

A FOLIA DE SÃO TOMÉ NO QUILOMBO ARAPUCU: CULTURA AFRO-BRASILEIRA RESULTANTE DO DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO DE ESCRAVOS AFRICANOS PARA A AMAZÔNIA

THE FOLIA DE SÃO TOMÉ IN THE QUILOMBO ARAPUCU: AFRO-BRAZILIAN CULTURE RESULTING FROM THE COMPULSORY DISPLACEMENT OF AFRICAN SLAVES TO THE AMAZON

LA FOLIA DE SAN TOMÉ EN EL QUILOMBO ARAPUCU: CULTURA AFRO-BRASILEÑA RESULTANTE DEL DESPLAZAMIENTO COMPULSORIO DE ESCLAVOS AFRICANOS PARA LA AMAZONIA

Leandro de Castro Tavares*

Resumo: Neste artigo, busca-se apresentar partes de uma pesquisa que foi realizada sob os pressupostos teóricos da História Cultural e, metodologicamente, caracterizada como de campo, do tipo História Oral e documental. O *locus* da pesquisa foi a comunidade Arapucu, localizada no município de Óbidos, mesorregião amazônica do Oeste do Estado do Pará. É instigante pensar em valorizar as histórias de práticas dos povos tradicionais e suas experiências, pois assim, poderá ser um fator determinante para a construção de uma identidade positiva. Desse modo, frisa-se que a folia praticada na comunidade Arapucu é vista como prática cultural afro-brasileira, isso porque todas as folias existentes no município surgiram em áreas remanescentes de quilombos, assim como o uso, principalmente de instrumentos de origem africana. Dessa forma, a Folia de São Tomé representa a cultura afro-brasileira na comunidade Arapucu.

Palavras-chave: Amazônia. Cultura. Escravos.

Abstract: In this article, we present parts of a research that was carried out under the theoretical assumptions of Cultural History and, methodologically, characterized as field, Oral History and documentary type. The research site was the Arapucu community, located in the municipality of Óbidos, an Amazonian mesoregion in the west of the state of Pará. It is intriguing to think about valuing the practices of traditional peoples and their experiences, as this may be a determining factor for the building a positive identity. Thus, it is emphasized that the folklore practiced in the Arapucu community is seen as an Afro-Brazilian cultural practice, because all the foliations existing in the municipality have appeared in the remaining areas of quilombos, as well as the use, mainly of instruments of African origin. Thus, Folia de São Tomé represents Afro-Brazilian culture in the Arapucu community.

Keywords: Amazon. Culture. Slaves.

Resumen: En este artículo, se busca presentar partes de una investigación que fue realizada bajo los presupuestos teóricos de la Historia Cultural y, metodológicamente, caracterizada como de campo, del tipo Historia Oral y documental. El *lucus* de la investigación fue la

* Mestre em História pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (Unicentro). E-mail: tavaresleo23@gmail.com.

comunidade Arapucu, localizada no município de Óbidos, mesorregião amazônica do Oeste do Estado do Pará. É instigador pensar em valorar as histórias de práticas dos povos tradicionais e suas experiências, pois assim, poderá ser um fator determinante para a construção de uma identidade positiva. De este modo, se sublinha que a folia praticada na comunidade Arapucu é vista como prática cultural afro-brasileira, porque todas as folias existentes no município surgiram em áreas remanescentes de quilombos, assim como o uso, principalmente de instrumentos de origem africana. De esta forma, a Folia de Santo Tomé representa a cultura afro-brasileira na comunidade Arapucu.

Palavras chave: Amazon. a cultura. Escravos.

Introdução

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 Amazônia, “havia atividades agropecuárias e a utilização do trabalho escravo de negros importados da África” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 92).

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

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

No dia 17 de julho de 1854, os escravos Cloudino e Amandio fugiram da residência de Felisberto José Tavares, morador da Vila de Óbidos, província do Pará. Felisberto Tavares rogou às autoridades policiais de Manaus a captura dos fujões, mas não podia ajudar em muita coisa, pois não sabia o exato paradeiro dos cativos. Apesar disso, ofereceu recompensas, pedindo que os entregassem ao senhor José Miguel de Lemos, comissário vacinador provincial¹.

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

Em meios a essas fugas escravas, também fugiam frequentemente de Óbidos, pois no anúncio de fevereiro de 1861 informava que “Raimunda de 24 anos de idade, crioula bem retinta, um tanto baixa, bem figurada, muito humilde que se uniu ao escravo José Moisés, de 26 anos de idade, cafuzo, bastante fornido de corpo, estatura regular, mal encarado, olhos pequenos e fundos”². 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 – “alvacentos” -, natural da província do Maranhão e, por isso, chamado Antônio Maranhoto, que era liberto. Trabalhara muitos anos como “marinheiro de embarcação de guerra”³, 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”⁴. Fugiu acompanhada do soldado desertor chamado Francisco de Souza Lima. Levaram um baú de madeira pintado de verde, uma rede de pano de algodão grosso novo e um balaio; dentro do baú havia um par de chinelas, um fio de conta de ouro, uma camisa de chita amarela, uma saia de lã e seda azul claro usada, uma saia cambraia branca com três folhos, duas camisas brancas.

A partir das publicações descritas e interpretadas acima do Jornal Estrella do Amazonas do século XIX, este artigo tem por objetivo demonstrar reflexões historiográficas sobre o deslocamento compulsório de africanos para a Amazônia desde o século XVII, assim como as dimensões dessa presença nas dinâmicas sociais, políticas e culturais da sociedade amazônica. Diante desse contexto, esse estudo se fez necessário para registrar a presença da cultura afro-brasileira no município de Óbidos/PA e por demonstrar questões relativas à pesquisa histórica, como ilustram algumas imagens no decorrer do texto. Em alguns momentos o uso recorrente da fonte recaiu no que se convencionou chamar aqui de relatos orais, ou seja, práticas correntes no cotidiano da pesquisa de campo em história oral. Pois, de acordo com Alberti (2005, p. 30), “de modo geral, qualquer tema, desde que seja contemporâneo – isto é, desde que ainda vivam aqueles que têm algo a dizer sobre ele –, é passível de ser investigado através da história oral”.

O Deslocamento Compulsório de Escravos Africanos para a Amazônia

Em um contexto inicial de colonização e de introdução da mão-de-obra africana na região amazônica apresentava fragilidades estruturais. Desse modo, “Logo de início os

empreendimentos de monocultura de açúcar e tabaco haviam fracassado. Os investimentos eram restritos (assim como a circulação de moedas). O preço dos escravos africanos era alto para os padrões dos colonos e o povoamento era escasso” (CAVALCANTE, 2013, p. 29). Ainda de acordo com o referido autor:

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

Há muito se configurava uma indissolúvel relação entre atividades extrativas e o uso da força de trabalho nativa. De acordo com Cavalcante (2013) havia mesmo uma dependência dos trabalhadores indígenas que em parte pode ser explicada pelas dificuldades sentidas pela maioria dos colonos em conseguir escravos africanos, pois:

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

A situação de dependência exclusiva da mão de obra indígena, que sentia a débil economia colonial paraense, era mais complicada. A fragilidade das comunidades coloniais, sempre instáveis e de escassa densidade populacional, ensejou a criação, por parte do poder metropolitano, de mecanismos de acesso, reprodução e fornecimento dos trabalhadores nativos. As disputas pelo controle e uso da força de trabalho envolviam todos os agentes coloniais, “chegando mesmo a envolver as incipientes estruturas do poder legal, com toda a complexa máquina administrativa metropolitana atuante na região” (MELLO, 2009, p. 244). Outros fatores ainda devem ser considerados: “a resistência feroz dos grupos indígenas, as dificuldades de apresamento, as frequentes epidemias que devastavam as populações nativas” (CAVALCANTE, 2013, p. 30).

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

Diante desse contexto, o papel de indivíduos como o dominicano espanhol Bartolomé de las Casas, no século XVI, e o jesuíta Antônio Vieira, já no século XVII, foi

decisivo para a proposição junto às Coroas Ibéricas de utilização do tráfico negreiro e do escravo africano como solução para o problema da liberdade dos indígenas e da escravização ilegal levada a cabo pelos colonos. Desse modo:

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

Nessa perspectiva em Cavalcante (2013), os portugueses temiam o aumento de invasões estrangeiras em possessões portuguesas. Ingleses, franceses, holandeses começavam a estabelecer pequenos assentamentos na região. Por outro lado, “a preocupação da Coroa com as possessões unia-se aos interesses da companhia jesuítica em restringir a exploração da força de trabalho nativa e, ao mesmo tempo, dar vazão à produção dos excedentes dos índios” (CAVALCANTE, 2013, p. 31). Estas inquietudes resultaram em duas tentativas de conexão com o mercado africano. No final do século XVII, ordens régias visavam articular tráfico negreiro, incremento de atividades de agricultura de exportação e controle militar da região Amazônica. 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 a região do Maranhão e Grão Pará. A empresa não durou muito. Em seguida, criou-se a Companhia de Comércio do Maranhão, por indicação do padre Antônio Vieira e financiada por cristãos novos portugueses. A Companhia também teve curta duração. De acordo com Alencastro (2000):

A tentativa de articular os mercados de plantas orientais, drogas asiáticas e amazônicas e 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 Guiné (ALENCASTRO, 2000, p. 141).

Ainda com base nas ponderações de Cavalcante (2013), a Companhia de Comércio do Maranhão obteve o monopólio das exportações, especialmente do cravo e do cacau. Seu comprometimento era introduzir 10 mil escravos no Estado ao longo dos vinte anos contratados. Com o retumbante fracasso, a licença foi desfeita. Em 1690, “novos contratos de assentos foram celebrados com a Companhia de Cacheu e Cabo Verde para introduzir anualmente 145 escravos pelo preço determinado de 155 mil réis cada cativo” (CAVALCANTE, 2013, p. 32). Não obstante, os reiterados protestos dos colonos em relação aos altos preços e a qualidade dos escravos ocorreram significativa concentração de envio de

africanos nessas últimas décadas do século XVII. Parece claro, nesse momento, a importância, em diferentes níveis, que conferiam aqueles indivíduos ao tráfico e à escravidão africana.

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

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

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

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

A partir dessa nova configuração histórica, é possível compreender a importância da criação de uma “Companhia de comércio que ligasse a região amazônica com Lisboa, vez que permitiria a expansão do cultivo de algodão, arroz, tabaco e cacau, produtos que seriam redistribuídos nos mercados europeus como os de Londres, Rotterdam ou Hamburgo” (CAVALCANTE, 2013, p. 34). Mais uma vez, conectar a Amazônia ao mercado atlântico passava pelo incentivo à introdução do braço africano na região. A criação da Companhia de

Comércio Grão-Pará e Maranhão tinha como principal objetivo a inserção de cativos africanos na Amazônia justamente para viabilizar este projeto em questão.

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

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

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

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

Como já argumentado anteriormente, em 1682 foi criada a Companhia de Comércio do Maranhão, também chamada de Estanco do Maranhão. Esse empreendimento tinha o monopólio total do comércio no Maranhão e no Pará, mas seu objetivo maior consistia em abastecê-los de escravos africanos. Devido ter causado descontentamento entre paraenses e maranhenses, concentrado sua atuação no Maranhão, abusados dos direitos relativos ao exclusivo comercial, provocado revoltas e não haver atendido à demanda por escravo na Amazônia, a empresa durou bem menos tempo que o previsto. Fechou as portas em 1684.

Mesmo assim, introduziu negros na região, em especial, no Maranhão, onde fomentou as culturas de cana-de-açúcar e algodão.

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

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

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

Em relação ao Cabo Norte, Amapá, a principal obra foi a construção da Fortaleza de São José de Macapá. Projetada para impedir prováveis invasões estrangeiras, via Guianas, começou a ser elevada em 1764, sendo concluída em 1782. Observou grande quantidade de escravos, tanto índios quanto negros que, da mesma forma, trabalhavam no cultivo do arroz e outras atividades agrícolas. Os negros constituíam a maioria e realizavam o trabalho mais pesado. No início do século XIX, por exemplo, “[...] formavam cerca de 23% da população da cidade, cujo total era de, mais ou menos, 2.500 pessoas. Considerando tais informações, pode-se afirmar que Macapá teve, na Fortaleza, a sua fonte original de crescimento” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 93).

O Estado do Amazonas procedeu da antiga Capitania do Rio Negro, criada em 1755, com subordinação ao Grão-Pará. Tornou-se autônomo, definitivamente, em 1850, por conta de insistentes reivindicações das suas elites, fieis ao Governo Imperial, durante a Cabanagem (1835-1840). Ao longo desse período, adquiriu importante quantidade de escravos negros, embora sua demanda não tenha sido suprida, devido, em parte, à dependência do porto de Belém. Mesmo assim, “em 1785, cerca de 3% da sua população constituía-se de negros. A totalidade aproximava-se de 11 mil escravos” (SANTOS; BRAGA; COSTA, 2011, p. 93).

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

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

A Comunidade Quilombola Arapucu

Antes de tudo, é importante levar em consideração que a comunidade Arapucu se entrelaça nos ramos de uma história de resistência escrava e na constituição de uma territorialidade marcada pela saga dos afro-brasileiros, na luta pela terra e por direitos à cidadania. No diálogo com os mais velhos moradores dessa comunidade, foi possível encontrar, nas curvas dos labirintos, os caminhos que levaram à história desses atores culturais. “História que ocupa um lugar na memória e faz desta um referencial de identidade” (FUNES, 1999, p. 2).

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

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

Arapucu é comunidade da zona rural do município de Óbidos, situada à margem do lago Arapucu que deságua no Rio Amazonas, próximo à desembocadura do Rio Trombetas, a uma distância aproximada de 17 (dezesete) quilômetros da sede do município por via terrestre e 8,5 km por via fluvial. Em seu início, na comunidade Arapucu existia uma tribo indígena que pelo conhecimento popular se chamavam Arapuanãs, nome este não confirmado a sua possível origem. Mas como afirma Fragoso (1983) eram índios da tribo dos Konduris. Sendo essa a procedência da tribo, subtende que o nome Arapucu signifique em Tupi-guarani *dia comprido*. Essa tribo indígena localizava-se em um local chamado de colônia, lugar onde ainda hoje existem vestígios do que, segundo a Senhora Maria de Jesus (moradora antiga da comunidade), “era uma pequena capela”, possivelmente construída em homenagem à Nossa Senhora da Conceição, que era padroeira da Aldeinha; mais acima fica o cemitério, que existe até os dias atuais. Segundo a senhora Maria de Jesus, nesse lugar chamado “colônia” foi iniciado um processo de ali ser construída a cidade que hoje se chama Óbidos, este fato não foi possível devido ao baixo calado do rio (rasa profundidade). Fragoso prossegue dizendo que, no ano de 1758, o Presidente da Província do Pará, Capitão-General Francisco Xavier de Mendonça Furtado, uniu as três aldeias: Presídio dos Pauxis, administrada pelos militares; Aldeinha, administrada pelos Padres Capuchinhos e a dos Konduris. E elevou a aldeia dos Pauxis à categoria de Vila, com o nome de Óbidos.

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

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

De acordo com a senhora Rosa Gonçalves, foliã mais antiga com 77 anos de idade, quando a Folia de São Tomé teve seu início na comunidade “tinha mais de vinte e cinco

casas”. Em homenagem a esses antepassados, as cabeceiras que formam o lago possuem as seguintes denominações: Cabeceira do Barbosa, Cabeceira São Tomé, Cabeceira do Santarém, Cabeceira do Sarmento, Cabeceira Grande e Cabeceirinha. Por esta predominância, a mesma é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, como comunidade remanescente de quilombos, cujo reconhecimento teve sua publicação no Diário Oficial da União número 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07. Com essa confirmação do princípio histórico, a mistura de costumes e crenças é um fator importantíssimo para a formação da cultura que a comunidade possui hoje. Um desses fatores com traços culturais afro-brasileiros chama-se Folia de São Tomé que atualidade, a comunidade Arapucu procura manter com muito esforço esse ícone cultural.

Por volta de 1780, teve início o cultivo do cacau e a criação de gado na região do Baixo Amazonas, mais precisamente em Santarém e Óbidos. Uma vasta quantidade de escravos africanos foi trazida para trabalhar nas fazendas, principalmente, nas que se localizavam às margens do Rio Paraná de Baixo. Considerando-se 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” (FUNES, 1999, p. 4). Ao chegarem às fazendas, muitos não suportavam a quantidade de horas de trabalho e começaram então a empreender fugas e formar lugarejos aos quais denominavam quilombos.

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

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

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

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.

Folia de São Tomé: História e Identidade

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 Gonçalves”⁵. 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, decidiram apelar ao Santo.

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

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

Com essas pessoas, que eram foliões de São Tomé, já existia os seguintes instrumentos artesanais: a caixinha, que era tocada pelo senhor José Gonçalves, que foi o primeiro Capitão Folião da Folia de São Tomé; a caixa grande era tocada pelo senhor João Gonçalves; os reco-recos, tocados pelos senhores Antônio Gonçalves e Cristóvão Gonçalves, que também eram os bandeireiros do Santo, tendo como Capitão da Bandeira Branca o senhor Cristóvão; a senhora Rosalina Gonçalves era porta bandeira, e levava nas romarias uma

bandeira menor, com o desenho do resplendor do Santo, e a senhora Úrsula, que conduzia a imagem de São Tomé, era a mantenedora. Vale frisar que carregar as bandeiras da folia é um ato de extrema responsabilidade, que deve ser feito com todo o respeito e muito cuidado. A seguir, as imagens de alguns dos principais instrumentos:

Imagem 01 – Caixinha.



Fonte: Arquivo pessoal de Dornélio Sena.

Imagem 02 – Caixa grande.



Fonte: Arquivo pessoal de Dornélio Sena.

Imagem 03 – reco-reco de bambu



Fonte: Arquivo pessoal de Dornélio Sena.

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

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

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

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

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

Imagem 04 – Passeio da Folia de São Tomé.



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

As bandeiras como símbolo do ritual da folia, tem uma capacidade de dádiva e de ação sobre a realidade que sintetiza a Folia de São Tomé da Comunidade Quilombola Arapucu. A bandeira possui uma capacidade multivocacional expressa através de

performances magistradas pela sonoridade das caixas, do reco-reco e dos demais instrumentos. Sendo assim, a folia é uma forma de transmissão de sentidos e significados compartilhados pela tradição entre as pessoas do Arapucu, bem como contribui para sua estruturação social.

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

No ano de 1961, passaram a ser festeiros o casal Antônio Pereira da Silva, conhecido como Cutia e a Senhora Alice Silva, conhecida como Lili, que ficaram no comando tanto da festa quanto da Folia, e foi convidado para ser o Capitão Folião o Senhor Francisco Gomes de Sena. A festa passou a ser realizada na propriedade do casal, chamada de Igarapezinho, uma colônia situada acerca de 5 (cinco) quilômetros da Comunidade Arapucu, mas o fator distância não prejudicou o brilhantismo da festa, era mais um motivo para as pessoas que se dispunham a ir para a festa, só voltarem no dia seguinte, assim que o sol começasse a nascer.

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

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

Imagem 05 – Mastro com as oferendas sendo levantado. Imagem 06 – Mastro levantado, Pai João e Mãe Maria.



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.



Fonte: Arquivo pessoal de Douglas Sena.

Sempre que acontecia e acontece uma romaria, desde os primeiros festeiros em 1947, primeiro, faz-se toda a parte religiosa, ficando, por conseguinte, a parte profana. A primeira é composta da seguinte forma: inicia com a Alvorada às 4 (quatro) horas da manhã (madrugada), canto das seis horas, visitação nas roças e nas casas, derrubada do mastro de oferendas, canto das dezoito horas, agradecimento de mesa, folia de entrada de reza, ladainha, folia de agradecimento de reza e canto da folia de beijada. Os cantos, também chamados de folias, foram escritos   medida que a folia do Santo cresceu, assim como o movimento da festa do Santo. Essas composições, não existem escritas que comprovem suas autorias, acredita-se que foram criadas pelos primeiros Capitães Foliões. Este mérito não se dá somente aos da Folia de São Tomé, mas também aos demais das outras folias, pois todas as vezes que ocorria um encontro de duas ou mais folias, além da disputa que havia entre as mesmas, também era o momento no qual se aprendia outros versos de folias, assim como novas toadas. Tratando assim “uma questão inscrita em significados e significantes imemoriais e nucleares” (BRANDÃO, 1993, p. 16) de sua cultura, mas que, na presente conjuntura, parece tornar-se social e histórica.

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

variadas formas de expressão, a arte de curar e outras manifestações “culturais significativas para a construção do conhecimento histórico” (THOMPSON, 1992, p. 44).

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

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

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

(...) Todo mundo hoje se queixa, Que não tem roça madura, Estou dançando esta disfeiteira,
Nos braços desta mucura. 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'água, Arruda foi ao fundo, Não torne amor com outra, Que ainda sou viva no mundo. (...) Chinelinha que calcei, No monturo já deixei, Não me importo que tu goze, O amor que já gozei. (...) A rolinha de cansada, Bate o papo nas areias, Assim meus olhos correm, Atrás das filhas alheias. (...) Menina quando tu fores, Me escreve lá do caminho, Se não achar papel e tinta, Na asa de um passarinho. Do bico faz o tinteiro, Da língua penas paradas, Dos dentes letras miúdas, Dos olhos cartas fechadas. (...) Se soubesse quem tu era, Quem tu haverá de ser, Não dava meu coração, Para hoje padecer. (...) Padecer por padecer, Muito tenho padecido, Muito mais padeço agora, Que te trago no sentido. (...) Mandei fazer uma barquinha Da casca do urucu Para passear com meu benzinho No lago do Arapucu.

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

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

Em 2003, o festejo em honra a São Tomé também começou a ser realizado pela Família Sena, tendo início na Colônia São Tomé, de propriedade da Família Sena e término na comunidade Arapucu, na residência dos Sena. Nesse encerramento, é 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.

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

No dia 28 de maio de 2008, aos seus 96 (noventa e seis) anos de idade, vem também a falecer o Senhor Francisco Gomes de Sena, Capitão Folião da Folia de São Tomé. Com o fato ocorrido, a Folia, assim como o festejo do Santo, ficou paralisada por um período de 02

(dois) anos. Depois desse período, em reunião realizada na residência da Família Sena na Comunidade Arapucu, foi decidido que o novo Capitão Folião a assumir seria o Senhor Douglas Sena dos Santos, filho de Antônia Sena dos Santos, primeira filha mulher de Francisco Gomes de Sena em seu segundo casamento. Nessa perspectiva, caracteriza-se um fator que acompanha a Folia de São Tomé, que é a sucessão familiar dentro das funções mais relevantes da folia. Já sendo Douglas Sena dos Santos o Capitão Folião, inicia-se então a quarta geração de Capitães Foliões dentro da Folia de São Tomé.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Em contraponto a uma história contada a partir da perspectiva dos vencidos, “a historiografia atual passou de uma perspectiva quantitativa a uma perspectiva qualitativa, da macro-história à micro-história, das análises estruturais às narrativas, da história da sociedade à história da cultura” (GINZBURG, 2007, p. 154-157), objetivando, desta forma, uma história que abarque diferentes visões de mundo. A busca por novas perspectivas para a História abriu também um campo, ou seja, “um domínio autônomo que, em dado momento, atinge a independência em uma determinada cultura e produz suas próprias convenções culturais” (BURKE, 2005, p. 76). Isso ampliou a interdisciplinaridade de práticas, o que se confirma quando “a ciência decompõe o real apenas a fim de melhor observá-lo, graças a um jogo de fogos cruzados cujos raios constantemente se combinam e interpenetram. O perigo começa

quando cada projetor pretende ver tudo sozinho; quando cada canto do saber é tomado por uma pátria” (BLOCH, 2001, p. 131), portanto, a interdisciplinaridade oferece uma condição para o melhor entendimento do fato histórico. O diálogo com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, por exemplo, favoreceu a ampliação das áreas da investigação histórica. A partir dessas novas perspectivas, há uma reorientação do enfoque histórico, contrapondo a linearidade, a abordagem universalizante e uma história baseada no estudo das elites. A possibilidade de reflexão a partir dos temas construídos neste estudo é de oferecer e apresentar uma história com movimento, uma história que torna possível uma aproximação com o vivido. Pensar em História Cultural é isso, a aproximação com o vivido, ou seja:

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

Sendo a Folia de São Tomé uma criação e construção humana, é por isso mesmo resultado de um determinado sistema cultural. Sua existência está pautada no fato de responder às necessidades tanto históricas, quanto sociais do mundo que o cerca no período analisado. Partes desta pesquisa realizada sob o aporte teórico da história cultural, “visa romper com as velhas tradições das pesquisas históricas sob a luz do Positivismo, impregnadas de ideias de produção de verdade absoluta e de saber absoluto” (GATTI JUNIOR, 2002, p. 6). A partir desse enfoque:

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

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

que a Folia de São Tomé no Arapucu expressa um padrão cultural ou uma identidade cultural. Nessa concepção, preenche:

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

Por isso, é o elemento central da cultura na comunidade Arapucu e é também uma ferramenta simbólica para organizar as relações com o outro no referido local. Diante disso, a folia possibilita as novas formas de ver, de ler, de escrever e de entrar em contato com o universo cultural histórico e social de Óbidos, em aspectos identitários a partir da “incorporação sob forma de categorias mentais das classificações da própria organização social, e de outro, como matrizes que constituem o próprio mundo social, na medida em que comandam atos e definem identidades” (CHARTIER, 2002, p.72). Numa perspectiva voltada para a cultura, atualmente tem-se utilizado o conceito de etnia, pois este não pressupõe algo inato. É um fenômeno puramente social, constituído e reproduzido ao longo do tempo, possibilitando a assimilação, por parte do indivíduo, dos etilos de vida, normas e crenças de sua comunidade. É importante ressaltar que a etnicidade “é fator central para a construção da identidade individual ou coletiva, já que pressupõe uma relação com o passado, através das práticas culturais, não sendo, portanto, estática, ao contrário, transforma-se e se adapta” (FAGUNDES; SBRAVATI, 2009, p. 64). É nesse sentido que se pode falar de uma identidade étnica no Arapucu.

Em se tratando de identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, “através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”” (HALL, 2005, p. 38). Nessa mesma perspectiva “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Portanto, a identidade é definida historicamente e não biologicamente” (HALL, 2005, p. 08). Sugere-se, dessa forma, a utilização do termo identificação, já que se constitui num processo em andamento. Em termos históricos e culturais, a comunidade Arapucu busca manter suas características, hábitos e costumes, ou seja, sua “identidade”, com a intenção de evitar que sua cultura deixe de ser praticada. Dessa forma, pensa-se que as identidades, “como foram construídas, devem ser vistas dependentes do contexto social e político, pois este exerce papel central na sua consolidação, sendo fortemente marcado por relações de poder”

(FAGUNDES; SBRAVATI, 2009, p. 65). A identidade cultural, portanto, pode ser entendida como um processo de incorporação de conhecimentos e da cultura do local onde se vive.

Considerações Finais

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

Diante desse contexto, esse estudo se fez necessário para registrar a presença dos negros e conseqüentemente sua prática cultural afro-brasileira no município supracitado e por demonstrar questões relativas à pesquisa histórica. Nestas proposições, entende-se que em qualquer município localizado no Brasil, deve haver traços e características de pessoas originárias do Continente Africano. Entretanto, muitas pessoas desconhecem a importância que se deve dar à cultura afro-brasileira. Constantemente mencionado como país de maior população afrodescendente fora do Continente Africano, o Brasil ainda é bastante carente de informações sobre a História desse lado importante de sua formação e, principalmente, sobre as lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os tempos atuais.

Referências bibliográficas

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

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

<<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/62/72>>. Acesso em: 02 de março de 2016.

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

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

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

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

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.

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

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.

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

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

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

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

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

FUNES, Eurípedes Antônio. *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, São Paulo, 1995.

_____. *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.

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

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

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

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.

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

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

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

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

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

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

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

¹ 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/>.

² Biblioteca Nacional. *Jornal Estrella do Amazonas*, Cidade da Barra do Rio Negro, 20 de Fevereiro de 1861. Disponível em: <bdigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Entrevista concedida por GUIMARÃES, Rosa Gonçalves. Entrevistador: Leandro de Castro Tavares. Comunidade Arapucu, 7 jul. 2017. CD, com duração de 13min.

⁶ *Ibidem*.