¹⁴⁶PENNA, Ferreira. *A região ocidental da Província do Pará: resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém*. Pará: Typographia do Diário de Belém, 1869, p. 69.

¹⁴⁷Segundo 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 *ypauauichy*– 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

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 régias¹⁴⁸.

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 aldeados¹⁴⁹. Lá se aprovisionavam as expedições que iam aos descimentos. Pauxis, em consequência, tinha vida movimentada. Seu orago era Santana¹⁵⁰”.

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 lugar¹⁵¹”, nem sempre as relações entre essas duas forças, religiosa e militar, eram amistosas. Há registros de vários conflitos¹⁵² entre religiosos e militares devido a insistência destes em querer manter a vida dos

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.

¹⁴⁸REIS, Artur César Ferreira. *História de Óbidos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL; Belém: Governo do Estado do Pará, 1979, p. 27.

¹⁴⁹ 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.

¹⁵⁰*Ibidem*, p. 26-27.

¹⁵¹BARROS, Marilene, op. cit., p. 63.

¹⁵² 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,

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 Fragozo (1992), Mendonça Furtado não admitia oposição à sua autoridade. O Capitão-General acusara as ordens religiosas de criar embaraços ao desenvolvimento de seu plano governamental de valorização da terra e do homem da Amazônia¹⁵³. 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 processo de colonização da região¹⁵⁴”. Tal plano “visava a elevação de todos os aldeamentos

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.

¹⁵³ A esse respeito, Fragozo (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.

¹⁵⁴BARROS, Marilene, op. cit., p. 64.

a categorias de vilas ou povoados, assegurando que a administração desses lugares ficasse sob o domínio político de pessoas indicadas pelo Governo¹⁵⁵”. Foi a partir desse contexto que a Aldeia Pauxis foi elevada à categoria de Vila e, posteriormente, à de cidade.

De acordo com Reis (1979), o plano político lusitano para promover a civilização¹⁵⁶ 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 indígenas, “destituir os religiosos da direção das aldeias, nomear diretores civis para os núcleos missionários devidamente regulamentados para exercer as funções dessas autoridades, elevar à categoria de aldeia os povoados e à categoria de vila as aldeias, entre outras ações¹⁵⁷”.

Como explica 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 Óbidos¹⁵⁸ existente em Portugal, pois “recordara a vila

¹⁵⁵Ibidem, p. 65.

¹⁵⁶ Essa ideia de “promover a civilização” na maioria das vezes precisa ser problematizada, no sentido de explicar a concepção europeia sobre os indígenas como selvagens e que, naquela época, estava em pauta um “processo civilizatório” que não se aplicava apenas às colônias de além-mar, mas também na Europa, voltado ao controle das pulsões, economia das emoções, modos institucionais de resolução de conflitos pelo Estado. Isso nos remete a pensar que Elias (1994) procura, com o livro intitulado *O Processo Civilizador*, responder o seguinte como “os homens se tornaram educados e começaram a tratar-se com boas maneiras?”, partindo de um pressuposto muito caro particularmente à história da educação, de que “não existe atitude natural no homem”. – ver: ELIAS, N. *O Processo Civilizador. Uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a. p. 9

¹⁵⁷Ibidem, p. 65.

¹⁵⁸ 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.

de Óbidos de sua Lusitânia distante, vila justamente construída na encosta de um monte como a Óbidos que acabava de fundar¹⁵⁹”.

Segundo afirma Reis (1979), o ato de criação da Vila deve ter seguido o mesmo modelo de cerimoniais 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 escravizados para compra e venda, também para recebimento de castigos) no local, onde reunia os indígenas, 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 local¹⁶⁰”.

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 indígenas 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 apresentavam¹⁶¹”. 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 mãos¹⁶²”.

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

¹⁵⁹REIS, Arthur Cesar, op. cit., p. 31.

¹⁶⁰BARROS, Marilene, op. cit., p. 66.

¹⁶¹REIS, Artur Cesar, op. cit., p. 32.

¹⁶²*Ibidem*, p. 31.

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 Câmara¹⁶³ de Vereadores¹⁶⁴”. 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 moradores, incentivando-os à criação e à lavoura de frutos nativos e europeus¹⁶⁵.

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 Arcozella¹⁶⁶.

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 palhas¹⁶⁷.

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

¹⁶³ 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.

¹⁶⁴ BARROS, Marilene, op. cit., p. 67.

¹⁶⁵ REIS, Artur César, op. cit., p. 33.

¹⁶⁶ PENNA, Ferreira, op. cit., p. 30.

¹⁶⁷ BARROS, Marilene, op. cit., p. 68.

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 distrito¹⁶⁸”. 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 despovoamento¹⁶⁹ 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, 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 posto¹⁷⁰”. 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 odiavam¹⁷¹.

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 Cidade¹⁷²”, conjuntamente com outras duas vilas, como Bragança e Vigia. Nesse mesmo ano, o “Governo

¹⁶⁸BATES, Henry Walter, op. cit., p. 269.

¹⁶⁹ Outra explicação acerca da diminuição da população indígena da Vila Pauxis é relatada por Hugo Fragoso (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. Fragoso 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.

¹⁷⁰AZEVEDO, João Lúcio. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Belém: SECULT, 1999, p. 313.

¹⁷¹*Ibidem*, p. 313-14.

¹⁷²VIEIRA, Carlos Augusto Sarrazin. *História de Óbidos: sociedade, política, cultura e economia*. Óbidos: União Ltda., 2013, p. 9.

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 corsárias¹⁷³”. 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 Cabanagem¹⁷⁴(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 à 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.

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 rebeldes¹⁷⁵. 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

¹⁷³BARROS, Marilene, op. cit., p. 70.

¹⁷⁴A 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 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.

¹⁷⁵BARROS, Marilene, op. cit., p. 72.

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 cabanos¹⁷⁶”.

1.1.1 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 limpa¹⁷⁷.

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 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 Alenquer¹⁷⁸.

Mas não era apenas o potencial econômico da cidade que chamava a atenção dos navegantes que por lá passavam. “A estrutura geográfica e arquitetônica¹⁷⁹”, também lhes causava admiração¹⁸⁰”. A esse respeito, Dom Caetano Brandão fez a seguinte descrição:

¹⁷⁶PENNA, Ferreira, op. cit., p. 16.

¹⁷⁷REIS, Artur César, op. cit., p. 35.

¹⁷⁸BATES, Henry Walter, op. cit., p. 269.

¹⁷⁹No 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

A vila está sobre uma colina olhando para o Amazonas, com plantas assaz belas, casas arruadas e posto que coberta de palha, com seu alinhô; 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 alfaias¹⁸¹.

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 tinham 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 olaria¹⁸².

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

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”. *Ibidem*, p. 269.

¹⁸⁰BARROS, Marilene, op. cit., p. 74.

¹⁸¹REIS, Artur César, op. cit., p. 35.

¹⁸²PENNA, Ferreira, op. cit., p. 16-8.

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 Província¹⁸³”.

De acordo com Sousa (1968), ao descrever as habitações de Óbidos em seu romance¹⁸⁴ 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 clima¹⁸⁵.

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 militar¹⁸⁶.

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

¹⁸³BARROS, Marilene, op. cit., p. 75.

¹⁸⁴O 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.

¹⁸⁵SOUSA, Herculano Marcos Inglês de. *O coronel sangrado* (cenas da vida do Amazonas). Belém: UFPA, 1968, p. 27.

¹⁸⁶*Ibidem*, p. 26.

Patrimônio histórico contextualizado, idealizado pela Secretaria Executiva de Cultura do Estado e realizado em parceria com a Universidade Federal do Pará¹⁸⁷”. 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 sertanejas¹⁸⁸”.

Barreto (2003) descreve que as vilas interioranas só perdiam seu ar melancólico¹⁸⁹ 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:

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 paroquianos¹⁹⁰.

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 Folia de São Benedito no final do século XIX, na comunidade quilombola Mata. Como já

¹⁸⁷BARROS, Marilene, op. cit., p. 77.

¹⁸⁸SOUSA, Herculano Marcos Inglês, op. cit., p. 81.

¹⁸⁹ 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, Herculano Marcos Inglês, 1973, op. cit., p. 131.

¹⁹⁰BATES, Henry Walter, op. cit., p. 271.

referenciada, a Folia de São Tomé da Comunidade Arapucu, será analisada nos próximos capítulos.

Após a realização das descrições no início 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, fez-se pertinente adentrar na discussão sobre o negro na História de Óbidos. Como já dito introdutoriamente, este estudo foi realizado em uma 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 a partir dos tópicos a seguir.

1.2 O Deslocamento compulsório de africanos escravizados para a Amazônia

Para analisar ao que se relaciona a chegada dos africanos na Amazônia, deve-se levar em consideração que produto do resultado de todo um processo histórico¹⁹¹ que teve como agentes seus ancestrais do outro lado do Atlântico, a Amazônia 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 hoje¹⁹²”, umas se fortalecendo cada vez mais, outras se desdobrando em novas e múltiplas facetas¹⁹³. Nestas proposições, entende-se que em qualquer município localizado no Brasil¹⁹⁴, deve haver traços e características de pessoas originárias do Continente Africano¹⁹⁵.

¹⁹¹ Por meio de um ensaio, a autora SANTOS, Daiana. *Atlântico negro: el oceano en la narrativa de esclavizados*. *Acta Literaria*, 54, p.29. 2017, faz uma excelente abordagem sobre a narrativa dos escravizados.

¹⁹² LOPES, Nei. *História e cultura africana e afro-brasileira*. São Paulo: Barcha Planeta, 2008, p. 38.

¹⁹³ Uma discussão mais aprofundada deste tema pode ser acompanhada em GOMES, Flavio. A "Safe Haven": Runaway Slaves, Mocambos, and Borders in Colonial Amazonia, Brazil. *Hispanic American Historical Review*, 82(3), pp.469–499, 2002.

¹⁹⁴ C. f.: Os autores PASSOS, J. & NOGUEIRA, J., Movimento negro, ação política e as transformações sociais no Brasil contemporânea. *Política & Sociedade*, 13(28), pp.105–124. 2014, discutem em uma perspectiva histórica e sociológica as transformações sociais relacionadas ao movimento negro no Brasil. Em relação ao movimento das populações negras entre África e Brasil. - ver: TALL, Kadya., Os que voltaram. A história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX. *Lusotopie*, 16 (2), pp. 279–281. 2009. No texto MENDONÇA, Joseli Maria. Escravidão, africanos e afrodescendentes na "cidade mais europeia do Brasil":

Entretanto, muitas pessoas desconhecem a importância que se deve dar à historiografia da presença negra em qualquer que seja o território brasileiro. Vale ressaltar que esse desconhecimento e com as formulações racistas do século XIX ainda ecoando em seus ouvidos e mentes¹⁹⁶, boa parte dos afro-brasileiros ainda é açoitada 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 afrodescendente¹⁹⁷.

A partir das concepções¹⁹⁸ já mencionadas, verificou-se que 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

identidade, memória e história pública. *Tempos Históricos*, 20 (1), pp. 218–241. 2016, encontramos uma ótima discussão sobre o tema da presença negra em um município como o de Curitiba (PR).

¹⁹⁵É relevante frisar que mesmo o Brasil sendo constantemente mencionado como país de maior população afrodescendente fora do Continente Africano, 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. Podemos reafirmar essa falta de informação aqui no município de Óbidos, pois só contamos com fontes de inventários cartoriais que constam os registros dos escravos que chegaram em Óbidos no século XVIII.

¹⁹⁶ O autor MULLINGS, Leith., Interrogando el racismo: Hacia una Antropología antirracista. *Revista CS*, (12), pp.325–375, 2013; faz uma pertinente discussão a respeito das manifestações de raça e racismo entre os antropólogos e cientistas sociais.

¹⁹⁷CUNHA JUNIOR, H. A história africana e os elementos básicos para seu ensino. In: LIMA, Ivan Costa (org.). *Negros e currículo*. Florianópolis: NEN, 1998, p. 7.

¹⁹⁸ Para a discussão sobre a pertinência do tema na Antropologia e a discussão na Associação Brasileira de Antropologia (ABA). - Ver: CORRÊA, M. O mato & o asfalto: campos da Antropologia no Brasil. *Sociologia & Antropologia*, 1(1), pp.209–229. 2011.

de moedas). O preço dos africanos escravizados era alto para os padrões dos colonos¹⁹⁹ e o povoamento era escasso²⁰⁰”:

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 estava na pauta²⁰¹.

Há muito se configurava uma indissolúvel relação entre atividades extrativas e o uso da força de trabalho nativa²⁰². Havia mesmo uma dependência dos trabalhadores indígenas que em parte pode ser explicada pelas dificuldades sentidas pela maioria dos colonos em conseguir africanos:

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 África²⁰³.

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

¹⁹⁹ Colono neste capítulo está se referindo aos portugueses que emigraram para povoar e/ou explorar o Brasil.

²⁰⁰CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 29.

²⁰¹*Ibidem*, p. 29.

²⁰²Cardoso (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. – ver: 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, p. 5-6.

²⁰³CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 30.

complexa máquina administrativa metropolitana atuante na região²⁰⁴”. Outros fatores ainda devem ser considerados: “a resistência feroz dos grupos indígenas, as dificuldades de apresamento, as frequentes epidemias que devastavam as populações nativas²⁰⁵”.

Os conflitos entre colonos e missionários, especialmente os da Companhia Jesuítica, só encontrariam um elemento apaziguador: o tráfico de africanos. Conforme Chambouleyron, “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 Maranhão²⁰⁶”.

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 guerras²⁰⁷.

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 índios²⁰⁸”. Estas inquietudes resultaram em duas tentativas de conexão com o mercado africano.

²⁰⁴MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009, p. 244.

²⁰⁵CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 30.

²⁰⁶CHAMBOULEYRON, 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, p. 90.

²⁰⁷ALONSO, José Luiz Ruiz-Peinaldo. La “esclavatura necessária para a cultura”. Escravos africanos em la Amazoniatrasla extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. IV, n.1, 2009, p. 13.

²⁰⁸CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 31.

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:

A tentativa de articular os mercados de plantas orientais, drogas asiáticas e amazônicas e atá-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 Guiné²⁰⁹.

A Companhia de Comércio do Maranhão obteve o monopólio das exportações, especialmente do cravo e do cacau²¹⁰. Seu comprometimento era introduzir 10 mil escravizados 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 cativo²¹¹”. Não obstante, os reiterados protestos dos colonos em relação aos altos preços e a qualidade dos escravizados ocorreram significativa concentração de envio de africanos nessas últimas décadas do século XVII. Parece claro,

²⁰⁹ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 2000, p. 141.

²¹⁰ 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. – Ver: CHAMBOULEYRON, Rafael, op. cit. p. 95.

²¹¹CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 32.

nesse momento, a importância, em diferentes níveis, que conferiam aqueles indivíduos ao tráfico e à escravidão africana²¹².

Ao longo do século XVII e início do século XVIII, a incipiente rota de tráfico de pessoas escravizadas 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:

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 África²¹³.

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

²¹² 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. – Ver: CHAMBOULEYRON, Rafael, op. cit. p. 83.

²¹³CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 33.

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 desencravar da economia regional, como o era para o Estado do Brasil, e em nova tentativa de enlace às redes atlânticas²¹⁴.

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, Rotterdam ou Hamburgo²¹⁵”. 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 compromissos²¹⁶ estavam a importação de cem mil escravizados 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 ingerências²¹⁷.

Entretanto, os esforços de mais de duas décadas para ampliar o uso de africanos escravizados, substituindo assim o uso do trabalho indígena, através do monopólio do tráfico

²¹⁴ *Ibidem*, p. 34.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 34.

²¹⁶ 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. – Ver: 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, p. 19.

²¹⁷ CAVALCANTE, Ygor Olinto, op. cit., p. 35.

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 Grosso²¹⁸”. 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 escravizados que fossem enviados para o Pará.

Os primeiros negros africanos foram trazidos para a Amazônia, no século XVII, pelos ingleses, e estabelecidos perto do Amapá, cujas origens remontam “à Capitania do Cabo Norte²¹⁹”. Não obstante, foram os portugueses que dominaram toda a região, a partir da conquista de São Luís e da fundação de Belém, em 1616.

Em 1682 foi criada a Companhia de Comércio do Maranhão, também chamada de Estanco do Maranhão. Este empreendimento tinha o monopólio total do comércio no Maranhão e no Pará, mas seu objetivo maior consistia em abastecê-los de africanos escravizados. Por ter causado descontentamento entre paraenses e maranhenses, concentrando sua atuação no Maranhão, abusado dos direitos relativos ao exclusivo comercial, provocando revoltas, e não ter 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-açúcar²²⁰ e algodão”.

Em 1755, com a fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, o tráfico de africanos para a Amazônia deixou de ser irregular e moderado, tornando-se efetivo. A citada Companhia²²¹ passou a deter o direito de monopólio sobre essa atividade econômica tanto em relação às exportações, quanto às importações regionais,

²¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

²¹⁹ SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Povos indígenas e afro-brasileiros: um estudo da diversidade no Brasil*. Belém: Samauma, 2011, p. 92.

²²⁰ Vale ratificar que 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 medida, havia atividades agropecuárias e a utilização do trabalho escravo de negros importados da África.

²²¹ É importante frisar 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. – Ver: SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Op. cit.*, p. 92.

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 pessoas escravizadas, nos seus portos, durante o referido período.

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 africanos. Deve-se ressaltar, todavia, 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 XVIII²²².

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. Foi utilizada uma grande quantidade de escravizados, tanto índios quanto negros, que, da mesma forma, trabalhavam na cultura 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 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.

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 pessoas escravizadas, embora sua demanda não tenha sido suprida devida, 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 escravizados.

²²²SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Op. cit.*, 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 africanos, entretanto, não deixou de ocorrer e a escravidão se expandiu na Amazônia portuguesa. Junto com ela, as casas-grandes, as senzalas e os quilombos²²³.

Depois de extinta a Companhia do Grão-Pará e Maranhão, a falta de escravizados tornou-se, evidentemente, um problema a ser debatida na Corte, questão que continuava a gerar ansiedades quanto ao futuro da região. Findo o monopólio comercial da Companhia, o fornecimento de escravizados 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.

1.3 A Chegada dos escravizados em Óbidos e suas principais funções cotidianas

No Estado do Pará existem cerca de 294 comunidades quilombolas identificadas²²⁴. Várias delas encontram-se no Baixo Amazonas, “localizadas nos municípios de Oriximiná, Óbidos, Santarém, Alenquer e Monte Alegre. 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, em 1995²²⁵”.

²²³“São comunidades quilombolas, 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).” SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Op. cit.*, p. 98.

²²⁴“O Pará possui 294 comunidades remanescentes de quilombos, no entanto, apenas 27 estão titulados junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ou pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa). A maioria destas comunidades está localizada na Mesorregião do Baixo Amazonas e no município de Oriximiná, com 52 áreas remanescentes de quilombos identificadas”. Disponível em, <https://kn.org.br/oq/2005/05/08/pa-terceiro-estado-do-brasilem-area-quilombola/>, acessado em 20 de outubro de 2022.

²²⁵SANTOS, Creusa Barbosa; BRAGA, Paulo Sérgio Martins; COSTA, Rildo Ferreira. *Op. cit.*, p. 99.

Os africanos, escravizados, foram trazidos para o Brasil para assegurar e viabilizar a ocupação, o domínio e a exploração do território pelos portugueses, embora ainda exista uma bibliografia que aponte apenas a necessidade de o colonizador substituir a mão de obra indígena²²⁶. Para a Amazônia, foram trazidos primeiramente pelos ingleses, no século XVII. Para o município de Óbidos, vieram por intermédio dos portugueses no decorrer do século XVIII, oriundos²²⁷ principalmente de “Cacheu e Bissau²²⁸” para trabalhar na lavoura do cacau, nas construções de residências e templos religiosos, assim como, nos trabalhos domésticos e na pecuária. Como afirma Funes (1999):

No Baixo Amazonas, o negro foi empregado na lavoura cacauceira, 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 amazônica²²⁹.

No ano de 1827, já existiam em Óbidos “1925 escravos negros²³⁰”, informação a partir da qual se subentende que contribuíram para a formação social e econômica do município. No entanto, o tratamento dispensado aos escravizados foi o mesmo em todo o território nacional: vestiam-se e alimentavam-se mal, trabalhavam muito, eram submetidos a castigos físicos e considerados como patrimônio particular. Para os homens, geralmente ficavam os trabalhos mais pesados, e as mulheres eram utilizadas nos trabalhos domésticos. A crueldade desse hábito, e de outros que caracterizam o tratamento dado aos negros escravizados, “é resumida na expressão “tempo das candeias”, frequentemente usada pelos remanescentes de quilombos

²²⁶Na atualidade não existe mais nenhuma tribo indígena no Município de Óbidos; sabemos que essa substituição ocorreu porque “seria impossível a presença de relações de trabalho escravista para além daquela em que o nativo constituía a força de trabalho, associada ao extrativismo”. 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, p. 18.

²²⁷Para darmos encaminhamentos às discussões a partir desse tópico, versamos que “a memória, mesmo sujeita a influências e novos valores – parte natural do processo evolutivo do grupo que a preserva, enquanto elemento que dá sustentação à identidade e ao sentido de origem – mantém um vínculo entre o presente e o passado. Referências repetitivas de fatos, nomes, lugares e atitudes são marcadores significativos, e ao mesmo tempo reveladores, que permitem traçar a trajetória histórica do grupo. Exemplo: vieram da África, fugiram, mocambeiros, remanescentes. É quando a memória vira fonte para a história”. *Ibidem*, p. 19.

²²⁸REIS, Artur César Ferreira. *História de Óbidos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 93.

²²⁹FUNES, Eurípedes Antônio. *Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tinguu, 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, p. 4.

²³⁰*Ibidem*, p. 93.

de Oriximiná. Com efeito, essa é uma representação eloquente do período da escravidão, cujos símbolos são lembrados para reificar a revolta e o quilombo²³¹”.

Como forma de policiar a vida dos escravizados existentes no município, assim como evitar ajuntamentos, o que as autoridades temiam 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 os senhores que deixarem de os castigar²³².

Dentre os escravizados, sabe-se que “nas cidades, homens e mulheres eram, em geral, criados domésticos. Na rua, eram vendedores, carregadores, barbeiros” (LOPES, 2008, p. 52), entre inúmeras outras ocupações conforme evidenciadas nas pesquisas realizadas pela historiadora norte americana Mary C. Karasch (2000). Desses, muitos trabalhavam por conta própria, no ganho, entregando parte do lucro aos seus senhores 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 em Óbidos. O que nos leva a entender também que a desobediência partia tanto de escravizados quanto de senhores.

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 açoutes com as formalidades marcadas no Artigo Terceiro²³³.

Dentre os sete artigos aprovados na Câmara da Vila de Óbidos em abril de 1832, os artigos 3º, 5º e 6º eram destinados especificamente direcionados aos negros, os demais, distribuídos entre indígenas e brancos. Entretanto, três artigos sofreram alterações feitas pelo

²³¹*Idem*, 2015, p. 75.

²³²REIS, Artur César, op. cit., p. 112.

²³³REIS, Artur César, op. cit., p. 113-14.

presidente da Província Barão de Bagé, dentre os quais, dois eram os que estavam relacionados aos escravizados, conforme será mostrado pelo exemplo do artigo 6º.

Quando encaminhado, em abril de 1832, para aprovação, o artigo 6º 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 prisão²³⁴”. 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 senhor²³⁵”.

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 “aquilombamento²³⁶” 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 escravizado 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 escravizados no Município de Óbidos até a Abolição da Escravidão no Brasil, no dia 13 de maio do ano de 1888. Ainda que “para além da guerra, livres de amarras históricas, as representações do “tempo do pega-pega” escorregam para um passado bem mais recente, estendendo-se por quase cem anos após a libertação de 1888²³⁷”.

De acordo com Monteiro²³⁸, a importância dos negros como principal mão de obra, na época colonial e imperial na Amazônia, especificamente no Pará, relaciona-se com os

²³⁴ *Ibidem*, p. 113.

²³⁵ *Ibidem*, p. 114.

²³⁶ sobre as quais o historiador norte-americano John Thornton escreve um interessante capítulo em seu livro “A África e os africanos na construção do mundo atlântico” – ao tratar sobre as resistências, eles as definem com as expressões *petit marronage*, ao referir-se às pequenas resistências cotidianas, e a *grand marronage*, expressada principalmente com os aquilombamentos. - Ver: THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800). Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

²³⁷ FUNES, Eurípedes Antônio, 2015, op. cit. p. 76.

²³⁸ MONTEIRO, Benedito. *História do Pará*. Amazônia: Belém, 2006.

mocambos, que marcaram também a reação dos africanos e afro-brasileiros contra a escravidão. Os mocambos ou quilombos²³⁹ que se formaram em consequência dessa reação ainda hoje podem ser encontrados nas comunidades negras existentes nos municípios de Alenquer, Oriximiná, Óbidos, Tucuruí, Cametá, Gurupi e Anajás.

No final do século XVIII e início do século XIX, os escravizados 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 quilombos²⁴⁰, 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, Mondongo, Muratubinha, Arapucu e Peruana. A inserção desses povos no município de Óbidos ocorreu a partir do século XIX²⁴¹.

Fugindo dos senhores, os escravizados procuravam esconder-se no Alto Trombetas e respectivos afluentes, onde organizavam mocambos, contra os quais várias expedições saíam

²³⁹ “As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania”. GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ªed. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 7.

²⁴⁰ 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 pretensão isolamento geográfico e/ou social ao longo do tempo. O'DWYER, Eliane Cantarino, 2002, op. cit. p. 14.

²⁴¹ AZEVEDO, Idaliana Marinho de. *Puxirum: memória do negro do oeste paraense*. Belém: Instituto de artes do Pará (IAP), 2002, p. 20.

em busca, organizadas para resgatar os escravizados fugidos. Todavia, nem sempre obtinham o êxito esperado:

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 homens²⁴².

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 mil²⁴³”. Esses quilombos, estabelecidos em lugares estratégicos no município de Óbidos, serviram de base para que negros, indígenas e até brancos marginalizados, reconquistassem a liberdade, recomeçassem suas vidas e fragilizassem a escravidão, embora estivessem condenados à destruição. Enfrentaram verdadeiras guerras, aguentando o quanto puderam. A esse respeito, de acordo com Reis:

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 modo²⁴⁴.

Nesses mocambos os negros cultivavam a mandioca, o tabaco, colhiam a castanha, a salsaparrilha, etc. Às vezes desciam em canoas e iam ao próprio porto de Óbidos, à noite, comerciar às escondidas; com os regatões que subiam o Trombetas, eles o faziam habitualmente. Diz-se também que “permutam com holandeses da Guyana os seus produtos por outros, e principalmente pelos instrumentos de ferro e armas²⁴⁵”.

No século XIX, a contagem populacional de Óbidos indicava dentre os “3.588 indivíduos, dos quais 900 brancos, 582 mamelucos, 727 índios, 1.295 escravos²⁴⁶”, o que resulta na composição social contemporânea de Óbidos, tendo em vista que o povo obidense é

²⁴²REIS, REIS, Artur César, op. cit., p. 93.

²⁴³*Ibidem*, p. 94.

²⁴⁴*Ibidem*, p. 94.

²⁴⁵*Ibidem*, p. 94.

²⁴⁶*Ibidem*, p. 95.

caracterizado 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 indígenas, 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.

No ano de 1888, com a promulgação da Lei Áurea, que aboliu²⁴⁷ a escravidão no Brasil, dos 10.535 pessoas escravizadas oficialmente existentes na Província do Pará, Óbidos contava somente com 349. Como afirmou Reis:

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 349²⁴⁸.

A conseqüente redução de escravos após a 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 XX²⁴⁹”. 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,

²⁴⁷Na verdade, “a escravidão não se suspende com o ato formal; ao contrário, contamina múltiplas dimensões da vida dos negros libertos, condicionando objetiva e subjetivamente sua experiência de liberdade”. FUNES, op. cit., p. 76.

²⁴⁸*Ibidem*, p. 93.

²⁴⁹FUNES, 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, p. 22.

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 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.

1.4 A presença 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 pessoas escravizadas. O resultado desse processo foi a chegada de africanos escravizados na região amazônica vindos de diversas partes da África e a conseqüente propagação da cultura afro-brasileira por toda a região. Diz-se que “uma das cidades que mais cresceu e se desenvolveu com a presença de escravos chama-se Óbidos²⁵⁰”.

O presente texto traz os resultados e as ponderações da investigação científica sobre a presença e comercialização de africanos escravizados 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. Com essas evidências, é inquestionável a presença escravocrata africana em Óbidos, pois além da existência de seus descendentes, hoje morando em vários quilombos espalhados no interior do município, há documentos que registram a intensidade do comércio desses escravizados em meados do século XIX.

Diante disso, chegou-se a decisão de concentrar a análise nos documentos cartoriais, com vista a compreender o contexto local²⁵¹, suas particularidades/especificidades e

²⁵⁰PAULINO, Itamar Rodrigues. *Ensaio historiográfico de Óbidos, sentinela da cultura amazônica*. Anais eletrônicos I FECIMA, Santarém, 2013, p. 1. Disponível em: <http://anaisfecima.webs.com/edi-o-atual> (Acesso em 12 de setembro de 2017).

²⁵¹Essa 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.

singularidades, as diversas concepções e percepções dos atores envolvidos no que está relacionado ao negro africano em Óbidos – PA. E ainda, de forma secundarizada, realizar uma análise dos resultados alcançados em termos quali/quantitativos.

É relevante considerar que as pesquisas com documentos cartoriais, tanto no cenário micro, quanto macro da historiografia, constituem-se como um campo de investigação amplo. No entanto, ao analisar os documentos, faz-se necessário definir de que ponto pode e se quer partir, se de sua gênese, de seu valor documental, ou dos seus resultados, pois cada documento se desenvolve a partir de vários estágios, como: identificação, transcrição e interpretação. Por possibilitar realizar alguns tipos de reconstrução:

O documento escrito constitui, portanto, uma fonte extremamente preciosa para todo pesquisador [...]. Ele é, evidentemente, insubstituível em qualquer reconstituição referente a um passado relativamente distante, pois não é raro que ele represente a quase totalidade dos vestígios da atividade humana em determinadas épocas. Além disso, muito frequentemente, ele permanece como o único testemunho de atividades particulares ocorridas num passado recente²⁵².

A perspectiva da análise que propomos é reunir os documentos e descrevê-los, sem intervenção do sujeito que o faz, sem influenciar na apresentação dos conteúdos. Essa discussão entre tratamento objetivo e a questão da subjetividade, está superada no sentido em que, hoje, admite-se a subjetividade. Toda construção histórica é subjetiva. O historiador reúne muitos documentos, mas seleciona aqueles que vão contribuir com a narrativa que ele deseja construir. Portanto, são escolhas subjetivas, são perspectivas subjetivas.

Diante disso, no plano metodológico, a análise documental apresentou neste estudo algumas vantagens significativas. Tratou-se de um método de coleta de dados que eliminou, ao menos em parte, a eventualidade de qualquer influência a ser exercida pela presença ou intervenção do pesquisador – do conjunto das interações, acontecimentos ou comportamentos pesquisados –, anulando a possibilidade de reação do sujeito à operação de medida.

Porém, ainda que algumas características da análise documental possibilitassem recorrer ao documento vantajoso em certos níveis, admitiu-se aqui que seu uso suscita também algumas questões, pois, se efetivamente a análise documental elimina em parte a dimensão da influência, dificilmente mensurável, do pesquisador sobre o sujeito, não é menos

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, A, A análise documental. In: POUPART, J. et al. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 299-300.

²⁵²*Ibidem*, p. 295.

verdade que o documento constitui um instrumento que o pesquisador não domina. A informação, aqui, circula em sentido único, pois, embora tagarela, o documento permanece surdo e o pesquisador não pode dele exigir precisões suplementares.

Por se utilizar documentos caracterizados como fontes primárias nesta pesquisa, superaram-se vários obstáculos antes de estar em condição de fazer uma análise em profundidade do material pesquisado. Em primeiro lugar, foram localizados os textos pertinentes e avaliada a sua credibilidade, assim como a sua representatividade²⁵³. Por outro lado, compreendeu-se adequadamente o sentido da mensagem, contentando-se com o que tinha em mãos, ou seja, com os documentos disponibilizados pelo tabelião. É certo que se deparou com fragmentos, eventualmente, passagens difíceis de interpretar, termos e conceitos estranhos, levando em consideração que foram redigidos por um desconhecido. Foi, portanto, em razão desses limites importantes que se tomou certo número de precauções prévias, que facilitaram a tarefa e se tornaram, parcialmente, garantias da validade e da solidez das explicações aqui expostas.

A partir das ponderações acima, é possível compreender que uma análise documental surge em um determinado contexto social e depende de atores, decisões e ações consequentes para que tenha um efeito no sistema social. Dessa forma:

O exame do contexto social global, no qual foi produzido o documento e no qual mergulhava seu autor e aqueles a quem ele foi destinado, é primordial, em todas as etapas de uma análise documental, seja qual tenha sido a época em que o texto em questão foi escrito. Indispensável quando se trata de um passado distante, esse exercício o é de igual modo, quando análise se refere a um passado recente. No último caso, contudo, cabe admitir que a falta de distância pode complicar a tarefa do pesquisador²⁵⁴.

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

²⁵³ “Vale considerar que definir o documento representa em si um desafio. Pelo fato de o documento constituir uma de suas principais ferramentas, a história, de todas as ciências [...], foi a que atribuiu maior importância a essa definição. Privilegiando uma abordagem mais globalizante, a história social ampliou consideravelmente a noção de documento. De fato, tudo o que é vestígio do passado, tudo o que serve de testemunho, é considerado como documento ou ‘fonte’, como é mais comum dizer, atualmente. Pode tratar-se de textos escritos, mas também de documentos de natureza iconográfica e cinematográfica, ou de qualquer outro tipo de testemunho registrados, objetos do cotidiano, elementos folclóricos, etc.” *Ibidem*, p. 296.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 299.

Travessa Eloy Simões, 251, Bairro Centro, no município de Óbidos, com data de Instalação de 01 de janeiro de 1880, e ao 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 Óbidos²⁵⁵”. Nesse momento, foram identificados e registrados, por meio de foto digitalização, documentos que datam do século XIX, referentes a relações econômicas que incluíam a comercialização de negros escravizados. 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 escravizados ao longo século XIX, os documentos acessados foram registros gerais, declarações de batismo, declarações comerciais e os inventários²⁵⁶ que “fornecem pistas sobre sua procedência, ou, ao menos, as denominações correntes no Grão-Pará do início do XIX²⁵⁷”.

Após o registro, a leitura, transcrição e análise dos documentos, foi procedida a 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 escravizado 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-escravizado.

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

²⁵⁵PAULINO, Itamar Rodrigues, op. cit. p. 6.

²⁵⁶ Podemos assegurar que os inventários de Óbidos já faziam parte da contagem de escravos no século XIX, levando em consideração que “os dados representam 25 % dos escravos presentes nos inventários post-mortem do Pará entre 1809- 1845. Tomando-os como ponto de partida e considerando as zonas de tráfico propostas por Manolo Florentino, é possível traçar um esboço do perfil dos plantéis africanos paraenses. A incontestável predominância de populações deslocadas da África Central Atlântica, nesse período, vincula o Grão-Pará ao mesmo fluxo que alimentava o tráfico nos portos do Rio de Janeiro”. Ver: SAMPAIO, Patrícia Melo. *Escravidão e Liberdade na Amazônia notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>. 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Acesso em: 07 de outubro de 2022.

²⁵⁷*Ibidem*, p. 4.

à questão científica sobre o tipo de presença e de influência de tais escravizados exercido na dinâmica da economia da região, principalmente quanto ao comércio dos próprios escravizados, por seus proprietários.

A análise dos documentos cartoriais trouxe como resultado a construção de um quadro que expressa detalhadamente dados gerais de alguns dos escravizados 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 registros²⁵⁸, 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 escravizado em discussão.

Quadro 1- Descrição dos Escravizados

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 (2022).

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

²⁵⁸Livro de registro de emancipação de escravos (1872 - 1887) - Cartório do 2º Ofício de Óbidos, p. 21-22.

relacionado ao nome do proprietário²⁵⁹ 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 escravizados. Além disso, os nomes dos escravizados pesquisados são de origem cristã, o que demonstra que seus senhores procuraram apagar não apenas a cultura como também a identidade do escravizado, impondo-lhes uma identidade cristã. Como resultado, os escravizados apresentavam apenas o primeiro nome.

Quanto ao estado civil dos escravizados, 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, registrados²⁶⁰”. Acredita-se que, por esta razão, nos registros realizados por seus proprietários o estado civil do escravizado seja definido como solteiro; contudo, isso não significava ausência de união estável entre eles. É um tanto suspeito registrar todos como ‘solteiros’, passa a impressão de que o senhor desses escravizados estava tentando resguardar-se perante uma prática ilegal que ele estava praticando.

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 escravizados, os proprietários realizavam uma espécie de oficialização da aquisição, doação ou alforriamento.

Na localização dos escravizados, observa-se que todos residiam na comunidade de Paranamy de Baixo, considerada, na época, “distrito²⁶¹ de Óbidos e que ainda permanece nos dias atuais, com o nome de Paraná de Baixo²⁶²”. Esta localidade foi escolhida pelos colonizadores para o cultivo de cacau, o que fez com que a demanda por mão de obra aumentasse, razão que levou a localidade a ter uma grande concentração de escravizados.

²⁵⁹Em um determinado período ser proprietário de escravo daria certa isenção de acordo com as leis, pois “a propriedade escrava demarcava outro limite no final do século XVIII: a legislação complementar à Carta Régia de 1798 estabelecia que, entre aqueles que poderiam isentar-se do alistamento compulsório nos corpos militares de serviço, estavam os que fossem proprietários de escravos”. Ver: SAMPAIO, Patrícia Melo, op. cit., p. 6.

²⁶⁰PAULINO, Itamar Rodrigues, op. cit. p. 8.

²⁶¹ De nenhuma forma os escravizados “poderiam deixar seus respectivos distritos, sem autorização expressa, sob pena de prisão”. SAMPAIO, Patrícia Melo, op. cit., p. 7.

²⁶²PAULINO, Itamar Rodrigues, op. cit. p. 8.

No que se refere à ocupação, percebe-se a evidência desta (lavoura da terra) por conta de que os escravizados pesquisados eram provenientes da comunidade de Paranamiry de Baixo, conseqüentemente deveriam trabalhar²⁶³ 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 cacauera a sua principal atividade econômica, ao lado do extrativismo²⁶⁴”.

Referente ao registro de escravizados alforriados por Severino Antônio de Azevedo, de acordo com o inventário, a escravizada mencionada no quadro que tem como nome Margarida Maria, cor preta, solteira, 68 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 escravizada foi somente registrada em 1872, quando tinha 60 anos de idade e ainda permaneceu sendo escravizada por oito anos. Acredita-se que pela inutilidade produtiva em razão da idade, o proprietário da escravizada tenha optado pela sua liberdade, por ela não ter mais condições de produzir. Na época, a extração cacauera estava em expansão. Isto significa que, quanto mais escravizados 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 escravizados herdados em decorrência de falecimento do proprietário anterior. São os dois últimos escravizados 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, assim como a também escravizada de nome Benedicta, mulata, solteira, 29 anos de idade, natural de Paranamiry de Baixo, lavradora, herdada no dia 06 de abril de 1877.

Conforme se pode observar nos dados apresentados, havia de fato comércio de pessoas escravizadas na cidade de Óbidos, no século XIX, o que compõe a uma parte do processo de

²⁶³ Sabemos que na cidade exerciam várias profissões, pois “uma população, tanto feminina quanto masculina, em idade produtiva, ocupada com a atividade doméstica, a lavoura, os trabalhos a jornal e, em menor escala, as atividades manuais e mecânicas”. - Ver: COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. “*Por Todos os Cantos da Cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*”. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

²⁶⁴FUNES, Eurípedes, op. cit. p. 3.

escravidão que prevaleceu no Brasil. Por isso, urge que se faça o merecido reconhecimento destes trabalhadores (escravizados), 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 escravizados 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. Além de outras inúmeras funções, visto que:

Escravos foram utilizados em outras tarefas como a construção de fortalezas, condução de embarcações para o Mato Grosso, no cultivo da cana, arroz, tabaco, mandioca, milho, nas fazendas de criação de gado e cavalos do Marajó. Também eram artesãos, tecelões de chapéus de palha, de redes de algodão e maqueiras. Foram apanhadores de açaí, pescadores, padeiros, trabalhadores do porto, serventes de obras públicas, calafates, carpinteiros, pedreiros, ferreiros, vendedores de tabaco, garapa e frutas, lavadeiras, vendeiras, cozinheiras, que sabem coser, lavar, engomar, cozinhar e também ganhar na rua. Atrelado a isso, conforme apontam 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 cacaueteira, bastante expressiva na época²⁶⁵.

Portanto, as análises supracitadas servem como importante experiência de conhecimento e reconhecimento da vida escravizada 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 viabilizaram a efetiva ocupação e exploração do território brasileiro, 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.

Por fim, os registros demonstram o quanto era intensa a comercialização²⁶⁶ de pessoas escravizadas no final do século XIX. Certamente que o fato de tais escravizados terem sido alforriados e não terem podido voltar para suas terras de origem resultou na redinamização

²⁶⁵SAMPAIO, Patrícia Melo, op. cit., p. 5.

²⁶⁶ Do período 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.

cultural da região, visto que tais escravizados influenciaram decisivamente o modo de ser do amazônida. Assim, falar em comunidades negras, ou seja, área 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 cacoais, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e, mesmo, de Belém e outros centros urbanos. É navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos afro-amazônidas²⁶⁷”.

1.4.1 Dispersões dos escravizados para a formação das áreas remanescentes de quilombo no Município de Óbidos

A estratégia de defesa dos escravizados em processo de fuga para se direcionarem nas matas após “atravessarem pelos furos de um lago ao outro ou alcançarem os vários braços dos rios através dos paranãs²⁶⁸” implicava serem 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. No município de Óbidos, os quilombolas²⁶⁹ se tornaram também senhores dos rios e das matas.

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 “caminhos²⁷⁰”.

²⁶⁷FUNES, 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, p. 18.

²⁶⁸*Ibidem*, p. 21.

²⁶⁹A discussão aqui apresentada pretende esclarecer que a pesquisa histórica não se limita ao 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.

²⁷⁰*Ibidem*, 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 seus Senhores, ou nesta cidade a José Miguel de Lemos será recompensado, protestando-se contra quem lhe tiver dado couto. Barra 8 de julho de 1854²⁷¹.

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:

Aflitivo e verdadeiramente ameaçador em que [condições] vemos o direito de propriedade neste município, relativamente aos escravos, [...] levas abandonão 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 castanhas²⁷².

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

²⁷¹Jornal Estrella do Amazonas, Cidade da Barra do Rio Negro, 18 de julho de 1854, p. 8. Disponível em: jornais.cultura.am.gov.br/, acessado em 14 de setembro de 2017.

²⁷²BAIXO AMAZONAS, 08/01/1876 apud FUNES, Eurípedes Antônio. *Op. cit.*, p. 21.

município. Quilombo Cabeceiras²⁷³, nomenclatura de reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, é composto pelas comunidades: Silêncio, São José, Patauí do São José, Castanhanduba, Vila Nova Castanhanduba, Serra, Centrinho, Apuí, Ponte Grande, Cuecé e Matá.

Em 1847, do ponto de vista do governo provincial do Pará, os quilombos na margem esquerda do Amazonas, desde Almerim até Óbidos, deveriam ser destruídos²⁷⁴, em razão dos graves prejuízos que rendiam aos lavradores daqueles distritos com a fuga de seus escravizados²⁷⁵. A cada dia que se passava, os mocambos cresciam no decorrer do século XIX, conforme o que foi registrado no Jornal *Baixo Amazonas*, de 22 de fevereiro de 1873:

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 contínuas fugas de escravos que diariamente, abandonam seus senhores para se homisear em 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 improficuo os meios empregados pelo governo, em suas expedições com o fim de bater os mocambeiro²⁷⁶.

Estabelecidos acima das corredeiras e cachoeiras, os quilombolas interpunham obstáculos naturais entre eles e seus perseguidores. Ultrapassá-los implicava ser bom de remo

²⁷³ 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. “A terra quilombola das Cabeceiras, localizada na zona rural do município de Óbidos, Pará, foi regularizada em 2000, em um total de 17.189,6939 hectares titulados em nome da Associação das Comunidades de Remanescentes de Negros da Área das Cabeceiras (Acornecab). As 610 famílias quilombolas (1.100 pessoas aproximadamente) que lá vivem estão distribuídas em 11 quilombos”. Ver: MOVIMENTO REGIONAL POR LATIERRA. Disponível em, <https://porlatierra.org/casos/38/documento>, acessado em 24 de outubro de 2022.

²⁷⁴ Uma importante discussão a respeito da contribuição historiográfica de Vicente Salles ao estudo da presença do negro no Pará, encontramos em MAFRA, Alessandra. À Sombra do Precursor: Produção e recepção da obra O Negro no Pará, de Vicente Salles. *Tempo E Argumento*, 8(18), 317-350, 2016.

²⁷⁵ Algumas prisões ocorriam, como relata Flávio de Santos Gomes “Em Óbidos, um juiz ordinário relatava a prisão dos negros do mocambo, achando-se com eles farinha, canoas e armas, os quais estavam bem protegidos pela geografia, pois para “sair para o dito mocambo era preciso atravessar um tabocal passando por um igarapé e que depois de atravessar se gastam três dias”, e que eles iam “negociar” na vila de Alenquer levando “estopa, breu, castanha e algodão” que trocavam “por pólvora, chumbo, armas, ferramentas e panos para se vestirem”. Ver: GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 415.

²⁷⁶ Jornal Baixo Amazonas, de 22 de fevereiro de 1873, apud 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, p. 23.

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.

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. Visto que, 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 terra²⁷⁷.

É relevante considerar que o conhecimento científico sobre os negros escravizados e 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 a descendência africana, múltipla na sua origem, não homogênea em sua constituição e manifestação histórica. “Posturas passadistas, envelhecidas 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 quilombos²⁷⁸”.

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 evento como elemento crucial na (re) construção da identidade do grupo, pela recuperação da memória coletiva, de modo a remontar os traços comuns dessas comunidades. É importante frisar ainda que, apesar de todos os massacres sofridos pelos negros, a convivência nas senzalas contribuiu para que se organizassem e planejassem sucessivas fugas e diferentes formas de resistência.

As sociedades escravistas conheceram várias formas de protesto. Insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução das tarefas se misturavam com a intolerância dos senhores e a brutalidade dos feitores. Chicotadas, açoites, troncos e prisões eram rotineiros. Assim como as notícias sobre fugitivos. Talvez fugir tenha sido a forma mais comum de protesto²⁷⁹.

Quando conseguiam escapar dos feitores e dos capitães 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

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 24-25.

²⁷⁸ MALCHER, Maria Ataide; MARQUES, Jane Aparecida. *Territórios quilombolas*. Belém: Iterpa, 2009, p. 25.

²⁷⁹ GOMES, Flávio dos Santos, op. cit. p. 9.

comunitários. Por esse motivo, atraíram milhares de pessoas, chegando a constituir um símbolo da resistência negra espalhado pelo Brasil. E hoje, espalhadas por todo o Brasil, vemos surgir comunidades negras rurais (algumas já em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades) e remanescentes de quilombos.

Elas são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois aquelas com a migração dos libertos, se formaram. Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto²⁸⁰.

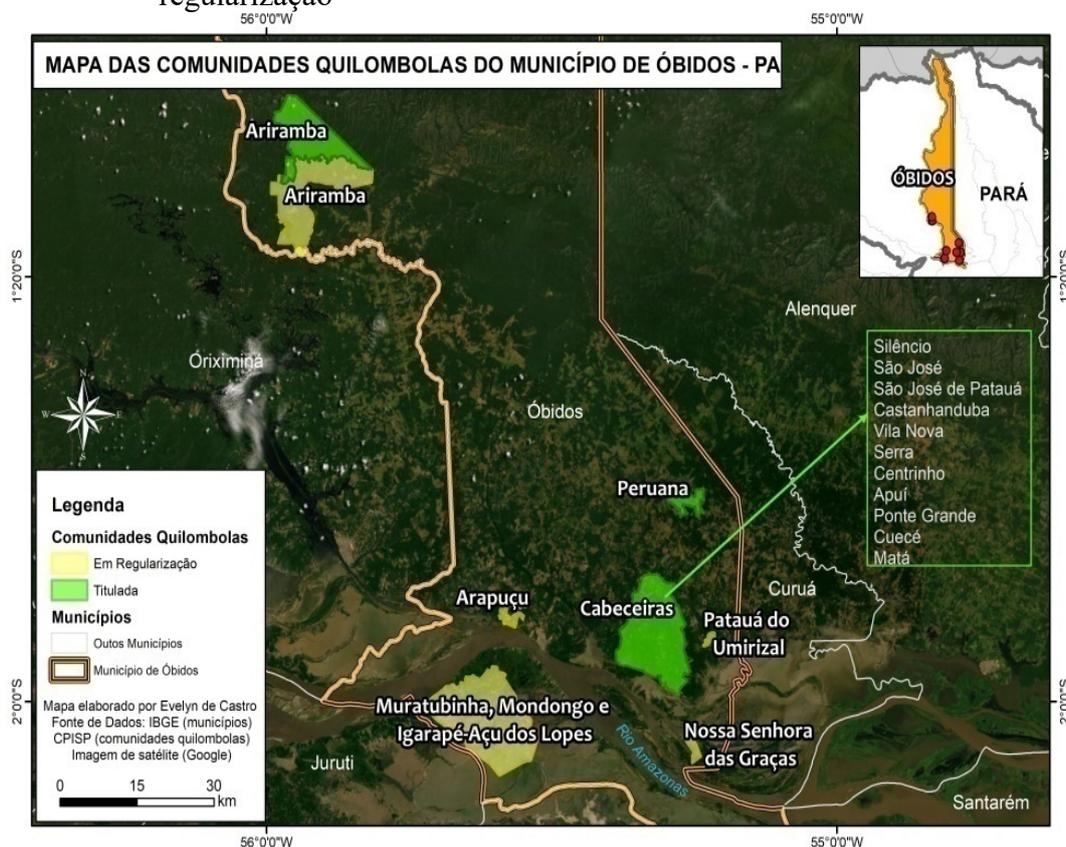
Vale ressaltar que a mobilização dos quilombolas em Óbidos e nos demais Municípios no Baixo Amazonas na luta pela terra nasceu nos encontros Raízes Negras, ao final da década de 1980. Eram promovidos pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa) em parceria com comunidades quilombolas da região, com a Paróquia de Oriximiná e a Associação Cultural Obidense – ACOB²⁸¹. Esses momentos foram essenciais para a mobilização dos quilombolas na região do Baixo Amazonas para efetividade do artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que garante às comunidades remanescentes dos quilombos o direito à propriedade de suas terras. De acordo com a Comissão Pró-Índio²⁸² de São Paulo, estima-se a existência de mais de mil famílias quilombolas no Município de Óbidos (PA), distribuídas em 18 comunidades e seis territórios coletivos, como mostra o mapa a seguir.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 7.

²⁸¹ Ver: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO: comunidades quilombolas de Óbidos. Disponível em, <https://cpisp.org.br/quilombolas-de-obidos/>, acessado em 5 de julho de 2023.

²⁸² “A Comissão Pró-Índio de São Paulo é parceira da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB) desde a década de 1990, tendo contribuído com o processo de mobilização que resultou na titulação das terras Cabeceiras e Peruana. Atualmente, a parceria com ARQMOB busca a conclusão dos processos de titulação dos demais territórios; a defesa dos direitos territoriais; o fortalecimento institucional das associações e a ampliação do protagonismo das mulheres”. *Ibidem*, acessado em 24 de outubro de 2022.

Figura 2 – Mapa de localização das Comunidades quilombolas tituladas e em regularização



Fonte: Mapa elaborado por Evelyn de Castro (<http://lattes.cnpq.br/1275214048552790>)

A primeira área regularizada em Óbidos foi a Terra Quilombola Cabeceiras, titulada em 2000 pelo governo federal. A segunda regularização ocorreu somente em 2018 quando o Incra outorgou à Comunidade Peruana o título de suas terras. Os outros quatro territórios, cujos processos de regularização tiveram início entre 2004 e 2006, demandam a conclusão pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá)²⁸³. Esses territórios são formados pelas comunidades Muratubinha, Mondongo, Igarapé-Açu dos Lopes, Arapucu, Nossa Senhora das Graças e Patauá do Umirizal.

A partir das concepções apresentadas neste capítulo, é necessária a delimitação espacial temática, por isso, o segundo capítulo, discorrerá sobre a historiografia da comunidade remanescente de quilombo Arapucu no Município de Óbidos e da Folia²⁸⁴ de São Tomé.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Além da Folia de São Tomé, existem outras folias nas comunidades quilombolas: Na Comunidade de Nossa Senhora das Graças, localizada na região do Paraná de Baixo, conservam a tradição da Folia de Santa Maria. A

2 A HISTORIOGRAFIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ARAPUCU NO MUNICÍPIO DE ÓBIDOS E DA FOLIA DE SÃO TOMÉ

Neste segundo capítulo, discorreremos sobre *a historiografia da comunidade remanescente de quilombo Arapucu no Município de Óbidos, assim como também da Folia de São Tomé*. Nessa seção tratamos especificamente 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 prática cultural, que celebra a vida e a colheita no Arapucu, e finalizamos discutindo cantos e ladainhas da referida Folia. Na esteira desse raciocínio, procuramos analisar os entrevistados, considerando o tempo e o 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. E como proposto na introdução, nesta seção, faremos uso dos conceitos de cultura e identidade.

Dentre os autores que farão parte das discussões teóricas, estão: Bloch (2001), Certeau (1982, 1994), Hall (2003), Lopes (2008), Brandão (1997), Hobsbawn (1997), Chartier (2002) e Ginzburg (2006), assim como os demais que já foram citados na introdução. No decorrer da descrição historiográfica foram efetuadas discussões sobre a concepção teórica adotada neste trabalho. O intuito maior é contextualizar a Folia de São Tomé com as vozes de seus atores e atrizes sociais, ou seja, utilizando-se de suas experiências coletivas e individuais através, sobretudo, da metodologia da história oral apresentada na introdução desta tese. O diálogo com a antropologia será fundamental. O cotidiano se abre e proporemos uma análise pormenorizada para oferecer uma visão geral (mas não homogênea) e por isso dialogar com *A invenção do cotidiano: modos de fazer*, de Michel de Certeau (1994) foi de suma importância. Logo, o estilo pode trazer à tona sentimentos e emoções de nossos (as) colaboradores (as). Tomaremos um problema como guia da seção: por que os antigos foliões são vistos como aqueles que mantiveram a tradição mesmo com poucos novos adeptos? Podemos pensar em invenção e reinvenção de tradições mantidas como patrimônio cultural resultante dos modos de resistência e existência dos praticantes. Estamos partindo de um entendimento que surgiu

Folia de São Benedito, também conhecida como “Ai Uêh a São Benedito”, teve suas origens na comunidade do Silêncio. No quilombo do mondongo praticam a Folia de Santo Antônio e a Folia de Santa Luzia que está paralisada, teve sua origem na Comunidade Quilombola das Cabeceiras São José.

no campo da ação e é argumentado por foliões e foliãs na atualidade. A nossa hipótese científica aporta no desejo que esses foliões e foliãs têm de que não ocorra a perda de uma tradição, ou seja, que a folia de santo não deixe de ser praticada no quilombo Arapucu. Em meio a essas perspectivas faremos um diálogo, principalmente, com o livro “A invenção das Tradições” organizado por Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1997), para analisar os rituais e regras criados na prática da folia, buscando traçar a continuidade que corre com o passado nessa prática e que certamente criou memórias que se tornaram uma variedade de lembranças.

No segundo momento, com os relatos orais de foliões (ãs) e moradores em geral da comunidade Arapucu, o plano é avançar na demonstração de como essa instituição social (Folia) elabora seus valores, regras, sentidos, significados e se prepara para permanecer no tempo/espaço focando o olhar nas pessoas.

No final do capítulo trataremos, especificamente, das relações de produção de cantos e ladainhas. Percebemos que com a redução de foliões, todo o processo produtivo de novos cantos que ocorria nos encontros de folias sofreu certo deslocamento. Enveredaremos por esses trilhos para entender melhor o atual estado das coisas. Um olhar profundo sobre as relações de produção de novos cantos após não haver mais os encontros de folias. Para isso, nos coube analisar as entrevistas dos (das) foliões (ãs) que continuam a reproduzir os mesmos cantos com a vigência da Folia de São Tomé.

2.1 Comunidade quilombola Arapucu: história, cultura e identidade

Antes de tudo, é importante levar em consideração que a comunidade Arapucu se entrelaça nos ramos de uma história de resistência escravizada 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 identidade²⁸⁵”. 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

²⁸⁵ FUNES, Eurípedes Antônio. *Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tinguu, 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, p. 1.

História como ciência, não apenas pelo objeto, mas também pelo método próprio que é a observação histórica²⁸⁶, ou seja, representar os homens e mulheres quilombolas do Arapucu enquanto sujeitos 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 histórico²⁸⁷”.

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 159 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. Diante desta conjuntura, verifica-se “uma busca por explicações sobre o passado recente no campo das ciências humanas²⁸⁸”. A partir do que se pode ponderar acerca de diversidade, esta tese está voltada, como já mencionado, para discussões no que respeita ao campo das práticas culturais negras: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores na comunidade quilombola Arapucu 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 meio a esta pesquisa, aos poucos, foi possível obter informações sobre a vida social na comunidade, bem como, entendeu-se, por exemplo, que sua população foi se constituindo por indígenas, negros, mestiços, livres e libertos, que fugiram do cativeiro, cujas histórias se misturavam com as daqueles que formaram os quilombos nos altos dos rios, nos paranãs²⁸⁹ e lagos nas proximidades do Rio Amazonas. 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

²⁸⁶ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2001, p. 55.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 54.

²⁸⁸ FERREIRA, Marieta de M. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Revista Tempo E Argumento*, 10 (23), 80 – 108 (2018), p. 94.

²⁸⁹ Na Região do Baixo Amazonas, são braços do Rio Amazonas que o separam do seu curso principal por várias Ilhas. No município de Óbidos os paranãs mais conhecidos são: O Paraná de Baixo e o Paraná de Dona Rosa.

análises estruturais às narrativas, da história da sociedade à história da cultura²⁹⁰”, objetivando, desta forma, uma história que abarque diferentes visões de mundo.

A ida nessa comunidade quilombola pesquisada configura uma busca por novas perspectivas para a História que 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 culturais²⁹¹”. O que nos faz compreender que 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 pátria²⁹²”, portanto, a interdisciplinaridade oferece uma condição para o melhor entendimento do fato histórico no Arapucu. 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, e desta forma nos favorecem nesta pesquisa.

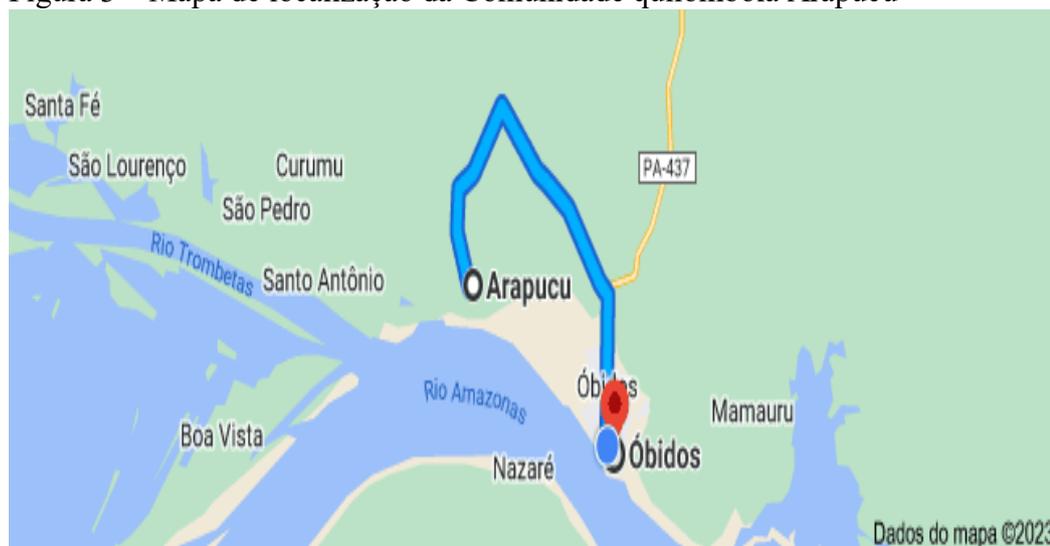
Arapucu é comunidade da zona rural do município de Óbidos, situada à margem do lago Arapucu que deságua no Rio Amazonas, próximo à desembocadura do Rio Trombetas, a uma distância aproximada de 17 (dezessete) quilômetros da sede do município por via terrestre e 8,5 km por via fluvial.

²⁹⁰ 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, p. 144-157.

²⁹¹ BURKE, Peter. *O que é História Cultural?*. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 76.

²⁹² BLOCH, Marc, op. cit. p. 131.

Figura 3 – Mapa de localização da Comunidade quilombola Arapucu



Fonte: <https://www.google.com/search>

Em seu início, na comunidade Arapucu existia uma aldeia indígena que pelo conhecimento popular se chamavam Arapuanãs, nome este não confirmado a sua possível origem. Mas como afirma Fragoso (1983) eram “índios ²⁹³da tribo dos Konduris²⁹⁴”. Sendo essa a procedência da aldeia, subtende que o nome Arapucu signifique em Tupi-guarani *dia comprido*.

Essa aldeia 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. As diferenças culturais cada vez mais assumidas na sociedade demandam uma reflexão em relação a alguns conceitos e no momento da pesquisa percebemos tais diferenças, levando em consideração muitos vizinhos da família Sena não serem adeptos à Folia de São Tomé.”

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,

²⁹³ Permaneceremos com esse termo quando se tratar de citação.

²⁹⁴ FRAGOSO, Hugo; SANTOS, João. Presença franciscana na Prelazia de Óbidos. *Revista Santo Antônio*, Santarém (PA), Ano 61, n. 102, out. 1983.

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 indígenas 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 aldeia indígena, a predominância étnica da comunidade Arapucu tem uma mistura (negros, indígenas 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 escravidão no Brasil, em 1888.

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 adapta²⁹⁵”. Além disso, consideramos dizer significativamente que a etnicidade “é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo [...], e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem²⁹⁶”. É nesse sentido que podemos 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 na referida comunidade quilombola.

De acordo com a senhora Rosa Gonçalves, foliã mais antiga com 83 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. Esse

²⁹⁵ FAGUNDES, Marcelo Gonzalez; SBRAVATI, Daniela Fernanda. *História Cultural*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2009, p. 64.

²⁹⁶ CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, p. 237.

reconhecimento pela fundação é importante, pois garante acesso a direitos e pode ser fundamental para acionar a mesma em casos de conflitos de terra, pois a formalização fundiária é importante. Com essa confirmação do princípio histórico, a mistura de costumes e crenças é um fator importantíssimo para a formação da cultura negra que a comunidade possui hoje. Um desses fatores com traços culturais afro-brasileiros chama-se Folia de São Tomé que se apresenta como uma identidade de seus praticantes. 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 formada²⁹⁷”.

Nessa mesma perspectiva “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Portanto, a identidade é definida historicamente e não biologicamente²⁹⁸”. Sugere-se, dessa forma, a utilização do termo identificação, já que se constitui num processo em andamento. Como exemplo das várias identidades assumidas por um quilombola, citamos aqui o Capitão folião da Folia de São Tomé, senhor Douglas Sena que se identifica como praticante da Folia de São Tomé, é católico e pai de santo no terreiro Tambor de Mina que tem em um Bairro da cidade de Óbidos. Na imagem a seguir podemos perceber algumas cabeceiras que formam o Lago Arapucu.

²⁹⁷ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Touro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 38.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 8.

Imagem 1 – Lago do Arapucu



Fonte: Arquivo pessoal do Professor José Paulo

É relevante frisar que as práticas culturais negras no Arapucu representam uma das principais fontes de identidade, sendo a Folia de São Tomé uma entidade cultural e um sistema de representação cultural na Comunidade. Segundo Marilena Chauí (2000), “cada um de nós experimenta no cotidiano a forte presença de uma representação homogênea que os brasileiros possuem do país e de si mesmos²⁹⁹”. 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 desigualdade³⁰⁰.

²⁹⁹ CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 7.

³⁰⁰ FAGUNDES, Marcelo Gonzalez; SBRAVATI, Daniela Fernanda, op. cit. p. 65.

O resultado do cruzamento dessas três raças que a autora menciona que compõe a mistura de costumes e crenças, que como já argumentamos anteriormente, é um fator importante para a formação da cultura na Comunidade Arapucu. Em se tratando de costumes e crenças, na comunidade quilombola pesquisada temos os saberes tradicionais: Algumas famílias da comunidade Arapucu tem plantio de ervas em seus quintais, as mesmas possuem trevo roxo, capim santo, paregórico, boldo, pião roxo e branco, mastruz, capim santo, hortelã, e arruda. Em concordância com Maués (1999), diríamos que com o uso dessas plantas medicinais as famílias buscam “o tratamento médico em concomitância com a medicina “oficial”³⁰¹”.

Podemos considerar que um dos diversos aspectos dos saberes da Comunidade quilombola Arapucu é o uso dessas plantas para fins alimentícios e medicinais, pois ambas fazem parte de uma realidade integrada, na qual os aspectos mítico-religiosos, litúrgicos e de visão de mundo, se fundem. Deste modo, algumas plantas utilizadas para fins medicinais também são utilizadas para fins alimentícios e litúrgicos, bem como plantas utilizadas para fins alimentícios e religiosos podem estar envolvidas no seu dia a dia o que caracteriza a referida comunidade como tradicional³⁰². Dentro dessa perspectiva de ampla preservação de conhecimentos acerca das plantas, é perceptível que isso ocorre através da oralidade permeadas por várias gerações naquela comunidade. Por ser uma das comunidades tradicionais de matriz africana no município de Óbidos, a comunidade Arapucu apresenta enorme potencial de preservação dessas plantas que os mesmos consideram sagradas para as vivências dos moradores da comunidade em questão.

³⁰¹ MAUÉS, R. Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999, p. 195.

³⁰² ARRUDA, D. A. et al. Uso de plantas medicinais na Umbanda e Candomblé em associação cultural no município de Puxinanã, Paraíba, Brasil. *Revista Verde*, Pombal, vol.14, n.5, p. 692-696, 2019.

Imagem 2 - Plantas medicinais nos quintais no Arapucu



Fonte: Arquivo pessoal do Professor José Paulo.

Essas plantas medicinais são aquelas que têm ação farmacológica, contribuem para tratamento de várias doenças.

Segundo os moradores da comunidade os seus antepassados aprenderam a manipular³⁰³ a semente de cumaru que serve para tosse, a raiz de açáí que é boa para anemia, casca de uxi-liso que é anti-inflamatório, o leite e a casca da súcuba é usado para o tratamento de gastrite, doenças inflamatórias dentre outras. E a moradora que tem mais experiência nesse processo de manipulação de sementes é a Dona Joana, que é a benzeadeira³⁰⁴ da comunidade.

A seguir a imagem das Pílulas de anador feito pela benzeadeira Joana utilizando semente de cumaru que de acordo com ela e os moradores em geral, serve para o tratamento de câncer:

³⁰³ A essa manipulação de sementes que alguns arapucuenses aprenderam, fazemos uma referência ao que Maués (1999), diz sobre a pajelança cabocla que é “composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII”. *Ibidem*, p. 195.

³⁰⁴ Com essas atitudes de benzer e fabricar remédios, pensamos pela análise de Maués (1990): “proceder contra o agente que causou a doença, visando seu enfraquecimento; tentar eliminar os motivos que causaram a doença ou as substâncias eventuais usadas para isso; ações para fortalecer a vítima: passes, banhos, defumações, chás, benzeições e outras”. – Ver: MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990, p. 203.

Imagem 3 - pílulas de anador feitas com o uso da semente de cumaru



Fonte: Arquivo pessoal.

A senhora Joana benzedeira é oriunda da comunidade são lazaro, a mesma diz que é guardiã de muitos conhecimentos tradicionais de cura e tratamento com ervas. Desde muito jovem percebeu que tinha um dom especial, e aprendeu a usar as plantas. Detentora de vários dons, ela também benze crianças recém-nascida que estão de quebranto³⁰⁵ (é quando a criança está fazendo cocô ralo e verde). Como sabemos, o uso das plantas é uma sabedoria antiga, do tempo que não havia remédios de farmácia e as pessoas tinham que aprender a fazer medicamentos com essas plantas.

De acordo com Brito (2022), no Norte do país, na linha da cura, utilizando-se de um conhecimento ligados às ervas, folhas, rezas e à natureza de uma forma geral, temos mulheres conhecidas como rezadeiras, benzedeiros, parteiras, atuando em comunidades dos interiores,

³⁰⁵ Para quem acredita, na Amazônia, é uma doença não natural que entre outras, segundo Maués (1990), as doenças não naturais são: “aborrecimento, corrente-do-fundo, espírito, feitiço (ou malefício), flechada-de-bicho, mal-assombrado, mau-olhado de bicho, mau-olhado de gente, mau-olhado de lua, mau-olhado de sol, panemeira, parauá e quebranto [...], ataque-de-boto”. – Ver: *Ibidem*, p. 97. Além dessas existe também, como doenças não naturais e que é comum na Comunidade quilombola Arapucu, a “malinesa” que é um conceito da cultura amazônica. De acordo com Maués (1999), a malinesa “são ações intencionais de natureza mágica ou sobrenatural, provocadas por agentes humanos e não humanos (ou não propriamente humanos) sobre outros homens, plantas, animais e objetos materiais pertencentes a seres humanos”. – Ver: MAUÉS, R. Heraldo, op. cit. p. 238.

peças que herdaram de seus ancestrais os indígenas, saberes terapêuticos que aliados a religiosidade das rezas que realizam nas pessoas, curam as pessoas na região³⁰⁶.

Na atualidade, além desses saberes tradicionais supracitados, alguns moradores da comunidade quilombola Arapucu procuram manter vivo com muito esforço o ícone cultural, que é a Folia de São Tomé, que neste estudo está sendo descrita como permanência cultural negra naquele local. A preservação da folia na comunidade faz com que a religiosidade do povo ainda possa manter-se viva, pois a mesma 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 alcançada³⁰⁷.

2.1.1 A presença dos negros no Arapucu e o encontro de folias

No século XVIII, 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 escravizados africanos foi trazido para trabalhar nas fazendas, principalmente, nas que se localizavam às margens do Rio Paraná de Baixo. Acredita-se que esses escravizados eram “originários de uma região da África conhecida como Congo-angolana, sendo na sua maioria da etnia Bantu³⁰⁸”. 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

³⁰⁶ BRITO, Agda Lima. “*Eu trabalhei também*”: o cotidiano das trabalhadoras nos seringais do Amazonas no Pós - Segunda Guerra – (1950 - 1970). 281f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2022.

³⁰⁷ No intertítulo 2.3, será detalhado a História da Folia de São Tomé.

³⁰⁸ FUNES, Eurípedes Antônio. *Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tinguu, Ituiqui, 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, p. 4.

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 castanhas³⁰⁹.

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 Açú 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 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, na Comunidade Arapucu “[...] 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 homem³¹⁰”. A expressão máxima do culto dos santos se observa na festividade com que se celebra o dia do santo e na Comunidade Arapucu é festejado o dia da Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Isso configura que

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,

³⁰⁹ *Idem*, 1995, p. 4.

³¹⁰ 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, p. 146.

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 juízes-do-mastro e da festividade, que custeiam as várias fazes da festa do santo, os mordomos ou noitários que se realizam as novenas³¹¹.

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. Outro fator é que alguns grupos são muito fechados, e 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. Mesmo aqueles que tenham interesse nesse aprendizado religioso, sentem-se inúteis, quando se deparam com um grupo muito fechado, que não aceita outras opiniões, ou interferência de outras gerações na promoção de uma dinâmica na identidade cultural de todo um povo³¹².

A comunidade Arapucu ainda mantém sua religiosidade popular aflorada, 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

³¹¹ *Ibidem*, p. 146-147.

³¹² 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 acerca da prática da folia, fez com que ficassem por algum tempo paralisadas.

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 sairia 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, sairia vencedora a folia cujos bandeireiros quebrassem um dos mastros das 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.

2.2 A Folia de São Tomé: história e cultura afro-brasileira

Este intertítulo tem como propósito constituir uma ferramenta fundamental para esta pesquisa, com a perspectiva do surgimento de uma consciência construtiva, reflexiva e progressiva, transformando-se, por esse motivo, em um exercício permanente para a sociedade histórica 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 cultura³¹³”.

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 simbólico³¹⁴”.

Diante desse contexto, essa discussão se fez necessário para registrar a prática da cultura afro-brasileira na Comunidade Quilombola Arapucu no Município de Óbidos no Estado do Pará 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), “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 oral³¹⁵”. E dentro dessa perspectiva, “podemos afirmar hoje que os relatos orais são fontes imprescindíveis para a História, assim como qualquer outra, sem grau

³¹³ 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, p. 342.

³¹⁴ BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. São Paulo: Edusp, 2008, p. 23-24.

³¹⁵ ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p. 30.

hierárquico³¹⁶”. Na esteira desse raciocínio, procuramos 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.

Além disso, ao destacarmos a importância das práticas cotidianas das muitas populações afro-brasileiras às vezes excluídas, aqui nesta tese adotamos a utilização do termo prática cultural negra. 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 quilombola Arapucu do Município de Óbidos, resignando-se dessa forma em se ter um significado puramente social, referindo-se às práticas e às visões culturais das comunidades afrodescendentes. Com isso, vê-se então o que Marieta de Moraes Ferreira nos faz refletir sobre uma análise do que se convencionou chamar de História do Tempo Presente a partir da “trajetória dos grupos reprimidos e minorias como mulheres, negros e indígenas preocupados em resgatar suas memórias. Igualmente relevantes foram a criação das associações de bairros e o interesse de grupos étnicos de preservar suas trajetórias³¹⁷”.

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 Gonçalves, Gonçalo Gonçalves, Antônio Gonçalves, José Gonçalves, João Gonçalves, Cristovão Gonçalves e Rosalina Gonçalves³¹⁸”. 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,³¹⁹ decidiram apelar ao Santo. Partindo de uma concepção histórica com essas ações, interessar-nos-á procurar identificar os caminhos que levam a determinadas concepções atuais na Comunidade Arapucu do que sejam cultura e práticas culturais, visto que essa pesquisa está relacionada às Folias de Santo como prática da cultura

³¹⁶ MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire; KARPINSKI, Cezar. *Memória e história oral*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2010, p. 14-15.

³¹⁷ FERREIRA, Marieta de M. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Revista Tempo E Argumento*, 10 (23), 80 – 108, (2018), p. 88.

³¹⁸ GUIMARÃES, Rosa Gonçalves. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Óbidos, 7 de julho de 2017. – Ver: TAVARES, Leandro de Castro. *A Folia de São Tomé como traço étnico da cultura afro-brasileira em Óbidos/PA*. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História e Região, Universidade Estadual Centro-Oeste/UNICENTRO, p. 81.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 81.

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 história³²⁰ remete a uma história "moderna" da escrita”³²¹.

Por motivo dessas infestações supracitadas, 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.

Enquanto não chegava à 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.

Vale lembrar que a possibilidade de reflexão a partir dos temas que se construiu nesta pesquisa é de oferecer e apresentar uma história em movimento, uma história que torna possível uma aproximação com o vivido na perspectiva de Certeau (1998). Trata-se de pensar meu objeto a partir da nova história cultural, o que não condiz a um paradigma que trata 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 mundo³²²”.

Neste sentido, a Folia de São Tomé é uma criação e construção humana, sendo, portanto, o resultado de um determinado sistema cultural. Sua existência está pautada no fato

³²⁰ Nestas proposições, é relevante a discussão acerca de que a história resultou em uma apropriação mais política do seu conceito. 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. – Ver: CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, 1991, p. 175.

³²¹ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 5.

³²² PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 208.

de responder às necessidades tanto históricas, quanto sociais do mundo que o cerca no período analisado. 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 espírito³²³.

Com as pessoas da família Gonçalves, 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 principal responsabilidade dos bandeireiros é fazer a correta sincronização gestual das bandeiras sem errar nenhum momento quando estão içando de modo bem rápido segurando na parte inferior do mastro com as mãos. Eles têm que erguer inicialmente juntos e finalizar juntos no momento que é entoado o canto. Por ser um povo de santo e esse momento de importância tanto no canto (oralidade), quanto na sincronia das bandeiras (gestualidade), atrelamos a análise feita nos terreiros por Moura (2000), em que os “discursos dos rituais mencionados e a própria observação participante conduziram ao estabelecimento de um modelo ou de uma maneira de ser característica do “povo-de-santo”. O conjunto das representações presentes nas linguagens oral e gestual é, pois, entendido³²⁴” como o quadro daquilo que pode ser pensado e vivenciado no âmbito da Folia de São Tomé. Nessa Folia de Santo os discursos do ritual na oralidade são perceptíveis nas estrofes dos cantos e ladainhas, em que todos os foliões devem cantar sem nenhum erro coral, o mesmo deve ocorrer no toque

³²³ *Ibidem*, p. 14-15.

³²⁴ MOURA, Carlos E. Marcondes de (org.). *Candomblé: Religião de corpo e alma*. RJ: Pallas, 2000, p. 203-204.

dos instrumentos e isso faz parecer a maneira de ser desse povo quilombola, caracterizando-os, assim, com suas especificidades como um povo-de-santo.

Antes de mostrar os instrumentos que permanecem até os dias atuais e seus respectivos foliões (ãs) instrumentistas, enfatizamos que compreender como as pessoas sentem, agem e pensam não é tarefa fácil; por essa razão, a metodologia da história cultural oferece 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 [...] a partir da chave da evolução, do progresso, do desenvolvimento orgânico, do avanço da consciência ou como resultado de um projeto de existência³²⁵”. 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 viés, consideramos que a Folia de São Tomé da comunidade 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.

É interessante elencar que 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 cultural³²⁶”. É partindo desse entendimento identitário, da internalização e configuração das práticas culturais dos moradores do quilombo Arapucu que a Folia passa a ser o elemento central da cultura na comunidade supracitada e é também uma ferramenta simbólica para organizar as relações com o outro no referido local. Diante disso, a Folia de São Tomé possibilita as novas formas de ver, de ler, de escrever e de entrar em contato com o universo cultural histórico e social no Município 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 identidades³²⁷”. Essa organização das relações entre as pessoas com a prática do ritual da Folia de São Tomé, não somente na comunidade Arapucu, mas em toda Óbidos, configura-se como mobilidade religiosa e para essa afirmação, apoiamo-nos em Gez; Doz; e Soares (2017),

³²⁵ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. O objeto em fuga. *Fronteiras*. Dourados, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun./2008, p. 56-57.

³²⁶ HALL, Stuart, op. cit., p. 11-12.

³²⁷ CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002, p. 72.

que analisam a “mobilidade dentro da identidade religiosa dos praticantes (tradução nossa)³²⁸”. A metáfora da “*butinagem*³²⁹” que esses autores discutem e classificam³³⁰ em mobilidade diacrônica quanto de mobilidade sincrônica representa as mesclagens ocorridas entre os sujeitos com uma ideia de transitoriedade entre as práticas religiosas e isso se comprova em Óbidos quando o presidente da Festa de Sant’Ana (padroeira do município de Óbidos) chama todos os anos uma Folia de Santo de uma das comunidades quilombolas para apresentar seu ritual dentro da Catedral de Sant’Ana. O que poderíamos chamar também de translocalidade religiosa na perspectiva de Oosterbaan; Van de Kamp e Bahia (2019) “pensar esses fenômenos de translocalidade religiosa. Por um lado, o país possui uma grande diversidade religiosa, oferecendo uma proliferação de práticas e representações constantemente renovadas inclusive por apropriações de elementos estrangeiros³³¹”. Mas esse fato das idas e vindas dos sujeitos entre as práticas religiosas se tornaram comum, como sabemos:

O Brasil também é um país de emigração de longa data. Culturas e religiões viajam, acompanham praticantes e seguidores, nos dois sentidos: para o Brasil e a partir dele. A geratividade, ou seja, as mudanças frequentemente conduzidas, é observada no país, mas também transportável. Não há, portanto, uma simples reprodução ou imitação de formas religiosas prévias, mas inovação e criatividade³³².

Essas discussões são válidas aqui por se embasar em uma entrevista recente, em que o capitão folião da Folia de São Tomé se identificou também como membro católico da Igreja

³²⁸GEZ, Yonatan N.; DOZ, Yvan; SOARES, Edio; REY, Jeanne. From Converts to Itinerants: Religious Butinage as Dynamic Identity. *Current Anthropology*, v.58, n.2, 2017: 141-159, p. 147.

³²⁹ Segundo Gez; Doz; e Soares (2017, tradução nossa), ao usarem termo *butinagem* optaram “por refletir sobre esta mutabilidade simplesmente através da introdução de uma metáfora, útil para capturar, visualizar e questionar a mudança para concepções dinâmicas de identidades religiosas”. – Ver: *Ibidem*, p. 147.

³³⁰ Dentre essas duas classificações significa dizer que: “A *butinagem* diacrônica corresponde à noção tradicional de exclusividade da filiação e pode estar associada a itinerário de conversões ou carreira de conversão [...]. Considerar o *butinagem* diacrônico também significa questionar as trajetórias de vida do *butineur*: podemos observar padrões de prática religiosa ao longo das fases da vida das pessoas (por exemplo, rompimentos amorosos, vivenciar a morte de um ente querido, mudar-se para um novo bairro, vir de idade, constituir família e ter filhos, e subir ou descer na escala socioeconômica. Por outro lado, o *butinagem* sincrônico baseia-se na ideia de práticas religiosas simultâneas - que podem por vezes limitar-se a um território religioso específico [...] ou a uma tradição religiosa mais ampla. – Ver: GEZ, Yonatan N.; DOZ, Yvan; SOARES, Edio; REY, Jeanne, op. cit. p. 147, (tradução nossa).

³³¹ OOSTERBAAN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda e BAHIA, Joana (org.). 2019. Global trajectories of Brazilian Religion. Lusospheres. Londres, Bloomsbury Publishing, 248 pp. *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 66: e 196868, USP, 2023, p. 2.

³³² *Ibidem*, p. 2.

de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que é a padroeira da comunidade quilombola Arapucu onde é praticada a Folia em questão, visto que, as folias de santo não tem nenhum tipo de vínculo direto com a paróquia do município; esse mesmo folião na atualidade também é pai de santo³³³ no Centro de Tambores de Mina³³⁴ Jejê Nagô de Toy Doçú e Nochê Sogbô existente na cidade de Óbidos, como podemos ver nas imagens abaixo.

Imagem 4 – Caixinha-Capitão Folião Douglas Sena



Fonte: Arquivo pessoal.

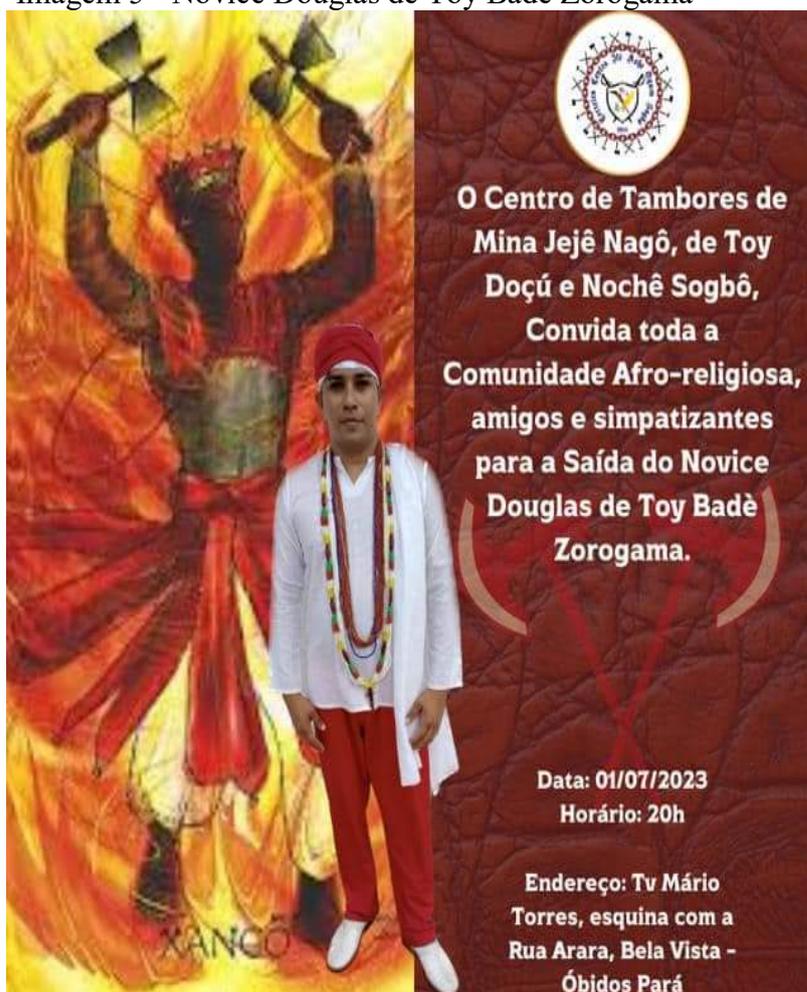
Na devoção popular os preceitos das religiosidades se somam e as pessoas transitam entre religiões. Nesse caso da foto acima o Capitão Folião Douglas Sena está no papel de Capitão e tocador da caixinha, tendo a principal responsabilidade na prática do ritual de

³³³ No decorrer do último capítulo desta tese tem uma discussão sobre a questão dessas identidades do Capitão Folião.

³³⁴ A discussão histórica sobre essa religião de matriz africana tambor de Mina do Município de Óbidos está contida no capítulo 3 desta tese.

iniciar todos os cantos e ladainhas quando a folia de santo está sendo praticada. Mas às vezes essa transitoriedade, esse movimento entre as variedades religiosas se torna um trabalho um tanto difícil ou até mesmo confuso e por isso concordamos com HERVIEU-LÉGER (2008), para a autora “distinguir o religioso a partir do movimento, a partir da dispersão das crenças, da mobilidade de pertencas, da fluidez das identificações e da instabilidade dos agrupamentos é tarefa difícil³³⁵”. A imagem a baixo de Douglas Sena como pai de santo contempla a perspectiva de identidade religiosa fluida levando em consideração a imagem 4 (dois) e as discussões anteriormente feitas sobre os indivíduos que permeiam entre as religiões.

Imagem 5 - Novice Douglas de Toy Badè Zorogama



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

Quando indagado se entre a Folia de São Tomé, Igreja Católica e Igrejas Evangélicas, qual ou quais ele pratica ou participa, ele respondeu: “uma vez que São Tomé é Santo da

³³⁵ HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 107.

Igreja Católica, logo, nossa prática religiosa está ligada à Igreja Católica. Não temos qualquer tipo de relação de prática religiosa com Igrejas Evangélicas³³⁶”. O capitão Folião sendo praticante da Folia de São Tomé, membro da Igreja Católica e pai de Santo no Terreiro de uma religião de matriz africana, logo nos leva a reafirmar o que Hall nos propõe de que as identidades “não são unificadas³³⁷”, levando em consideração que “a questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social³³⁸”.

Vale frisar que essa identidade religiosa não unificada não recai somente ao folião Douglas Sena, e sim entre todos os praticantes da Folia de São Tomé, pois todos eles se identificam como católicos e praticantes do ritual da folia.

Douglas Sena por muito tempo foi presidente do conselho comunitário da Comunidade Arapucu, essa função é a mais importante na representação de todas as comunidades rurais do Município de Óbidos junto a Paróquia de Sant`Ana (paróquia do município), sempre muito ativo e sempre seguindo todos os preceitos paroquiais da Igreja Católica, poderíamos defini-lo como o “praticante regular” na perspectiva de Hervieu-Léger (2008), segundo a autora é “o fiel observante que conforma o ritmo de sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja – permanece sendo a figura típica do mundo religioso que se inseriu na civilização paroquial³³⁹”.

Afirmamos que literalmente o Capitão Folião Douglas Sena se inseriu na civilização paroquial quando foi convidado para trabalhar na Prelazia de Óbidos na segunda década do século XXI, e com essa oportunidade, ele se mudou para a cidade de Óbidos para desenvolver seus trabalhos na referida instituição católica permanecendo lá até o ano de 2021 quando foi convidado para trabalhar na Secretaria de Educação do Município no departamento de educação quilombola. Vale frisar que o referido folião está sempre presente na Comunidade Arapucu como um quilombola resistente, tanto que é o presidente ARQMOB - Associação de Remanescente de Quilombos do Município de Óbidos e, claro, Capitão Folião da Folia de São Tomé.

Em termos históricos e culturais, as comunidades quilombolas buscam manter suas características, hábitos e costumes, ou seja, sua “identidade”, com a intenção de evitar que sua

³³⁶ SANTOS, Douglas Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp. Em 16 de junho de 2021.

³³⁷ HALL, Stuart, op. cit., p. 13.

³³⁸ HALL, Stuart, op. cit., p. 7.

³³⁹ HERVIEU-LÉGER, Daniele, op. cit., p. 81.

cultura deixe de ser praticada. A seguir, as imagens de alguns dos principais instrumentos e seus tocadores da Folia de São Tomé:

Imagem 6 – Caixa grande- Mauro Sena e sua Filha



Fonte: Arquivo pessoal.

Nessa imagem temos o Senhor Mauro Sena e a sua filha. Como um dos foliões mais experientes, é responsável e tocador da caixa grande ou caixa de reposta como também é conhecida. Esse folião, assim como o capitão folião, sabe tocar todos os instrumentos da Folia de São Tomé e na atualidade coube a ele também a responsabilidade de ensinar sua filha a tocar os instrumentos da folia para que a mesma dê continuidade a tradição da família Sena que é sempre fazer parte da Folia de São Tomé.

No momento dessa pesquisa pudemos perceber a felicidade transbordante de Mauro da Silva Sena na organização antes do momento da prática da Folia de São Tomé, vimos então

que a convivência nesses espaços permite que a comunidade compartilhe tradições importantes para sua “manutenção como grupo de identidade e para a valorização de sua autoimagem, além de constituir uma das estratégias de sobrevivência material na sociedade marcada por discriminações e desigualdades econômicas e sociais³⁴⁰”.

Imagem 7 – Reco-reco - Joana Baima



Fonte: Arquivo pessoal.

A senhora Joana Baima toca o reco-reco, entre os instrumentos, a mesma só tem habilidade em tocar esse, função essa que possui desde muito jovem. Além de foliã tocadora

³⁴⁰ AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da. Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. *Afro-Ásia*, v. 34 (2006), 189-235, p. 193.

de um dos instrumentos da Folia de São Tomé, Dona Joana é benzedeira e a mulher com saberes tradicionais da Comunidade quilombola Arapucu na manipulação de sementes do cumaru para a fabricação de pílulas de anador, como já mencionamos no tópico 2.1 (dois ponto um) deste capítulo, em vista disso, podemos afirmar que Joana Baima, assim como os demais instrumentistas, os instrumentos, os cantos (folia) e ladainhas possuem “as múltiplas relações entre os valores e símbolos religiosos afro-brasileiros e a música popular nacional. Uma vez que a música é uma linguagem privilegiada na expressão dos valores destas religiões e, também, um elemento marcante na concepção da identidade brasileira³⁴¹”. Em contextos históricos desses instrumentos, “no universo, como ensina o pensamento tradicional africano, tudo tem um ritmo, como o do corpo³⁴², marcado pela respiração e pela circulação do sangue.

E já que a música, fornecendo o ritmo da dança, é uma arte também do corpo³⁴³”, 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.

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 flautas³⁴⁴”. Por meio dessas práticas ritualísticas temos na Folia de Santo a “língua ritual africanizada e a jocosidade que marcam a distância e a legitimidade específicas³⁴⁵” dos foliões enquanto indivíduos que possuem um estilo de vida próprio na comunidade Arapucu. Nesta perspectiva, a Folia de São Tomé tem traços regionais, adaptados àqueles da cultura afro-brasileira que de acordo com a entrevista de Douglas Sena, referem-se 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

³⁴¹ AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da, op. cit. p. 189.

³⁴² Amaral e Silva (2006) definem essas simbologias corporais como *ethos* nacional e que “este *ethos* incorpora e privilegia a musicalidade e tudo o que ela permite de extravasamento emocional e utilização do corpo de modo comunicativo e sensual”. – Ver: AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da, op. cit. p. 190.

³⁴³ LOPES, Nei, op. cit., p. 84.

³⁴⁴ BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *Estrutura e processos sociais de reprodução do saber popular: como o povo aprende?* vol. 2. Campinas: 1983, p. 24.

³⁴⁵ MOURA, Carlos E. Marcondes de (org.). *Candomblé: Religião de corpo e alma*. RJ: Pallas, 2000, p. 205.

canto que é bastante animado e o Pai João e Mãe Maria convidam as pessoas para também dançarem ao redor do mastro de oferendas³⁴⁶.

Como sabemos, para os escravizados, 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 de São Tomé. E para “os escravos, o tambor era fator de união. Ao redor dele seguindo seu ritmo, os escravos se comunicavam³⁴⁷”.

Hoje, temos conhecimento 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 de São Tomé que são de origem africana ou afro-brasileira são “o reco-reco e os vários tipos de chocalhos³⁴⁸”, sendo que esse último os componentes da folia de santo chamam de *caracaxá*, eles o nomenclaturam de acordo com o som emitido pelo instrumento, mas é importante salientar que essa palavra tem origem africana oriental³⁴⁹ como afirmam Schwarcz e Gomes (2018) “Outra palavra designa uma espécie de pequeno chocalho usado para distrair os bebês, o “caracaxá”, cuja origem é atribuída ao subgrupo chirima dos makuas³⁵⁰”.

Conforme Amaral e Silva (2006), “nesses rituais a música é produzida por diversos instrumentos (atabaques, cabaças, chocalhos, agogôs, ganzás etc.), que variam segundo os ritos, acompanhados por Cantos que são considerados formas de orações que unem o homem

³⁴⁶ TAVARES, Leandro C, op. cit., p. 116.

³⁴⁷ LOPES, Nei, op. cit., p. 84.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 85.

³⁴⁹ De acordo com Schwarcz e Gomes (2018), o português do Brasil, que tem de quarenta a cinquenta palavras de possível origem africana oriental, guarda indicações lexicais que permitem identificar as origens dos “moçambiques” no país. Algumas dessas palavras também são amplamente empregadas por falantes de línguas bantus centro-ocidentais, mas algumas são especificamente africanas orientais. Uma delas é “aringa”, termo de origem zambeziana que significa “paliçada” e aparece em manganja (falado no vale do rio Tchiri a jusante), em yao e numa variante em makua, tendo sido ainda incorporado ao português usual falado em Moçambique no século XIX. [...]. O dialeto regional de Minas Gerais oferece mais provas da presença deles no termo “Moçambique” utilizado para nomear um tipo especial de cinto feito de vidro. O que essas poucas palavras sugerem é que os africanos orientais escravizados, quando desembarcaram no Brasil, não perderam a língua materna, mesmo que tivessem poucas oportunidades de usá-la ao aprenderem o português ou adotarem uma língua bantu mais usual como o kimbundu. – Ver: SCHWARCZ, Lília Moritz e GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 90-91.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 91.

ao sagrado³⁵¹”. E essas formas de orações estão presentes em todas as folias (cantos) no momento que estão sendo ritualizadas em formas de versos combinados com os sons emitidos pelos instrumentos que compõem a folia supracitada. Vejamos a seguir o chocalho ou caracaxá como também é chamado:

Imagem 8 - Chocalho/caracaxá



Fonte: arquivo pessoal.

Esse instrumento equivale ao que Lopes (2008) e Amaral e Silva (2006) denominam 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 milhos, que quando sacudido, emite um som. Sua função é dar ritmo e harmonia juntamente com os outros instrumentos.

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, espanto³⁵²”. Na comunidade Arapucu, a palavra está referenciando festa em quimbundo, uma palavra de origem africana, que pertence a um verbete do português

³⁵¹ AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da, op. cit., p. 190-191.

³⁵² NASCIMENTO, José Pereira do. *Dicionário português-quimbundo*. Huilla: typographia da missão, 1907, p. 38.

angolano, e refere-se a dança. Como afirma Funes (1999), essa manifestação cultural foi trazida pelos escravizados 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 festa³⁵³.

É importante salientar que no Brasil, “os primeiros estudos de etnomusicologia³⁵⁴, 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 chocalhos³⁵⁵”. 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 revoltas³⁵⁶.

Nas tradições afro-brasileiras o som dos instrumentos é considerado como reza, anuncia os rituais e é importante para entender essas religiosidades, diríamos que “comunicam

³⁵³ 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, p. 4.

³⁵⁴ Para Galante (2015), a importância da análise das transformações materiais e técnicas ao longo da história dos próprios instrumentos sob o ponto de vista do que a etnomusicologia chama de organologia. Ou seja, entender o lugar histórico dos instrumentos sem perder de vista que as transformações materiais dos instrumentos também são traços que documentam a historicidade das relações e dos conflitos socioculturais que produzem as musicalidades nas quais os próprios instrumentos se inserem e que, ao mesmo tempo, também transformam. – ver: GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupópia da cuia: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs. XIX e XX)*. 146 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo/USP, 2015, p. 41-42.

³⁵⁵ FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 84-85.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 85.

o verdadeiro poder da natureza³⁵⁷” (Bahia, 2016, tradução nossa). O nome do menor tambor do jongo³⁵⁸ era candongueiro (o mesmo que mexeriqueiro ou fofoqueiro), porque, por seu som estridente, “denunciava o local, na mata, onde os negros estavam³⁵⁹”.

Daí também, pela energia sonora que transmitiam a proibição dos tambores nos ambientes coloniais de tradição luterana. Associamos 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. Cabe aqui enfatizar que os foliões utilizam essas práticas ritualísticas na folia de santo “não apenas para expressar a ideia de ser negro, mas também para expressar uma herança familiar marcada pela religiosidade afro-brasileira³⁶⁰” (BAHIA, 2016, tradução nossa). É perceptível essa expressão nas famílias que estão dando continuidade na prática do ritual da folia, é uma herança de prática que os mesmos nem se imaginam um dia deixar de praticar e por isso até hoje esses foliões herdeiros dessa prática cultural afro-brasileira continuam, por exemplo, com a visitação da folia nas residências e nas roças da Comunidade Arapucu. Essas ações religiosas permitem o que afirma Bahia (2016, tradução nossa), “a expressão individual de emoções e também os faz sentir que pertencem a uma comunidade ou (melhor ainda) a uma família de santo³⁶¹”.

O passeio da Folia de São Tomé nas casas e nas plantações de alguns moradores da Comunidade Arapucu 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 já não ser mais somente uma família a fazer a visita. O passeio nas casas para entoar os cantos e ladainhas sempre foi feito para trazer bons fluidos afastando assim todo mal que poderia estar presente nas residências e nas plantações sempre foi com o objetivo de afastar os insetos das lavouras, como mencionado no início do histórico sobre a origem da Folia de São Tomé. Com as afirmações dessas práticas nos surge o entendimento de que as formas religiosas trazidas da África para o Brasil chegaram principalmente no

³⁵⁷ BAHIA, Joana. Dancing with the Orixás Music, Body and the Circulation of African Candomblé Symbols in Germany. *African Diaspora*, v. 9, 15–38, 2016, p. 19.

³⁵⁸ Dança originária dos povos bantos, desenvolvida no sudeste brasileiro.

³⁵⁹ FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 85.

³⁶⁰ BAHIA, Joana, op. cit. p. 26.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 26.

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 procedimentos³⁶²”. Por isso vejo de forma indireta essas ações na prática da Folia de São Tomé, mesmo que seus praticantes não tenham entendimento sobre suas ações nessa prática cultural afro-brasileira. Ainda seguindo essa 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 específicos³⁶³.

De acordo com o exposto, Prandi (1996), aponta que o “quadro das religiões negras, ou religiões afro-brasileiras, é bastante diversificado. Em seu conjunto, até os anos 30 deste século, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais³⁶⁴” dos antigos escravizados negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantêm vivas tradições de origem africana. Concordamos com o referido autor que essas religiões se formaram em diferentes áreas do Brasil e ainda estão se formando, “com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro³⁶⁵”.

Diante disso, inserimos³⁶⁶ também as folias de santo das comunidades quilombolas do município de Óbidos como uma dessas novas práticas religiosas com seus ritos locais, nomes de instrumentos e cantos que derivam das tradicionalidades africanas.

³⁶² FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 98.

³⁶³ FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 98.

³⁶⁴ PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, São Paulo (28): 64 - 83, dezembro/fevereiro, 95/96, p. 65.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 65.

³⁶⁶ Na atualidade as folias de santo das comunidades quilombolas estão começando a receber incentivos propostos pelas associações das áreas remanescentes de quilombo de Óbidos. Neste ano de 2023, essas associações promoveram 1º encontro das folias do município na Comunidade Quilombola Silêncio do Matá. Em nosso ponto de vista, essa organização está extremamente tardia se levarmos em consideração o surgimento das primeiras folias nos quilombos, tal como Prandi (1996) se refere sobre a tardia organização das religiões afro-brasileiras. Pois segundo ele, tudo indica que a organização das religiões negras no Brasil deu-se tardiamente.

Portanto, na Folia de São Tomé encontramos a afirmação de Prandi (1996), que “os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco³⁶⁷”. E com esse contato na Comunidade Arapucu, os sujeitos mediarão e propiciaram as relações sociais assimétricas que coexistiu entre eles originando essa prática cultural que estamos analisando.

Nas imagens a seguir, é possível fazer uma leitura iconográfica do passeio da Folia de São Tomé.

Imagem 9 – Passeio nas plantações



Fonte: arquivo pessoal do capitão folião Douglas Sena.

Esse momento de passeio da Folia de São Tomé (imagens 09 e 10) nas visitas das casas, plantações e passeio de Mar abaixo no Lago na Comunidade Arapucu em defesa de

Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo nas últimas décadas do século XIX, período final da escravidão, foram fixadas, sobretudo nas cidades e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros, física e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de interação que não conheceram antes. Esse fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados. – Ver: *Ibidem*, p. 66.

³⁶⁷ PRANDI, Reginaldo, op. cit. p. 66.

todo o mal, pode ser visto como a reconstrução, pelos quilombolas, “de uma identidade coletiva negra passando pela refiliação com linhagens africanas imaginadas³⁶⁸” (Capone, 2009). Associamos também essas práticas ao que Fatunmbi (2014) *apud* Bahia (2016, Tradução nossa) fala sobre o Oriki³⁶⁹:

mais do que uma saudação, no entanto, na filosofia iorubá esta poesia de louvor pretende lembrar a cada pessoa que tudo na natureza tem consciência e que todas as forças da natureza podem comunicar com os seres humanos através de estados alterados de consciência, como a possessão³⁷⁰.

Vislumbramos então, nas folias, cantos e ladainhas não somente como uma visitação ou passeio no lago em frente à Comunidade Arapucu entoando seu canto específico para cada momento, mas também vemos como um momento de comunicação com a natureza e sua consciência, levando em consideração a filosofia iorubá. É importante frisarmos que com essas ações praticadas pelos foliões e foliãs, percebemos que desde as primeiras práticas de visitação nas plantações em 1947, até aos dias atuais eles continuam acreditando nessa força que o ritual das visitações têm em afastar as possíveis pragas que podem se alastrar nas suas roças e roçados.

³⁶⁸ CAPONE, Stefania. A busca da África no Brasil: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 135.

³⁶⁹ Os Oriki (do iorubá, orí = cabeça, ki = saudação). São versos, frases ou poemas criados para saudar os orixás, referindo-se às suas origens, qualidades e ancestralidade. – Ver: BAHIA, Joana, op. cit. p. 31, (Tradução nossa).

³⁷⁰ Fatunmbi, A. Fa’lokun. Oriki. Create Space: Independent Publishing Platform, 2014, *apud* BAHIA, Joana, op. cit. p. 31.

Imagem 10 – chegada do Mar Abaixo no lago Arapucu



Fonte: arquivo pessoal

Em meio ao viés discutido, acreditamos que a religiosidade afro-brasileira herdou de bantos e oeste-africanos formas religiosas específicas, e podemos perceber certos traços dessa originalidade na Folia de São Tomé, 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)³⁷¹.

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

³⁷¹ FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 99.

esse tempo, o termo banto “calundu³⁷²” já tinha ampla circulação, como se comprova na obra do poeta baiano Gregório de Matos³⁷³”.

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 vodum³⁷⁴ e candomblé, o que mostra a importância da herança linguística de bantos (oriundos de Angola e Congo) e jejes (do antigo Daomé, atual Benin)³⁷⁵” na formação das religiões de matriz africana no Brasil³⁷⁶. Após essa formação Capone (2009), afirma que cada terreiro começou a possuir “sua própria especificidade ritual, fruto da tradição de que faz parte, mas também da idiosincrasia do chefe do culto³⁷⁷”. Com isso, identificamos que os afrodescendentes da Comunidade Arapucu começaram a imprimir traços da religiosidade e cultura africanas na Folia de São Tomé. A partir disso, podemos compreender que, de certo modo, a prática da Folia de São Tomé se organiza de elementos 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 passado³⁷⁸”.

Como podemos ver na imagem 9 a folia faz uso de bandeiras e no início deste tópico falamos da importante responsabilidade que os bandeireiros têm na sincronização das mesmas, além do cuidado e respeito.

³⁷² Calundu: No Brasil escravista manifestações religiosas, provavelmente dos bantos, com rituais de limpeza espiritual e cura.

³⁷³ FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 100.

³⁷⁴ 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.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 100.

³⁷⁶ É válida aqui a discussão de Prandi (1996): o candomblé de “nação” angola, de origem banto, adotou o panteão dos orixás iorubás (embora os chame pelos nomes de seus esquecidos inuices, divindades bantos), assim como incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação queto. Sua linguagem ritual, também intraduzível, originou-se predominantemente das línguas quimbundo e quicongo. Nessa “nação”, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão. O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda. Há outras nações menores de origem banto, como a congo e a cambinda, hoje quase inteiramente absorvidas pela nação angola. – Ver: PRANDI, Reginaldo, op. cit. p. 66.

³⁷⁷ CAPONE, Stefania, op. cit. p. 21

³⁷⁸ FUNES, Eurípedes Antônio, op. cit. p. 72.

Para os foliões da Folia de São Tomé cada bandeira tem um significado, segundo o Capitão Folião Douglas Sena a “Bandeira Branca também chamada de guia, é a baliza da caminhada, nenhum folião pode passar a sua frente e a Bandeira Vermelha indica colheita fértil, e serve como auxiliar da Bandeira Branca”, ambas têm sempre que está em sincronia em seus movimentos. Essas bandeiras como símbolo³⁷⁹ 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 de São Tomé é uma forma de transmissão de sentidos e significados compartilhados pela tradição entre as pessoas do Arapucu, bem como contribui para sua estruturação social na prática da referida folia de santo. Em questão de regras a serem seguidas, a Bandeira Branca tem sempre que está posicionada à direita da caminhada do santo e a Vermelha do lado esquerdo, a folia do santo não pode entrar nas casas de visitação sem antes acontecer os movimentos das bandeiras em sincronia com o canto de visitação.

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 Alves³⁸⁰”. No ano de 1961, passaram a serem os 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

³⁷⁹ É relevante levarmos em consideração que muitos significados se perderam durante o período de prática do ritual da Folia de São Tomé. As informações que temos aqui é o que conseguimos através das lembranças da maioria dos foliões, tal como Prandi (1996) descreve sobre o Candomblé: No candomblé sempre se tem a ideia de que parte do conhecimento mítico e ritual foi perdida na transposição da África para o Brasil, e de que em algum lugar existe uma verdade perdida, um conhecimento esquecido, uma revelação escondida. Pode-se mudar de santo, ou encetar interminável busca desse conhecimento “faltante”, busca que vai de terreiro em terreiro, de cidade em cidade, na rota final para Salvador, reconhecidamente o grande centro do conhecimento sacerdotal e do mais legítimo axé. Essa busca, às vezes, pode levar até a África e não raro à mera etnografia registrada pela antropologia daqui e de lá. Reconhece-se que falta “alguma coisa” que precisa ser recuperada, completada. A construção da religião, de seus deuses, símbolos e significados estará sempre longe de ter se completado. Os seguidores, evidentemente, nunca se dão conta disso. – Ver: PRANDI, Reginaldo, op. cit. p. 79.

³⁸⁰ TAVARES, Leandro C, op. cit., p. 85.

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 nascer³⁸¹.

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 ordeiro³⁸²”.

Sobre o mastro de oferendas, no dia 23 de abril de 2023, quando estive na Comunidade Arapucu eu perguntei ao Capitão Folião Douglas Sena se essa prática de enfeitar os mastros teria alguma relação com as religiões de matriz africana, o mesmo não soube me responder e simplesmente respondeu que estava “cansado³⁸³” da viagem, pois tinha acabado de chegar do terreiro Tambor de Mina que fica na cidade de Óbidos, nesse dia estavam fazendo ação no terreiro para São Jorge. De modo geral, levamos em consideração que as coisas ligadas ao afro são segredo, pois são religiões de segredo.

Após as imagens de produção dos mastros de oferendas faremos uma discussão ao que relacione essa prática com a cultura afro-brasileira.

³⁸¹ Nos momentos que estive fazendo 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 se dá início à Folia. Em 2023 a Folia de São Tomé aconteceu entre os dias 22 e 23 de abril, eu tive a oportunidade de também estar participando e pesquisando.

³⁸² 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, p. 9.

³⁸³ SANTOS, Douglas Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Registro dessa entrevista em gravação.

Imagem 11 – 1º mastro de oferendas em produção



Fonte: Arquivo pessoal.

Imagem 12 – um segundo mastro em produção



Fonte: Arquivo pessoal.

Imagem 13 – Levantamento do mastro



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 14 – Mastros levantados



Fonte: arquivo pessoal.

Como para todo o ritual de prática da Folia de São Tomé existe um canto/folia, não seria diferente para o mastro de oferendas. Para esse ritual existe o canto para o levantamento e outro para a derrubada do mastro que serão descritos no tópico seguinte desta tese.

Assim como no Candomblé e demais religiões de matriz africana todas as oferendas, frutas, alimentos ou qualquer material colocado no mastro são doados pelas famílias dos foliões ou por pessoas que simpatizam da prática.

Segundo Prandi (1996), no Candomblé as “oferendas são (animais e ampla variedade de alimentos e objetos)³⁸⁴”. De acordo com Paulino e Silva (2023), “o mastro é uma palmeira enfeitada com frutas, plantas e flores da própria floresta da comunidade³⁸⁵”. Em algumas folias de santo do município de Óbidos a bandeira posta na parte superior do Mastro de Oferendas é a identificadora do próximo organizador da folia no ano seguinte o que ocorre na Folia de São Benedito como afirma Paulino e Silva (2023), “a pessoa responsável pela organização é o participante que retira a bandeira colocada no topo do mastro na festa anterior³⁸⁶”, prática essa que não se configura na Folia de São Tomé. Seguindo a perspectiva anterior, a discussão aqui vem caracterizar a Folia de São Tomé como permanência cultural negra no município de Óbidos. Partes das 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, portanto, mesmo que o capitão folião não tenha conseguido responder ao que estava relacionado ao mastro de oferendas, podemos afirmar que esses mastros tem relação sim com as religiões de matriz africana, visto que no Candomblé e na Umbanda, por exemplo, possuem o ritual de oferendas, e claro cada uma com suas variações de acordo com cada religião. Cabe dizer que as entrevistas não foram feitas no primeiro dia que cheguei no quilombo Arapucu, nesse primeiro momento usamos para fazer amizades e juntamente com os foliões a caminhada para a Colônia São Tomé e com isso, assim como Eugênio (2018),

Percebemos, dessa maneira, como se consolidam redes de parentesco e vizinhança entre os participantes da folia, assim como laços de reciprocidade com outras folias, e como a amizade tem papel fundamental na conservação e atualização desses vínculos e consequentemente no processo de continuidade da celebração ao longo dos anos.

³⁸⁴ PRANDI, Reginaldo, op. cit. p. 77.

³⁸⁵ PAULINO, Itamar Rodrigues; SILVA, Elian Karine Serrão da, op. cit. p. 84.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 84.

Nesse meio tempo participamos dos rituais do canto das 18 horas, agradecimento de mesa (jantar) e antes de amanhecer o canto de alvora (4 horas da madrugada, com o delicioso mingau de arroz) e por fim o canto das 6 horas. Dessa forma percebemos que com o ciclo de amizade que fizemos após muitas conversas demos andamento ao nosso propósito que era entrevistar. Inicialmente, afirmamo-nos nas respostas das outras entrevistas, mesmo que sejam com outro teor, mas são importantes para reafirmação da ideia já exposta como se vê na entrevista a seguir, de Dornélio Santos, de 30 anos, que está entre os foliões mais jovens, 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 contando³⁸⁷”.

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 perdida³⁸⁸”. Com o que se concorda de forma plena, principalmente se pensar especificamente sobre a “preservação da identidade afro-brasileira e a herança africana³⁸⁹”.

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 Benedito³⁹⁰ 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 quilombos³⁹¹” na comunidade Silêncio.

Em continuidade às discussões, seguimos com o que a foliã mais antiga, senhora Rosa Gonçalves, 83 anos, afirma que “é uma prática dos negros quando me entendi que comecei a participar desde os sete anos³⁹²”. Ou seja, do folião (ã) mais novo (a), ao mais velho, tem-se a

³⁸⁷ TAVARES, Leandro C, op. cit., p. 118.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 118.

³⁸⁹ LOPES, Nei, op. cit., p. 38.

³⁹⁰ 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.

³⁹¹ TAVARES, Leandro C, op. cit., p. 13.

³⁹² *Ibidem*, p. 118.

mesma visão de que a Folia de São Tomé na comunidade Arapucu é uma prática resultante das vivências nos espaços obidenses dos antigos escravizados, e que se configura, portanto, como uma prática da cultura afro-brasileira no município de Óbidos no Estado do Pará, visto que resulta, principalmente, das “lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os dias atuais³⁹³”.

Sempre que acontecia ou 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 (madrugada³⁹⁴), 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 beijada³⁹⁵. Sobre esse último canto, temos a imagem a seguir que demonstra esse momento da prática de beijo às fitas que envolvem o santo da folia.

Imagem 15 - Momento do Canto ou Folia de Beijada ao Santo



Fonte: Arquivo da Folia de São Tomé.

³⁹³ LOPES, Nei, op. cit., p. 38.

³⁹⁴ Nesse momento é servido um mingau de arroz para todas as pessoas que acompanharam a Folia de São Tomé desde o dia anterior até a colônia São Tomé. Tive a oportunidade de participar desse momento enquanto estive pesquisando e por conta disso eu dormir nesse dia na referida colônia.

³⁹⁵ Esses ritos religiosos da Folia de São Tomé estão descritos e discutidos no subtítulo a seguir.

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 cão”. 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 organização 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 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”³⁹⁶. 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 é 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

³⁹⁶ Além da forma como essa prática profana ocorre no Arapucu e nas folias de santo dos quilombos do município de Óbidos, Ferreira (2022) diz que “muitos apontamentos nos levam a uma das derivações do fandango de origem portuguesa. Tem uma forte pitada cultural derivada de criação de escravos africanos e de índios da região Norte do Brasil, uma bela mistura. Muito praticada em Alter do Chão, especialmente durante a festa do Sairé. É dança caracterizada por seu apelo lúdico e humorístico. A execução é feita com ativa participação dos casais em movimentos que obrigatoriamente precisam passar diante da orquestra. Em momento aleatório a música para e o casal que estiver em frente ao palco executa uma tarefa. Normalmente o cavalheiro recita uma poesia para seu par, caso cometa um erro durante a apresentação recebe uma vaia dos demais e a “desfeita” é transformada em uma prenda. Existem situações que a declamação é feita pela dama”. – ver: FERREIRA, Ademar Rafael. Danças brasileiras: desfeiteira. Disponível em: <https://penoticias.com.br/blog/19-dancas-brasileiras-desfeiteira/>. Acessado em 19 de novembro de 2023.

história dessa comunidade. É experienciada, com maior destaque, após os rituais religiosos, por isso, sua presença marcante na Folia de São Tomé realizada na Comunidade Arapucu.

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 desfeiteira, Nos braços desta mucura³⁹⁷. 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 caçoada, 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'agua, 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.

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. Quando se trata de práticas, ou especificamente práticas culturais afro-brasileira, 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 história³⁹⁸”. 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.

³⁹⁷ Mucura é um animal que tem uma bolsa para carregar os filhotes. Tem a aparência de um rato. 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.

³⁹⁸ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: as artes de fazer*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 203.

É importante informar que é uma tradição repassada entre famílias da comunidade Arapucu e esse repasse ocorre quando o patriarca da família que está com a guarda da folia do santo vem a óbito e quem assume tem que ter conhecimento e habilidade na prática do ritual da folia. Por exemplo: 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 feito 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.

Em se tratando de derrubada do mastro, para Paulino (2023), em geral, o mastro é uma palmeira enfeitada com frutas, plantas e flores da própria floresta da comunidade. No dia que ocorre a derrubada do mastro todos correm ao centro da comunidade para a derrubada, momento de invocação religiosa e agradecimento pela fartura de alimentos. Nos mastros estão penduradas as frutas oriundas da comunidade. Cada participante dá um corte de terçado na palmeira enterrada até que ela caia; em seguida, as frutas são retiradas e doadas aos participantes³⁹⁹.

Esse momento de derrubada do Mastro de Oferendas ocorre no encerramento da Folia de São Tomé. 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. Assim como ocorre nas demais folias dos quilombos da região como afirma Paulino e Silva (2023) “último dia da celebração é comemorado com comidas e bebidas. As comidas são: maniçoba, vatapá, galinha caipira, churrasco de carne, todos oriundos das plantações e criações da comunidade⁴⁰⁰”.

³⁹⁹ PAULINO, Itamar Rodrigues; SILVA, Elian Karine Serrão da, op. cit. p. 84-85.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 86.

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.

Nos dias hodiernos a Folia de São Tomé está organizada com os seguintes foliões e foliãs: Capitão Folião e Tocador da Caixinha: Douglas Sena dos Santos. Porta Bandeira Branca: Luiz Soares Alves. Porta Bandeira Vermelha: Dornélio Sena dos Santos. Mantenedoras: Maria 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: Antônia Sena dos Santos. Porta Bandeira do Santo: Maria Nilzete Barbosa. A seguir algumas fotos de parte de foliões (ãs) que humildemente aceitaram a publicação de suas imagens.

Imagem 16 – Dornélio Sena



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 17 – Maria Arluce



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 18 – Antônia Sena



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 19 – Família Alves



Fonte: arquivo pessoal.

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 da seguinte forma: 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 cruz⁴⁰¹”. Mas o último instrumento citado na composição atual da folia 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 nacional⁴⁰²”.

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: Dídimio (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 Folia de São Tomé. No mês de dezembro do ano de 2023, a Folia de São Tomé completará setenta e seis anos de existência. Partindo dessa variedade de festejos de santos que já houve no Arapucu, devemos compreender também a Folia de São Tomé como uma manifestação inserida no catolicismo santorial, desta forma pode ser apresentado o seu “caráter híbrido, enquanto um folguedo pertencente a uma tradição católica e que apresenta vários elementos relacionados à cultura afro-brasileira⁴⁰³”. 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

⁴⁰¹ TAVARES, Leandro C, op. cit., p. 9.

⁴⁰² LOPES, Nei, op. cit., p. 85.

⁴⁰³ NEDER, Andiará 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, p. 52.

afro-brasileiro, “uma versão africanizada da fé europeia, interpretada pelas lentes africanas, por pessoas que não partilhavam a mesma cosmovisão que lhes apresentavam os portugueses⁴⁰⁴”. 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, levamos 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 passado⁴⁰⁵”. 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 mantêm 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 tradicionalismo⁴⁰⁶”.

De acordo com Neder (2013) “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 grupo⁴⁰⁷”. 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

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁰⁵ LOPES, Nei, op. cit., p. 72.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 36.

capacidade de readaptação da tradição, através de sua ressignificação, que impede sua falência⁴⁰⁸”.

Até o ano de 2018⁴⁰⁹, a Folia foi encerrada com a derrubada do mastro em frente à Igreja da Padroeira da comunidade Arapucu, posteriormente ocorreu uma missa celebrada com o mastro que, após derrubado, foi levado para o altar da igreja, fato esse que veio ocorrer a partir do ano de 2008 com a efetivação de Douglas Sena como Capitão Folião. 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 grupo⁴¹⁰”. Como podemos ver na imagem seguinte, a Folia de São Tomé está saindo do seu momento de visitação e prática do ritual que ocorreu na Igreja Católica da Comunidade Arapucu.

Imagem 20 – Folia de São Tomé saindo da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro



Fonte: Portal obidense.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁰⁹ Nesse ano de 2023 a Folia de São Tomé foi até a Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro entoar as ladainhas e posteriormente voltou para a residência da família Sena para a derrubada do mastro de oferendas.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 36-37.

Como já descrevemos anteriormente, a prática da folia de santo não tinha nenhum vínculo com a Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, todo o seu ritual era específico para o povo quilombola descendente das famílias que deram origem à prática na comunidade, mas a imagem acima comprova a mudança que ocorreu, e atualmente já se configura como tradição essa relação entre a Igreja Católica e o ritual da folia em questão. Portanto, podemos tratar a Folia de São Tomé 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 a sua prática todo dia 21 de dezembro, que foi o dia e mês de início do surgimento da Folia e em outras datas⁴¹¹ quando há pedido das famílias que adotam a prática. 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 na comunidade quilombola Arapucu. 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* alterado, ou seja, o momento contemporâneo da mesma, tentando legitimar uma posição de pureza em uma manifestação que na sua gênese já se encontra adulterada, 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.

⁴¹¹ Lembrando que o dia de São Tomé pela data cristã é dia 3 de julho, mas essa data não se torna específica para ocorrer a Folia de São Tomé. Ultimamente além dos pedidos das famílias da comunidade Arapucu, a prática também se dá em períodos que a família Sena pode se reunir, ou seja, quando todos (as) àqueles que pertencem à referida família e que não moram na comunidade podem viajar até lá.

2.3 Significados e significantes: cantos e ladainha da Folia de São Tomé

Já falamos tanto na palavra “folia⁴¹²,” que em certo momento deu curiosidade de entender como se originou no Brasil tal prática para ser reinventada pelos escravizados para louvarem seus orixás, como sabemos os negros faziam uso de santos católicos para camuflarem⁴¹³ seus cultos e suas divindades⁴¹⁴, dependendo da rigidez religiosa na localidade onde residiam no Brasil. Podemos dizer também que se tratava da introdução de rituais de práticas nativas no catolicismo que era muito frequente em Luanda⁴¹⁵ como afirma Heywood (2008), levando em consideração que na África já havia a presença do catolicismo desde o século XVI, e por isso foi africanizada de acordo com a mesma autora, pois “tanto em Angola quanto em Benguela, o envolvimento de africanos e de seus descendentes em várias atividades associadas à Igreja Católica ajudou africanizá-la⁴¹⁶”. É importante ressaltar que muitos dos escravizados que chegaram às Américas trouxeram elementos do catolicismo centro-africano com eles, e essas práticas acabaram passando “por novas transformações ao se

⁴¹² Para as pessoas que compõem a Folia de São Tomé, “as folias são toadas cantadas em verso, de acordo e, a critério do Capitão Folião, o qual é acompanhado pelos auxiliares com seus respectivos instrumentos. A partir do momento que são entoadas, passam a se chamar ladainhas, ou cantos”. - Ver: TAVARES, Leandro C.; OLIVEIRA, Oseias. A Folia de São Tomé como traço étnico da cultura afro-brasileira na perspectiva das populações tradicionais. *Bilros*, Fortaleza, v. 7, n. 14, p. 170-193, jan.-abr., 2019, p. 177.

⁴¹³ Vale frisar que no Brasil “no exercício de suas crenças, os africanos e seus descendentes presenciaram desde condenações inquisitoriais, no século XVIII, a intensas perseguições e processos criminais durante o século XIX. Na cidade do Rio de Janeiro, capital do Império e da futura República, as invasões às casas de dar fortuna e aos candomblés foram executadas com rigor pelas autoridades. Alguns objetos encontrados nos espaços religiosos eram considerados os principais indícios do “crime”: manipansos, animais mortos, pedras e, especialmente ervas e raízes – que, misturadas com terra, eram conhecidas como “mandigas””. – Ver: COSTA, Valéria e GOMES, Flávio dos Santos. *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016, p. 170.

⁴¹⁴ Consideramos a persistências da prática de suas culturas negras como símbolos de resistências e esses desbravamentos são vistos nos foliões da Folia de São Tomé na luta em meio às possíveis hostilidades que venceram nas suas caminhadas de rituais praticados como bem coloca Costa e Gomes (2016), sobre as religiões negras no Brasil: “Os batuques inocentes, as “orgias” ou mesmo uma mera consulta “inevitável” com uma negra curandeira podem alcançar significados diversos. Neste trabalho, significados são claros: foram mecanismos de resistência consciente ou não contra a imposição de uma regra e de uma cultura que visava destruir a memória e as práticas africanas que teimavam em se preservar em meio a um ambiente tão hostil”. – Ver: *Ibidem*, p. 54.

⁴¹⁵ Para Heywood (2008), “muitos escravizados, entretanto, foram batizados, receberam nomes cristãos e podiam até mesmo ter a expectativa de ser enterrados nos cemitérios das igrejas ao lado de seus senhores. Luanda tinha igrejas reservadas para os escravizados, e alguns deles eram membros de irmandades religiosas. A existência dessas práticas, juntamente com a grande escassez de padres que a colônia enfrentava, significou que africanos (inclusive escravizados) estavam mais à vontade para introduzir rituais de práticas nativas no catolicismo.”. – Ver: HEYWOOD, Linda. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 112.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 111.

tornarem parte da diáspora americana⁴¹⁷”. Portanto, em se tratando especificamente de *Folia*, trata-se de um rito que surge no período medieval nos salões nobres, em conjunto com as igrejas medievais. Para Paulino (2016),

introduzidas no Brasil por portugueses, ainda na época da colonização, as folias são de fato de origem egípcia, levada à Europa por espanhóis e adaptadas à cultura religiosa cristã. Os portugueses reinventaram as folias e as trouxeram para o Brasil. Nessas terras, as folias ganharam novos contornos culturais. Na Amazônia, as folias [...] são festejos que tomaram forma nos ambientes quilombolas⁴¹⁸.

Chegando no “Brasil pelas mãos do trabalho catequético dos 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 indígenas⁴¹⁹”. 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 rural⁴²⁰.

Partindo desse entendimento, os cantos, também chamados de folias, foram escritos à medida que a Folia de São de Tomé 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 nucleares⁴²¹” de sua cultura⁴²²,

⁴¹⁷ HEYWOOD, Linda, op. cit. p. 112.

⁴¹⁸ PAULINO, Itamar Rodrigues. *Encontro das Folias De Santo: Bênção à Cidade Presépio*. Em: Obidos.net Sessão Artigos. Artigo 3, n.p. Julho/2016. Disponível em <http://www.obidos.net.br/index.php/artigos/485-a-bisneta> Acessado em 11 de outubro de 2023.

⁴¹⁹ 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, p. 19.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 19.

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. É importante ressaltar 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 tradição⁴²³”, 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 histórico⁴²⁴”.

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. Essas regras nos fazem lembrar a perspectiva de Thompson (1998), visto que as “práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares⁴²⁵”. E falando perpetuação através da oralidade apresentamos a seguir o canto de alvorada:

⁴²¹ 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, p. 16.

⁴²² Com as inscrições de cantos e folias nos sugerem pensar “que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão a nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar”. – Ver: 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, p. 44.

⁴²³ *Ibidem*, p. 23.

⁴²⁴ THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado - História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 44.

⁴²⁵ THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 18.

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).

Esse momento do canto de alvorada é surpreendente quando vimos as pessoas que estão acompanhando a Folia de São Tomé sendo todas acordadas com o barulho da caixinha e posteriormente com os demais instrumentos, o que configura um chamamento automático para os foliões. Entre repetições, sussurros, um repertório de cantos selecionados, que trazem em meio a significados de sonorização de instrumentos, tem-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 de costume⁴²⁶ 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. Finalizado a alvorada é servido um mingau que não configura um café da manhã e posteriormente é entoado o 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

⁴²⁶ Quando falamos nessas práticas e costumes da comunidade quilombola Arapucu, não podemos esquecer “que “cultura” é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade confundir ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado os seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para gerações e desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho”. *Ibidem*, p. 22.

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 pernотaram, 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 folia⁴²⁷”. Essas ordens e expressões que nos referimos aqui estão relacionadas por uma “tradição inventada” a partir do entendimento de Hobsbawn (1997), ou seja, entendemos como um conjunto de práticas, “normalmente reguladas por tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado⁴²⁸”.

Prosseguindo com os cantos após os foliões terem sido servidos pelo café da manhã e a saída da residência em que estiverem, iniciam o canto que está entre os mais longos da Folia de São Tomé, os cantos de visitaçã⁴²⁹:

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 Alexandria. 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)

⁴²⁷ BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *A Folia de Reis de Mossâmedes*. Rio de Janeiro: Cadernos de Folclore, FUNARTE/INF, 1977, p. 18.

⁴²⁸ HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. – Tradução de Celina Cavalcante – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9.

⁴²⁹ Consideraremos aqui as visitações, tanto nas roças autorizadas quanto nas casas perspectivando Brandão (1981), de que a Folia de São Tomé “deve caminhar seguindo em parte a lógica do lugar (por exemplo, indo de casa em casa segundo a disposição delas ao longo da trajetória estabelecida), mas em parte seguindo rumos e fazendo gestos”. – Ver: BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *Sacerdotes da viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 26.

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 Senhora⁴³⁰. (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 Alexandria. 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?

⁴³⁰ Essas repetições de Santos e todos os atributos de oração da Igreja Católica é o que nos convêm chamar aqui de circularidade cultural e desta forma nos reportamos a Ginzburg (2006), visto que “é possível resumir no termo "circularidade": entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas [...] um relacionamento circular feito de influencias recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (exatamente o oposto, portanto, do "conceito de absoluta autonomia e continuidade da cultura camponesa" que me foi atribuído por certo crítico)”. – Ver: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 10.

(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 Alexandria. 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 Alexandria, cheira flor de Alexandria. 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 Arapucu 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 residência⁴³¹, fazendo ali um momento de oração

⁴³¹ É válido enfatizar que “a partir de então há duas qualidades no caminho por onde a Folia passa durante os dias. Ela é um espaço conhecido e nominado. As casas previamente contratadas são de parentes, parceiros, vizinhos, companheiros de trabalho, sujeitos de uma mesma confissão religiosa que repartem, entre especialistas

conjunta, assim como individual, pois, todos os foliões e também o proprietário da roça ou residência se aproximam 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 cantoria⁴³²”. Ao término do canto de visitação, como é de práxis, serve-se o cafezinho e dependendo da casa de visitação algumas outras iguarias do local, para poder iniciar, possivelmente, o canto de despedida⁴³³:

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. Percebemos então que os cantos⁴³⁴ e os movimentos das bandeiras “misturam-se, assim, com as práticas

e praticantes, os modos de crença e de prática religiosa de um mesmo sistema [...]”. – Ver: BRANDÃO, Carlos R., op. cit., p. 26.

⁴³² *Idem*, 1977, p. 18.

⁴³³ Não podemos deixar de notar que enquanto o canto de visitação é um tanto longo, o de despedida é relativamente curto.

⁴³⁴ Como argumenta Amaral e Silva (2006), “nas religiões afro-brasileiras a música desempenha um papel fundamental. É um dos principais veículos por meio dos quais os adeptos organizam suas diversas experiências

religiosas afro-brasileiras⁴³⁵” (Bahia, 2016, tradução nossa) e são os meios pelos quais os moradores das casas visitadas são atraídos para o ritual da folia de santo que tem traços étnicos das religiões de matriz africana. 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 atual⁴³⁶”. Baseado em análises de trabalho de campo, pontuamos que para os participantes da Folia de São Tomé, os falares africanos, mantidos ainda hoje em seus cantares, o que se vê principalmente no *aiué* que ainda será discutido, 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 tradição⁴³⁷”. Para uma melhor compreensão sobre esse poder da fala e das palavras que verificamos nos cantos do ritual da Folia de São Tomé recorremos a Tambiah (1968, tradução nossa), pois “a forma de uma crença formalmente expressa tem os poderes nas palavras, embora as palavras só se tornem eficazes quando formuladas em uma ação muito especial⁴³⁸”. Essas ações especiais e esse poder da oralidade que os praticantes acreditam, são identificados do início ao final do ritual da folia, visto que “o ritual como se observa nas comunidades primitivas é um complexo de palavras e ações⁴³⁹” (Tambiah, 1968, tradução nossa).

Apesar de os foliões não utilizarem dialetos africanos ou quaisquer outros que os desloquem das formas de conversação da região, observamos 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

religiosas e invocam os orixás, caboclos e outras entidades espirituais que os incorporam em festas, giras, sessões e outras cerimônias coletivas”. – Ver: AMARAL, Rita e SILVA, Wagner Gonçalves da, op. cit. p. 196.

⁴³⁵ BAHIA, Joana, op. cit. p. 25.

⁴³⁶ LUCAS, Glaura. “*Diferentes perspectivas sobre o contexto e o significado do Congado mineiro*”: Músicas africanas e indígenas no Brasil. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2006, p. 76.

⁴³⁷ LUCAS, Glaura. *Música e tempo nos rituais do congado mineiro dos Arturos e do Jatobá*. 2005, 330 p. Tese (Doutorado em música) – Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 26.

⁴³⁸ TAMBIAH, S. J. The magical power of words. *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 3, n. 2, jun. 1968.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 176

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, constatamos 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 discursos⁴⁴⁰ 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. Os foliões não cantam nunca para si próprios, a todo o momento eles “contracenam com os moradores e os promesseiros presentes, eles também são personagens de um mesmo ritual. Todas as cantorias de uma quase interminável sequência que atravessa os dias são dirigidas a pessoas de fora da Folia, mas situadas dentro da cerimônia religiosa⁴⁴¹”.

Faz-se presente também em meio a Folia de São Tomé o canto de mar a baixo, esse passeio já é feito no Barco Motor Marapanin há mais de 10 anos, como será mostrado na imagem após a descrição do referido canto. Se levarmos em consideração a ideia de “tradição” e “costume” proposto⁴⁴² por Hobsbawn (1997), podemos caracterizar o uso desse mesmo barco⁴⁴³ por vários anos como uma tradição, diferenciando de costume visto que o costume é a ação da prática do canto de mar abaixo e a tradição é o uso do referido barco.

⁴⁴⁰ O discurso implica “uma concepção do social e, eventualmente, também da natureza. Introduzem um tom dominante nas visões de passado”. – Ver: SARLO, Beatriz. *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007, p. 12.

⁴⁴¹ BRANDÃO, Carlos R., op. cit., p. 27.

⁴⁴² As discussões partiram do entendimento de que a “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionalistas”. O Objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história”. – Ver: HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence, op. cit. p. 10.

⁴⁴³ Segundo as informações dos foliões mais antigos, antes do uso de embarcações motorizadas esse ritual era feito em canoas a remo. Portanto, é considerável argumentar sobre as metáforas discutidas por Slenes (1992), sobre o termo *malungo* como significado de “barco”, e *kalunga* como significado de “mar”. São metáforas da vivência da escravidão e com isso podemos associar a prática do ritual do mar a baixo da Folia de São Tomé a esses momentos tristes vivenciados por seus antepassados. Para o autor “*kalunga* adquire também o significado de “mar”. É possível que *nlunga* (em kikongo) e *ulungu* (em kimbumdu) sejam derivados da mesma raiz que *kalunga*, também por metonímia (isto é, que de “rio/mar” tenha-se chegado a “canoas”). Seja como for, para escravos falantes desses três idiomas, ou para povos que compartilhavam sua cultura, “malungo” não teria significado apenas “meu barco”, e por extensão “camarada da mesma embarcação”, mas forçosamente também

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 21 – Mar Abaixo no Lago do Arapucu



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 de São Tomé, 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,

“companheiro na travessia da *kalunga*””. – Ver: SLENES, R. W.. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12), 48-67, 1992, p. 53.

mas “sem deixar de lado inteiramente os seus compromissos seculares de trabalho e de participação⁴⁴⁴”.

Como o terceiro canto mais extenso da Folia de São Tomé, perdendo para os cantos de visitação e de beijada, ficando, portanto, atrás desse último, temos o 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 jornada⁴⁴⁵” que duram dois dias.

⁴⁴⁴ BRANDÃO, Carlos R. Brandão. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 2ª ed. São Paulo. Brasiliense, 1986, p. 157.

⁴⁴⁵ *Idem*, 1977, p. 8.

Consideramos que essa ação da procissão na Folia “é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição⁴⁴⁶”. 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 de São Tomé. 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 circula⁴⁴⁷”.

O próximo canto chamado de canto do *aiué*⁴⁴⁸, definimos como inserção de uma prática antiga em uma nova tradição inventada, é meio que o inverso⁴⁴⁹ proposto por Hobsbawn (1997), pois levamos em consideração que a prática do *aiué* tenha ocorrido anterior ao início do surgimento da Folia de São Tomé. Desta forma, ponderamos que com essa prática ocorre “a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos⁴⁵⁰”. Também tomamos a convicção que na prática da Folia de São Tomé na Comunidade Arapucu sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas. Canto de *aiué*:

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.

⁴⁴⁶ HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence., op. cit., p. 12.

⁴⁴⁷ BRANDÃO, Carlos R., op. cit., p. 35.

⁴⁴⁸ Vem do quimbundo "Ai! Au! Ai de mim!". De origem africana por pertencer a um verbete do português angolano. – Ver: NASCIMENTO, José Pereira do. *Dicionário português-quimbundo*. Huilla: typographia da missão, 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.

⁴⁴⁹ “Às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais”. – Ver: HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence., op. cit., p. 14.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

(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 soube 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 Arapucu. No momento desse encontro, o Capitão Folião pede que todos parem a Folia de Procissão e inicia o canto ou folia do *AIUEÊ*. Os personagens fazem, no decorrer do canto, suas homenagens ao Santo, assim como dançam o *AIUEÊ*, juntamente com todos os foliões e quem mais souber o ritmo da dança.

Em toda a trajetória da prática da Folia de São Tomé, os momentos de cada ritual a ser seguido são importantes, mas tem aqueles momentos que se sobressaem além da importância religiosa, tornam-se momentos de curiosidade em ver em que instante o capitão do mastro vai dar o último golpe ou machadada, como também é falado, no mastro de oferendas. Nesse momento há uma ordem de inscrição a ser seguida para dar os golpes, há um ritual de experiência desde criança pelos foliões, que interiorizam, a partir do vivido, que consideramos como uma prática cultural. Podemos dizer também que não há outro modo de se transmitir a derrubada do mastro de oferendas senão pelas toadas da folia de derrubada tocada pelos foliões apostos em filas em uma posição estratégica para que todos os mordomos⁴⁵¹ possam golpear o mastro. Canto de derrubada 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.

⁴⁵¹ 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.

As oferendas que estão penduradas no mastro simbolizam a fartura da colheita que são ofertadas depois da derrubada aos mordomos. 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 mastro⁴⁵².

Após o dia todo de prática da tradição da Folia de São Tomé, dizemos que a mesma encontra a fé ritualística como uma forte aliada para o seguimento da Folia, mas também na sua própria significação que definimos como instituição social⁴⁵³, o que se configura como um seguimento de normas e de práticas do ritual da Folia. Em continuidade 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 às 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

⁴⁵² Todas as discussões sobre a derrubada do mastro de oferendas nos remetem a um entendimento a partir da perspectiva de Ginzburg (2007). “Esse caso, diferentemente dos outros examinados até aqui, envolve não só uma reação filtrada pela página escrita, mas também um resíduo irreduzível de cultura oral”. – Ver: GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 28.

⁴⁵³ Instituição social aqui está seguindo o entendimento a partir da relação social entre os praticantes da Folia de São Tomé, visto que “por “relação” social deve-se entender uma conduta de vários – referida reciprocamente conforme seu conteúdo significativo, orientando-se por essa reciprocidade. A relação social consiste, pois, plena e exclusivamente, na probabilidade de que agirá socialmente numa forma indicável (com sentido)”. Por Weber (1982), pensamos na ação social tradicional que está intimamente relacionada com os costumes, os hábitos, de uma determinada sociedade que nesse caso são os moradores da comunidade Arapucu – ver: WEBER, Max. *Max Weber: sociologia* (Gabriel Cohn org.). São Paulo, Ática, 1982, p.142.

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.

É comum todos os foliões serem observados durante a romaria de visita no decorrer do dia para identificar sobre algum desvio de conduta⁴⁵⁴. 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 por ele, 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.

Ainda por um viés de instituição social, assim sendo, a investigação analítica e histórica dos cantos da Folia de São Tomé não significa entender como as coisas tem sido ou como elas foram predestinadas por causa da necessidade histórica. Mais precisamente, o propósito é tornar inteligível como a Folia está no período pesquisado.

Dessa forma, entendemos que o conhecimento do significado da realidade de todos os cantos ou folias e ladainhas, determina um conhecimento sócio-histórico. Portanto, “a significação da configuração de um fenômeno cultural e o fundamento dessa significação não podem, no entanto, ser derivados e tornados inteligíveis por um sistema de leis analíticas, [...] já que a importância de eventos culturais pressupõe uma orientação valorativa⁴⁵⁵”. E partindo dessa discussão de uma das práticas consideradas como social da folia em questão, apresentamos o 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

⁴⁵⁴ Os casos mais comuns eram por embriaguez, alguns foliões, às vezes, bebiam demasiadamente e acabavam brigando.

⁴⁵⁵ WEBER, Max, op. cit., p. 145.

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.

Frequentemente é de costume durante a romaria uma pausa às 11h00 da manhã, ou melhor, “o pouso do meio do dia, para almoço⁴⁵⁶”. Na casa em que a Folia de São Tomé chegar nesse 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 à 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, vimos essa prática como “o bendito de mesa⁴⁵⁷”. É importante salientar que se a Folia visitar uma casa em um desses horários e a família não realizar o convite, a Folia do Santo continua sua caminhada até encontrarem uma disponibilidade que seja espontânea.

Entoar os cantos da Folia de São Tomé é uma ação de fé entre todas as pessoas que praticam a Folia, e consideramos como uma prática subjetiva dentro da situação do ritual. Desse modo, percebemos a existência da relação simbólica entre os versos dos cantos e os instrumentos que os foliões e foliãs usam, e essa relação representa os seus costumes⁴⁵⁸. Entre outros cantos temos o 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 rezar 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 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

⁴⁵⁶ BRANDÃO, Carlos R. Brandão, op. cit., p. 8.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵⁸ Usamos a palavra costume aqui em sentido denotativo ao que está relacionado à cultura, tomando por base Thompson (1997), “o termo “costume” foi empregado para denotar boa parte do que hoje está implicado na palavra “cultura””. – Ver: THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 14.

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 folia, 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.

Em suma, entendemos que os cantos da Folia⁴⁵⁹ de São Tomé é a maior unidade de prática simbólica do ritual. Portanto, nossa análise, partiu das identificações das características polissêmicas, ou seja, de seus vários significados. Significados estes que se expressam no ritual seguido em todos os cantos de forma sincronizada. A partir dessa concepção, apresentamos a 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 Ô Regina lhe Concersita Regina Incelum Assunta, ora pro nobis Regina

⁴⁵⁹ Temos plena certeza que existe esse simbolismo entre os participantes da Folia de São Tomé, visto que por “conta disso, as folias são organizadas hierarquicamente de acordo com o saber/poder que cada um possui a respeito daquela tradição cultural”. – Ver: 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, p. 22.

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 ladainha⁴⁶⁰ da Folia de São Tomé é solenidade eminentemente religiosa, de fundo católico, em sua manifestação exterior. Do ponto de vista cultural e histórico⁴⁶¹, a prática do ritual dessa ladainha está ligada à referida Folia. 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. Consideramos esse momento como um espaço de trocas de intenção de cultos, não somente para São Tomé, mas para quem o Capitão Folião intencionar na hora de entoar. 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 caçador⁴⁶². Hoje Ele é Santo de Nosso Senhor. (bis) Glória seja ao Pai e ao Filho também. E ao Senhor São Tomé, para sempre amém.

⁴⁶⁰ Entre todos os foliões da Folia de São Tomé, somente o Capitão Folião Douglas Sena sabe entoar a ladainha em latim.

⁴⁶¹ Começamos aqui uma discussão historiográfica a partir de Certeau (1982), levando em conta os discursos proferidos em cada canto: “Estes discursos não são corpos flutuantes em um englobante que se chamaria a história (o “contexto!”). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamentos. Também não se pode compreender o que dizem independentemente da prática de que resultam. De maneiras diferentes aí existe uma boa definição de historiografia contemporânea [...]. De qualquer maneira uma e outra serão apreendidas nesta articulação entre um “conteúdo” e uma operação. Além do que esta perspectiva caracteriza, hoje, os procedimentos científicos, por exemplo, aquele que, em função de “modelos”, ou em termos de “regularidades”, explica os fenômenos ou documentos, tornando manifestas regras de produção e possibilidades de transformação. Porém, mais simplesmente, é levar a sério expressões carregadas de sentido – “fazer história”, [...] – quando se é mais propriamente levado a suprimir o verbo (o ato produtor) para privilegiar o complemento (objeto produzido)”. – Ver: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 24.

⁴⁶² Temos conhecimento historicamente que São Tomé era pescador e na letra do canto eles o chamam de caçador. Dessa forma, é importante informar que assim como os demais cantos que foram criados de forma oral pelos primeiros praticantes da Folia de São Tomé, o canto do Santo também foi, por isso não tem nenhum tipo de ligação com o canto existente de São Tomé da Igreja católica.

Além do Hino do Santo criado especificamente para a Folia de São Tomé, 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. O Hino de São Tomé está entre os mais curtos da Folia, e claro, não menos importante que os demais, mas temos a convicção de que logo no início da Folia de São Tomé os primeiros foliões não sabiam o Hino do Santo por isso entoavam à salva. Mas era sempre comum, nas casas de visitação, algumas pessoas pedirem ladainhas para os santos que tinham devoção em casa e era nesse momento que os foliões inseriam a salva em lugar do Hino. Identificamos essas práticas como culturais e invenções humanas, por esta razão, entendemos “como *história*⁴⁶³ esta prática”. A seguir a descrição da salva:

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. Posteriormente chega o momento em que as pessoas presentes se posicionam em fila para beijar as fitas que se encontram amarradas em São Tomé, ou seja, os foliões da Folia de São Tomé iniciam a entoar o canto de beijada:

⁴⁶³ Embasamo-nos em que “o seu resultado (o discurso) ou a relação de ambos sob a forma de uma “produção”. Certamente, em seu uso corrente, o termo história conota, sucessivamente, a ciência e seu objeto – a explicação que se diz e a realidade daquilo que se passou ou se passa [...]. O próprio termo “história” já sugere uma particular proximidade entre a operação científica e a realidade que ela analisa. Mas o primeiro destes aspectos será nossa entrada no assunto, por diversas razões: porque a espessura e a extensão do “real” não se designam, nem se lhes confere sentido senão em um discurso; porque esta restrição no emprego da palavra “história” indica seu correspondente (a ciência histórica)”. – ver: CERTEAU, Michel de, op. cit. p. 24.

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. As fitas amarradas no santo que as pessoas beijam são resultantes das promessas feitas pelos foliões praticantes que compõe a Folia de São Tomé e também dos moradores das casas

visitadas, depois de amarradas não podem ser retiradas, tanto que existem fitas no santo que foram amarradas no século passado. É o momento destinado aos devotos presentes pedirem ao Santo a benção. Depois de terminados os devotos, o Capitão Folião entoava o verso pedindo a benção para os Foliões, os quais se ajoelham, exceto a Mantenedora⁴⁶⁴ 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. Desses rituais, é extremamente importante exaltarmos o dom de inventar, conceber, imaginar e transgredir⁴⁶⁵ (Bauman, 2000) encontrado em meios aos foliões da folia supracitada, ou seja, o poder da imaginação negra que impera nas comunidades quilombolas de Óbidos podem ir além da regulamentação estabelecida pela Igreja Católica que é a religião que faz uso de santos e que estão presente nas folias de santo do município que como já mencionamos outrora não tem vínculo com o catolicismo e por isso essas folias se configuram como uma criação cultural negra.

Após as descrições acima expostas, é instigante pensar em valorizar as histórias de práticas⁴⁶⁶ da Folia de São Tomé da população quilombola na Comunidade Arapucu ou povos tradicionais, como podem ser também chamados, e suas experiências, pois assim, temos um fator determinante para a construção de uma identidade afrodescendente na referida comunidade quilombola. Mesmo que a Folia de São Tomé no Arapucu tenha expressões favoráveis em grande número e, por muitas pessoas na comunidade 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

⁴⁶⁴ “Mantenedora, protege a imagem do santo, observa o comportamento de cada folião para informar ao Capitão que determinara o castigo”. – ver: TAVARES, Leandro C, op. cit., p. 179.

⁴⁶⁵ Não queremos em momento algum trazer discussões conflituosas, mas aqui são muito válidas as discussões de Bauman (2000), “essa contínua transgressão de fronteiras lhes permitia espiar a inventividade e a engenhosidade humanas por trás das sólidas e solenes fachadas de credos aparentemente atemporais e intransponíveis, dando-lhes assim a coragem necessária para se incorporar intencionalmente à criação cultural, conscientes dos riscos e armadilhas que sabiamente cercam todas as expansões ilimitadas”. – ver: BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 20-21.

⁴⁶⁶ Essas práticas como já afirmado anteriormente, estão em vigência com o que se “inscreve no discurso historiográfico provém das determinações de um lugar. Dependência com relação a um poder estabelecido em outra parte, domínio das técnicas concernentes às estratégias sociais, jogo com os símbolos e as referências que legitimam a autoridade diante do público são as relações efetivas que parecem caracterizar este lugar da escrita”. – ver: CERTEAU, Michel de, op. cit. p. 16.

Cultural Imaterial⁴⁶⁷, 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 desses movimentos que também se tece a identidade afro-brasileira da Folia de São Tomé entre os foliões no processo dinâmico de interação com o outro, transformando-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagens e de expressão, 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. A Folia como Cultura afro-brasileira é o resultado de manifestações culturais na Comunidade Arapucu que fica na Amazônia⁴⁶⁸ brasileira e que tiveram algum tipo de influência da cultura africana desde o período imperial do Brasil até a atualidade. Sabemos que essa cultura chegou, 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 no quilombo Arapucu, como na religião, na culinária, nas benzedeadas⁴⁶⁹ e

⁴⁶⁷ 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. – ver: PATRIMÔNIO IMATERIAL. *Iphan*, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 16 de julho de 2023.

⁴⁶⁸ Com essa discussão reafirmamos que “dentro dessa floresta tem gente e gente capaz de se relacionar com essa natureza e que por meio dessa se constituem enquanto grupos e/ou sociedades autônomas, livres e organizadas; [...] na Amazônia há inúmeras comunidades negras rurais e urbanas que se aquilombaram em resistência ao racismo e escravismo permanecendo até hoje com seus modelos educacionais próprios que são, de fato, sustentáveis e promotores de bem-viver”. – ver: MACHADO, Joana Carmen do Nascimento; HAGE, Salomão Antonio Mufarrej; PEREIRA, Ricardo Augusto Gomes. Panorama da Educação Escolar Quilombola na Amazônia paraense: perspectivas e impasses. In: MONTEIRO, Alef; NERY, Maira Ningrithy Martins; CAMPELO, Marilu Marcia. *Negritude em movimento: lutas, debates e conquistas da negritude amazônica*. Belém: GEAM, 2019, p. 29.

⁴⁶⁹ As benzedeadas têm suas presenças de grande importância nas comunidades quilombolas do município de Óbidos. Para Brito (2022), “a crença nesse método de cura é algo que ainda enfrenta certa resistência dentro das

nas danças regionais que se manifestam através das festas populares. Sabemos que os Estados brasileiros foram influenciados pela cultura de origem africana, tanto pela quantidade de escravizados recebidos durante a época do tráfico como pela migração interna dos escravizados, 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, e este capítulo tem 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 intertítulos, 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.

Vale enfatizar que este capítulo que está relacionado à prática da Folia foi embasado no conhecimento popular de moradores da comunidade Arapucu, praticantes da Folia de São Tomé, e a partir das nossas interpretações, 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. Dessa forma podemos compreender que cada folia de santo das comunidades quilombolas do município de  bidos 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.

academias e da medicina oficial, todavia, sobretudo no meio rural, recorrer a essas mulheres e em alguns casos aos homens, conhecidas de forma mais popular como benzedeiros, curandeiras, rezadoras, não era incomum, ainda mais em meados do século XX, onde a medicina oficial ainda era insuficiente em muitas regiões do Brasil”. – ver: BRITO, Agda Lima, op. cit, p. 177-178.

3 NARRATIVAS SOBRE AS RELAÇÕES INTER-RELIGIOSAS E ÉTNICAS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA ARAPUCU E A FOLIA DE SÃO TOMÉ

Nesse capítulo analiso as narrativas sobre as relações inter-religiosas existentes, na contemporaneidade, na comunidade quilombola Arapucu. Nesse sentido, verificamos quais são as dificuldades que existem para que os novos sujeitos deem prosseguimento à prática da Folia de São Tomé e à atuação cotidiana de sua prática. Esse capítulo revela também aspectos relacionados às diferenças entre folias de santo e festa do santo padroeiro da comunidade, e as dificuldades existentes na atualidade para que a Folia de São Tomé consiga novos praticantes na comunidade Arapucu para dar prosseguimento às práticas da referida folia partir das percepções e concepções dos sujeitos pesquisados, levando em consideração a presença das cinco religiões evangélicas existentes na comunidade, 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 através das análises das entrevistas concedidas pelos componentes da folia de São Tomé e os moradores da Comunidade quilombola Arapucu.

Para descaracterizar a possível ideia de que folia de santo não se diferencia da festa de santo padroeiro da comunidade, este último regido pela Igreja Católica, demonstramos, através de relatos orais resultantes de entrevista temática, as análises das formas de práticas dos indivíduos envolvidos nas folias e festas na comunidade Arapucu. Antes de discutir especificamente as diferenças, é importante argumentar e considerar, de forma geral, que as festividades de Santo nas áreas remanescentes de quilombos do município de Óbidos sofreram intensas modificações. Isso se deve à introdução de novos instrumentos e elementos, o que resultou na paralisação ou adaptação de algumas práticas. Um exemplo disso é a paralisação do "encontro de folias", que já foi descrito no capítulo anterior. Esse encontro não ocorre mais devido às mudanças no ritual, que passou de um nomadismo para um sedentarismo. Até a última década do século XX, um mês antes do dia em que as festividades ocorriam na comunidade em questão, todos os foliões saíam em procissão para as outras comunidades do município de Óbidos, a fim de praticar em todas as casas que aceitassem as devoções que os participantes se propunham a desenvolver. Depois de todos os trajetos,

voltavam para a comunidade de origem exatamente no dia programado para ser desenvolvida a devoção final do ritual da folia.

A análise da presença das religiões evangélicas/protestantes e católica em função do ritual da Folia de São Tomé permitirá interpretar aspectos da organização social do homem quilombola na comunidade Arapucu, pois “é preciso levar em conta outras modalidades subjacentes do pensado-e-vivido, até aqui desqualificadas como ponto de partida para olhar o mundo camponês⁴⁷⁰”. Dentro dessa perspectiva, levamos em consideração a necessidade de analisar as formas de práticas dos indivíduos envolvidos nas folias e festas na comunidade Arapucu. Logo, perceberemos 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 a composição dos entrevistados principais deste capítulo, convidamos o capitão folião da Folia de São Tomé e tocador da caixinha, senhor Douglas Sena, a foliã mais antiga, senhora Rosa Gonçalves Guimarães, o folião tocador da caixa grande, senhor Mauro Sena dos Santos e demais foliões em geral. Assim como aparece a figura de um morador da comunidade que não é praticante da folia de santo, o senhor José Paulo Santos. E em relação às outras religiões, a nossa discussão se volta sobre a presença das 05 (cinco) igrejas evangélicas existentes na comunidade que são: Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná, Adventista da Promessa I, Adventista da Promessa II e Igreja da Paz. Com a presença dessas Igrejas conseguimos discutir sobre os conflitos subjacentes e as relações de poder existentes intrinsecamente ligadas à Folia de São Tomé como permanência cultural negra na comunidade quilombola e, portanto, um espaço de práticas em que se manifestam relações de poder.

3.1 Conflitos inter-religiosos ocultos e relações de poder: motivos da possível perda de praticantes da folia de São Tomé

Com base no que já foi ponderado no capítulo anterior, às argumentações no que tange à Folia de São Tomé da comunidade quilombola Arapucu no município de Óbidos, local

⁴⁷⁰ BRANDÃO, Carlos R., op. cit., p. 26.

pertencente à Amazônia, necessitamos de discussões a partir de proposições culturais, enfatizamos 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.

A religiosidade popular que se desenvolveu durante a colônia escravista no Brasil apresenta uma complexa tapeçaria de influências e práticas. Ao invés de considerar este fenômeno sob a ótica do sincretismo religioso, que implica uma fusão simplista de tradições com uma hierarquia implícita, é mais adequado entender esse processo como uma apropriação e reinterpretação ativa de diferentes tradições religiosas pelos sujeitos. Nesse contexto, os indivíduos não meramente misturam elementos de diferentes práticas religiosas; eles ativamente selecionam, adaptam e incorporam esses elementos em seus rituais e crenças de maneira que faz sentido dentro de seu contexto sociocultural e histórico. Essa abordagem reconhece a agência dos indivíduos na construção de suas práticas religiosas e evita a ideia de uma tradição sendo subordinada a outra, enfatizando, em vez disso, a complexidade e a riqueza da experiência religiosa na colônia escravista.⁴⁷¹.

A partir do que será exposto neste capítulo sobre as relações interreligiosas, 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 de acordo com Hage (2005) 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 região⁴⁷²”.

A partir do que expressa o referido autor, corroboramos que o contexto cultural e de práticas culturais, vivenciado e experienciado nos ambientes da comunidade quilombola Arapucu situada no Baixo Amazonas, de certa forma, corresponde a um processo que de fato é significativo para a vida dos moradores. Geralmente, a realidade cultural local, se não

⁴⁷¹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 85.

⁴⁷² 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*. 1ª edição. Belém (PA): Gráfica e Editora Gtemberg Ltad, 2005, p. 61.

ignorada na construção de identidade, é parcialmente contextualizada e valorizada pela população que lá vivem.

De acordo com as informações repassadas pelo professor José Paulo, morador da comunidade Arapucu, foi na segunda metade do século XX que chegou a primeira Igreja Evangélica na referida comunidade quilombola.

No ano de 1956, na pessoa do Pastor Manoel Santana Lopes, vindo diretamente de Belém, no barco motor Augusto Montenegro, desembarcou em Óbidos, e realizou uma visita na comunidade Arapucu no local conhecido até os dias de hoje como Olaria, a pessoa visitada foi Pastor Ricardo Bentes Pinheiro este era da Igreja Adventista do Sétimo Dia que aderiu a igreja da Promessa com isso, realizou a primeira Escola Bíblica, tornando-se assim, a primeira Igreja Evangélica do Arapucu e a primeira Igreja Adventista da Promessa do Baixo Amazonas⁴⁷³.

A partir da década de 1990, com a chegada de outras Igrejas Evangélicas, parte expressiva dos moradores passaram a frequentá-las e com isso houve “o aumento de “convertidos⁴⁷⁴”. Embora, como já informado na entrevista, os cultos de moradores da Comunidade Arapucu ocorram, desde 1956. Portanto, a Folia de São Tomé sobrevive em meio a 05 (cinco) igrejas evangélicas existentes na comunidade que são: Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná, Adventista da Promessa I, Adventista da Promessa II e Igreja da Paz⁴⁷⁵. Com isso o nosso questionamento e discussão sobre a redução de praticantes da Folia se volta sobre a presença dessas Igrejas, uma vez que a comunidade tem 159 famílias. Com a propagação dessas igrejas no quilombo Arapucu passamos a concordar com Carreiro (2020):

Nas comunidades quilombolas já se vê com maior frequência os templos de alvenaria se destacando na paisagem, ao lado de algumas poucas casas bem simples. A nova religião, trazida por missionários vindos da capital ou de outras cidades, cresce fortemente no meio de grupos que, há mais de 200 anos, se autodeclaravam

⁴⁷³ SANTOS, José Paulo. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp.

⁴⁷⁴ MALHEIROS, Marcia Fernanda Ferreira. Terra da Cesárea, terra solta e terra de negócio: a Comunidade de Sobara no processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio de Janeiro. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 122.

⁴⁷⁵ A partir de 1990 chegaram 4 (quatro) Igrejas Evangélicas na Comunidade Arapucu, que são: Assembleia de Deus, em novembro 1992 e hoje possui 85 fiéis, Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná que chegou em julho de 2012 com 17 fiéis, Adventista da Promessa II implantada em 2016 e conta com 30 fiéis e Igreja da Paz que é a mais recente chegou na comunidade em 2021 e possui 20 fiéis. Como expressado na entrevista, a Igreja Adventista da Promessa I chegou na década de 1950 e hoje possui 45 fiéis.

católicos e devotos de alguns santos, celebrantes fervorosos da Festa do Divino Espírito Santo e, no cotidiano, praticantes de religiões de matriz africana⁴⁷⁶.

Quando falamos em conflitos ocultos, partimos do entendimento de uma das respostas que obtivemos do Capitão Folião Douglas Sena⁴⁷⁷ de 34 anos de idade. Questionamos o referido Capitão se na opinião dele houve uma redução dos praticantes da Folia de São Tomé após a chegada dessas Igrejas e como resposta o mesmo disse: “Não, as Igrejas Evangélicas não têm nenhum tipo de influência na redução dos participantes da Folia. O que observo é que sempre há um respeito para com a nossa manifestação religiosa⁴⁷⁸”.

Quanto a esse “respeito” citado pelo Capitão Folião concordamos, mas caracterizamos como um respeito distante, porque dos anos que participamos da Folia (2017 e 2023) e confirmamos com a maioria dos foliões em relação aos outros anos, não vimos a presença de nenhuma dessas famílias convertidas⁴⁷⁹ prestigiando a Folia de São Tomé, mesmo que fosse em formato de visitação como ocorre em relação a outras religiões, como a católica e as de matriz africana que sempre estão presentes. Visto que antes do dia da prática da Folia de São Tomé toda a Comunidade Arapucu, as outras comunidades quilombolas, assim como o município de Óbidos em geral são convidados a participar.

A conversão ao pentecostalismo, conforme explorado por Mafra (2002), é frequentemente vista como um processo de transformação profunda, que vai além da mera mudança de crenças religiosas. Em "Na Posse da Palavra", Mafra (2002) discute como essa conversão implica em uma redefinição da liberdade pessoal e da identidade individual, especialmente em contextos pentecostais brasileiros e portugueses. Este processo pode levar a uma reestruturação significativa das relações sociais e culturais, impactando as interações comunitárias e a participação em práticas culturais preexistentes.

⁴⁷⁶ CARREIRO, Gamaliel da Silva. O crescimento do pentecostalismo entre quilombolas: por uma sociologia da presença pentecostal em comunidades quilombolas de Alcântara (MA). *Revista Sociedade e Estado* – Vol. 35, N. 2, Maio/Agosto 2020, p. 593.

⁴⁷⁷ Deixamos registrado aqui que nesse primeiro momento esse entrevistado preferiu responder o questionário de pesquisa em formato Word. O mesmo pediu que eu enviasse o documento com as perguntas para que ele pudesse responder com calma, e assim foi feito.

⁴⁷⁸ SANTOS, Douglas Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Registro dessa entrevista em meio digital: via questionário em Word.

⁴⁷⁹ É válida aqui a ideia de dominância das igrejas evangélicas em relação aos moradores da Comunidade Arapucu, levando em consideração a perspectiva de Malheiros (2012). “à aparente dominância [...], a ideia de convertidos e “desviados” (não convertidos), o templo como lugar de encontro, oração, doutrina e lazer, os cultos festivos nas casas dos moradores e a religião como ponto de intercessão e coesão social”. – ver: MALHEIROS, Marcia Fernanda Ferreira, op. cit. p. 122.

No contexto específico da Comunidade Arapucu, a conversão ao pentecostalismo pode ter consequências diretas na participação nas tradições locais, como a Folia de São Tomé. Embora o Capitão Folião Douglas Sena afirme não perceber uma influência direta das Igrejas Evangélicas na redução dos participantes da Folia, é possível que o processo de conversão leve a um 'respeito distante' pelas práticas culturais tradicionais. Mafra (2002) sugere que a nova identidade religiosa dos convertidos pode reorientar suas práticas culturais e sociais, moldando suas escolhas de participação comunitária e interação com outras tradições religiosas.

Além disso, Mafra (2012) também aborda a relação entre pentecostalismo, gênero e a gestão de condutas. Especificamente, ela examina como a conversão pentecostal influencia a definição dos papéis de gênero e as práticas sociais. Em comunidades como a Arapucu, isso pode ter implicações significativas, influenciando como as tradições são mantidas e transformadas, e como os indivíduos interagem dentro de seus papéis sociais e familiares.

A ideia de 'novo nascimento' no pentecostalismo, conforme discutido por Fernandes (1998), é fundamental para entender a conversão religiosa nesse contexto. Esse conceito implica uma renovação espiritual e uma ruptura com o passado, estabelecendo uma nova identidade e um novo conjunto de práticas e crenças. Na Comunidade Arapucu, essa noção de renascimento pode ser fundamental para compreender as mudanças nas dinâmicas de participação na Folia de São Tomé, onde os convertidos ao pentecostalismo podem se distanciar das tradições culturais anteriores.

A adoção da identidade pentecostal, marcada pelo 'novo nascimento', pode ter implicações significativas nas relações sociais e culturais dentro da Comunidade Arapucu. Conforme explorado por Fernandes (1998), essa transformação espiritual muitas vezes acompanha uma reavaliação das relações comunitárias e culturais. Assim, a ausência de participação dos convertidos na Folia de São Tomé pode ser um reflexo dessa transformação, onde a nova identidade religiosa leva a um realinhamento das práticas culturais e interações sociais. A noção de 'novo nascimento' vai além da esfera individual, afetando a dinâmica comunitária como um todo. O trabalho de Fernandes (1998) sugere que a conversão e o subsequente 'novo nascimento' no pentecostalismo podem redefinir as fronteiras entre diferentes grupos religiosos dentro de uma comunidade. Na Comunidade Arapucu, isso pode se manifestar na formação de novas redes sociais e na redefinição das identidades coletivas, especialmente em relação à manutenção e celebração de tradições culturais como a Folia de São Tomé.

Com base na resposta de Douglas Sena, que nega qualquer influência na diminuição do número de adeptos da Folia, expressamos nossa discordância, respaldando nosso argumento nas entrevistas registradas com os foliões e as foliãs mais experientes da referida celebração.

No pentecostalismo, a estrutura de poder frequentemente se centraliza nas figuras de liderança pastoral, que exercem uma influência significativa sobre as crenças e práticas dos fiéis. Esta estrutura pode introduzir novas formas de autoridade e influência dentro da comunidade, redefinindo as relações sociais e culturais (Mariano, 1999)⁴⁸⁰. Na Comunidade Arapucu, por exemplo, a influência das igrejas pentecostais pode afetar a participação nas tradições locais, alterando assim o equilíbrio de poder existente entre diferentes grupos religiosos.

A conversão ao pentecostalismo, como discutido anteriormente, implica em um 'novo nascimento', o que pode levar a uma mudança na identidade e na percepção de poder dentro da comunidade. Os convertidos podem se distanciar das práticas culturais tradicionais e adotar novos valores e normas, o que pode criar tensões e redefinir as relações de poder. Esse processo de conversão pode resultar em uma redistribuição do capital social e religioso, impactando a influência de diferentes grupos na comunidade.

Além disso, em muitas comunidades, o pentecostalismo tem se entrelaçado com questões políticas. As igrejas pentecostais podem se envolver ativamente em questões políticas locais, usando sua influência para moldar políticas e práticas comunitárias. Isso é particularmente relevante em contextos onde a religião desempenha um papel central na vida comunitária, como na Comunidade Arapucu. A presença de igrejas pentecostais pode, portanto, afetar a dinâmica do poder comunitário, não apenas em termos religiosos, mas também em termos políticos e sociais.

Finalmente, é importante considerar as respostas da comunidade ao crescente poder das igrejas pentecostais. Em algumas comunidades, pode haver resistência ou adaptação às mudanças trazidas pela influência pentecostal. Essa dinâmica pode ser particularmente evidente em eventos comunitários como a Folia de São Tomé, onde a participação (ou falta dela) dos membros da igreja pentecostal pode ser vista como um indicador das mudanças nas relações de poder.

⁴⁸⁰ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Edições Loyola, 1999.

E para seguirmos as análises dentro dessa perspectiva e por meio da história cultural, vejamos a entrevista do senhor Mauro Sena de 68 anos de idade, folião tocador da caixa grande, ou caixa de resposta:

devido o falecimento de algumas lideranças das famílias, e tem alguns elementos que – digamos no linguagem popular, se banjaram⁴⁸¹ pra outra religião – então alguns puxaram, foram puxando, mas aqueles que eram íntegros na folia mantiveram, ne, por exemplo tem na questão da Arluce, tem ela que é mantenedora, tem o marido que é mantenedor aí o pessoal dela todinho vem pra cá, netos, filhos. Eles, eles se mantem, né, se mantem. É..., tem outras famílias que vem pra participar, mas são aqueles que se mantem, por exemplo fiel. Então são essas questões que precisam de um grupo pra levantar⁴⁸².

É interessante o ponto de vista do Folião que nos faz compreender um dos principais motivos das famílias desertoras da Folia de São Tomé e isso nos fez lembrar que os “chefes” de família das comunidades tradicionais na maioria das vezes tem esse poder em relação aos membros que compõe suas famílias. A reconfiguração do campo religioso na Comunidade Arapucu, marcada pela crescente presença do pentecostalismo, tem implicações significativas para as tradições locais, incluindo a Folia de São Tomé. Essa mudança no panorama religioso pode ser entendida através da lente da teoria da secularização, que sugere uma transformação na religiosidade das pessoas e na maneira como elas se engajam com práticas religiosas tradicionais. O deslocamento de famílias anteriormente envolvidas na Folia para o pentecostalismo exemplifica uma mudança na dinâmica religiosa local. Este fenômeno não apenas altera o perfil religioso da comunidade, mas também pode levar a uma diminuição na participação em eventos culturais que são parte integrante da identidade e do patrimônio cultural da região.

Dentro deste contexto de mudança religiosa, o papel dos “chefes” de família nas comunidades tradicionais emerge como um fator determinante. Estes indivíduos, frequentemente posicionados como tomadores de decisão dentro de suas famílias, podem influenciar fortemente a adesão e o envolvimento dos membros da família em práticas religiosas e culturais. Quando um chefe de família opta pela conversão ao pentecostalismo, essa decisão pode reconfigurar não apenas as práticas religiosas da família, mas também sua participação em tradições como a Folia de São Tomé. Portanto, entender como as decisões

⁴⁸¹ Essa palavra que o folião usou está no sentido aproximado de que se debandaram, ou seja, que os outros se dispersaram para as igrejas evangélicas. E a origem etimológica da palavra é banta.

⁴⁸² SANTOS, Mauro Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 23 de Abril de 2023. gravador, com duração de 20min.

religiosas são tomadas e implementadas dentro das estruturas familiares é essencial para compreender as mudanças na participação e na continuidade das práticas culturais tradicionais na comunidade. Essa compreensão não se limita somente ao que está disposto na entrevista, mas também no discurso que provavelmente essas novas igrejas usaram e tem usado para conseguir novos membros para suas congregações e isso já é muito antigo no Brasil se levarmos em consideração a ideia das primeiras conversões feita pelo catolicismo em relação aos indígenas. Essas conversões para outras religiões estão ocorrendo em todas as comunidades quilombolas existentes no Brasil, parte disso podemos ver através de Carreiro (2020):

a partir de um *survey* realizado com membros de 16 povoados, constatou-se que, em alguns grupos, o número de evangélicos já supera outras tradições religiosas; percebeu-se a substituição gradativa do catolicismo popular, historicamente sincretizado com religiões de matriz africana, por um cristianismo mais radicalizado, característico do pentecostalismo; detectou-se o desaparecimento de parte da cultura oral dos grupos, tais como: contos, lendas e mitos que povoam os mais diferentes lugares da região e o imaginário popular⁴⁸³.

Ribeiro (2011)⁴⁸⁴, em seu estudo, aborda a temática desse tipo de conversão e a contextualiza em questões sociais, referindo-se à emergência de edificações dedicadas às congregações evangélicas simbolizando mais do que uma solução para desafios práticos enfrentados pelos fiéis. Este desenvolvimento refletiria uma mudança significativa no tecido social e cultural da comunidade, já que as novas igrejas representam um símbolo tangível das alterações na dinâmica social, indicando uma evolução rumo à autogestão e à diversificação das expressões de fé. Este fenômeno ressalta a influência de transformações socioeconômicas mais amplas nas práticas e identidades religiosas.

A expansão do evangelismo, percebida pelos católicos como uma forma agressiva de conversão, gera um conflito que transcende a simples mudança na afiliação religiosa. Este processo é associado ao enfraquecimento das práticas religiosas afro-brasileiras, historicamente enraizadas na comunidade. A adesão ao evangelismo, neste contexto, é vista como um vetor potencial de erosão cultural, ameaçando a persistência de tradições ancestrais que compõem a identidade coletiva. Este aspecto ilustra a complexidade das interações religiosas na comunidade, onde novas crenças religiosas podem inadvertidamente suprimir

⁴⁸³ CARREIRO, Gamaliel da Silva, op. cit., p. 581.

⁴⁸⁴ RIBEIRO, Yolanda Gaffrée et al. *Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé-RJ*. Rio de Janeiro: Autografia, 2011.

tradições culturais estabelecidas, como é o caso da Folia de São Tomé abordada neste estudo, e sublinha a interseção entre religião, cultura e identidade política, destacando a religião como um componente essencial na definição da identidade comunitária no contexto quilombola.

Ao que está posto na citação acima e com o número crescente de adeptos às novas igrejas na Comunidade Arapucu, é preocupante se pensarmos no desaparecimento de parte da cultura oral e de práticas da comunidade, como bem afirma Carreiro (2020), as igrejas “estão alterando os padrões culturais dos grupos⁴⁸⁵”. E nossa preocupação está assentada na quantidade de pessoas que estavam participando nos anos de prática que vimos, ou seja, uma comunidade com aproximadamente 900 moradores e 159 famílias e nos dias do ritual da Folia de São Tomé contar apenas com a participação de 12 famílias como afirma o folião Mauro Sena:

em torno de 12 famílias participando, dessas famílias mais ou menos, eu acredito que tinham umas 120 pessoas no evento, no local [...] além dos Sena, tinha dos Ferreiras, tinha Gonçalves, tinha Gonçalos no meio, tinha Santos da família Goudinho, uma série de famílias não dá pra precisar todas agora, mas era uma boa quantidade⁴⁸⁶.

Por outro lado, temos a convicção, assim como todos os foliões que participam ativamente da Folia de São Tomé, que a mesma é uma das representações da cultura afro-brasileira que o município de Óbidos tem, vista como um traço étnico dessa cultura na comunidade quilombola Arapucu. E partindo dessa perspectiva, reafirmamos e definimos a referida 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 realiza⁴⁸⁷”. 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

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 581.

⁴⁸⁶ SENA, Mauro da Silva, op. cit.

⁴⁸⁷ CERTEAU, Michel de, op. cit. p. 142.

quilombo, onde ocorrem essas práticas culturais⁴⁸⁸. Além do que podemos também vir à 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 circula⁴⁸⁹”.

Ainda em discussão da segunda entrevista citada do Folião Mauro Sena em que o mesmo menciona sobrenomes de algumas famílias que estavam presentes na última prática da folia. Conseguimos identificar que todas as famílias que se faziam membros da Folia de São Tomé a partir do ano de 2008, quando Douglas Sena passou a ser o Capitão Folião e que já foi descrito no capítulo anterior, ainda permanecem fiéis à prática do ritual da folia. A partir do exposto e do aspecto problemático que foi proposto no projeto de tese, em querer saber qual a dificuldade existente na contemporaneidade para que os novos sujeitos da comunidade Arapucu deem prosseguimentos às práticas da folia, 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 sua última prática no final do século XX. Portanto, eis que mostramos nas páginas anteriores um dos principais motivos da existência do que dificulta a prática e entrada de novos adeptos na Folia de São Tomé, que é principalmente a presença dessas novas Igrejas que chegaram na comunidade supracitada a partir da segunda metade do século XX, e principalmente posterior ao início da década 1990.

Em se tratando das questões conflituosas, mesmo que ocultas, que é da forma como tratamos nesse capítulo e como dito anteriormente que relacionamos ao pensamento de Certeau (1998), a comunidade quilombola Arapucu 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 história⁴⁹⁰”. E essas relações

⁴⁸⁸ Quando fizemos essa definição, remeteu-nos pensar sobre história cultural que é entendida muitas vezes como uma ramificação do estudo da História. No entanto, ela engloba uma grande variedade de temas e métodos, não existindo um consenso entre os historiadores sobre os seus limites e suas fronteiras. Temos o complexo entendimento que a história cultural não deve ser vista como mais uma entre as diversas disciplinas históricas especializadas. O cultural constitui um campo multidisciplinar capaz de articular temas e questões mais ou menos dispersos pelas disciplinas especializadas. Há os que definem a história cultural como algo que pode estar relacionado entre o econômico, o mental e o social. Dessa forma, a história cultural não deve ser vista como uma denominação ou campo da história, mas percebida como constituinte de diversas dimensões do saber historiográfico. – ver: FAGUNDES, Marcelo Gonzalez; SBRAVATI, Daniela Fernanda. *História Cultural*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2009, p. 11. E nessa mesma conjuntura Burke (2000) afirma que definir a história cultural é “como tentar prender uma nuvem em uma rede de caçar borboletas”. – ver: BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 33.

⁴⁸⁹ BRANDÃO, Carlos R., op. cit., p. 35.

⁴⁹⁰ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I: as artes de fazer*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 203.

inter-religiosas na comunidade pesquisada entre igrejas evangélicas, a Folia de São Tomé e também a igreja católica que logo mais estaremos discutindo sua parcela de interferências na prática da folia, também relacionamos à definição que Fremont⁴⁹¹ (1980) faz sobre o conceito região, e a relação recai quando tratamos a comunidade acima citada como um espaço vivido.

Certeau (1998) destaca a importância das práticas cotidianas na construção do espaço e de sua significação. Na Comunidade Arapucu, esta abordagem pode ser utilizada para entender como as práticas religiosas e culturais dos moradores, sejam elas da Folia de São Tomé ou das igrejas evangélicas e católica, moldam o espaço comunitário. Certeau enfatiza que o espaço é formado e transformado pelas ações e experiências dos indivíduos, implicando que as mudanças nas práticas religiosas na comunidade não são apenas eventos isolados, mas parte integrante da reconfiguração do espaço social e cultural da Arapucu.

Armand Frémont (1980) define "região" como um espaço vivido, enfatizando a interação entre o espaço geográfico e a experiência humana. Aplicando este conceito à Comunidade Arapucu, pode-se argumentar que a região é moldada pelas interações religiosas e culturais de seus habitantes. As diferentes práticas religiosas, como as da Folia de São Tomé e das igrejas evangélicas e católica, não apenas coexistem, mas também interagem de maneiras que redefinem a identidade e o caráter da região. Este entendimento é importante para analisar como a comunidade se adapta e responde às mudanças no campo religioso.

Integrando os conceitos de Certeau (1998) e Frémont (1980), torna-se evidente que a comunidade quilombola Arapucu é um exemplo dinâmico de como o espaço e a região são constantemente recriados pelas práticas religiosas e culturais de seus habitantes. A interação entre diferentes denominações religiosas e a prática da Folia de São Tomé não são apenas manifestações de fé, mas também atos que moldam a história, a cultura e o espaço da comunidade.

Dentro desse contexto, e já fazendo uma alusão à área de concentração do Programa de Pós-graduação que estamos inseridos, não se descarta o quilombo Arapucu como uma territorialidade, no sentido de Deleuze⁴⁹² (1996), ou seja, nasce de investimentos de poder, de saber e de desejo. Seguindo essa linha de pensamento, a Folia de São Tomé, como uma prática cultural historicamente definida nesta tese, é também aqui descrita como espaço de práticas históricas, ou seja, a folia está conceituada como invenções humanas, por possuir

⁴⁹¹ FREMONT, Armand. *A região, espaço vivido*. Lisboa: Almedina, 1980.

⁴⁹² 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.

historicidade como objeto em permanente construção. Desse mesmo modo, enunciamos então que a comunidade Arapucu é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por diferentes indivíduos que compõem a Folia de São Tomé, e as demais religiões existentes na comunidade, e por isso a temos como um espaço de práticas e relações de poder. E em função dessas últimas palavras expomos a seguir a entrevista do senhor Manoel da Silva Sena ex folião:

[...] já bebi já dancei, já fumei já joguei bola [...] eu perguntei na católica o senhor foi batizado? Foi. E nessa que o senhor tá o senhor foi batizado? Foi, eu disse pra ele: então pra mim o senhor não é nada na vida! Por que que eu não sou nada? Eu disse qual é seu batismo que vale? É esse agora. Eu disse então o senhor é uma égua porque o que vale é o primeiro batismo, pra mim é o primeiro, o senhor não é nada na vida, o senhor é um analfabeto. Rapaz ele pegou corda comigo, quase ele sai ..., o senhor tá me desmoralizando, eu digo não eu to lhe falando a verdade, rapaz ele ficou. O senhor tá errado meu amigo, o senhor nasceu na católica, o senhor participou de festa de missa de tudo o senhor foi batizado, agora o senhor foi batizado nessa o senhor não é nada na vida. Tá vivendo porque Deus é bom, igual eu [...] tem uns aqui, já beberam já fumaram e agora são crente e num demora já está de novo na festa. Eu tenho uma prima bem aqui, era católica, católica virou crente, por causa de um tacaca ela voltou de novo [...], agora tá na bagaceira de novo⁴⁹³.

Esse relato do senhor Manoel Sena, é de uma conversa que o mesmo teve com um dos moradores convertido da Comunidade Arapucu. Como o apresentei acima, hoje ele é somente um participante ativo da Folia de São Tomé, mas sem tocar instrumentos, de acordo com as informações que o mesmo repassou ele deixou de tocar o instrumento que lhe cabia no ano em que seu pai Francisco Gomes de Sena, Capitão Folião desde 1987, faleceu em 2008, ainda segundo suas informações ele ficou um tanto traumatizado⁴⁹⁴ com o ocorrido e não conseguiu mais tocar por causa da emoção que passou a sentir durante o ritual da folia, então por bem ele decidiu não tocar mais. Nessa entrevista encontramos um embate não tão silencioso entre os dois moradores da comunidade quilombola, mas o que percebemos é que da parte do ex-

⁴⁹³ SENA, Manoel da Silva. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023. gravador, com duração de 10min.

⁴⁹⁴ Esse silêncio e trauma que encontramos no ex-folião nos remeteu a lembrar das aulas da disciplina de História Política e Historiografia ministrada pela professora Doutora Isabel Pimentel, quando discutimos Michael Pollak (1989), de acordo com o referido autor: “a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente os monumentos, esses lugares da memória [...], o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricas de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias. Em face dessa lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos [...]. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma lembrança “comprometedora”, preferem, elas também, guardar silêncio”. – ver: POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 3, 1989, p. 3-6.

folião e confirmada por ele, a sua fala não foi com intensão de agredir oralmente seu amigo, apenas estava expondo seu ponto de vista em relação à conversão feita por ele. Mas pensando pela perspectiva de que as palavras tem poder, ou também pelo ditado popular de que quem fala o que quer ouve o que não quer, provavelmente, o amigo de seu Manoel Sena tenha se sentido ofendido. Após a conversão ao pentecostalismo, as mudanças na dinâmica das relações interpessoais na comunidade quilombola de Arapucu podem ser profundas e complexas. No caso do ex-folião, Sr. Manoel Sena, sua mudança de crença e prática religiosa parece ter causado um impacto nas suas interações com os demais membros da comunidade, incluindo seu amigo. Embora Sr. Sena afirme que não tinha a intenção de ofender ao expressar seu ponto de vista, a natureza transformadora da conversão pode levar a divergências de opiniões e valores, o que, por vezes, resulta em tensões ou mal-entendidos. O episódio entre ele e seu amigo evidencia como a conversão religiosa pode redefinir as relações pessoais, refletindo o poder das palavras e das crenças em moldar, e às vezes desafiar, os laços comunitários. Este incidente destaca a importância de se entender as consequências sociais e emocionais da conversão religiosa, tanto para o indivíduo convertido quanto para aqueles ao seu redor, no contexto das tradições e da coesão comunitária em Arapucu.

Mariz (1995)⁴⁹⁵ discute como o alcoolismo, frequentemente visto como um sintoma de problemas sociais e pessoais mais amplos, é abordado dentro do contexto do pentecostalismo. A conversão ao pentecostalismo não é apenas uma mudança de crença religiosa; ela representa uma busca por uma transformação pessoal profunda. Para indivíduos que lutam contra o alcoolismo, o pentecostalismo oferece uma estrutura de apoio e uma narrativa de renascimento e renovação. Esta transformação é muitas vezes vista como um caminho para a recuperação e a reabilitação, oferecendo uma nova identidade e um sentido de propósito.

A conversão ao pentecostalismo, segundo Mariz (1995), implica na construção de uma nova subjetividade. Para o alcoólatra, isso significa não apenas a abstenção do álcool, mas também a adoção de uma nova maneira de ver a si mesmo e o mundo. O pentecostalismo fornece um novo conjunto de valores e normas, que ajuda o indivíduo a reinterpretar sua vida e experiências passadas à luz de sua nova fé. Isso pode incluir a rejeição de comportamentos passados e a adoção de novas formas de interação social e comunitária, que são alinhadas com os ensinamentos e práticas pentecostais.

⁴⁹⁵ MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, n. 13, p. 37-52, 1995.

Uma das expressões do ex-folião Manoel Sena que nos chamou atenção e formalizadas por ele através de uma pergunta é: “eu disse qual é seu batismo que vale? É esse agora⁴⁹⁶”. Com a resposta de seu amigo quilombola afirmando que o batismo válido para ele é o da igreja evangélica, surgiu-nos a intensão de saber os possíveis discursos proferidos por tais congregações, e para isso recorreremos as literaturas para nos ajudar, isso porque não avançamos as entrevistas ao outro lado, ou seja, aos convertidos ficamos somente com os foliões da Folia de São Tomé, ou melhor, aos não convertidos, aos resistentes.

Para Mariano (2001):

a adesão religiosa sempre resulta da atividade proselitista do grupo religioso, uma vez que são os seus agentes leigos e clericais que, por diferentes meios e artifícios evangélicos, como a intensificação da oferta de bens de salvação mágicos, aproveitam as ocasiões propícias para abordar, cativar, persuadir e recrutar os descrentes [...]. Ninguém adere ao pentecostalismo simplesmente porque se encontra doente, por exemplo. Não se trata disso. É a promessa pentecostal de cura divina que chama atenção do enfermo, atrai seu interesse e pode levá-lo a optar pela filiação⁴⁹⁷.

Nas conversões observadas no quilombo Arapucu, percebemos que as práticas prosélicas, especialmente no contexto do pentecostalismo, desempenham um papel significativo. Tais práticas são geralmente conduzidas por indivíduos já convertidos, que, através de uma comunicação persuasiva, buscam compartilhar suas experiências e crenças. É importante notar que a decisão de aceitar uma nova fé é complexa e envolve diversos fatores, tanto individuais quanto coletivos. A adesão a uma religião evangélica pode ser influenciada por uma variedade de motivações, incluindo a busca por uma comunidade de apoio, orientação moral, segurança psicológica ou estabilidade econômica. Estas motivações refletem, em parte, as necessidades e desafios enfrentados pelos indivíduos em contextos urbanos e em transição social. Este fenômeno evidencia a interação entre fatores religiosos, sociais e pessoais na escolha religiosa dos membros da comunidade de Arapucu. Até porque sendo uma religião evangélica “incumbe-se, então, do papel de fornecer-lhes novas comunidades, disciplina, valores adequados à vida nos centros urbanos, segurança psicológica e econômica⁴⁹⁸”. A comunidade a qual nos referimos fica localizada em uma área rural com uma população diversa etnicamente e com isso, torna-se um espaço propício para o

⁴⁹⁶ SENA, Manoel da Silva, op. cit.

⁴⁹⁷ MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2001, p. 86.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 51.

desenvolvimento das igrejas que lá já estão, assim como para a chegada de outras. Para Mariano (2001), “quanto mais avançado for o deslocamento geográfico e o desenraizamento cultural da população de origem rural e, quanto mais desenvolvida a industrialização e urbanização, tanto maior será a expansão pentecostal⁴⁹⁹”. Como enfatizado anteriormente, mas ressaltamos novamente aqui, a comunidade sobrevive com as 5 religiões evangélicas, a Folia de São Tomé e com a Festividade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que é a padroeira da Comunidade Arapucu, tornando-se um espaço de prática dessas religiões constituídas por diferentes indivíduos, e por isso temos um espaço com relações simbólicas de poder.

A relação simbólica de poder exercida pelo conservadorismo e pelas igrejas evangélicas pode ser discutida com base nas análises de Mariano (2001), que destaca como o neopentecostalismo emergiu como uma força significativa na sociedade brasileira, exercendo influência não apenas no âmbito religioso, mas também nos campos político, social e cultural. Caracterizado por uma ênfase na prosperidade material, na teologia da guerra espiritual e na busca por milagres, consolidou-se como um importante agente de transformação social. As igrejas evangélicas, particularmente as neopentecostais, desempenham um papel central na disseminação de valores conservadores e na formulação de discursos moralizantes. No contexto político, as igrejas evangélicas exercem influência significativa, mobilizando fiéis e articulando alianças com líderes políticos. Essa influência pode ser observada em debates sobre questões como aborto, sexualidade, educação e moralidade pública. O conservadorismo moral e social promovido por essas instituições muitas vezes se reflete em políticas públicas e legislação, moldando a agenda política e social do país. Além disso, destaca-se a relação entre o neopentecostalismo e o capitalismo, argumentando que muitas igrejas adotam uma abordagem empreendedora para a religião, promovendo a ideia de que a prosperidade material é um sinal de bênção divina. Isso contribui para a construção de uma mentalidade individualista e de busca pelo sucesso material, alinhada aos valores do mercado. No contexto da Comunidade Arapucu, diferentes grupos e indivíduos lutam por poder e reconhecimento a Folia de São Tomé, igreja católica e pentecostais, cada uma delas trazendo suas próprias práticas, crenças e capital simbólico. Este enfoque fornece uma compreensão profunda da dinâmica social e religiosa em Arapucu, destacando a interconexão entre religião, poder e identidade social.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 51.

Dessa forma, entendemos que cada uma dessas instituições sociais busca fazer interpretações do local para com os seus membros a partir do seu entendimento propício dentro de cada prática específica.

Então a Folia de São Tomé toma esse entendimento pelo plano de práticas culturais, as igrejas evangélicas pelo plano proselitista, a católica pelo plano social de detentora da maioria dos fiéis e, assim, essas religiões vão fazendo na comunidade a compreensão do conceito de suas práticas e situando essas práticas no dado tempo/espaco social, cultural e político. Entretanto, o que chama atenção e que interessa, partindo das concepções dessas instituições sociais que focalizam, principalmente, sobre suas práticas religiosas, é que sempre há relações de poder nessas concepções, nessas práticas. Essas relações de poder não se estabelecem nos moradores do Arapucu apenas a partir do plano religioso, 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, por exemplo, a instituição social com o melhor discurso constrói para subordinar as outras religiões e se manter no poder. Bourdieu (1989) nos 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 instituição 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 instituição dominante; dessa forma, devemos entender a linguagem também dentro das perspectivas social, cultural, econômica, étnica e histórica, principalmente. Mas antes de finalizarmos as discussões sobre as relações de poder entre essas instituições sociais presentes na comunidade quilombola Arapucu, é válido que coloquemos à disposição a seguir duas entrevistas que estão voltadas para a Igreja Católica. A primeira entrevista é da capitã foliã mais antiga da Folia de São Tomé a senhora Rosa Gonçalves, praticante desde seus sete anos de idade, e a segunda é do capitão folião Mauro Sena:

1ª o que eu ouvi uma vez, foi o que eu vou lhe falar [...] primeiramente tinha a folia de Santa Luzia, depois vinha de São Sebastião, depois São José, também São Jorge [...], era o ano todo, então o pessoal de lá achava que era muito movimento e não dava aquele rendimento pra eles lá, a gente nunca cismou mesmo porque era que eles não queriam. [...] depois foi voltando de novo, só que um bocado foi se

acabando, só já nós aqui, eu acho que era. Porque muitas vezes tinha festa lá em Óbidos e o pessoal não ia mais⁵⁰⁰.

2ª era um entrave junto com a Igreja Católica, o catolicismo. Então essa aceitação ela foi sendo aos poucos até porque era visto como, a isso aqui é macumba é não sei o que, sabe, é alguma coisa diferente né, mas quando, quando, é, a igreja começou a perceber que também juntava as pessoas com um único sentido que era homenagear Deus, no caso colocar no centro disso colocar a oração para agradecimento à Deus, né, e depois os simbolismos que tráz a folia é que foram mostrando pra igreja que não é aquilo que a igreja pensava, totalmente. Eles imaginavam uma perda de fiéis, mas não acontecia, porque participam da católica. E as outras congregações, aí a gente é assim, tanto quem não é adepto da folia, mas ela tem assim uma simpatia pelo evento, pelo acontecimento do evento⁵⁰¹.

A relação entre a Igreja Católica e a Folia de São Tomé na comunidade quilombola de Arapucu revela um processo de adaptação e aceitação mútua. Inicialmente, como mencionado na entrevista, a Folia era vista com certa reserva pela Igreja Católica, associada a práticas que divergiam de seus ensinamentos. No entanto, ao longo do tempo, observou-se um reconhecimento gradual da Folia como uma expressão cultural que também celebra a fé em Deus, embora de uma maneira distinta da prática católica tradicional. Esse processo de aceitação reflete um esforço da Igreja Católica em compreender e incorporar aspectos culturais locais em seu campo de influência, sem necessariamente ver uma perda de fiéis. Ao invés disso, a Folia passa a ser reconhecida como uma forma complementar de expressão religiosa que convive com o catolicismo na comunidade.

Com a chegada e o crescimento dos pentecostais na comunidade quilombola Arapucu, surge um novo elemento no campo religioso. A abordagem pentecostal, frequentemente caracterizada por uma ênfase na conversão pessoal e na experiência direta com o divino, contrasta com as práticas tradicionais da Folia de São Tomé e do catolicismo. É importante explorar como a presença pentecostal afeta as dinâmicas religiosas existentes, especialmente em termos de participação nos eventos culturais e nas cerimônias da Folia. A reação da comunidade a essas novas influências religiosas pode variar, desde a adesão até a resistência, refletindo a complexidade das negociações de identidade e prática religiosa dentro do quilombo. A análise deste aspecto do campo religioso oferece uma visão mais completa das interações e tensões entre diferentes crenças e práticas religiosas na Arapucu.

⁵⁰⁰ GUIMARÃES, Rosa Gonçalves. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 7 de julho de 2017. Gravador, com duração de 13min.

⁵⁰¹ SENA, Mauro da Silva, op. cit.

Para o estudo da interação entre diferentes religiões na Comunidade Arapucu, recorremos a Montero (2006)⁵⁰², que desafia o paradigma tradicional da secularização, propondo uma compreensão mais dinâmica da religião no espaço público.

Segundo ela, a religião não deve ser vista apenas como uma entidade confinada ao privado, mas como uma força ativa na esfera pública, influenciando e sendo influenciada pelas dinâmicas sociais, políticas e culturais. No contexto de Arapucu, essa perspectiva ajuda a entender como o catolicismo e o pentecostalismo operam diferentemente no espaço público. O catolicismo, com sua tendência à integração, pode ser visto como um agente de agregação, enquanto o pentecostalismo, com ênfase na conversão individual e distinção, pode funcionar através da divisão e da multiplicação. Assim, a análise de Montero (2006) permite uma visão mais matizada das relações entre religião e espaço público, contribuindo para uma melhor compreensão das dinâmicas religiosas na comunidade.

Em cada comunidade quilombola do município de Óbidos, assim como as demais comunidades, tem um santo padroeiro ou santa padroeira que é regido pela Paróquia de Santana. De todo e qualquer evento que façam em função desses santos padroeiros é obrigatório repassar um percentual para a paróquia, então, se levarmos em consideração essa obrigatoriedade, provavelmente, faz sentido o que a capitã Foliã Rosa Gonçalves menciona, ou seja, dessas folias de santo que estavam ocorrendo com frequência nas comunidades, não estavam dando nenhum tipo de benefício para a paróquia. Como já descrito no capítulo anterior, todo e qualquer oferenda, comida, bebida e etc., era distribuído gratuitamente⁵⁰³ aos participantes das folias. Já, a segunda entrevista mostra parte do preconceito que ainda se alastra sobre a religiosidade de matriz africana que, infelizmente, no Brasil ainda continua sendo realidade, mas por outro lado, percebemos certo conflito social que está relacionado a perda de fiéis e que hoje não se apresentam mais entre a Folia de São Tomé e a Igreja Católica. Mas que ainda sim, essas entrevistas merecem a volta da nossa discussão sobre as relações simbólicas de poder que fragmentamos para a inserção das mesmas.

Em continuidade às proposições de Bourdieu (1989), levamos em consideração que a presença das igrejas evangélicas e a católica na Comunidade Arapucu, como instituições sociais ao trabalharem nos desenvolvimentos de seus segmentos religiosos não estão dentro de uma perspectiva de neutralidade, pelo contrário, estão incluídas dentro de um campo

⁵⁰² MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP*, p. 47-65, 2006.

⁵⁰³ Vale lembrar que ainda hoje continua dessa mesma forma, tudo o que estiver na Folia de São Tomé é distribuído gratuitamente aos participantes. Comprovo a veracidade dos fatos em função de já ter participado de vários momentos de prática da folia.

ideológico de poder. Desse modo, por não atuarem de forma neutra, concebemos que elas atuam, então, dentro de parâmetros estabelecidos pelos grupos dominantes na sociedade, isso porque essas igrejas são também uma construção social e se são construções sociais, logo, entendemos que nada do que vai acontecer para criar a identidade dessas igrejas, do espaço onde elas estão inseridas e como elas se comportam e se organizam, está dentro de uma neutralidade e sim de uma concepção ideológica de poder. Seguindo essa perspectiva, podemos dizer que a classificação de uma determinada igreja como construção social vai resultar de uma decisão puramente científica compreendida como algo objetivo dentro das concepções ideológicas de poder. Ao classificar tais igrejas a partir da cientificidade, consideramos, então, que as diferentes igrejas são construídas dentro de relações de poder estabelecidos na sociedade; se essas diferentes instituições sociais são produzidas dessa maneira, logo, toda disputa existente entre as diferentes religiões pelo direito aos fiéis, é também uma luta de poder entre essas instituições. E nessas últimas discussões quando mencionamos somente as igrejas evangélicas e a católica, é porque a Folia de São Tomé em todo seu tempo de existência nunca fez nenhum tipo de recrutamento para seguirem suas práticas.

Por outro lado, é essencial reconhecer que a adesão a uma crença religiosa é multifacetada e não pode ser reduzida apenas às relações de poder. Embora as igrejas operem dentro de um contexto social que inevitavelmente envolve certas dinâmicas de poder, a decisão de um indivíduo em seguir uma determinada fé também é profundamente pessoal e espiritual. Muitas pessoas se voltam para uma religião buscando significado, comunidade, conforto espiritual ou respostas para questões existenciais. Portanto, ao classificar essas instituições religiosas, é importante considerar tanto os aspectos sociológicos quanto os aspectos individuais e subjetivos da religião. A Folia de São Tomé, por exemplo, enquanto não busca ativamente recrutar seguidores, ainda desempenha um papel significativo na vida espiritual e cultural da comunidade. Assim, nossa análise deve equilibrar a compreensão das estruturas de poder com o reconhecimento das experiências pessoais e espirituais que levam as pessoas a se identificarem com uma determinada prática religiosa.

Em síntese, Bourdieu (1989) nos fez compreender as relações inter-religiosas no quilombo Arapucu como resultado de uma construção simbólica, produto das disputas pelos diferentes preceitos religiosos, pelo poder de definir os limites e os sentidos a serem atribuídos a uma igreja como instituição social. Dependendo do campo de entendimento da ciência, e nessa tese enquanto pesquisador dentro do campo da História Social e, a especialidade dentro do contexto é de historiador que vem entender a concepção das igrejas

anteriormente citadas como uma relação histórica, social e cultural construída dentro de um processo ideológico de pensar e 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.

3.1.1 Desafios contemporâneos e o ritual da Folia de São Tomé como performance

Durante os momentos de pesquisa foram visíveis as lamentações em meio aos foliões e as foliãs sobre a quantidade de pessoas presentes nos momentos de práticas da Folia de São Tomé. Expressões como “me deu uma tristeza tão grande de ver a quantidade de gente quando cheguei lá⁵⁰⁴” e “quando cheguei lá na colônia me deu vontade de chorar, se tivesse uma condução eu tinha vindo me embora, meu Deus do céu! Pouquinhos pessoas⁵⁰⁵”. Essas expressões expostas se referem à chegada da Folia de São Tomé na colônia que também recebe o nome de São Tomé para o início do primeiro dia do ritual da Folia. A primeira expressão é do folião Luiz Soares Alves que ocorreu na hora da concessão de sua entrevista, e outro ponto que nos chamou atenção, durante esse momento, foi a promessa que ele fez para o Capitão Folião Francisco Gomes de Sena, Capitão antecessor ao Douglas Sena, em uma visita feita a Francisco Sena antes de ele falecer. O senhor Luiz Alves afirmou que:

Quando meu padrinho chico pai dele⁵⁰⁶ estava doente, eu ia viajar pra Manaus e eu vim pra cá de noite, e conversando com ele e eu disse olhe meu padrinho eu vou viajar pra Manaus, ele respondeu tu vai viajar pra Manaus, tu não vai mais me achar vivo, mas eu vou fazer um pedido pra vocês, os que morrerem tudo bem, mas você não abandone, não deixe acabar a Folia do São Tomé pelo amor de Deus. Não deu

⁵⁰⁴ Expressão é do folião Luiz Soares Alves que com sua devida autorização pudemos informar seu nome aqui. Seu Alves, como é conhecido na Comunidade Arapucu, tem 77 anos de idade e pratica a Folia de São Tomé desde os 10 anos de idade, ou seja, é um folião com 67 anos de prática. Mesmo com as tristezas que seu Alves expressa, é possível perceber seu ânimo e sua felicidade com maior ênfase em ainda fazer parte da Folia como folião do instrumento reque-reque. – ver: ALVES, Luiz Soares. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023. gravador, com duração de 20min.

⁵⁰⁵ Expressão da Foliã Joana Baima em conversa com a foliã Maria Antônia mãe do Capitão Folião Douglas Sena. – ver: BAIMA, Joana. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023. gravador, com duração de 2min.

⁵⁰⁶ Nessa expressão aqui o senhor Luiz estava se referindo ao folião Mauro Sena porque nesse momento os dois foliões se disponibilizaram a conceder suas entrevistas em conjunto.

pra mulher ir, mas ela disse olha vai tu sabe que ele pediu [...] aqui quando a gente reza a modo que a gente tá vendo ele⁵⁰⁷.

Esse compromisso de preservar a Folia de São Tomé na comunidade não foi visto somente em função da promessa que o folião Luiz Alves fez, assim como pudemos perceber em todos os principais foliões e foliãs que compõem a Folia, principalmente, entre aqueles com mais tempo de prática do ritual da folia. E partindo dessas lembranças captadas em entrevistas, relacionamos com a memória⁵⁰⁸ em História, pois para Pollak (1989) “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional⁵⁰⁹”. E se tratarmos os fatos sociais da Folia de São Tomé como coisas, torna-se possível tomar os diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da “memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais⁵¹⁰”. Ainda de acordo com o sobreposto cabe enfatizar que a memória sendo definida de várias maneiras, torna-se “o conceito central organizador dos estudos em história⁵¹¹”.

Novamente nos reportando as expressões do início desse intertítulo, chegamos a um entendimento que 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

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ Além das discussões postas aqui sobre a importância da memória em História, temos também o entendimento a partir da crítica de Sarlo (2007), no que se relaciona com a metodologia das ciências humanas em que “novas exigências e métodos que tendem à escuta sistemática dos ‘discursos de memória’: diários, cartas, conselhos, orações” [...]. “Tomando-se em conjunto essas inovações, a atual tendência acadêmica e do mercado de bens simbólicos que se propõe a reconstituir a textura da vida e a verdade abrigadas na rememoração da experiência, a revalorização da primeira pessoa como ponto de vista, a reivindicação de uma dimensão subjetiva, que hoje se expande sobre os estudos do passado e os estudos culturais do presente, não são surpreendentes. São passos de um programa que torna explícito, porque há condições ideológicas que o sustentam. Contemporânea do que se chamou nos anos 1970 e 1980 de ‘guinada linguística’ ou muitas vezes acompanhando-a como sua sombra, impôs a guinada subjetiva”. – ver: SARLO, Beatriz, op. cit. p. 17-18.

⁵⁰⁹ POLLAK, Michael, op. cit. p. 4.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 3.

⁵¹¹ WINTER, J. “A geração da memória: reflexões sobre o ‘boom da memória’ nos estudos contemporâneos de história”. In: SELIGMANN-SILVA, M (org.). *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argos, 2006, p. 68.

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 quilombo 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 periféricas⁵¹²”. Portanto, a importância de integração de novos foliões é urgente, não somente de forma hereditária que é fato na referida folia, mas também a entrada de novas famílias, visto que, uma comunidade quilombola com uma elevada quantidade de famílias, como já apresentada, e contar apenas com 10 ou 12 famílias quando ocorre o ritual da Folia de São Tomé. E por esse motivo compreendemos o desespero exaltado dos foliões mais antigos que até a década de 1990 viram a prática do ritual da Folia prosperar com um número elevado de praticantes e opções de foliões tocadores de instrumentos para possíveis substituições, recursos humanos que a Folia não disponibiliza mais como na referida década.

Em uma perspectiva performática⁵¹³, 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, podemos 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

⁵¹² LOPES, Nei, op. cit., p. 126.

⁵¹³ Quando começaram a receber esses convites que não configuravam promessas para a prática do ritual da Folia com intenção sagrada, começou então a partir desse ano momentos de exibição para mostrar como ocorriam as práticas da Folia de São Tomé. É partindo dessas apresentações que iniciamos uma discussão e avançaremos no tópico seguinte sobre História Cultural no sentido da compreensão das dificuldades de conceituação. Entendemos que a grande dificuldade de definir a história cultural derivou das diversas denominações dadas ao termo “cultura”. “Muitas vezes não conseguimos ter precisão no significado dessa palavra aparentemente tão simples. Habitualmente no senso comum a palavra cultura está associada à ideia de educação formal ou conhecimento, a atividade intelectual de um indivíduo. “Aquele pessoa tem cultura”, ou seja, aquela pessoa deve ter boa formação educacional”. – ver: FAGUNDES, Marcelo Gonzalez; SBRAVATI, Daniela Fernanda, op. cit., p. 11. E quando nos referimos à performance da Folia de São Tomé, estamos falando que a “experiência das performances culturais são sua intervenção na cultura. [...] As performances culturais são produtos que entrecruzam práticas sensíveis, imaginários, memórias, subjetividades, sociabilidades e trajetórias individuais e de grupos que atravessam o tempo em suas distintas formas de aproximação à realidade”. – ver: SANTOS, Nádia Maria Weber; CAMARGO, Robson Corrêa de. *Performances Culturais: Memórias e Sensibilidades* – Vol.1. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 10. Quando o Estado começa a se fazer presente na busca dessas apresentações da Folia em questão essas intervenções passaram a ser frequentes.

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 Sena⁵¹⁴ (*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 cantor⁵¹⁵.

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 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

⁵¹⁴ Francisco Gomes de Sena nasceu no dia 12 de maio de 1913 e faleceu no dia 28 de maio de 2008. Começou a prática do ritual da Folia de São Tomé com 34 anos de idade, portanto o mesmo foi folião da Folia por 61 anos.

⁵¹⁵ ANDRADE, Vander de. Chão das Promessas. In: Casarios, 2005, Porto Trombetas. *Música...* Porto Trombetas: Cine Teatro da Mineração Rio do Norte, 2005. CD-R.

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 vir conhecer e participar do grupo de foliões, mantendo viva a cultura religiosa e profana da comunidade remanescente de quilombo Arapucu. Vale enfatizar que as famílias da comunidade Arapucu seguem as tradições familiares do patriarcado. E isso influencia no que está relacionado às conversões e seguimentos religiosos, ou seja, tudo parte dos pais para que os jovens sigam uma determinada religião.

Se prestarmos atenção à historicidade do significado de cultura, podemos perceber que essas mudanças na prática do ritual da Folia de São Tomé, de uma prática cultural tradicional na Comunidade Arapucu para uma performance cultural nos espaços urbanos são frutos de crenças correntes em determinado tempo histórico, e configuramos esses fatos por meio da história cultural⁵¹⁶. As palavras, as práticas e todas as ações humanas têm história. Dessa forma, podemos perceber ao estudar o desenvolvimento da história cultural, notamos que “a noção de cultura responde a certos problemas e reflexões de determinada sociedade em determinado tempo histórico. Assim, para entender as origens da história cultural é necessário observar o contexto em que se forma e o significado assumido pela palavra “cultura⁵¹⁷””. Atualmente existem novas ideias formalizadas sobre o que se constitui a “cultura”. A ampliação do interesse dado por nós pesquisadores a essa temática diversificou as noções e suas aplicações no entendimento das práticas sociais, outrossim, passamos a ter compreensão dessas novas práticas da Folia do quilombo supracitado.

Mas quando nos reportamos a essas novas práticas da Folia de São Tomé com interferência do Estado é possível usarmos o termo circularidade cultural? Se pensarmos em dominação e subalternação, acreditamos que sim se levarmos em consideração Ginzburg (2006), ou seja, “a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, [...], um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo⁵¹⁸ [...]”⁵¹⁹. Portanto, “temos, por um lado, dicotomia cultural, mas,

⁵¹⁶ Mesmo com todas as discussões teóricas que já fizeram sobre esse campo, mas é sempre bom lembrar que no século XIX, período de “surgimento” da história cultural, o termo referia-se a arte, literatura ou manifestação da ciência e da filosofia. Hoje, no entanto, influenciados pelos estudos antropológicos, os historiadores utilizam o termo de forma mais ampla, associando a qualquer manifestação social. – ver: FAGUNDES, Marcelo Gonzalez; SBRAVATI, Daniela Fernanda, op. cit., p. 12.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Nossa intenção aqui de falar sobre circularidade cultural está assentada no que diz respeito às inferências do Estado na prática da Folia de São Tomé, assim como, pensamos na participação de católicos na prática da folia e

por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica⁵²⁰”. Em suma, com essas análises a nossa pretensão foi refletir sobre o conceito de circularidade entre as culturas, um tema importante e muito utilizado quando refletimos sobre as diferenças das práticas culturais e o desenvolvimento de vários meios culturais unitários em classes sociais diferentes que vivem em proximidade, que de qualquer forma, tem realidades históricas semelhantes.

3.2 Inter-religiosidade e circularidade cultural: Folia de São Tomé e a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Padroeira do Arapucu), qual é a diferença?

Intencionalmente partimos dos preceitos já mencionados anteriormente, dessa forma consideramos discutir o que se identifica como prática cultural afro-brasileira e circularidade cultural na Comunidade Arapucu em Óbidos/PA. À primeira identificação que nos referimos está relacionada a Folia de São Tomé, quanto a segunda concatenamos com a Igreja Católica e a já referida folia da comunidade. Por se tratar de um espaço historicamente construído como invenções humanas, logo, condizemos essas práticas inventivas como “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 homens⁵²¹”. Dessa forma, encontramos nos foliões práticas religiosas duplas ou triplas⁵²² que configura uma “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 identidades⁵²³”.

dos foliões que se identificam como católicos, ou seja, essas pessoas circulam entre essas práticas religiosas na comunidade quilombola Arapucu.

⁵¹⁹ GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 10.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁵²¹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. O objeto em fuga. *Fronteiras*. Dourados, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun./2008, p. 62.

⁵²² Uma abordagem sobre essa dupla ou tripla identidade religiosa será feita no tópico seguinte.

⁵²³ CHARTIER, Roger. *A beira da falésia*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002, p. 72.

E para dar ênfase no que temos de diferenciação entre a Folia de São Tomé e a festa da Padroeira regida pela Igreja Católica no quilombo Arapucu, a perspectiva pensada para essa discussão foi a partir dos estudos culturais que concebem a cultura como campo de luta em torno da significação social. Dessa forma entendemos que:

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 ser⁵²⁴.

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 discussão, o que nos instiga é a possibilidade de contribuir, enquanto pesquisador, para a significação de identidade cultural dos afro-brasileiros da Amazônia, especificamente a caracterização dos foliões da Folia de São Tomé da comunidade quilombola Arapucu. A partir de uma vertente epistemológica, podemos 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.

Com base no que foi pressuposto e para descaracterizar a possível ideia de que Folia de São Tomé não se diferencia da festa da Santa Padroeira da Comunidade Arapucu, esta última regida pela Igreja Católica. Como já preestabelecido, 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 tratarmos 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 uma intensa modificação, pois uma das atividades de práticas foram paralisadas ou readaptadas, que é o caso da paralização do

⁵²⁴ SILVA, Tomas Tadeu da. *Documentos de identidade. Uma introdução às teorias do currículo*. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 134.

“encontro de folias”, como já descrito no capítulo anterior, que não ocorrem mais por causa de mudanças no ritual, somente na comunidade quilombola de determinada folia de santo, ou seja, até a última década de 1990, um (1) mês às vésperas de ocorrerem os dois dias de prática do ritual da folia na comunidade em si, todos os foliões saiam 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.

Durante a pesquisa percebemos as boas lembranças que os foliões vivenciaram nesses momentos de encontros que não eram programados, ocorriam momentaneamente. Vejamos a entrevista do folião Luiz Alves com seus mais de 50 anos de experiência em participação na Folia de São Tomé:

olha Leandro se tu visses o encontro de folia no rio de dois santos, tu ia ficar emocionado, Deus o livre! Eu vi lá no preguiça onde eu morava no município de Santarém, Santa Luzia e Menino Deus se encontraram no canal lá, duas horas disputando ai ficou empate e encruzilharam as bandeiras, nenhum nem outro. Mas Deus te defenda! Se tu perder pra dizer o verso tu já perdeu, mas aí não, eles se combateram. Duas horas, eu tava com 8 anos, era muito trançadeiro de bandeira ali rapaz⁵²⁵.

Os encontros das folias poderiam ocorrer tanto nos rios quanto em solo terrestre e quando esse encontro acontecia sem programação nenhuma, logo ali era travada uma disputa de trocas de versos de cantos de folia, e esses versos sempre teriam que estar de acordo com respostas que se alinhassem aos versos proferidos pela folia oponente. Em casos de nenhuma folia se sobrepor fazendo com que a outra perdesse nos versos, acontecia o que o entrevistado menciona, o cruzamento de bandeiras que significava que já tinham muito tempo de disputa e nenhuma folia de santo tinha perdido, diríamos então que essas folias “falavam a mesma língua, respiravam a mesma cultura⁵²⁶”. Com a paralização dessa prática se perderam também a produção de novos cantos de folia e as folias de santos existentes fazem usos somente dos cantos e folias que os foliões têm em mente por hora praticada e repassada oralmente, através de suas práticas ritualísticas.

⁵²⁵ ALVES, Luiz Soares, op. cit.

⁵²⁶ Fizemos uma analogia quando Ginzburg (2006) se refere a dois moleiros: “na verdade, esses dois moleiros, que viveram a centenas de quilômetros um do outro e morreram sem se conhecer, falavam a mesma língua, respiravam a mesma cultura”. – ver: GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 188.

A análise das situações do ritual dessas folias 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 camponês⁵²⁷”. Dentro da perspectiva exposta anteriormente, levamos em consideração a necessidade de analisar as formas de práticas dos indivíduos envolvidos na folia de santo e festa da padroeira na comunidade Arapucu, por meio de um campo das tradições populares e “emprego do termo *cultura* para definir o conjunto de atitudes, crenças e códigos de comportamentos próprios⁵²⁸” dos praticantes dessas culturas existentes na comunidade quilombola a cima citada. Logo, percebemos 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 e demais foliões. De acordo com as informações do Capitão Folião, senhor Douglas Sena, “a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a Santa Padroeira da Comunidade Arapucu⁵²⁹”. Questionamos 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 diferença⁵³⁰”. 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

⁵²⁷ 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, p. 26.

⁵²⁸ Validamos essa discussão em uma perspectiva de interdisciplinaridade com o uso de outros campos do saber como a Antropologia para essa definição de cultura aqui exposta. Para Ginzburg (2006) “a existência de *desníveis* culturais no interior das assim chamadas sociedades civilizadas e o pressuposto da disciplina que foi aos poucos se autodefinindo como folclore, antropologia social, história das tradições populares, etnologia europeia. Todavia, o emprego do termo *cultura* para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprio das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de “cultura primitiva” é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados” possuíam *cultura*”. – ver: GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 12.

⁵²⁹ SANTOS, Douglas Sena dos, op. cit.

⁵³⁰ *Ibidem*.

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 Rabeta⁵³¹ - Torneio de Futebol - Leilão de Oferendas - Leilão de Vales (gado) entre outros animais, assim como a Festa Dançante⁵³².

Ressaltamos que o Capitão Folião Douglas, em particular, é praticante da Folia de São Tomé, é membro da Igreja Católica e ultimamente é praticante do centro de tambores de alma Jegê Nagô⁵³³, quanto aos demais foliões (ãs) são devotos também da padroeira da comunidade Arapucu, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Dessa forma, observamos o uma coexistência de crenças e práticas, 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 santorial⁵³⁴, bem como uma das famílias praticam uma religião de matriz africana o que está tudo intimamente ligado e sem qualquer tipo de incoerência. Às vezes essas práticas podem parecer dúbias, mas se pensarmos pela perspectiva de Ginzburg (2006) “é o fato de esses obscuros elementos populares estarem enxertados num conjunto de ideias muito claras e consequentes, que vão do radicalismo religioso ao naturalismo tendencialmente científico, às aspirações utópicas de renovação social⁵³⁵”. Em nossa análise, enfocamos a Igreja Católica como uma figura central na comunidade Arapucu, reconhecendo seu papel histórico na reunião dos fiéis. Essa instituição estabelece um diálogo com a Folia de São Tomé, refletindo o que pode ser descrito como uma "circularidade de práticas culturais". Esta

⁵³¹ 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.

⁵³² SANTOS, Douglas Sena dos, op. cit.

⁵³³ No último tópico desta tese faremos uma discussão sobre a participação do referido folião no terreiro Tambor de Mina.

⁵³⁴ Por catolicismo santorial buscamos 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 [...]”. 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. – ver: 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, p. 56.

⁵³⁵ GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 19.

circularidade representa a interação e o compartilhamento entre as tradições católicas e as práticas culturais locais, ilustrando como diferentes formas de expressão religiosa e cultural podem coexistir e influenciar-se mutuamente. Ao invés de uma relação de dominação unilateral, observa-se um processo dinâmico de troca e influência recíproca, onde a Igreja Católica e a Folia de São Tomé se entrelaçam na construção da identidade e da vida comunitária em Arapucu. Diferentemente da igreja católica, as igrejas protestantes não tem nenhum tipo de relação harmoniosa com a folia de São Tomé, como já exposto anteriormente em uma das entrevistas, existem conflitos entre os praticantes da folia moradores da comunidade Arapucu e os convertidos da mesma comunidade.

Essa discussão segue a releitura que Ginzburg (2006) fez do que foi proposto por Mikhail Bakhtin: “a impressionante convergência entre as posições de um desconhecido moleiro friulano e as de grupos intelectuais dos mais refinados e conhecedores de seu tempo repropõe com toda força o problema da circularidade da cultura formulado por Bakhtin⁵³⁶”.

Ainda com relação ao questionamento feito para o folião, e desta vez no que se refere à Folia de São Tomé, Douglas Sena 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 movimento⁵³⁷.

Nesses novos territórios⁵³⁸ historiográficos que anexamos através dos territórios dos indivíduos do quilombo Arapucu, podemos argumentar que a Folia de São Tomé sobrevive

⁵³⁶ GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 19.

⁵³⁷ SANTOS, Douglas Sena dos, op. cit.

⁵³⁸ Como dito no início desse tópico, buscamos uma análise na primazia da história cultural e aqui elencamos território seguindo Roger Chartier (1998), quando ele menciona a “constituição de novos territórios do historiador através da anexação dos territórios dos outros”. “[...] Puseram em prática uma estratégia de captação, colocando-se nas primeiras linhas desbravadas por outros. Daí a emergência de novos objetos no seio das questões históricas: as atitudes perante a vida e a morte, as crenças e os comportamentos religiosos, os sistemas de parentesco e as relações familiares, os rituais, as formas de sociabilidade, as modalidades de funcionamento

em redutos de cultura camponesa, e os foliões multiplicam-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 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 vida⁵³⁹”. Em relação às respostas enfatizadas sobre as diferenças de práticas, elencamos alguns pontos relevantes para a discussão sobre “folia de santo” e “festa do santo padroeiro”, são confirmáveis todas as descrições assentadas pelo Capitão Folião Douglas Sena, partindo de uma perspectiva de participação nas festas e nas folias que já estivemos, tanto nos momentos de pesquisas, assim como em outros momentos. Mas a partir do momento que somos pesquisadores e conhecedores de tais práticas, é possível que façamos uma discussão analítica e informativa para melhor compreensão de tais diferenciações.

A Folia de São Tomé, apesar de venerar um santo católico em suas práticas, opera de maneira independente da Igreja Católica na Comunidade Arapucu. O capitão folião destaca que Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a Santa Padroeira da comunidade, e menciona a existência de um Conselho Comunitário. No entanto, é importante notar que este Conselho está sob a coordenação da Paróquia de Sant’Ana, que representa a Igreja Católica em Óbidos/PA e suas comunidades. Essa informação ressalta a distinção entre a administração da Folia de São Tomé e as práticas administrativas da paróquia local.

Em termos financeiros, a Folia de São Tomé se distingue significativamente das festividades da Santa Padroeira coordenadas pela Paróquia. Enquanto a festa da Padroeira exige que 30% do valor arrecadado durante o período festivo seja repassado à Paróquia de Óbidos, a Folia de São Tomé mantém uma tradição de gratuidade⁵⁴⁰ no sentido de que é uma comunidade tradicional onde todos se conhecem. As apresentações e atividades relacionadas à Folia não visam a arrecadação de fundos, refletindo uma abordagem comunitária e não

escolar, etc.”. – ver: CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Alges: Difel, 1988, p. 14.

⁵³⁹ BRANDÃO, Carlos R., op. cit., p. 16.

⁵⁴⁰ Se pensarmos a partir da perspectiva de Nêgo Bispo (2023), “Na arquitetura quilombola, a cozinha é o espaço mais amplo. É um espaço de recepção. Quem chega vai para a cozinha. Nos quilombos, apesar de não parecer, quanto mais mulheres estão na cozinha, mais elas têm poder. Quando estão cozinhando, elas não estão sozinhas: quem chega à cozinha ajuda a cozinhar. Elas coordenam aquele espaço. [...] Os homens vão chegando e mostrando suas oficinas, seus trabalhos, sua roça... O grande momento da festa é a comida: é ela que agrega todo mundo. E é quem cozinhou que coordena aquele grande momento”. – ver: SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. Dessa forma todos contribuem e por isso em todos os rituais de prática da folia de São Tomé o que os participantes consomem é gratuito.

comercial às suas práticas religiosas e culturais. Este modelo de organização ressalta a autonomia da Folia em relação às estruturas financeiras da Igreja Católica. Mesmo com essas diferenças que proferimos e semelhanças por se fazer uso dos santos, correlacionamos e percebemos a circularidade de práticas e novamente nos reportamos a Ginzburg (2006) para uma interpretação de circularidade cultural a referida folia de santo e festa da santa:

Por um lado, elas reentram numa tradição oral antiquíssima; por outro, evocam uma série de motivos elaborados por grupos heréticos de formação humanista: tolerância, tendência em reduzir a religião à moralidade etc. Trata-se de uma dicotomia só aparente, que remete na verdade a uma cultura unitária em que não é possível estabelecer recortes claros. Mesmo que [...] tenha entrado em contato, de maneira mais ou menos mediada, com ambientes cultos, suas afirmações em defesa da tolerância religiosa, seu desejo de renovação radical da sociedade apresentam um tom original e não parecem resultado de influências externas passivamente recebidas. As raízes de suas afirmações e desejos estão fincadas muito longe, num estrato obscuro, quase indecifrável, de remotas tradições camponesas⁵⁴¹.

Esses círculos culturais entre o ritual dessas festas estão, principalmente, alocados na tradição oral como é apontado na citação, mas que se analisarmos de forma retilínea nos remetemos a entender como uma cultura unitária, mas que por outro lado, a Folia de São Tomé não sofreu na sua gênese influências externas como vem sofrendo, e que mesmo assim as suas raízes de tradições negras permanecem vivas. 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 autoidentificam como afrodescendentes. Desse modo, levamos em consideração que, pelo fato de haver o uso de um Santo Católico, há uma relação transitória 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 fluxo religioso “entre os elementos da tradição africana e do catolicismo no Brasil não foram discretos tampouco pontuais. Como exemplo claro da existência desse processo de trânsito religioso afro-católico, pode ser citada a correspondência, em alguns momentos, entre os santos e os orixás⁵⁴²”. Essa transitoriedade está presente principalmente nos instrumentos como os tipos de tambor (caixinha e caixa grande), reco-reco, caracaxá e entre outros descritos no capítulo anterior.

⁵⁴¹ GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 23.

⁵⁴² NEDER, Andiará 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, p. 47, (grifo nosso)

Em continuidade com as perguntas, instigamos 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 bullying⁵⁴³ com os participantes da Folia⁵⁴⁴.

Vale elucidar que esse fato ocorre por estarem vivendo em um período de constantes avanços, e os que criticam não possuem conhecimento acerca do ritual e a importância que tem para quem pratica. Com isso, ressaltamos 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 um folião que está entre os mais jovens, Dornélio Sena dos Santos, em sua entrevista esclarece que “eu não sinto vergonha, mas pelo fato de ser uma coisa que [...] não é da juventude, não é a moda da juventude, aí alguns amigos entendem, e outros ficam bagunçando, a gente fica um pouco constrangido, mas não levo muito pra esse lado, porque a folia é muito importante⁵⁴⁵”.

Com esses fatos relatados pelos entrevistados, permeamos novamente por Chartier (1988) para afirmar que essas ações dos moradores do quilombo Arapucu estão imbricadas nas “representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros, afastando-se, portanto, de uma dependência demasiado estrita relativamente⁵⁴⁶”. Desse modo, reafirmamos que a história social entendida no “sentido clássico, a história cultural pode regressar utilmente ao social, já que faz incidir a sua atenção sobre as estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um “ser-apreendido”

⁵⁴³ A palavra Bullying que o entrevistado se referiu está no sentido de certo tipo de pré-conceito que os mais jovens sofrem.

⁵⁴⁴ SANTOS, Douglas Sena dos, op. cit.

⁵⁴⁵ SANTOS, Dornélio Sena dos, op. cit.

⁵⁴⁶ CHARTIER, Roger, op. cit. p. 22.

constitutivo da sua identidade⁵⁴⁷”. Por esses fatos apresentados, fica evidente que em momento algum tivemos a intenção de concretizar a existência de uma cultura homogênea na Comunidade Arapucu, a ideia de circularidade cultural que trazemos em alguns momentos está no sentido de delimitar um conceito no âmbito da pesquisa com particularidades como é colocado por Ginzburg (2006):

Com isto não se está de maneira alguma afirmando a existência de uma cultura homogênea, comum tanto aos camponeses quanto aos artesãos [...] Apenas se está querendo delimitar um âmbito de pesquisa no interior do qual é preciso conduzir análises particularizadas como a que fazemos aqui. Só desse modo será possível eventualmente generalizar as conduções a que se chegou neste estudo⁵⁴⁸.

E foi partindo desse entendimento da não homogeneização de cultura no Arapucu que obtivemos a resposta do Capitão Folião Douglas Sena que foi bem enfático em dizer que não tem muita preocupação com as zombarias que hoje ocorrem com os praticantes mais jovens da Folia de São Tomé. 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 futuras⁵⁴⁹.

Como já foi mencionado logo no início desse capítulo, existem várias igrejas evangélicas na Comunidade quilombola Arapucu, ou seja, outras formas religiosas que já foram especificadas anteriormente nesta tese estão em atuação na comunidade. Na comunidade, os evangélicos exercem pressão sobre aqueles que ainda se dedicam à folia, resultando em situações de exclusão e marginalização. Os relatos indicam que os mais jovens sofrem comentários depreciativos e zombarias por parte dos evangélicos. Além disso, a foliã mais antiga, Rosa Gonsalves, sugere que a presença evangélica tem impacto direto na diminuição do número de participantes da folia ao longo do tempo, insinuando que as pessoas são desencorajadas ou proibidas de participar das festividades devido à influência dos

⁵⁴⁷ *Ibidem.*

⁵⁴⁸ GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 25.

⁵⁴⁹ SANTOS, Douglas Sena dos, op. cit.

evangélicos. Este cenário evidencia como a comunidade enfrenta uma dinâmica de tensão entre aqueles que aderiram à fé evangélica e aqueles que ainda praticam tradições culturais como a folia.

Desse modo, percebemos a existência de conflitos entre as diferentes religiões na comunidade o que leva a entender a perda de algumas práticas da folia. Partindo do entendimento e concepção dessa entrevista, a presença dessas novas congregações fez com que reduzisse drasticamente a presença de muitas pessoas no ritual da Folia de São Tomé e com isso, logo, reduz a quantidade de novos foliões para aprenderem as folias e ladainhas. Sabemos que a participação de novas famílias é de suma importância para a perpetuação dessa prática cultural no Arapucu.

Na ocasião que tratamos de inferência de outras religiões, principalmente a protestante, é o que se considera como a maior dificuldade existente na contemporaneidade para que os novos sujeitos⁵⁵⁰ 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. Visto que, por se tratar de religiões, 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. Entendemos 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 fato⁵⁵¹” 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, devemos entender a linguagem também dentro das perspectivas social, religiosa, etnológica e histórica.

⁵⁵⁰ Em todos os momentos que estivemos na comunidade Arapucu para pesquisa encontramos as mesmas famílias tradicionais participando da prática do ritual. Como já expusemos em entrevistas anteriores, estão sempre presentes 12 famílias das mais de 150 existentes na comunidade quilombola. E essas famílias são os filhos ou netos daqueles que deram origem à Folia de São Tomé, em 1947.

⁵⁵¹ BOURDIEU, Pierre, op. cit., p. 117.

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)”. 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 pessoas⁵⁵².

Consideramos importante frisar que a tradição oral, tão valiosa às sociedades africanas e no catolicismo popular, 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 atualmente, a Folia está sob a tutela da Família Sena, e tem como Capitão Folião, eu, Douglas Sena dos Santos⁵⁵³.

⁵⁵² SANTOS, Douglas Sena dos, op. cit.

⁵⁵³ *Ibidem*.

Anteriormente já argumentamos que 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, mais adiante. Portanto, para se compreender o processo pelo o 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 próprias⁵⁵⁴”. 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 tradicionalidades⁵⁵⁵ que, de certa forma, se tornam símbolo de tradição no município de Óbidos.

É importante ressaltarmos que, por meio da História Cultural, compreendemos 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, pensamos 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. Entendemos 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 entendermos a dinâmica dos saberes presentes entre os foliões, é necessário compreendermos 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

⁵⁵⁴ LOPES, Nei, op. cit., p. 72.

⁵⁵⁵ 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.

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. Seguindo a perspectiva de Santos (2015), consideramos esses saberes como manifestações culturais dos povos afro-arapucenses que são organizadas geralmente em “estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida⁵⁵⁶”.

Para compreender a dinâmica dos saberes entre os foliões da Folia de São Tomé, é essencial situar esses conhecimentos dentro do contexto cultural e social mais amplo da comunidade Arapucu. Esses saberes vão além do simples ato de entoar ladainhas; eles representam um conjunto complexo de tradições, histórias e práticas que formam a base da identidade cultural e do prestígio social dos foliões.

Na análise das relações entre as práticas da Folia de São Tomé e a influência das igrejas Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Monte Sião ministério de Oriximiná, Adventista da Promessa I, Adventista da Promessa II e Igreja da Paz na comunidade Arapucu, é essencial considerar a perspectiva de Antônio Bispo dos Santos (2015), também conhecido como Nego Bispo. Para compreender essa dinâmica, é fundamental entender que as relações de poder não se limitam apenas ao plano econômico, mas também se constituem como construções simbólicas. As novas religiões, especialmente as protestantes, empregam estratégias simbólicas para subordinar e cooptar os praticantes da Folia de São Tomé, visando manter ou ampliar seu domínio na comunidade. Essas estratégias se manifestam principalmente por meio da linguagem, entendida não apenas como comunicação verbal, mas como toda manifestação comportamental e simbólica das novas práticas religiosas.

A inserção de Nego Bispo no contexto dos quilombos abre uma perspectiva para a análise epistemológica no âmbito da pesquisa em questão. Nego Bispo, como representante emblemático das comunidades quilombolas, personifica não apenas a resistência cultural, mas também uma forma de conhecimento enraizada nas tradições e vivências coletivas dessas comunidades.

Dentro do escopo da tese, a figura de Nego Bispo pode ser interpretada como um guardião e transmissor das epistemologias quilombolas, cuja validade e relevância são essenciais para compreender a persistência e a resiliência da cultura afrodescendente. Sua

⁵⁵⁶ SANTOS, Antônio Bispo dos. colonização, quilombos: modos e significados. Brasília: Pátria educadora, 2015, p. 41.

presença e atuação dentro das comunidades quilombolas não apenas desafiam as epistemologias dominantes, mas também oferecem uma lente através da qual podemos examinar as dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldam a vida nessas comunidades.

Ao incorporar a perspectiva de Nego Bispo à análise, expandimos nossa compreensão das práticas culturais e religiosas das comunidades quilombolas, bem como das estratégias de resistência e preservação da identidade cultural negra. Sua epistemologia, enraizada na tradição oral, nas práticas ancestrais e nas experiências vividas, oferece uma visão única sobre questões como identidade, pertencimento e justiça social.

Assim, ao relacionar Nego Bispo ao tema, reflete-se sobre a importância de reconhecer e valorizar os saberes locais e as formas de conhecimento tradicionais no contexto da pesquisa acadêmica. Sua presença convida a repensar as hierarquias de conhecimento e a considerar as múltiplas perspectivas que contribuem para uma compreensão mais completa e inclusiva da cultura afrodescendente e das comunidades quilombolas.

Nesse contexto, a tradição oral desempenha um papel central na transmissão e perpetuação das práticas da Folia de São Tomé. A transmissão oral do conhecimento ritualístico, de geração em geração, mostra-se fundamental para a continuidade da Folia e representa uma resistência às tentativas de supressão ou marginalização por parte das religiões protestantes. A tradição oral, conforme Santos (2023)⁵⁵⁷, é uma via legítima de continuidade cultural, enraizada nas vivências e experiências compartilhadas da comunidade.

Ao analisar a dualidade de posse da Folia de São Tomé e do Santo, conforme explicado pelo capitão folião Douglas Sena, é possível perceber como as práticas culturais se entrelaçam com as relações de poder na comunidade. A posse da imagem e a tutela da Folia estão intrinsecamente ligadas aos conhecimentos e à autoridade dentro do ritual, conferindo poder simbólico àqueles que detêm esse saber tradicional.

Portanto, a compreensão do processo de manutenção da Folia de São Tomé na comunidade Arapucu requer uma análise que considere não apenas os aspectos materiais e históricos, mas também os aspectos simbólicos e culturais. A tradição oral, a transmissão de conhecimento ritualístico e a resistência às influências externas são elementos-chave na preservação dessa prática cultural tão significativa para a identidade do município de Óbidos, no Pará.

⁵⁵⁷ SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

3.3 Relações inter-religiosas e múltiplas identidades: Tambor de Mina e Folia de São Tomé

No decorrer desta pesquisa, através das redes sociais, ficamos sabendo da participação do capitão folião da Folia de São Tomé Douglas Sena no Terreiro Tambor de Mina⁵⁵⁸ existente em Óbidos. Nos momentos que estivemos pesquisando na comunidade quilombola Arapucu não tivemos nenhum tipo de informação de que o referido capitão folião fosse pai de santo e que já estivesse há tanto tempo praticando a religião de matriz africana que inclusive é uma religião que podemos considerar a sua origem na Região amazônica, mais propriamente dito no antigo Grão-Pará e Maranhão. Desta forma, levamos em consideração a vinda dos escravizados de São Jorge da Mina de Gana, daí a etimologia do nome Mina da referida religião. Não pretendemos aqui descrever a origem da religião Tambor de Mina no Brasil e muito menos analisá-la discursivamente. Nosso propósito é analisar qual relação existe entre as famílias ou a família, que são praticantes da Folia de São Tomé e o Centro de Tambores de Mina de Óbidos e consideramos investigar o surgimento do Terreiro em Óbidos.

Para melhores esclarecimentos entramos em contato com o babalorixá Toy Vodunnon Manoel de Toy Doçu e Nochê Sogbó (nome religioso), que recebe o nome civil de Manoel Francisco Mendes Figueira e o mesmo se dispôs em nos repassar todas as informações necessárias, não somente da participação⁵⁵⁹ do capitão folião Douglas Sena, assim como do Terreiro Tambor de Mina do Município de Óbidos. E de acordo com o livro de registro do relatório o Centro de Tambores que a família do capitão folião frequenta teve sua origem em Manaus no Estado do Amazonas no final da década de 80, sendo transferido para o Município de Óbidos no início do ano 2000, como está descrito no relatório:

No dia 22 de abril do ano de 1988 na cidade de Manaus – Amazonas, cito a rua Timbiras, 423 - bairro cidade nova 2 – núcleo 3, teve a fundação do centro de

⁵⁵⁸ O Tambor de Mina, conforme estudado por Ferretti (1992), é uma religião afro-brasileira que se desenvolveu no estado do Maranhão. Esta prática religiosa é caracterizada pela diversidade de influências, combinando elementos das tradições africanas, indígenas e católicas. Ferretti destaca que o Tambor de Mina é um sistema religioso complexo, com rituais, mitologias e hierarquias próprias, enfatizando a importância do espaço ritual, conhecido como "terreiro", e a prática da dança e da música em seus cerimoniais. – ver: FERRETTI, Múdicarmo. Repensando o turco no tambor de mina. *Afro-Asia*, n. 15, 1992, p 56-58.

⁵⁵⁹ O capitão folião Douglas Sena nos autorizou a realizar a pesquisa sobre sua prática no terreiro, inclusive com publicações de fotos se necessário, mas não nos concedeu entrevista sobre essa temática. Portanto, todas as informações relacionadas ao mesmo foi a partir do livro de inventário do Centro de Tambores de Mina e com as informações oralmente repassadas pelo pai de santo da casa.

tambores de mina Jegê Nagô, chefiado pelo Toy Vodunnon Manoel Francisco Mendes Figueira, 34 anos residente e domiciliado no endereço acima citado, tendo como vodemsis da casa, Toy Doçu e Nochê Sogbô. A casa funcionava com todos os departamentos do Santo. Tendo sala de atendimento, roncô e salão para toques. A casa acompanha aproximadamente 40 filhos de Santo entre homens e mulheres, sempre fazendo as caridades a todos que nos procurarem. A Casa atende aos sábados das 7h até às 2:00 da manhã e as segunda-feira das 17:00 até às 21:00. Trabalhamos com Orixás, Vodunsis e Encantades, tendo a matriarca da casa e também do tambor de mina a cabocla Mariana da família da Turquia e também pela linha da esquerda dona Maria Padilha das Almas. No ano de 2000, o terreiro vem com toda a sua comitiva para a cidade de Óbidos, de onde é a raiz do Toy vodunnon Manoel Francisco. Começa a funcionar a casa na Rua Arara, esquina com a Travessa Mário Torres sem número, sempre atendendo nos mesmos horários acima citado como funcionava no Amazonas, porém, hoje a casa tem 10 filhos de Santo graças a Deus. A casa tem Como patronos do lado direito Nochê Sogbô, e do lado esquerdo Toy Doçu. O Centro de tambores tem seus Alaches Todes enterrados e Todes Axé da Mãe de Santo Maria Emília de Agbê Manjá.⁵⁶⁰

Junho 13, 24 e 29 Exu e Xangô. Julho 26 Nanã Xangai. Agosto Lebara 24 São Bartolomeu Xangô⁵⁶¹.

Tivemos a curiosidade em saber sobre a legalidade de funcionamento do Centro de Tambores de Mina e o babalorixá nos concedeu, não somente, o Alvará de Funcionamento espedido pela Prefeitura de Óbidos, como também o Diploma de Ministro Religioso e o Alvará (ATUCO) espedido pela Associação Nacional do Religioso de Matriz Africana, Afrodescendente e Indígena do Estado de São Paulo. Pelo empenho que percebemos no desenvolvimento de práticas do capitão folião Douglas sena no terreiro, são atribuições que o mesmo pretende alcançar para possivelmente substituir o Toy Vodunnon Manoel de Toy Doçu e Nochê Sogbô, futuramente. Para essa afirmação, levamos em consideração na hierarquia que o mesmo já conseguiu se elevar no recebimento de santo durante o seu período de prática da já referida religião de matriz africana.

De todas as famílias que são praticantes da Folia de São Tomé, somente a família do capitão folião faz parte da Religião Tambor de Mina. De acordo com as nossas análises, a distância da Comunidade Arapucu para a o bairro da cidade de Óbidos onde está localizado o

⁵⁶⁰ Voduns, Orixás e Encantados são entidades espirituais encontradas em diversas religiões afro-brasileiras, cada uma com características distintas de acordo com suas origens culturais e religiosas. Os Voduns, originários das tradições Fon e Ewe da África Ocidental e presentes no Candomblé Jeje, são entidades associadas a elementos da natureza e ancestrais, desempenhando um papel central na cosmologia dessas religiões. Os Orixás, divindades da religião Yorubá, são amplamente venerados no Candomblé e na Umbanda, representando forças da natureza e aspectos humanos, com personalidades, mitos e elementos próprios. Já os Encantados, particularmente reverenciados no Tambor de Mina do Maranhão e na Umbanda, são espíritos de pessoas que atingiram um elevado nível espiritual e que habitam um plano conhecido como "encantaria". Prandi (1997), em seus estudos sobre religiões afro-brasileiras, explora a relação dos fiéis com essas entidades, evidenciando o papel dos Encantados como intermediários entre o mundo físico e o espiritual. Estas entidades são fundamentais nas práticas e rituais dessas religiões, sendo fontes de sabedoria, proteção e orientação espiritual para os seus seguidores. – ver: PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. *Afro-Ásia*, n. 19-20, 1997, p. 112.

⁵⁶¹ Livro: FUNDAÇÃO DO CENTRO DE TAMBORES DE MINA (Relatório), p. 01.

terreiro, é o fator preponderante que impede as demais famílias a praticarem a religião de Tambor de Mina, pois nenhuma das famílias que praticam a folia de São Tomé se sente impedida de participar de tal prática caso tivessem fácil acesso. Para o capitão folião facilitou a sua prática devido o mesmo também fazer parte da religião Católica e em função disso ter conseguido um trabalho na Pastoral da Juventude, posteriormente na Prelazia de Óbidos e por último na Secretaria Municipal de Educação de Óbidos, no departamento de área quilombola. É importante esclarecermos que o senhor Douglas Sena é católico, é praticante do ritual da Folia de São Tomé tendo a função mais importante que é a de capitão folião e é pai de santo no terreiro supracitado.

Podemos observar que as instituições sociais com as quais Douglas Sena está associado em suas práticas religiosas não buscam definir ou moldar identidades de forma rígida. No entanto, é notável que o capitão folião não participa de nenhuma das igrejas evangélicas presentes na comunidade Arapucu. Isso sugere que nessas igrejas ele poderia enfrentar restrições que limitariam sua liberdade de expressar suas múltiplas identidades culturais.

Na análise da trajetória religiosa de Douglas Sena em relação às práticas da Folia de São Tomé e às instituições religiosas na Comunidade Arapucu, a teoria de Hervieu-Léger (2008)⁵⁶² discute como a religiosidade moderna permite aos indivíduos uma mobilidade e escolha na construção de suas identidades religiosas. Sena, ao não se associar a nenhuma das igrejas evangélicas na comunidade, um indivíduo que persegue uma jornada espiritual pessoal e diversificada, integrando diferentes aspectos culturais e religiosos sem se restringir a uma única identidade religiosa institucionalizada.

Assim, a escolha de Sena reflete uma preferência por uma liberdade maior na expressão de suas múltiplas identidades, um fenômeno que Hervieu-Léger argumenta ser característico da religiosidade em contextos contemporâneos. A aplicação desses conceitos à experiência de Sena ilumina as dinâmicas complexas de identidade e pertencimento religioso na Comunidade Arapucu, realçando a importância da autonomia individual na construção da fé e da prática religiosa.

Com base nessas discussões definimos que o capitão folião da Folia de São Tomé possui múltiplas identidades culturais. A identidade, nessa concepção sociológica e histórica, “preenche o espaço entre o “interior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato que

⁵⁶² HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos⁵⁶³ sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, “costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis⁵⁶⁴”. Desta forma, esse processo identitário que estamos trazendo a partir das análises feitas de um dos foliões da Folia de São Tomé, representa o que Hall (2005) identifica como a produção do sujeito pós-moderno⁵⁶⁵, “conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam⁵⁶⁶”.

Portanto, se levarmos em consideração a perspectiva de Bauman sobre a identidade como uma invenção humana e algo a ser descoberto pelo próprio indivíduo, podemos dizer que dentro de nós:

há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia⁵⁶⁷.

Não encontramos no capitão folião da Folia de São Tomé, Douglas Sena, uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente. Ao invés disso, Hall (2005) nos propôs a pensar que “à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de

⁵⁶³ HALL, Stuart, op. cit., p. 11-12.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

⁵⁶⁵ Esses sujeitos da pós-modernidade não possuem mais suas identidades prontas e inatas o que Bauman nomenclatura como algo pronto e de cabide para ser usado “a burocracia, afim, pelo menos em suas tendências inatas, ao modelo ideal de Max Weber, em que as identidades e laços sociais eram pendurados no cabide da porta da entrada junto com os chapéus, guarda-chuvas e capotes, de tal forma que somente o comando e os estatutos poderiam dirigir, incontestados, as ações dos de dentro enquanto estivessem dentro;”. – ver: BAUMAN, Zygmunt, op. cit. p. 25.

⁵⁶⁶ HALL, Stuart, op. cit., p. 12-13.

⁵⁶⁷ HALL, Stuart, op. cit., p. 13.

identidades passíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente”. Esses confrontos múltiplos, ou para ser mais específico, tripla⁵⁶⁸ identidade do referido folião, que possivelmente e temporariamente, o mesmo se identifica com as religiões que pratica, afinal estamos falando de caráter de uma modernidade tardia⁵⁶⁹, perspectivando a teoria do autor supracitado.

3.3.1 Capitão folião da Folia de São Tomé e a religião de matriz africana Tambor de Mina

Poderíamos perguntar, qual é relação da Folia de São Tomé com o Centro de Tambores de Mina de Óbidos? E como resposta, diríamos que esta relação está diretamente ligada com e, somente, a família do capitão folião Douglas Sena dos Santos. Vale frisar que a função de capitão folião é a mais importante entre todos os membros que praticam o ritual da folia. É o membro que tem que saber entoar, não somente, desde o canto de alvorada até a última ladainha, assim como, ser proficiente no manuseio e toque de todos os instrumentos que compõe a folia de santo. Mas essas habilidades não só puderam ser vistas na prática do ritual da Folia de São Tomé, como também podemos ver nas ritualísticas da abertura e encerramento no Tambor de Mina da Nação Mina Jeje nago, quando o mesmo está praticando o ritual no referido terreiro. E essa habilidade toda a sua família já possui por terem bastante tempo de prática, são 9 anos como membro do terreiro e 15 anos⁵⁷⁰ como capitão folião. Vejamos o que diz o registro de contra guia da casa do Tambor de Mina:

Douglas Sena dos Santos nasceu no dia 24/10/1989, tendo como genitora a senhora Antônia Sena dos Santos, ele nasceu na comunidade quilombola Arapuca o município de Óbidos. Foi iniciado no centro de tambor de Mina Gegê nagô por Toy

⁵⁶⁸ Devemos ter em mente que essas três concepções de identidades que proponho para o capitão folião são, em alguma medida, simplificações. No desenvolvimento do argumento, elas se tornarão mais complexas e qualificadas partindo para uma perspectiva do conceito de cultura. Não obstante, essas discussões se prestam como pontos de apoio para desenvolver o argumento central para finalizar este último capítulo da tese.

⁵⁶⁹ Para este discurso nos embasamos ainda em Hall (2005), “um outro aspecto desta questão da identidade está relacionada ao caráter da mudança na modernidade tardia; em particular, ao processo de mudança conhecido como “globalização” e seu impacto sobre a identidade cultural. Em essência, o argumento é que a mudança na modernidade tardia tem um caráter muito específico. [...]. As sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Esta é a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas””. – ver: *Ibidem*, p. 14.

⁵⁷⁰ Ressaltamos que esses anos de práticas, são somente com a função de capitão folião da Folia de São Tomé. Como folião tocador de instrumento tem mais de 27 anos de prática.

e vodunnon Manoel Francisco Mendes Figueira de vodum Toy Doçu e Nochê Sogbô Nascido de Óbidos-Pará Brasil. Deu a primeira, segunda, a terceira e quarta obrigação sempre com pai para voduns, encantados e orixás. Sua primeira incorporação foi no dia do preto velho com pai Cipriano de Angola, em 2014. A partir daí suas Correntes mediúnicas foram abertas para voduns, orixás, Encantados, caboclos da Mata e preto velho, sempre tendo o direcionamento do pai de Santo da casa, auxiliado pelas Okedis da casa. Douglas Sena dos Santos foi como orixá xangô almino/ Toy Bade Tendo como gente Cosme e Damião (Tossá a Tossé) Obaluaiê (Xaepamá). Seu Encantado da família de léguas seu Lourenço Légua. Sua encantada da família da Turquia é dona Mariana. Seu gentil é o príncipe João cigano. Seu povo da esquerda é dona Maria Padilha e o senhor tranca ruas.

Como podemos observar no que está descrito no relatório de contra guia, Douglas Sena já deu sua primeira, segunda, terceira e quarta obrigação e com isso teve sua primeira incorporação. Com tantos anos de prática de terreiro, na atualidade o capitão folião também já possui um nome religioso. No tambor de Mina ele recebe o nome de Douglas de Toy Badè Zorogama⁵⁷¹, nome esse recebido no dia 07 de julho de 2023 às 20hs no ritual para saída do novice que ocorreu no Centro de Tambores de Mina Jeje Nagô de Toy Doçú e Nochê Sogbô na cidade de Óbidos/PA.

Portanto, o mesmo possui um nome⁵⁷² civil e católico, uma nomenclatura de capitão folião e o último nome citado que o referencia como pai de santo no terreiro. Algumas imagens a seguir reafirmarão as discussões aqui propostas.

⁵⁷¹ No capítulo 2 desta tese está mostrando a imagem do convite para o ritual do Novice Toy Badè.

⁵⁷² Essa variedade de identificação nos leva a reflexão de Hall (2005), “a questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”. – ver: HALL, Stuart, op. cit., p. 7.

Imagem 22 – Douglas Sena como capitão folião



Fonte: Arquivo pessoal.

Imagem 23 – Douglas Sena nas suas práticas católicas



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

Imagem 24 – Douglas Sena e sua esposa no Terreiro



Fonte: Arquivo do Centro de Tambores de Mina.

Em todos esses eventos religiosos que o capitão folião está inserido, sua esposa e filho também estão, tanto que todos têm habilidades nos instrumentos que são utilizados na Folia de São Tomé e no Tambor de Mina. Visto isso, voltamos às discussões sobre cultura⁵⁷³, desse modo, podemos dizer que a cultura está envolvida em todas essas práticas que “não são genericamente programadas em nós (diferente do movimento involuntário do joelho ao ser estimulado por um martelo), mas que carrega sentido e valores para nós, que precisam ser

⁵⁷³ É válido também aqui discutirmos ao que tange as vertentes históricas para as análises culturais, partindo da perspectiva de Chartier (1991), “enfim, ao renunciar ao primado tirânico do recorte social para dar conta dos desvios culturais, a história em seus últimos desenvolvimentos mostrou, de vez, que é impossível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos e que sua distribuição e seus usos numa dada sociedade não se organizam necessariamente segundo divisões sociais prévias, identificadas a partir de diferenças de estado e de fortuna. Donde as novas perspectivas abertas para pensar outros modos de articulação entre as obras ou as práticas e o mundo social, sensíveis ao mesmo tempo à pluralidade das clivagens que atravessam uma sociedade e à diversidade dos empregos de materiais ou de códigos partilhados”. – ver: CHARTIER, Roger, op. cit. p. 177.

significativamente interpretadas por outros, o que dependem do sentido para o seu efetivo funcionamento⁵⁷⁴”.

Nesse sentido, o estudo da cultura ressalta o papel fundamental do domínio simbólico no centro da vida em sociedade. Ainda por meio dessa análise, Hall (2016) propõe a discussão na produção de sentido, ou seja, “onde o sentido é produzido? “Nosso circuito da cultura” indica que sentidos são, de fato, elaborados em diferentes áreas e perpassados por vários processos ou práticas (o circuito cultural)⁵⁷⁵”. Seguimos essa premissa validando que o sentido é o que nos permite cultivar a noção de nossa própria identidade, “de quem somos e a quem “pertencemos” – e, assim, ele se relaciona a questões sobre como a cultura é usada para restringir ou manter a identidade dentro do grupo e sobre a diferença entre grupos⁵⁷⁶”. Então, na família do capitão folião ou Douglas de Toy Badè o sentido é constantemente elaborado e compartilhado em cada interação pessoal e social da qual eles fazem parte. De certa forma, se levarmos em consideração a perspectiva de Stuart Hall, “este é o campo mais privilegiado – embora com frequência o mais negligenciado – da cultura e do significado⁵⁷⁷”.

Diante da discussão posta, faz-se necessário compreender a complexa interação entre a Folia de São Tomé, uma manifestação cultural afrodescendente, e as influências das igrejas evangélicas e católica em uma comunidade quilombola como Arapucu. Este estudo propõe uma análise aprofundada das dinâmicas socioculturais e religiosas que moldam a prática da folia nesse contexto específico.

Para embasar essa investigação, recorreremos a teóricos como Michel de Certeau (1994), cuja concepção de espaço como uma construção resultante das ações dos sujeitos históricos fornece uma estrutura conceitual importante para analisar como a Folia de São Tomé é moldada e vivida na comunidade. Além disso, Armand Fremont (1980) contribui com sua abordagem do conceito de região, que nos permite entender como as interações inter-religiosas na comunidade se relacionam com a construção de espaços vividos.

Nesse sentido, Gilles Deleuze (1996) também desempenha um papel significativo ao explorar a noção de territorialidade como uma manifestação dos investimentos de poder, conhecimento e desejo. Essa perspectiva lança luz sobre a compreensão do quilombo Arapucu

⁵⁷⁴ HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/ Apicuri, 2016, p. 21.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 21-22.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 22.

como uma territorialidade que surge das interações entre a Folia de São Tomé e as diversas religiões presentes na comunidade. Portanto, este estudo busca proporcionar uma análise profunda e contextualizada dessas interações, usando as contribuições teóricas desses estudiosos como base sólida para sua compreensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunidade quilombola Arapucu está dentro da perspectiva de Beatriz Nascimento (1985), como “uma unidade no tempo do fenômeno quilombola⁵⁷⁸”. Por meio do método histórico descritivo compreendemos, na medida em que as variáveis do quilombo ainda são negligenciadas oficialmente. Prova dessa negligência no quilombo pesquisado é o tempo de espera da titulação que se arrasta desde 2006. Todo esse período de espera, tornou-se um corpo analítico para se compreender por que este fenômeno sobrevive no “inconsciente coletivo dos negros e da inteligência brasileira⁵⁷⁹”.

O quilombo Arapucu, durante sua trajetória, serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política no município de Óbidos. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideias de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O exercício de “heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida⁵⁸⁰”. Dessa forma, o referido quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra obidense para uma maior autoafirmação étnica no município onde está situado. A partir disso, concordamos com Nascimento (1985), pois “o fato de ter existido como brecha no sistema em que os negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural”.

O povo do Arapucu, assim como o povo dos demais territórios quilombola do município de Óbidos, se relaciona com a terra como um ente gerador da força vital e os frutos dessa relação não só com a terra, mas com água, a mata e demais elementos da natureza, isto

⁵⁷⁸ NASCIMENTO, Beatriz. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”, *Afrodíaspóra* Nos. 6-7, pp. 41-49. 1985, p. 48.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 48.

é, com o seu território, como diria Santos (2015) “são produtos vitais por serem produtos extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade⁵⁸¹”.

A análise da Folia de São Tomé na Comunidade Arapucu revela uma variedade de significados e funções que ressaltam sua importância como uma prática cultural negra permanente no município de Óbidos. Observaram-se mudanças significativas na forma como essa tradição vem sendo vivenciada e perpetuada, mas também identificamos elementos que permanecem inalterados, apesar dos desafios enfrentados, especialmente em meio aos conflitos com a presença pública pentecostal.

É evidente que a Folia de São Tomé desempenha um papel central na vida da comunidade quilombola Arapucu, tanto como expressão de fé quanto como símbolo de resistência cultural. Mesmo diante das transformações sociais e religiosas ao longo do tempo, a Folia continua a ser um elo vital entre o passado e o presente, mantendo viva a história e a cultura afro-brasileira. As práticas associadas à Folia não apenas celebram a religiosidade, mas também fortalecem os laços sociais e reafirmam a identidade coletiva dos moradores.

Dessa forma, consideramos a Folia de São Tomé no Arapucu como o resultado de manifestações culturais negras no município de Óbidos que receberam influências preponderantes da cultura africana desde o período em que essas práticas começaram a ser configuradas nas comunidades quilombolas no final do século XIX até a atualidade. Temos convicção de que essas influências culturais da africanidade chegaram a Óbidos, em sua maior parte, no período de escravidão das populações da África, que foram trazidas para esse município no século XVIII. Posteriormente, a região também sofreu influência das culturas europeia e indígena, de forma que características de origem africana na cultura obidense encontram-se em geral mescladas a outras referências culturais, como visivelmente percebemos nos aspectos estéticos das folias de santo. Atualmente, podemos encontrar características fortes da cultura africana em vários aspectos da cultura obidense, como a música, a religião, a culinária, o folclore, as festas populares e, principalmente, nas folias de santo. As comunidades do município de Óbidos foram influenciadas pela cultura de origem africana, tanto pela quantidade de escravizados recebidos a partir do século XVIII quanto pela migração interna dos escravizados, após o fim da abolição da escravidão tardia. É por meio desses aspectos que caracterizamos as folias de santo como permanência cultural negra em

⁵⁸¹ SANTOS, Antônio Bispo dos. colonização, quilombos: modos e significados. Brasília: Pátria educadora, 2015, p. 63.

Óbidos, tendo como foco principal desta tese a Folia de São Tomé na comunidade quilombola Arapucu.

Ao refletir sobre o valor cultural e social da Folia de São Tomé na comunidade quilombola Arapucu, é essencial reconhecer a interação dinâmica entre as práticas religiosas e a vida cotidiana dos membros da comunidade. A Folia, mais do que uma expressão de fé, é um símbolo da resistência e da preservação cultural, representando um elo importante entre o passado e o presente da comunidade.

Ao ponderar sobre as mudanças ao longo dos anos, observamos adaptações na forma como a Folia é praticada e celebrada, refletindo as influências culturais e sociais em constante evolução. No entanto, a prática da Folia, como um ato de devoção e celebração comunitária, permanece com seus rituais ano após ano. E neste momento, tem resistido as pressões externas e ainda se mantém como elemento de identidade para parte dessa população.

É importante reconhecer o contexto quilombola como parte integrante dessa análise. A noção de quilombo não apenas destaca a importância da resistência negra, mas também enfatiza a continuidade e a resiliência das tradições culturais ao longo do tempo. Nesse sentido, a Folia de São Tomé na Comunidade Arapucu representa não apenas uma prática religiosa, mas também um símbolo de luta e preservação cultural.

As práticas associadas à Folia, como a "Benção das Roças" e a alvorada com distribuição de mingau de arroz, transcendem o aspecto religioso, desempenhando um papel vital na estrutura social e no bem-estar coletivo da comunidade. Esses rituais não apenas abençoam as colheitas e celebram a fé, mas também reforçam a solidariedade e o senso de pertencimento entre os moradores.

As conclusões deste estudo destacam a importância da Folia de São Tomé como uma manifestação cultural negra importante na história e na identidade da comunidade quilombola Arapucu. Ao analisar as mudanças e permanências ao longo do tempo, somos levados a apreciar a complexidade e a resiliência das práticas culturais afro-brasileiras, contribuindo assim para o entendimento mais amplo do mosaico cultural do Brasil.

Partindo das nossas análises das narrativas sobre as relações inter-religiosas existentes, na atualidade, na comunidade quilombola Arapucu, vimos que a igreja católica tem uma relação conciliadora com a folia de São Tomé, a ponto até de ceder o espaço nas mediações da igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro para as práticas da derrubada do mastro de oferendas e passou a deixar o mastro entrar na igreja após ser derrubado para uma celebração posteriormente a esse ritual, isso são novidades inseridas depois que o capitão folião Douglas Senar assumiu a função de capitão. Essa relação harmoniosa não existe com as igrejas

evangélicas que estão presente na comunidade atualmente. Nesse sentido, percebemos que a presença dessas igrejas no quilombo Arapucu é um dos entraves que dificultam a entrada de novos praticantes, e para que esses novos sujeitos deem prosseguimento à prática da Folia de São Tomé. Além disso, a falta de interesse dos mais jovens é perceptível e corroborada pelos foliões e foliãs mais antigos (as) da folia de santo.

Em meios resultantes, podemos compreender que a folia de santo que pesquisamos no município tem sua própria história e que, para interpretá-la, foi importante respeitar suas particularidades de práticas, tanto na sua dimensão social e cultural ampla quanto no seu emblemático micro universo de significações.

REFERÊNCIAS

- ACUNÃ, Christoval. *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*. 2 ed. Madri, 1891.
- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALBERTI, Verena. —Fontes orais: Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2011.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. O objeto em fuga. *Fronteiras*. Dourados, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun./2008.
- 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 laAmazoniatrasla extinta Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. IV, n.1, 2009.
- AMARAL, Rita e SILVA, Vagner Gonçalves da. *Foi conta para todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro*. Afro-Ásia, v. 34 (2006): 189-235.
- ANDRADE, Vander de. Chão das Promessas. In: Casarios, 2005, Porto Trombetas. *Música... Porto Trombetas: Cine Teatro da Mineração Rio do Norte*, 2005. CD-R.
- 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.
- ARRUDA, D. A. et al. Uso de plantas medicinais na Umbanda e Candomblé em associação cultural no município de Puxinanã, Paraíba, Brasil. *Revista Verde*, Pombal, vol.14, n.5, p. 692-696, 2019.
- 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_Objjetivos_Possibilidades_Limitacoes_e_Proximidades_com_o_Pragmatismo. Acesso em 05 de outubro de 2023.
- 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.

BAHIA, Joana. Dancing with the Orixás Music, Body and the Circulation of African Candomblé Symbols in Germany. *African Diaspora*, v. 9, 15–38, 2016: 15 – 38.

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.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BARROS, José Assunção. *História, Espaço, geografia*. Diálogos interdisciplinares. Petrópolis: Vozes, 2017.

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.

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.

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.

BRITO, Agda Lima. “Eu trabalhei também”: o cotidiano das trabalhadoras nos seringais do Amazonas no Pós - Segunda Guerra – (1950 - 1970). 281f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2022.

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

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

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.

CAPONE, Stefania. 2009. *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

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.

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

CARREIRO, Gamaliel da Silva. O crescimento do pentecostalismo entre quilombolas: por uma sociologia da presença pentecostal em comunidades quilombolas de Alcântara (MA). *Revista Sociedade e Estado* – Vol. 35, N. 2, Maio/Agosto 2020.

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, A, 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*. Alges: Difel, 1988.

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.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO: *comunidades quilombolas de Óbidos*. Disponível em, <https://cpisp.org.br/quilombolas-de-obidos/>, acessado em 24 de outubro de 2022 e 5 de julho de 2023.

CORRÊA, M. O mato & o asfalto: campos da Antropologia no Brasil. *Sociologia & Antropologia*, 1(1), pp.209–229. 2011.

COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. “*Por Todos os Cantos da Cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*”. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

COSTA, Valéria e GOMES, Flávio dos Santos. *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016.

CRUZ, João Felipe Lobato da; SANTOS, Marialda de Matos. O —aiué de São Benedito|| da comunidade quilombola do Jauari, Rio Erepecuru, Oriximná (Pará). *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.2, nº 2, p.285-303, jul./dez.2022.

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

CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. 2009.

D’ANDREA, Anthony. *O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós-Tradicionais*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2000.

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.

ELIAS, N. *O Processo Civilizador: Uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

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

Fatunmbi, A. Fa’lokun. Oriki. *Create Space: Independent Publishing Platform*, 2014.

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.

FERNANDES, Rubem César. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Mauad Editora Ltda, 1998.

FERREIRA, Ademar Rafael. *Danças brasileiras: desfeiteira*. Disponível em: <https://penoticias.com.br/blog/19-dancas-brasileiras-desfeiteira/>. Acessado em 19 de novembro de 2023.

FERREIRA, Marieta de M. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Revista Tempo E Argumento*, 10 (23), 80 – 108, (2018).

FERRETTI, Mundicarmo. Repensando o turco no tambor de mina. *Afro-Asia*, n. 15, 1992.

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.

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.

GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupóia da cuía: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs. XIX e XX)*. 146 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo/USP, 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.

GEZ, Yonatan N.; DOZ, Yvan; SOARES, Edio; REY, Jeanne. From Converts to Itinerants: Religious Butinage as Dynamic Identity. *Current Anthropology*, v.58, n.2, 2017: 141-159.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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, Flavio. A "Safe Haven": Runaway Slaves, Mocambos, and Borders in Colonial Amazonia, Brazil. *Hispanic American Historical Review*, 82(3), pp.469–499, 2002.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

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 folhas 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.

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.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/ Apicuri, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEYWOOD, Linda. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

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

HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. – Tradução de Celina Cavalcante – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

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.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. *Exu - Lux e Sombras. Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

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

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

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

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

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento; HAGE, Salomão Antonio Mufarrej; PEREIRA, Ricardo Augusto Gomes. Panorama da Educação Escolar Quilombola na Amazônia paraense: perspectivas e impasses. In: MONTEIRO, Alef; NERY, Maira Ningrithy Martins; CAMPELO, Marilu Marcia. *Negritude em movimento: lutas, debates e conquistas da negritude amazônica*. Belém: GEAM, 2019.

MAFRA, Alessandra. À Sombra do Precursor: Produção e recepção da obra O Negro no Pará, de Vicente Salles. *Tempo E Argumento*, 8 (18), 317-350, 2016.

MAFRA, Clara. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Instituto Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2002.

MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 124-148, 2012.

MALCHER, Maria Ataide; MARQUES, Jane Aparecida. *Territórios quilombolas*. Belém: Iterpa, 2009.

MALHEIROS, Marcia Fernanda Ferreira. Terra da Cesárea, terra solta e terra de negócio: a Comunidade de Sobara no processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio de Janeiro. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO BAIXO AMAZONAS NO OESTE PARAENSE. Disponível em, https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Mapa-de-localizacao-do-Territorio-Baixo-Amazonas-Oeste-Paraense_fig1_322777472. Acessado em: 20 out. 2022.

MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, n. 13, p. 37-52, 1995.

- 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.
- MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa, 1990.
- MAUÉS, R. Heraldo. *Uma outra "invenção" da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.
- 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.
- MENDONÇA, Joseli Maria. Escravidão, africanos e afrodescendentes na "cidade mais europeia do Brasil": identidade, memória e história pública. *Tempos Históricos*, 20 (1), pp. 218–241. 2016.
- 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.
- MONTEIRO, Benedito. *História do Pará*. Amazônia: Belém, 2006.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP*, p. 47-65, 2006.
- MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire; KARPINSKI, Cezar. *Nomeação e fundamentação da história oral*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2010.
- MONTYSUMA, Marcos Fábio Freire; KARPINSKI, Cezar. *Memória e história oral*. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2010.
- MOURA, Carlos E. Marcondes de (org.). *Candomblé: Religião de corpo e alma*. RJ: Pallas, 2000.
- MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.
- MOVIMENTO REGIONAL POR LATIERRA. Disponível em, <https://porlatierra.org/casos/38/documento>, acessado em 24 de outubro de 2022.
- MULLINGS, Leith. Interrogando el racismo: Hacia una Antropología antirracista. *Revista CS*, (12), pp.325–375, 2013.
- NASCIMENTO, Beatriz. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”, *Afrodiaspora Nos*. 6-7, pp. 41–49. 1985.

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

NEDER, Andiará 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.

OBSERVATÓRIO QUIMLOMBOLA E TERRITÓRIOS NEGROS. Disponível em, <https://kn.org.br/oq/2005/05/08/pa-terceiro-estado-do-brasilem-area-quilombola/>, acessado em 20 de outubro de 2022.

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

OOSTERBAAN, Martijn; VAN DE KAMP, Linda e BAHIA, Joana (org.). 2019. Global trajectories of Brazilian Religion. Lusospheres. Londres, Bloomsbury Publishing, 248 pp. *Rev. antropol.* (São Paulo, Online) | v. 66: e 196868, USP, 2023.

PATRIMÔNIO IMATERIAL. *Iphan*, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 16 de julho de 2023.

PAULINO, Itamar Rodrigues. *Encontro das Folias De Santo: Bênção à Cidade Presépio*. Em: Obidos.net Sessão Artigos. Artigo 3, n.p. Julho/2016. Disponível em <http://www.obidos.net.br/index.php/artigos/485-a-bisneta> Acessado em 11 de outubro de 2023.

PAULINO, Itamar Rodrigues. *Ensaio historiográfico de Óbidos, sentinela da cultura amazônida*. Anais eletrônicos I FECIMA, Santarém, 2013, p. 1. Disponível em: <http://anaisfecima.webs.com/edi-o-atual> (Acesso em 12 de setembro de 2017).

PAULINO, Itamar Rodrigues; SILVA, Elian Karine Serrão da. Cenário Festivo Afroamazônida Brasileiro: a Folia de São Benedito na Comunidade Quilombola Silêncio em Óbidos-Pará. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), vol.3, nº1, p. 72-91, jan. - jun. 2023.

PASSOS, J. & NOGUEIRA, J., -Movimento negro, ação política e as transformações sociais no Brasil contemporânea. *Política & Sociedade*, 13(28), pp.105–124. 2014.

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.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, nº 3, 1989.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, São Paulo (2 8): 64 - 83, dezembro/fevereiro, 95/96.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. *Afro-Ásia*, n. 19-20, 1997.

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

RÉMOND, René. “Uma história presente”. In: RÉMOND, René (org). *Por Uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RIBEIRO, Yolanda Gaffrée et al. *Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé–RJ*. Rio de Janeiro: Autografia, 2011.

RICOUER, Paul “Para uma hermenêutica da consciência histórica”. In *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos. *colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Pátria educadora, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

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, Daiana. Atlântico negro: el oceano en la narrativa de esclavizados. *Acta Literaria*, 54, p.29. 2017.

SANTOS, Hélio Rodrigues dos; MONTEIRO, Hélio Simplicio Rodrigues. Folia de São Sebastião em território quilombola: territorialidade, identidade e crenças. *Njinga & Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras*. São Francisco do Conde (BA), v.1, nº 1, p.251-265, jan./jun. 2021.

SANTOS, Nádia Maria Weber; CAMARGO, Robson Corrêa de. *Performances Culturais: Memórias e Sensibilidades – Vol.1*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Escravidão e Liberdade na Amazônia notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano*. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/imagens/Textos3/patricia%20melo%20sampaio.pdf>. 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Acesso em: 07 de outubro de 2022.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

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

SLENES, R. W.. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12), 48-67, 1992, p. 53.

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, Luiz Gustavo Mendel. 2012. *No caminho dos mestres: um estudo sobre folia de reis Nova Flor do Oriente em São Gonçalo na segunda metade do século XX* São Gonçalo, 2012, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. *Giros Urbanos: Uma etnografia da festa do arremate da folia de reis no estado do Rio de Janeiro* Belo Horizonte: Ancestre. 2020.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. *Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro*. *Revista de Antropologia*. São Paulo (USP), vol. 63, nº 3, jul./2021.

TALL, Kadya,. Os que voltaram. A história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX. *Lusotopie*, 16 (2), pp. 279–281. 2009.

TAMBIAH, S. J. The magical power of words. *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 3, n. 2, jun. 1968.

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.

TAVARES, Leandro de Castro. *A Folia de São Tomé como traço étnico da cultura afro-brasileira em Óbidos/PA*. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História e Região, Universidade Estadual Centro-Oeste/UNICENTRO, 2018.

TAVARES, L. C.; OLIVEIRA, O. —A Folia de São Tomé como traço étnico da cultura afro-brasileira na perspectiva das populações tradicionais. *Revista de História Bilros*, v. 7, p. 170-193, 2019.

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

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

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.

WEBER, Max. *Max Weber: sociologia*. (Gabriel Cohn org.). São Paulo, Ática, 1982.

WINTER, J. “A geração da memória: reflexões sobre o ‘boom da memória’ nos estudos contemporâneos de história”. In: SELIGMANN-SILVA, M (org.). *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argos, 2006.

FONTES

Fontes escritas

- *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), p. 21 – 22.

- *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/>.

- Centro de Tambores Mina – Gege Nagô de Toy Doçu e Sogbô.

Livro: FUNDAÇÃO DO CENTRO DE TAMBORES DE MINA (Relatório).

Fontes Orais

ALVES, Luiz Soares. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Gravador, com duração de 20min. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023.

BAIMA, Joana. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Gravador, com duração de 2min. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023.

GUIMARÃE, Rosa Gonçalves (folião). *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Gravador, com duração de 23min. Comunidade Arapucu, 7 de julho de 2017.

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

SANTOS, Douglas Sena dos (folião). *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Gravador, com duração de 7min. Comunidade Arapucu, 7 julho de 2017.

SANTOS, Douglas Sena dos. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Óbidos, 16 de junho de 2021. Registro dessa entrevista em meio digital: via questionário em Word, whatsapp.

SANTOS, José Paulo. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Óbidos, 06 de julho de 2023. Registro dessa entrevista em meio digital: via whatsapp.

SENA, Manoel da Silva. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023. gravador, com duração de 10min.

SENA, Mauro da Silva. *Entrevista concedida a Leandro de Castro Tavares*. Comunidade Arapucu, 23 de abril de 2023. gravador, com duração de 20min.

APÊNDICE A - Roteiro para entrevista de foliões

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?

APÊNDICE B - Roteiro para entrevista do capitão folião

1 - O que lhe motiva ou motivou a exercer o ofício de Capitão da Folia de São Tomé?

2 - A quem os foliões mais velhos repassam o conhecimento da prática da Folia?

3 – As Igrejas evangélicas têm alguma influência política na Comunidade? Exemplo: nas eleições municipais e etc.

4 – Na sua opinião, após a chegada dessas Igrejas houve uma redução nos praticantes da Folia de São Tomé?

5 - Você já percebeu algum afastamento dos jovens da comunidade em relação à prática da Folia de São Tomé? Se sim, quais são os fatores que afastam esses jovens dessa prática?

7 – Entre a Folia de São Tomé, Igreja Católica e Igrejas Evangélicas, qual ou quais você pratica ou participa?