

Sacacas, ramadas e esmolações:

crenças e práticas religiosas nas
comunidades quilombolas no
noroeste paraense

Shamans, Feasts and Processions:
Beliefs and Religious Practices
in the Maroon Communities in
Northwestern Pará

KARL HEINZ ARENZ

Doutor em História pela Université Paris 4 (Sorbonne-Paris)
e Professor de História da Universidade Federal do Pará
(UFPA)

karlarenz@ufpa.br

RESUMO: Nas matas tropicais do noroeste paraense formaram-se, desde o final do século XVIII, comunidades clandestinas compostas, principalmente, por escravos negros que fugiram de fazendas ao longo do Baixo Amazonas. Designados tradicionalmente de “mocambos”, estes lugares remotos são hoje conhecidos como “quilombos”, como resultado de um processo recente de reafirmação étnica e, ao mesmo tempo, de reconhecimento jurídico-político enquanto comunidades com direitos diferenciados. Estabelecendo, ao longo do tempo, uma complexa rede de relações tanto com grupos indígenas vizinhos quanto com vilas e cidades próximas, os mocambos tornaram-se não somente centros de produção importantes (castanha-do-Pará, farinha de mandioca, óleo de andiroba e copaíba), mas também ambientes onde elementos do catolicismo popular (festa de santos, esmolação, ladainhas, procissões e ramadas), da cosmovisão indígena (ação de sacacas e benzedeiros) e, também, rituais de origem afroamazônica (dança do Marambiré) engendraram um universo religioso peculiar. O artigo visa analisar a formação histórica desse conjunto de crenças e práticas religiosas, enfocando, sobretudo, sua importância simbólico-identitária para os quilombolas.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombos; Noroeste paraense; Práticas religiosas.

ABSTRACT: In the tropical forests of northwestern Pará, since the end of the 18th century, clandestine communities have been formed mainly by black slaves who have fled farms along the lower Amazon river. Traditionally called “mocambos”, these remote places are now known as “quilombos”, as the result of a recent process of ethnic reassertion and, at the same time, legal-political recognition as communities with specific rights. Establishing, over time, a complex network of relations with neighboring indigenous groups as well as nearby townships and cities, the “mocambos” became not only important production centers (Brazil nut, manioc flour, Andiroba oil and Copaíba oil), but also environments where elements of popular Catholicism (feast of saints, collects of agricultural products, litanies, processions and devotions), indigenous worldview (action of healers and “blessers”) and also rituals of Afro-Amazonian origin (Marambiré dance) melted into a peculiar religious universe. The article aims to analyze the historical formation of this set of religious beliefs and practices, focusing, above all, its symbolic-identical importance for the marron communities.

KEYWORDS: Quilombos (Maroon Communities); Northwestern Pará; Religious Practices.

Introdução

As matas tropicais e os campos gerais que se situam acima das cachoeiras dos rios Trombetas e Curuá, ambos afluentes do rio Amazonas, ou às margens de lagos isolados no interior do noroeste paraense, abrigaram, até o final do século XIX, comunidades habitadas, principalmente, por escravos que haviam fugido de fazendas dos entornos das cidades de Óbidos, Alenquer e Santarém (ACEVEDO e CASTRO, 1998, pp. 89-102)¹. Estes lugares de refúgio eram conhecidos como “mocambos” que, além de escravos negros, abrigaram outros fugitivos da sociedade colonial, sobretudo desertores militares “que podiam ser tanto ‘brancos’ e mestiços, como índios aldeados, forros e negros livres” (GOMES e NOGUEIRA, 1999, p. 195)². Escondidos nas florestas, estes refúgios isolados eram espaços de proteção com expressiva autonomia, mas também lugares de produção e troca em contato regular com agentes da sociedade colonial circundante, inclusive “pequenos donos de sítios de fazendas” (GOMES; NOGUEIRA, 1999, p. 224).

Apesar das perseguições e discriminações que lhes foram infligidas desde meados do século XVIII, os mocambeiros aproximaram-se progressivamente, como confirmam relatos de diversos viajantes oitocentistas, dos centros administrativos e comerciais. Assim, os descendentes dos escravos fugitivos no vale do Trombetas instalaram-se, desde os anos 1860, em terras abaixo das cachoeiras, ao longo do médio curso do rio e de seu afluente Cuminá (ACEVEDO e CASTRO, 1998, pp. 107-121). Já, na atualidade, observa-se a tendência de um número cada vez maior de quilombolas viver numa mobilidade rural-urbana, deslocando-se entre suas terras no interior e seu lote na periferia de Oriximiná, a sede do município situada no Baixo Trombetas. Dentro desta reconfiguração recente da relação entre floresta e cidade, observa-se nos quilombos uma expansão de atividades pecuárias e madeireiras em detrimento dos tradicionais extrativismo e agricultura familiar realizados nas terras coletivas (NASUTI et al., 2015).

Não obstante, a concepção histórica dos mocambos/quilombos como núcleos habitacionais culturalmente diversificados e integrados em redes de solidariedade e intercâmbio, apesar da nítida predominância de afrodescendentes, é fundamental para o presente artigo que visa analisar o universo religioso-simbólico engendrado no interior dessas comunidades. Para entender o processo de formação desse universo, enfoca-se, em um primeiro momento, na presença africana na Amazônia, notadamente na região do Baixo Amazonas, desde meados do século XVII até o reconhecimento

como quilombos nas décadas de 1990 e 2000. Em seguida, trata-se da memória e da identidade específicas das populações remanescentes de quilombos. Estas apresentam, de um lado, pouca contrastividade cultural em suas práticas cotidianas frente às comunidades ribeirinhas “caboclas” vizinhas³, mas, de outro, mantêm-se vivas, mediante uma contínua transmissão oral, com lembranças que evocam os sofrimentos do tempo da escravidão. Enfim, aprofunda-se, de forma específica, o conjunto de crenças e práticas religiosas que marcaram o modo de vida dos mocambeiros. Longe de uma mera conservação, percebe-se uma constante ressignificação e adaptação das tradições e rituais conforme as conjunturas e sensibilidades que surgiram, sobretudo, durante o último quartel do século XX, com a implantação de projetos desenvolvimentistas e o enquadramento na categoria étnico-jurídica de “quilombo”.

Mocambeiros e quilombolas no Baixo Amazonas

As primeiras presenças de africanos na Amazônia são esporádicas. Na documentação temos a participação de trabalhadores negros nas expedições de Francisco de Orellana (1540-1541) ou Pedro de Ursúa e Lope de Aguirre (1560-1561). Além disso, há indícios de que holandeses e ingleses empregaram servidores negros em suas tentativas de construir pequenos fortes e cultivar cana-de-açúcar na foz do rio Amazonas, no início do século XVII. Só se pode falar de uma introdução sistemática de africanos negros, enquanto escravos, a partir de meados do seiscentos quando se consolida o domínio luso sobre a região e, de modo especial, sobre a calha fluvial central (ALONSO, 2010, pp. 122-123). Segundo Vicente Salles (1988, pp. 5-7), o primeiro transporte com escravos negros teria chegado à Amazônia portuguesa em 18 de março de 1662, proveniente de Angola. De fato, devido à ocupação de Pernambuco pelos holandeses, o Estado do Maranhão e Grão-Pará transformou-se temporariamente em uma alternativa potencial para a cultura canavieira lusa⁴. No entanto, a retomada da região nordestina interrompeu a introdução de mão de obra africana para a incipiente empresa açucareira no Norte.

De modo geral, a colônia amazônica ficava longe das rotas do tráfico negreiro no século XVII. De fato, para as atividades econômicas predominantes, a saber, o extrativismo das chamadas drogas do sertão (cacau, casca de cravo, salsaparrilha, óleo de copaíba) e uma agricultura extensiva (man-

dioca), a mão de obra nativa era, em razão de seus conhecimentos práticos tradicionais e seu número relativamente elevado, mais apreciada do que o escravo africano, muito mais caro e menos experiente no que diz respeito ao ambiente natural. No entanto, em resposta, tanto às sucessivas perdas de feitorias na Ásia quanto aos efeitos de uma crise geral que afetava o mundo colonial no último quartel do seiscentos, a Coroa se pôs a reconcentrar suas possessões ultramarinas no Atlântico Sul. Neste contexto, ela também começou a investir diretamente na Amazônia, incentivando, inclusive, a introdução de escravos africanos (ARENZ, 2010, pp. 52-56).

Assim, em 1673, um engenho real de anil foi aberto no Maranhão, contando com cinquenta escravos negros. Em razão de fracassos iniciais, o empreendimento foi, em seguida, transferido para o Pará. No mesmo ano, um navio holandês, sofrendo uma avaria, desembarcou um total de noventa e cinco angolanos, dos quais alguns foram encaminhados às fazendas dos padres jesuítas nos entornos do delta. Pouco depois, em 1680, foi dada a primeira licença real para introduzir seiscentos escravos negros para a região amazônica. Mas não se tratou de uma iniciativa isolada da Coroa, pois a fundação da Companhia de Comércio do Maranhão, em 1682, previu a importação sistemática e de escravos. No entanto, a Companhia foi extinta poucos anos depois (ALONSO, 2010, p. 123).

Na verdade, as reformas econômicas, introduzidas naqueles anos por ordem do rei D. Pedro II⁵, visavam a uma flexibilização da mão de obra. Assim, uma lei de 1680, inspirada pelo padre Antônio Vieira, declarou os indígenas livres, isto é, mais disponíveis para serviços que exigiam constante mobilidade, como a colheita de drogas ou o transporte fluvial, e prescreveu a introdução de “negros da Costa de Guiné” para “a cultura de searas [plantações] e novas drogas⁶”. Após o fracasso dessas medidas — inclusive da Companhia de Comércio —, em razão da resistência violenta dos moradores de São Luís do Maranhão, a importação de escravos africanos não parou, mas ficou aquém do estipulado pela lei. Um projeto reformador semelhante foi implantado setenta anos depois, em meados do século XVIII, sob a égide do secretário régio Sebastião José de Carvalho e Mello, o futuro Marquês de Pombal, aumentando significativamente o contingente da mão de obra africana, graças à atuação de uma segunda Companhia de Comércio entre 1757 e 1777. Desta vez, os escravos foram empregados, principalmente, em empreendimentos da Coroa, mas, também, em latifúndios de particulares e das ordens religiosas, produzindo gêneros para a exportação, como açúcar, arroz, cacau, tabaco, algodão, couro e sal (ARENZ, 2010, pp. 64-67 e ALONSO, 2010, p. 124-125).

Desde o fim do século XVII, também a região do atual Baixo Amazonas, sobretudo em torno da foz dos rios Tapajós e Trombetas, foi, mediante a construção de missões e fortes, sucessivamente integrada nas dinâmicas socioeconômicas e geoestratégicas do projeto colonial. Sobretudo o forte de Pauxis, atualmente Óbidos, situado em um promontório, ideal para supervisionar a navegação no rio Amazonas, teve uma importância destacada. De fato, a presença de militares e missionários franciscanos como, também, de uma numerosa mão de obra indígena, tornaram esta microrregião economicamente relevante. Com a concessão de sesmarias a colonos brancos, surgiram fazendas cujos trabalhadores eram, quase exclusivamente, escravos negros. Segundo José Luis Ruiz-Peinado Alonso, os censos do oitocentos mostram a porcentagem considerável de escravos que havia nas freguesias da região, como Óbidos, Alenquer, Monte Alegre ou Faro. No entanto, entre meados do século XVIII e XIX, as constantes fugas para as matas circunvizinhas em direção às áreas fronteiriças, pouco ou não exploradas, das Guianas tornaram-se um problema grave que nem sequer as expedições punitivas conseguiram resolver (ALONSO, 2010, p. 126-140).

Rosa Acevedo e Edna Castro (1998, pp. 41-239), em sua pesquisa acerca dos quilombos na bacia do rio Trombetas, identificam basicamente cinco fases que marcaram a história desde a instalação dos primeiros mocambos na selva, no final do século XVIII, até o seu reconhecimento como quilombos, dois séculos mais tarde. Relativo à primeira fase, tudo indica que a formação dos mocambos nos vales do Trombetas, com seus afluentes Cuminá e Erepecuru, e do Curuá está ligada à expansão do cultivo do cacau promovida por colonos brancos. De fato, os primeiros escravos negros trazidos ao Baixo Amazonas trabalharam nas lavouras de cacau e fazendas de gado perto das atuais cidades de Oriximiná e Óbidos. Tais atividades econômicas começaram por volta de 1780 e implicaram, desde o início, uma mão de obra escrava negra. Parte desses trabalhadores veio, conforme afirma Eurípedes Funes (2009, p. 4), com base em pesquisas em arquivos, diretamente da África. O autor aponta que

a partir dos registros paroquiais e cartoriais foi possível recuperar a trajetória desta força de trabalho. Uma origem africana que ainda hoje está presente na memória dos remanescentes de quilombolas, nas histórias narradas pelos mais velhos, quando se referem aos seus antepassados trazidos da África para o Baixo Amazonas, de onde fugiram para os mocambos.

Do total de 2.938 escravos arrolados nos inventários *post-mortem*, século XIX, 1.223 possuíam origens declaradas. Desses 207 eram de origem africana.

A leitura dos dados chama a atenção, além da pluralidade de “nações”, para dois aspectos: primeiro, os escravos de Guiné aparecem de forma acentuada nos registros de casamentos no século XVIII, predominando posteriormente aqueles vindos da região Congo/Angolana; segundo, há queda perceptível da presença de africanos nos registros da segunda metade do século XIX, com certeza reflexo do fim das importações diretas da África, a partir de 1834. [...]

Mesmo havendo um número considerável de escravos cujas origens não são especificadas, pode-se deduzir, com base nas leituras dos registros de casamentos, que somam 281, e dos inventários *post-mortem*, num total de 303, que 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.

Tudo indica que as fugas não tardaram a tornar-se um problema, pois informações revelam que, já em 1812, foi organizada uma expedição punitiva que destruiu os mocambos tidos como os mais antigos, chamados “Inferno” e “Cipotema”, nas cabeceiras do rio Curuá, no interior de Alenquer (ALONSO, 2010, p. 136). Os sobreviventes deste ataque conseguiram reorganizar-se no rio Trombetas para onde migraram, pois, esse vale foi de acesso mais difícil e, além disso, mais densamente habitado por indígenas. Parece que, a partir de 1821, um “carafuz” (cafuzo) de nome Atanásio se destacou como líder eleito dos mocambos instalados ainda abaixo das cachoeiras do Trombetas. As comunidades contaram logo com aproximadamente duas mil pessoas. No entanto, tropas punitivas, enviadas em 1822 e 1823, portanto, no tempo da Independência, que, por sinal, despertou grandes expectativas nos escravos, conseguiram prender Atanásio. Duas outras expedições, realizadas em 1827, resultaram na destruição de vários mocambos nos rios Trombetas e Curuá (ACEVEDO e CASTRO, 1998, pp. 41-67).

A segunda fase começa em meados dos anos 1830 com as convulsões da Cabanagem que abalaram profundamente todos os grupos sociais e étnicos na Amazônia, inclusive no Baixo Amazonas. Numerosos escravos juntaram-se aos cabanos na medida em que esses chegaram à região após a perda de Belém, em 1837, aproveitando a ocasião ora para se vingar

dos maus tratos de seus mestres ora para fugir de suas fazendas. Líderes negros também se destacam, como o “Preto Belisário”, enquanto comandantes de grupos de cabanos. Segundo Acevedo e Castro (1998, pp. 69-73), só no vale do Curuá foram contados dois mil revoltosos. Fugindo das retaliações sangrentas das forças legalistas, os negros do rio Trombetas teriam fundado, sob a liderança do já mencionado Atanásio, o mocambo Maravilha, bem acima da décima quinta cachoeira. Vicente Salles (1988, p. 234) considera este lugar “a réplica amazônica dos mocambos dos Palmares”. No entanto, ante novas incursões de tropas governamentais, este conjunto composto de várias aldeias menores foi incendiado pelos próprios mocambeiros, em 1852. Desses, uns subiram ainda mais algumas cachoeiras, outros deslocaram-se para o curso superior do rio Curuá. Depois, a pressão aumentou em cima dos mocambos no vale do Trombetas, mas várias expedições — algumas guiadas por índios Munduruku — fracassaram. Finalmente, como última ação militar na região, o grande mocambo de Curuá foi destruído em 1876. Os sobreviventes migraram de volta para o médio curso do rio Trombetas. Este constante vai-e-vem entre as duas bacias hidrográficas vizinhas explica os laços de parentesco e a semelhança das práticas culturais que existem até hoje na região (ACEVEDO e CASTRO, 1998, pp. 69-77).

A terceira fase é menos agitada, pois, como reação às múltiplas expedições entre a adesão à Independência (1823) e o fim da Cabanagem (1840), os mocambeiros instalaram-se, de forma mais duradoura, nas terras acima das cachoeiras dos rios Trombetas e Erepecuru. Lá, eles permaneceram, respectivamente, até 1866, quando, no contexto da Guerra do Paraguai, as condições para o alistamento de negros foram facilitadas, ou 1888, quando foi abolida a escravidão. Segundo as palavras de Domingos Soares Ferreira Penna, referindo-se às décadas de 1850 a 1870, “os negros foram senhores absolutos naquela região” (apud ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 79). O processo de consolidação está marcado pelo reagrupamento dos mocambos com base em estreitos laços de parentesco, pelos contatos frequentes — de intercâmbio e miscigenação, mas também de conflito — com os povos indígenas vizinhos dos Kaxuyana, Tunayana, Pinakotó e Tirió, e, finalmente, pela emergência de um modo de vida marcado pela adaptação ao ambiente natural. Assim, tudo indica que, durante esse período mais calmo, constituiu-se, em termos simbólicos, um sistema religioso de caráter católico-pajeístico — que será analisado em seguida — e, em termos econômicos, um regime de intenso extrativismo florestal focalizado na coleta da castanha-do-Pará. O

aumento das trocas com comerciantes da cidade e com os regatões significou uma maior integração na economia regional, dentro da qual os mocambos constituíram um fator importante. Além disso, aprofundaram-se, naquele tempo, os contatos através das savanas dos Campos Gerais, como os *bonis* ou *marrons*, isto é, os quilombolas na Guiana Holandesa (ACEVEDO e CASTRO, 1998, pp. 85-121).

A quarta fase está marcada por uma lenta e cautelosa reaproximação. De fato, a consolidação dos mocambos e a crescente mobilidade de seus habitantes romperam, de certa forma, com seu isolamento. Apesar de ainda não estarem inteiramente livres do encaço das tropas, os mocambeiros intensificaram seus contatos com as vilas ribeirinhas que, devido à navegação a vapor, à abertura do rio Amazonas a navios internacionais e, finalmente, ao *boom* da borracha, haviam se tornado atraentes enquanto lugares de aquisição de novos produtos. Assim, a partir de 1866 e, mais ainda após a abolição da escravidão, observa-se um processo sucessivo de “descidas” da área das cachoeiras para os cursos médio e inferior do Trombetas e de seus afluentes Cuminá e Erepecuru. Na mesma época, as terras que se estendem ao longo das margens dos rios começaram a interessar também a comerciantes e famílias tradicionais de Óbidos e cidades vizinhas. Acevedo e Castro (1998, p. 133) observam que

Os antigos moradores do Médio e Alto Trombetas passaram a figurar nos livros cartoriais, mas como uma referência quase invisível, quando, de fato, possuíam direitos adquiridos por ancianidade que nesses documentos aparecem tangencialmente. As denominadas *terras de pretos* como limites das áreas transacionadas não esvaziavam-se apesar da identificação transmutada, e conseguem sair do anonimato.

Dessa feita, os mocambeiros do Trombetas foram, de certa forma, inseridos nos mecanismos jurídicos que, desde 1850⁷, visavam regulamentar a propriedade da terra. No entanto, os negros, em razão de sua tradicional prática extrativista nos vastos territórios não delimitados em volta de seus mocambos, não se enquadraram no sistema oficial de pequenas posses. Essas estavam se espalhando ao longo da beirada do rio Trombetas, onde surgiram, desde o fim do oitocentos, pequenos cacauais e fazendas de gado. A existência de casas comerciais — como a da família Guerreio, na Cachoeira Porteira no Alto Trombetas —, de barcos de regatões e de barracões de castanheiros mostra que os negros foram cada vez mais atrelados às novas dinâ-

micas econômicas, sobretudo como coletores de castanhas e, enquanto tais, como consumidores de produtos novos (armas, ferramentas, vestimentas). Estabeleceu-se, assim, um sistema de patronagem, reforçado pelas “leis do mercado que postulavam condições de sujeição do trabalhador castanheiro”. Este regime se manteve basicamente até o terceiro quartel do século XX (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 145).

Finalmente, uma quinta fase inicia-se no fim da década de 1970 quando novas interferências, desta vez de porte maior, impactaram a vida dos mocambeiros-castanheiros do rio Trombetas. São elas: a implantação da Mineração Rio do Norte (MRN), obras da Eletronorte e da empresa Andrade Gutierrez, prospecções da Aluminium Company of America (ALCOA), a atuação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) — o atual Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA) —, a abertura de uma estrada pelo 8º Batalhão de Engenharia Civil (BEC), além da criação de uma Floresta Nacional (FLONA) e de uma Reserva Biológica. Estes projetos causaram múltiplas confusões e inúmeros danos no plano ambiental, fundiário e social. Ante essas mudanças sucessivas, o enquadramento das comunidades negras do rio Trombetas na categoria jurídica de “remanescentes de quilombos”, estabelecida pela Constituição Federal de 1988, ajudou-os a articular, com o apoio de agentes da Igreja Católica local e de antropólogos de universidades e institutos renomados, suas reclamações e reivindicações. Como representante legal dos negros do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá constituiu-se, em julho de 1989, a Associação do Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (AR-QMO). A mesma valeu-se da garantia do Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, para focar sua luta pela obtenção do reconhecimento do título coletivo das terras tradicionalmente habitadas pelos quilombolas. A primeira titulação foi concedida à comunidade de Boa Vista no Alto Trombetas, em novembro de 1995. Outras comunidades nos rios Trombetas, Cuminá e Erepecuru seguiram, no decorrer dos anos 1990 e 2000, essa mesma premissa, como também os quilombos da Terra de Cabeceiras no Município de Óbidos e a comunidade Pacoval no Município de Alenquer (ACEVEDO e CASTRO, 1998, pp. 205–239 e PENTEADO, 2014).

Memória e identidade quilombolas do Baixo Amazonas

O principal diferencial entre os quilombos e as comunidades ribeirinhas de matriz cultural “cabocla” que vivem às margens dos mesmos rios e lagos do noroeste do Pará é, sem dúvida, a memória. As lembranças referentes ao tempo da escravidão, transmitidas mediante os relatos dos quilombolas mais velhos, constituem, conforme observa o historiador Eurípedes Funes (2009, p. 148), um passado “apropriado, e (re)significado”, percebido como coletivo e vivo. O autor (2009, p. 148) realça a dimensão agregadora da memória entre as diferentes comunidades quilombolas:

Histórias de comunidades cujas ancestralidades remontam às sociedades mocambeiras que se constituíram nos altos dos rios, região das cachoeiras — as águas bravas — hoje estão estabelecidas nas águas mansas, com ramos entrelaçados por relações de parentesco, compadrio e outras afinidades. Estão entrelaçados, sobretudo, por uma mesma história, partilhando experiências comuns na constituição de uma identidade e na construção de um espaço único — terras de negros, que é ao mesmo tempo raiz e cultura.

As memórias remetem — como já foi assinalado mais acima — ao tempo da escravidão, denominado de “tempo das candeias”, mas referem-se, de forma implícita também, às lutas recentes contra os projetos desenvolvimentistas e em favor da titulação da terra. De modo geral, o espaço do antigo mocambo — e, também, o do novo quilombo — é apresentado no imaginário dos descendentes como uma “terra sem males” (FUNES, 2009, p. 150), onde a abundância de alimentos permitira uma vida tranquila e em liberdade. Os relatos orais tendem a destacar a adaptação dos fugitivos às condições topográficas e climáticas das terras, tanto aquelas situadas à beira das “águas bravas” das cachoeiras e corredeiras quanto, mais tarde, as que ficam ao longo das “águas mansas” nos médio e baixo cursos dos rios. A dominação absoluta destes espaços, acima e abaixo das quedas d’água protetoras pelos mocambeiros contrasta, nas interpretações veiculadas pelas memórias dos quilombolas, com as humilhações infligidas no “tempo das candeias” e com as lutas provocadas pelas interferências recentes dos grandes projetos econômicos.

As peculiaridades climáticas e geográficas, ou melhor, hidrográficas, impuseram uma percepção cíclica do tempo que acabou ritmando a vida,

inclusive as fugas e as festas. Assim, o “tempo das cheias” dos rios, que, na Amazônia, se estende de dezembro a maio, sempre foi, também, “tempo de festas”, “tempo da castanha” e, sobretudo, “tempo da fuga”. Esta época é, portanto, marcada por uma fartura que possibilitava mobilidades e sociabilidades mais amplas. Funes (2009, pp. 149-150; 2015, p. 21) confirma-o, explicitando que “as festas, em especial os ciclos natalino e junino, coincidem com o tempo de inverno e da castanha”.

Estes “espaços” e “tempos” específicos e inextricavelmente interligados marcam a autopercepção dos quilombolas enquanto grupo sócio-histórico próprio. Territorialidade, temporalidade e, emanando delas, mobilidade são, pois, os conceitos norteadores do processo histórico da afirmação étnica e identitária dos “negros” do Trombetas. Esta afirmação sucessiva inflectiu também na percepção dos mesmos pela sociedade circundante, sobretudo pelos grupos dominantes. Acevedo e Castro (1998, p. 244) frisam, neste contexto, que “a identidade étnica conseguia refazer espaços no alinhamento das necessidades de fortalecimento grupal, de estabelecimento das diferenças, recriando na subjetividade o *nós negros*”. Esta nova autoestima se alimenta, também, da noção de uma transição, ou melhor, de transições, de uma condição servil para a liberdade no passado e, também, no presente (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 210-213).

No que concerne à comparação dos quilombos com as comunidades vizinhas de caráter “caboclo”, situadas no mesmo ambiente natural e compartilhando basicamente o mesmo modo de vida, se põe a questão da diferenciação entre as duas populações tradicionais. A antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer (2005, p. 92) assinala, em um primeiro momento, o reconhecimento jurídico-político da categoria étnica “remanescentes de quilombo” por parte dos negros como um dado fundamental:

A partir da Constituição Brasileira de 1998, o termo quilombo, antes de uso quase restrito a historiadores e referido ao nosso passado como nação, adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.

Não se trata, portanto, de uma mera identidade histórica que remete ao passado, mas de sujeitos históricos que, necessariamente, existem

no presente e têm “como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada” (O’DWYER, 2005, p. 92). Esta perspectiva, aberta pela nova conjuntura política após a ditadura civil-militar (1964-1985), além de gerar intensos debates teóricos entre os antropólogos, reconfigurou a autopercepção e a identidade dos negros no noroeste do Pará, mediante processos que foram para além de uma mera aplicação de um preceito constitucional. Assim, as lutas engajadas, durante os anos 1990, em prol da titulação das tradicionais “terras de pretos” foram impregnadas pelo estabelecimento de critérios de diferenciação étnica e cultural, tanto no interior do conjunto das diferentes comunidades afrodescendentes do país quanto em relação às comunidades ribeirinhas não-quilombolas vizinhas.

Nesse contexto, O’Dwyer aponta para o problema da aparente “pouca” contrastividade cultural entre quilombolas e “caboclos” nos rios Trombetas, Erepecuru e Cuminá. A autora, mesmo realçando o direito inalienável à autoatribuição étnica, estabelece, em vista da problemática, três critérios por meio dos quais os quilombolas se perceberiam como “muito diferentes” dos outros ribeirinhos, embora as duas populações tradicionais compartilhem muitas práticas culturais como o uso comum da terra, a produção familiar de subsistência e, ainda, o universo religioso-simbólico. A antropóloga aponta, como primeiro critério, a forte ligação dos negros do Trombetas com a floresta. Enquanto “povo da floresta” eles se considerariam, e seriam considerados, como preservadores zelosos de seu ambiente natural circundante. Segundo, em termos sociais, os quilombolas seriam propensos a manter-se isolados em comunidades rurais estruturadas por estreitos laços de parentesco. Sua conduta no ambiente urbano comprovaria esta atitude característica de apego com o próprio grupo. Terceiro, o domínio dos negros sobre o território das matas beirando os rios da bacia do Trombetas teria uma dimensão simbólica que se revela nas narrativas acerca dos dois maiores “sacacas” da região, que eram Balduino Melo e Chico Melo, falecidos, respectivamente, nos anos 1970 e 1990 (O’DWYER, 2005, pp. 99-108).

Este último critério merece mais aprofundamento no que se refere à temática central do presente artigo. De fato, na região do Baixo Amazonas, “sacaca” é o pajé cujo poder é “de nasença”. Esse inclui, para além da intimidade com determinadas entidades da natureza, conhecidas como “encantados”, “encantes” ou “companheiros do fundo” — requisito fundamental para a cura e a adivinhação, as duas funções básicas de qualquer xamã —, a capacidade de “viajar pelo fundo” do rio em razão de uma proximidade

maior para com “seus companheiros”. Neste aspecto, o “sacaca” é diferente do pajé “de agrado” que tem que passar por uma fase de iniciação (ARENZ, 2003, p. 157). A fama do poder curativo e divinatório e as histórias referentes às “viagens pelo fundo” e às profecias⁹ atribuídas a Balduino e Chico Melo não são limitadas pelas definições étnicas de hoje, embora os dois líderes religioso-comunitários constituam uma referência-chave nas reivindicações dos quilombolas, sobretudo no que diz respeito à posse — real e simbólica — de suas terras nos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá. Eliane Cantarino O’Dwyer (2005, p. 102) observa, neste contexto:

A crença em mundos paralelos habitados por seres sobrenaturais e o domínio desse espaço adquirido pelos “sacacas”, inclusive no aprendizado sobre o uso dos recursos naturais e das potências que lhes ultrapassam em suas práticas terapêuticas, permite a construção do território como uma totalidade simbólica, que define as fronteiras do grupo.

Como se pode ver, questões jurídico-fundiárias e códigos étnico-culturais se entrelaçam na (re)significação da identidade grupal dos quilombolas. Esta imbricação caracteriza também os encontros “Raízes Negras”, organizados de forma irregular, desde 1988, pelas próprias comunidades quilombolas com o apoio do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), em Belém, e das paróquias católicas e associações culturais dos municípios de Oriximiná, Óbidos e Alenquer. De fato, esses eventos contribuíram, sobretudo na década de 1990, a dar visibilidade às tradições de cunho religioso e artístico, como danças e devoções, além de veicular a produção cultural recente, notadamente, cantos e poemas que tematizam a luta pela titulação da terra (PENTEADO, 2014, p.10-11).

Práticas religiosas nos quilombos do Baixo Amazonas

É difícil querer “destrinchar”, com exatidão e conforme seus diversos aportes culturais, um universo religioso-simbólico que se entende como unidade. Assim, no que concerne à religiosidade praticada nas comunidades quilombolas do noroeste do Pará, a busca por uma matriz africana averigua-se como problemática. A antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer constatou, em sua análise, o quanto as crenças e práticas dos negros do Trombetas encontram-se enquadradas nos trabalhos de Eduardo Galvão acerca da vida

cotidiana, sobretudo, da religiosidade, de uma comunidade “cabocla” às margens do Amazonas. Embora Galvão evitasse afirmações categóricas referentes às origens — indígena ou africana — de certas entidades protetoras, como a “mãe do bicho” ou a “mãe do rio”, ele pressupõe, no entanto, uma clara preponderância ameríndia na composição do universo simbólico e nos ritos dele decorrentes (apud O’DWYER, 2005, pp. 102-106)¹⁰.

Um exemplo dessa religiosidade compartilhada por moradores de comunidades rurais amazônicas, independentemente do fenótipo e da etnicidade por elas definidos e assumidos, é a já evocada atuação dos “sacacas”. De fato, a pajelança de matriz xamânico-indígena compõe, junto com o catolicismo popular, de caráter neobarroco, o essencial do sistema religioso predominante nas comunidades rurais amazônicas¹¹. Assim, a percepção da ação dos encantados como ambígua e a dos santos como benévola é identificada no dia-a-dia tanto de caboclos quanto de negros. No entanto, diferente dos encantados, que são respeitados mediante um comportamento individual respeitoso, os santos são objeto de uma veneração coletiva conforme um ritual lúdico marcado por diversas tradições. Eduardo Galvão (1953, p. 5) observa com respeito à dualidade de encantados e santos no universo religioso ribeirinho:

Os santos são entidades domésticas benevolentes que protegem o indivíduo ou a comunidade, assegurando-lhe bem-estar. Existem, contudo, outras forças e seres que povoam a natureza ou o mundo sobrenatural, contra os quais a ação dos santos é impotente. Neste caso, estão os seres que habitavam o fundo dos rios ou florestas. Derivam a maior parte das vezes de crenças provenientes do habitante primitivo, o indígena, e, em geral são expressos por denominações de procedência tupi-guarani, dada à difusão que esse falar teve durante o período colonial. Essas crenças não conservaram o molde original, modificadas que foram por influências como o próprio catolicismo, cultos afro-brasileiros e outros. O conceito de *encantado*, por exemplo, que domina na descrição desses seres, deve sua provável origem a crenças populares que o colono português ou europeu fundiu às do habitante indígena ou mestiço. Ao mesmo tempo, adaptaram-se à cultura contemporânea, desligando-se do corpo de idéias religiosas a que pertenciam primitivamente.

Dentre as tradições engendradas dentro desse universo peculiar se destacam as festividades santorais. Elas são organizadas ou pela comunida-

de ou por um grupo de devotos, mas, em ambos os casos, o festejo do santo atrai, geralmente, um número considerável de visitantes. Embora originária da tradição católica ibérica, as festas do padroeiro ou da padroeira, tal como se desenvolveram na Amazônia, suscitaram e, em muitos casos, ainda suscitam a desaprovação da autoridade eclesiástica imediata, representada pelo pároco ou pelo bispo. O fato de, no passado, a presença dos padres nas comunidades do interior — e, mais ainda, nos remotos quilombos — ter sido muito irregular e até esporádica explica o caráter expressamente laico da religiosidade tradicional (OLIVEIRA, 1983). O sociólogo da religião Pedro Ribeiro Oliveira (1988, p. 117) escreve que “Para o homem do interior, que vive isolado em sua pequena comunidade rural ou na pequena cidade, a experiência da grande festa do santo, com a afluência de uma massa de devotos é, certamente uma experiência marcante”.

No caso dos quilombos do noroeste do Pará, os primeiros esforços por parte do clero para estabelecer uma forma de cuidado pastoral regular remontam ao último quartel do século XIX, quando sacerdotes como frei Carmelo Mazzarino ou padre José Nicolino de Souza tentaram contatar os mocambeiros no intuito de tirá-los de sua posição supostamente marginalizada dentro do conjunto da cristandade (FUNES, 2000, pp. 6-15). Se não é possível mensurar os impactos dos esforços dos dois clérigos mencionados na vida religiosa dos mocambeiros, pode-se, no entanto, afirmar que os festejos dos padroeiros são bem anteriores às suas expedições pastorais. Sobre tudo o fato de os quilombolas terem estabelecido, desde a formação de suas comunidades, uma complexa e intensa rede de interação com a população cabocla circundante permite concluir que o culto aos santos, tal como ele foi resumidamente descrito por Eduardo Galvão (1953, pp.3-5), tem sido praticado por eles há muito tempo.

O antropólogo, na sua etnografia das festividades populares celebradas, sobretudo, em honra a São Benedito, nos arredores de Gurupá, no Baixo Amazonas, estabelece os seguintes elementos que também podem ser observados nas comunidades quilombolas da região. Primeiramente, o período das festas não segue — como já foi assinalado mais acima — o calendário católico oficial, mas adapta-se tradicionalmente ao ritmo da enchente por esta ser a época de maior abundância em alimentos. Segundo, a organização das festividades está inteiramente nas mãos de comunitários devotos, prevalecendo, assim, uma clara dimensão laica. Conforme observa Galvão, a presença ou a interferência do padre é, muitas vezes, percebida como sendo incômoda. Terceiro, em muitas comunidades a festividade em si é precedi-

da por uma esmolação, isto é, uma peregrinação dos organizadores acompanhados de foliões — músicos devotos tocando instrumentos tradicionais como tambor, rabeca e reco-reco — que levam a imagem do santo para as casas e sítios, pedindo contribuições em forma de víveres, sobretudo, farinha de mandioca e animais de pequeno porte (galinhas e porcos)¹². Quarto, a festa em si segue um roteiro de cunho ritualístico que se estende, conforme a comunidade, por nove (novena), sete (semana) ou três (tríduo) dias. O levantamento e a derrubada do mastro constituem, em geral, os marcadores, respectivamente, do início e do fim da festividade. No interstício, “rezas” tradicionais como a recitação cantada de ladainhas por “rezadeiras” — muitas vezes, ainda em latim —, eventualmente precedidas por uma procissão, marcam as noites do período festivo. Ao ato devocional seguem atividades socializantes de caráter lúdico, como bingos, vendas de iguarias e danças; estas últimas acontecem, geralmente, no final da festividade ou, devido a orientações mais recentes por parte dos párocos, uma semana ou quinzena após as homenagens religiosas. Esta aparente complementariedade de oração e diversão realiza-se em dois ambientes distintos, a saber, a capela e o barracão, também conhecido como “ramada”. Durante todo o tempo, as pessoas fazem ou cumprem promessas, fazendo delas a manifestação mais recorrente das devoções individuais. Geralmente, os fiéis pedem, tocando na imagem do santo ou da santa, melhoras concretas para sua vida particular ou familiar. Uma veneração de caráter abstrata ou espiritual, como mero “louvor”, é pouco usual.

Convém, no entanto, assinalar que as festividades, como outras crenças e práticas de cunho religioso no interior dos quilombos, têm hoje um significado mais amplo, constituindo muito mais referenciais ou distintivos identitários — sobretudo, para os quilombolas — do que meras expressões de um culto católico comunitário (FUNES, 2009, p. 148). Por isso, o resgate de certas tradições já abandonadas por muitas comunidades, como o erguimento do mastro ou a realização da esmolação, não remete tanto a uma motivação religiosa, mas antes ao intuito de realçar um patrimônio cultural imaterial próprio das comunidades quilombolas.

Fora as festas dos padroeiros de dimensão comunitária, existem, ainda, determinados festejos de cunho particular, conhecidos em algumas comunidades, como o quilombo Pacoval no interior de Alenquer, com a designação de “ramadas”. Trata-se de festas santorais privadas, organizadas por uma determinada família ou pessoa que, geralmente, é a “dona do santo”, ou seja, a proprietária de uma imagem herdada de um antepassado

devoto. Lygia Teixeira (1989, pp. 12-13) esclarece que as festas de ramada são conhecidas em outras comunidades rurais do Pará e, também, do Brasil, sendo realizadas preferencialmente durante os períodos natalino e junino. Elas não se restringem, portanto, aos quilombos do Trombetas e do Curuá.

Tudo indica que a denominação “ramada” provém dos barracões feitos na ocasião do evento religioso. Assim, em 1893, o viajante francês Henri Courdreau mencionou, em sua obra *Voyage au Curuá*, o barracão, denominado de “ramada”, como lugar de dança dos festejos santorais, descrevendo-o como

uma grande palhoça, aberta por todos os lados com o piso de chão batido, totalmente plano. É a sala de dança indispensável a uma comunidade negra. Pode-se passar sem comer, sem vestir, mas seria impossível viver sem uma ramada, utilizada mais freqüentemente do que a gente imagina. Cada negro dança e faz dançar para a festa do santo, que é seu patrono, cada negro da mesma forma não deixa de dançar de exortação em honra de sua santa, seja nas grandes festas, nas pequenas festas, mesmo quando não há festa eles as inventam. Antes de dançar, vão à igreja, para rezar. Mas é preciso ver de que maneira é, parecem mais lançar maldições contra Deus. Terminada a reza, ou se preferir a admoestação a Deus, a gente se reúne sob a ramada. A gente começa a dançar, enquanto a gente toca o “tantã”, enquanto outros cantam e batem as mãos em cadência (apud FUNES, 1995, pp. 338-339).

Hoje as festas de ramada tendem a diminuir e, até, a perder-se, tanto devido à crescente fragmentação sociorreligiosa das famílias com o aumento de igrejas evangélicas, que torna a manutenção do foco devocional privado difícil, quanto, no que se refere à organização regular, isto é, anual, a uma relação custo-benefício cada vez menos rentável. Sobretudo, os jovens demonstram pouco interesse em dar continuidade a determinadas devoções de estrito caráter familiar. Assim, no quilombo Pacoval, dos quatro festejos celebrados até os anos 1970, só se manteve aquele em honra à Santa Luzia. Os de São Miguel, São Sebastião e Sant’Ana se extinguiram (COSTA e CARIPUNA, 2015, pp. 17-23). Eurípedes Funes (1995, p. 339) menciona, ainda, uma ramada em honra a São Silvestre, também já extinta, mas, em contrapartida, omite aquela de São Miguel¹³.

Lygia Teixeira (1989, pp. 12-13) que analisou esses festejos no interior de Alenquer, identificou características comuns com as festividades dos

padroeiros, como a esmolação, o levantamento do mastro, a organização por leigos devotos — geralmente, membros da família que é “dona do santo” —, a realização de procissões e ladainhas, a gratuidade de alimentos e, finalmente, a festa dançante no final. Roberth da Costa e Ruth Caripuna (2015, pp. 15-16), professores no quilombo Pacoval, apontam que as ramadas

obedeceram a um calendário anual que levava em consideração o período do auge da coleta de produtos extrativistas. É o caso do cumaru que se inicia a partir do final do mês de agosto, dependendo da safra, e vai até por volta do mês de novembro. Logo em seguida, se inicia a coleta da castanha do Pará, ressaltando que o quilombo sempre foi grande fornecedor deste produto.

Ainda conforme Costa e Caripuna (2015, pp. 21-23), a ramada de Santa Luzia, a única que se celebra até hoje, ganhou, nesse meio tempo, um caráter mais comunitário do que familiar. Os dois professores averiguaram que a festividade, organizada por um “juiz da festa” designado no ano anterior, tem a duração de duas semanas, comportando uma trezena, com a recitação de ladainhas a cada noite, e o dia da festa em si. O levantamento e a derrubada do mastro marcam o período da festividade, cujo auge é a procissão no dia de Santa Luzia, dia 13 de dezembro.

Na véspera e no dia da santa mesmo, há um baile com cobrança de ingresso. Em contrapartida, mantém-se a gratuidade de um almoço comunitário servido no dia 14 de dezembro, no barracão. Os ingredientes provêm tanto da esmolação, feita no mês anterior, como de doações coletadas durante a festividade. Roberth da Costa e Ruth Caripuna (2015, p. 22) atribuem a preservação da ramada à popularidade de Santa Luzia, pois, “Venerada como protetora dos olhos, esta santa é muito popular entre a população rural que precisa de uma vista clara para seus diferentes afazeres”, sobretudo, a pesca ou a caça. Como no caso da atuação dos sacacas e da festa do padroeiro, também a ramada de Santa Luzia integra práticas religiosas compartilhadas pelas comunidades ribeirinhas caboclas vizinhas.

O mesmo não se pode afirmar em relação à dança do Marambiré, outra tradição associada ao quilombo Pacoval. Esta prática, embora de forte caráter lúdico, é também marcadamente religiosa. Com efeito, o Marambiré consiste essencialmente em uma invocação de entidades católicas, sobretudo, a Santíssima Trindade e São Benedito, mas ela contém elementos evidentes de origens africana e indígena. Assim, na dança representam-se um

Rei do Congo e rainhas, personagens de proveniência africana, e usa-se, nas diversas letras das músicas, múltiplos termos em nheengatu, Língua Geral falada na Amazônia colonial e imperial, conforme afirma Idaliana Azevedo (2002, p. 55).

Justamente em razão de sua suposta origem africana, esta prática lúdico-religiosa tornou-se amplamente conhecida para além do quilombo de Pacoval. Pode se afirmar que a dança constitui, dentre os elementos culturais que diferenciam quilombolas e outros ribeirinhos da região, o marcador identitário mais significativo. O mesmo vale para outras manifestações religioso-culturais de origem africana, notadamente bantu, identificadas por Eurípedes Funes (1999, pp. 18-19), como o Cordão de São Benedito ou a dança de lundum executada, por ocasião de outras festas santorais, sobretudo aquelas celebradas em honra a Santo Antônio ou Santa Luzia. O historiador elucida que a matriz africana está “presente, ainda hoje, nas manifestações culturais das comunidades negras, em especial naquelas do rio Curuá, do Trombetas e lago do Matá como, por exemplo, o Cordão do Marambiré, também chamado de Aiuê, que em quimbundo significa festa” (FUNES, 1999, p. 4).

A dança do Marambiré começa com uma celebração na capela durante a qual, fora a recitação da ladainha e cantos devocionais, há também espaço para intervenções por parte dos participantes sob forma de uma reflexão ou um breve sermão (TEIXEIRA, 1989, p. 39). Em seguida, colocando um tipo de coroa com fitas coloridas, que João de Jesus Paes Loureiro (1995, p. 154) designa de “tiara do Marambiré”, os devotos formam duas rodas que se movem no ritmo da música, entoando cantos de teor devocional.

Com relação à importância simbólica e identitária do Marambiré para os quilombolas de Pacoval, ela vem claramente à tona no depoimento de Maria da Cruz de Assis, a Dona Cruzinha, transcrito por Eurípedes Funes em sua tese (1995, pp. 343-344):

[...] nós temos o marambiré como uma graça, ou seja, temos fé. É o seguinte, pois desde que eu me entendi eu ouvia dos velhos, nossos pais, tios, avós, que se tinha uma pessoa em dificuldade de doenças, fosse uma criança, fazia-se a promessa com São Benedito. Conforme fosse a situação, fazia o pedido, se alcançasse a graça a pessoa tinha, ou tem, que dançá no cordão durante o tempo que fosse viva, ou só um ano, ou oferecê um almoço dia 25 de dezembro; o mais certo é 6 de janeiro. As pessoas antigas que eu conheci e vi dançá marambiré na lei severa

foi Maria Ângela, Maria das Dores, Maria Justa de Assis. Essa, com 110 anos, quando o rei de Congo era Euzébio, ela não se levantava mais da rede, mas quando ouvia a caixa batendo a chamada, ela pedia a coroa e, assim, mesmo na rede, dançava o marambiré. Os sobrinhos mandavam ela pará de dançá e ela respondia que a mãe dela e o pai fizeram promessa para ela dançá o marambiré durante o tempo que fosse viva, por isso ainda estava viva. Por isso é verdade que todos têm fé em alcançar graça no cordão de Marambiré, com São Benedito.

Como se vê neste relato, o Marambiré não constitui somente uma prática que interliga elementos simbólico-religiosos de diversas matrizes culturais, mas é, também, um rito que fornece sentido aos indivíduos. A centralidade da promessa a São Benedito, um santo muito popular entre as populações rurais e, sobretudo, negras, da Amazônia (LIRA e SILVA, 2016), tida como um recurso eficaz em diversas dificuldades da vida, põe a dança do Marambiré em um contato inextricável com o cotidiano vivido pelos quilombolas. Como foi dito mais acima, ele é hoje, também, apresentado com frequência fora da comunidade, no intuito de dar visibilidade a uma tradição considerada como tipicamente quilombola.

Considerações finais

Embora se enquadrem na história geral dos quilombolas no Brasil, os antigos mocambeiros, habitantes da região noroeste do Pará, possuem múltiplas particularidades que os diferenciam tanto de outros remanescentes de quilombos quanto de seus vizinhos “caboclos”. Mesmo assim, o intenso convívio com pessoas de origem indígena, mestiça e, também, europeia nos mocambos, que se constituíram desde o final do século XVIII em áreas remotas, de preferência “acima das cacheiras”, marca até hoje a cultura desses afrodescendentes amazônicos. De fato, a análise da memória e dos registros cartoriais e paroquiais permitiu a diversos pesquisadores retrair o percurso histórico dos quilombolas da região, sobretudo no que se refere às fugas das fazendas do Baixo Amazonas, à instalação acima das cachoeiras e corredeiras dos afluentes setentrionais do grande rio e, embora com menos evidência, à origem africana.

Diante disso, não é de se admirar que o universo simbólico-religioso dos quilombolas do noroeste paraense é compartilhado com as demais

populações tradicionais, sobretudo, os ribeirinhos “caboclos”. Assim, os trabalhos de pajés, sobretudo de sacacas, e os festejos de santos com seus múltiplos rituais — comuns em todas as comunidades rurais amazônicas —, foram ressignificados pelos quilombolas, principalmente no contexto do processo de sua afirmação étnica e de obtenção da titulação coletiva de suas terras, enquanto manifestações de uma prática cultural e como marcadores de uma identidade específica. Neste sentido, sobretudo a dança do Marambí-ré ganhou grande relevo na região por conter elementos de origem africana.

De fato, um maior esclarecimento relativo à especificidade do processo da formação histórica dos mocambos de um lado, e os recentes processos de reafirmação da identidade étnica, estimulada, em parte, pelo enquadramento na categoria jurídica de “remanescentes de quilombos” do outro, deram às crenças e práticas religiosas um significado mais amplo. Não se restringindo a meros fenômenos de cunho cultural ou ritual, elas contribuem para dar aos quilombolas do Baixo Amazonas uma visibilidade e uma autoestima maiores, seja em nível regional, onde foram, durante séculos, marginalizados e discriminados, seja em nível nacional, onde eles se destacam enquanto habitantes dos primeiros quilombos oficialmente reconhecidos como tais no Brasil.

Notas

1 Até hoje, a grande maioria dos quilombos da região encontra-se nas bacias hidrográficas dos rios Trombetas e Curuá, situadas um a oeste (Município de Oriximiná) e outro a leste (Municípios de Curuá e Alenquer) de Óbidos. Esta cidade foi, até meados do século XX, o estabelecimento urbano mais importante do lado setentrional do rio Amazonas, no noroeste do Pará. Os referidos lagos isolados, sobretudo o Lago Matá, estão localizados no interior do Município de Óbidos.

2 O termo “mocambo”, de origem bantu, foi empregado, sobretudo, no século XIX e na primeira metade do XX, para designar um agrupamento de fugitivos em regiões de difícil acesso, tendo uma conotação depreciativa. O termo “quilombo” também é de proveniência linguística bantu, mas expressa implicitamente a resistência e a autoafirmação dos que habitam a comunidade que se designa como tal (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 28).

3 O termo “caboclo” é muito ambíguo. Aqui ele é aplicado para identificar os ribeirinhos de matriz étnico-cultural predominantemente indígena, mesmo que isso não implique numa identificação como “índios”. As características tradicionais destas comunidades rurais são: laços de parentesco, regime de subsistência e prática de um catolicismo popular com elementos pajeísticos (HARRIS, 2006).

4 O Estado do Maranhão e Grão-Pará, situado ao norte do Estado do Brasil, constituiu, entre 1621 e 1772, a segunda colônia da América Portuguesa.

5 D. Pedro II, filho de D. João IV, o Rei Restaurador, nasceu em 1648. Desde 1667 foi regente para seu irmão D. Afonso VI, antes de afastá-lo para governar como rei de 1683 a 1706. Por ter concluído a paz com a Espanha, ele é apelidado de “Rei Pacífico”. D. Pedro II foi o primeiro monarca português a executar uma política de cunho absolutista (BRAGA, 2006).

6 Foram promulgadas duas leis no dia 1º de abril de 1680: a “Provisão sobre a repartição dos Índios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus” — onde

consta a citação feita na frase — e a “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. Ambas tratam do *status* da mão de obra indígena no final do século XVII e início do XVIII (ABN, 1948, pp. 51-59).

7 Em 1850 foi promulgada a “Lei de Terras”, estabelecendo novos critérios referentes à posse e aos direitos e deveres dos proprietários.

8 O “tempo das candeias”, termo muito presente na memória dos quilombolas, faz alusão à prática punitiva dos donos de escravos de derramar óleo nas mãos, juntadas em forma de concha, de um servo. Alumando um pavio, o óleo esquentou ao ponto de fazer o escravo abrir a mão, o que serviu de pretexto ao dono para aplicar um castigo (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 210).

9 Há relatos de que o sacaca Balduino Melo teria predito, nos anos 1960, o surgimento de uma “grande cidade iluminada dentro da floresta”. Esta suposta profecia foi considerada como realizada com a instalação da Mineração Rio do Norte (O'DWYER, 2005, p. 101).

10 A autora refere-se à obra principal de Eduardo Galvão (1957): *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Antes deste livro, Eduardo Galvão (1955) publicou um artigo, intitulado “A vida religiosa do caboclo da Amazônia”. Em ambas as publicações, Itá corresponde à cidade de Gurupá, no Pará.

11 Convém assinalar que a pertença religiosa das populações rurais da Amazônia se modificou significativamente nas últimas décadas, sobretudo em razão de uma mobilidade maior — em termos geográficos e sociais — e em razão do aumento significativo de denominações evangélicas que, em geral, são contrárias às práticas da pajelança.

12 A esmolação foi muito comum em tempos de uma economia inteiramente caracterizada pela subsistência, com pouca ou nenhuma circulação de dinheiro. O costume, que estava em vias de desaparecimento desde os anos 1980, está sendo retomado por muitas comunidades no interior da Amazônia (FIGUEIRA, 2014, p. 104).

13 Roberth Luiz Nogueira da Costa e Ruth Caripuna (2015, pp. 16-17) encontraram, em 2015, só uma moradora de Pacoval, a

Sra. Maria Benedita Garcia, conhecida como Dona Noca, de 86 anos de idade, que ainda se lembrava da ramada de São Silvestre, mencionada por Eurípedes Nunes (1995).

Referências Bibliográficas

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas**: guardiães de matas e rios. 2ª ed. Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1998.

ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado. "Daquelle péssimo mocambo". In: ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado e CHAMBOULEYRON, Rafael (Orgs.). **T(r)ópicos de História**: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI). Belém: Açai, 2010, pp. 117-140.

Anais da Biblioteca Nacional — ABN, Rio de Janeiro, v. 67, 1948.

ARENZ, Karl-Heinz. **De l'Alzette à l'Amazone**: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693). Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

ARENZ, Karl-Heinz. **São e salvo**: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização. Quito: Abya-Yala, 2003.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. **Puxirum**: memórias dos negros do oeste paraense. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2002.

BRAGA, Paulo Drumond. **D. Pedro II**: uma biografia. Lisboa: Tribuna da História Editores, 2006.

COSTA, Roberth Luiz Nogueira da e CARIPUNA, Ruth Elena. **As festas de ramadas no quilombo Pacoval**, Alenquer (1960-1970). Alenquer/Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) / Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica (PARFOR), 2015 (Monografia de Licenciatura Integrada em História e Geografia).

FIGUEIRA, Cláudia Laurido. **Festa popular na Amazônia**: Sairé, a reinvenção da tradição em Alter do Chão (PA), 1973-1997. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2014 (Dissertação de Mestrado).

FUNES, Eurípedes A. "Comunidades mocambeiras no Trombetas". In: GRUPIONI, Denise Fajardo e ANDRADE, Lúcia de (Orgs.). **Entre águas bravas e mansas**: índios e quilombolas em

Oriximiná. São Paulo: Comissão Pró-Índio/lepé, 2015, pp. 16-61.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Nasci nas matas nunca tive senhor**: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), 1995 (Tese de Doutorado).

FUNES, Eurípedes Antônio. "Nasci nas matas nunca tive senhor": história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 467-497.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Áreas das Cabeceiras — Terras de Remanescentes**: Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuecé, Apuí e São José. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1999. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/comunidades/pdf/cabeceiras.pdf>>. Acesso em: 14/12/2016.

FUNES, Eurípedes Antônio. "Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas". In: **Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas**, 2000. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/comunidades/pdf/alto-trombetas.pdf>>. Acesso em: 15/12/2016.

FUNES, Eurípedes Antônio. "Mocambos: natureza cultura e memória". In: **Revista História Unisinos**, São Leopoldo, v. 13, n. 2, mai. / ago. 2009, pp. 146-153.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GALVÃO, Eduardo. "Vida religiosa do caboclo da Amazônia". In: **Boletim do Museu Nacional** — Nova Série, Antropologia, Rio de Janeiro, n. 15, abr. 1953, pp. 1-18.

GOMES, Flávio dos Santos e NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. "Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista". In: GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Nas Terras do Cabo Norte**: fronteira, colonização e escravidão na Guiana Brasileira — séculos XVIII/XIX. Belém: Editora Universitária UFPA, 1999, pp. 195-224.

HARRIS, Mark. "Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo". In: ADAMS, Cristina et al. (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e

- invisibilidade. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, pp. 81-108.
- LIRA, Lúcia Maria Barbosa e SILVA, Edgard Soares da. "Festas de São Benedito em algumas cidades amazônicas: religiosidade, fé e devoção". In: **XV Simpósio Nacional de História das Religiões** — ABHR, Florianópolis, 25-29 jun. 2016. Disponível em: <http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1470187813_ARQUIVO_FESTASDE-SAOBENEDITOEMALGUMASCIDADESAMAZONICAS.pdf>. Acesso em: 19/12/2016.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.
- NASUTI, Stéphanie et al. "Entre urbanização e regularização fundiária: uma geografia dos novos modos de vida quilombolas de Oriximiná". In: GRUPIONI, Denise Fajardo e ANDRADE, Lúcia de (Orgs.). **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/lepé, 2015, pp. 210-223.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. "Terras de Quilombo no Brasil: Direitos Territoriais em construção". In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. **Caderno de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: UEA Edições, 2010, pp. 41-49.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. "Os quilombos e as fronteiras da Antropologia". In: **Antropolítica**, Niterói, v. 19, pp. 91-111, 2005.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Expressões religiosas populares e liturgia". In: **Revista Eclesiástica Brasileira — REB**, Petrópolis, v. 43, n. 72, 1983, pp. 909-948.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. "Religiões populares". In: BEOZZO, Oscar (Org.). **Curso de Verão II**. São Paulo: Paulinas, 1988, pp. 107-123.
- PENTEADO, Otávio. **Estudo de caso: titulação Terra Quilombola Cabeceiras — "sem medo de amanhã não poder estar aqui"**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/Movimiento Regional por la Tierra, 2014.
- SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Brasília/Belém: Ministério da Cultura/Secretaria de Estado da Cultura/Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves, 1988.
- TEIXEIRA, Lygia Conceição. **Marambiré: o negro no folclore paraense**. Belém: Secretaria de Estado de Cultura — SECULT/Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves — FCPTN, 1989.

Recebido em 01/03/2017
Aprovado em 28/03/2017