



Programa de  
Pós-Graduação em  
Diversidade Sociocultural  
**PPGDS**

**MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÕES**  
**MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL**

LUCIA HELENA ALFAIA DE BARROS

**LAMENTOS DE MURMÚRIO: O RITUAL DE RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS NA**  
**VILA UNIÃO DO CURUMU EM ÓBIDOS – PARÁ.**

BELÉM - PARÁ  
2022



Programa de  
Pós-Graduação em  
Diversidade Sociocultural  
**PPGDS**

**MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÕES**  
**MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL**

LUCIA HELENA ALFAIA DE BARROS

**LAMENTOS DE MURMÚRIO: O RITUAL DE RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS NA**  
**VILA UNIÃO DO CURUMU EM ÓBIDOS – PARÁ.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural (PPGDS), do Museu Paraense Emilio Goeldi (MPEG) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Diversidade Sociocultural.

Linha de Pesquisa: Povos Indígenas e Populações  
Tradicionais

Orientadora: Dr<sup>a</sup>. Claudia Leonor López Garcés

BELÉM-PARÁ  
2022

---

Barros, Lucia Helena Alfaia de

Lamentos de murmúrio: o ritual de recomendação das almas na vila União do Curumu em Óbidos-Pará. / Lucia Helena Alfaia de Barros; orientadora Claudia Leonor López Garcés. – Belém, 2022.

123f. il.

Dissertação apresentada ao Museu Paraense Emilio Goeldi, como parte das exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural, para a obtenção do título de Mestre.

1. Costumes – Óbidos – Pará. 2. Memória – Óbidos - Pará. 3. Rituais - Pará.  
4. Recomendação - Almas. 4. Trabalho escravo – Pará. 5. Racismo I.  
Garcés, Claudia Leonor López. II. Título.

CDD 393.90981152

---

LUCIA HELENA ALFAIA DE BARROS

LAMENTOS DE MURMÚRIO: O RITUAL DE RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS NA  
VILA UNIÃO DO CURUMU EM ÓBIDOS-PARÁ.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Diversidade Sociocultural do Museu  
Paraense Emilio Goeldi como requisito para obtenção do  
título de Mestre em Diversidade Sociocultural.

DATA DA AVALIAÇÃO: 22/02/2022

CONCEITO: APROVADA

BANCA EXAMINADORA:



---

Dr<sup>a</sup>. Claudia Leonor López Garcés  
Orientadora PPGDSMPEG



---

Dr. Márcio Augusto Freitas de Meira  
Membro PPGDSMPEG



---

Dr. Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto  
Membro UFPA/PPGSA

Para minha irmã Cleonice Maria Alfaia de Barros.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a cada palavra BENDITA a mim direcionada durante os processos de pesquisa e escrita dessa Dissertação, que proporcionou aprendizagens e estímulos para a superação de dificuldades e o festejo de grandes conquistas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

### Celebração da Voz Humana

“Quando é verdadeira, quando nasce da necessidade de dizer, a voz humana não encontra quem a detenha. Se lhe negam a boca, ela fala pelas mãos, ou pelos olhos, ou pelos poros, ou por onde for. Porque todos, todos, temos algo a dizer aos outros, alguma coisa, alguma palavra que merece ser celebrada ou perdoada” (EDUARDO GALEANO, 1987).

## RESUMO

Lamentos de Murmúrio é o ritual de Recomendação das Almas antigamente realizado na Vila União do Curumu, município de Óbidos, Oeste do Estado do Pará. O registro dessa história cultural praticada em lagos e rios na Amazônia, foi realizado com o auxílio da memória e em co-autoria com o senhor José Ailton Marinho de Jesus, o seu Nazito, Rezador e Recomendador de Almas da Vila União do Curumu. Essa história apresenta trabalhadores negros dentro do sistema escravagista, ainda nas décadas de 1940 a 1950, que sofriam castigos corporais até a morte e suas almas eram recomendadas em um ritual com viagens noturnas pelos lagos Curumu, Maria Tereza e rio Trombetas. Essa Dissertação tem como objetivo documentar, descrever e analisar o ritual de recomendação das almas, a partir das memórias de seu Nazito e sua relação com a situação de escravidão vivenciada pelos coletivos afrodescendentes nas regiões de Óbidos e Trombetas. Para essa investigação optou-se pelo diálogo entre Antropologia e História com a análise de categorias fundamentais como: memória, cultura, ritual e suas inter-relações com as experiências de dominação e resistência, que enfatizam o *ethos* do homem *sentipensante* que é seu Nazito, aquele que apesar dos percalços, resistiu e continuou. Esse texto colabora para o estudo das diferenças, das hierarquias, da escravização e do racismo vividos pelos negros do meio rural obidense, e comprova a existência do trabalho escravo no século XX nas plantações de cacau do município. Contar, descrever e documentar essa história de Óbidos é recuperar a cor ausente, alimenta a reflexão sobre como o racismo foi reproduzido e continua presente nas conversas cotidianas, nas obras literárias e no desenho curricular da educação formal do município, é confrontar a história oficial e reviver um passado invisibilizado e singular, contado no presente, legitimado por outras vozes, outros sujeitos, novos protagonistas.

Palavras-Chave: Recomendação das Almas; Coletivos Afrodescendentes; Memória; Cultura; Ritual.

## ABSTRACT

“Lamentos de Murmúrio” is the rite of Commendation of Souls formerly held in Vila União do Curumu, municipality of Óbidos, in the west of Pará. The record of this cultural history practiced in lakes and rivers in the Amazon was carried out with memory aid and in co-authorship with Mr. José Ailton Marinho de Jesus, also known as Nazito, Prayer and “Recomendador de almas” from Vila União do Curumu. This story presents black workers within the slavery system from the 1940s to the 1950s. Those people suffered corporal punishment to death and had their souls “recommended” in a ritual with night trips through the Lakes of Curumu and Maria Tereza and the Trombetas River. This Dissertation aims to document, describe, and analyze the rite of Commendation of Souls, from the memories of Nazito and his relationship with the situation of slavery experienced by Afro-descendant groups in the regions of Óbidos and Trombetas. For this investigation, the dialogue between Anthropology and History was chosen, with the analysis of fundamental categories such as memory, culture, rite, and their interrelationships with the experiences of domination and resistance, which emphasize the *ethos* and the *sentient* man that Nazito is, a person who, despite the setbacks, resisted and continued. This text contributes to the study of differences, hierarchies, enslavement, and racism experienced by black people in the rural area of Óbidos and proves the existence of slave labor in the 20th century in cocoa plantations in the municipality. Telling, describing, and documenting this history of Óbidos is to recover the absent color, nourish the reflection on how racism was reproduced and continues to be present in everyday conversations, in literary works and on the curricular design of formal education in the municipality, and to confront the official history, besides reliving an invisible and singular past, told in the present, legitimized by other voices, other subjects, and new protagonists.

Keywords: Commendation of Souls; Afro-descendant collectives; Memory; Culture; Rite.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
1.1 PROBLEMATIZAÇÃO E QUESTÕES NORTEADORAS.....	14
1.2 OBJETIVOS.....	16
1.3 JUSTIFICATIVA E REFERENCIAL TEÓRICO.....	16
1.4 METODOLOGIAS DA PESQUISA.....	21
1.5 A PESQUISA DE CAMPO OU O ENCONTRO ETNOGRÁFICO.....	23
1.6 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO.....	25
1.7 A ESCUTA E OS CAMINHOS DA PESQUISA.....	26
CAPÍTULO 1 - OUTRAS HISTÓRIAS DE ÓBIDOS.....	30
1.1 Breve descrição sobre Óbidos.....	30
1.2 Início da colonização dos Povos Indígenas na região de Óbidos.....	32
1.3 A mão-de-obra indígena para construção do Forte.....	34
1.4 Presença dos negros e a cultura cacauera em Óbidos a partir do século XVIII.....	40
1.5 O Cacau na literatura, na economia e símbolo da prosperidade obidense.....	47
1.6 Organização social dos negros em Óbidos.....	55
CAPÍTULO 2 - "EU SOU UM REUNIDOR DE PESSOAS": HISTÓRIA DE VIDA DE NAZITO.....	60
2.1 Lugares das Memórias de Nazito.....	69
2.1.1 Vila União do Curumu.....	70
2.1.2 Comunidade Maria Tereza.....	72
2.1.3 Rio Trombetas.....	75
2.2 Cotidiano e Meio Ambiente da vila União do Curumu.....	77
CAPÍTULO 3 - "VO CONTINUÁ ESSA REZA": O RITUAL DOS LAMENTOS DE MURMÚRIO PARA A RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS.....	83
3.1 Lamentos de Murmúrio: a performance do ritual.....	86
3.2 A continuidade da promessa, o <i>ethos</i> do recomendador de almas.....	93
3.3 O ritual de Encomendação das Almas na literatura.....	101
3.4 O tempo presente do narrador.....	106
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS.....	115

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1- Área externa do Forte Pauxis .....	37
Fotografia 2- Área interna do Forte Pauxis .....	37
Quadro 1- trabalhadores escravizados na freguesia, conforme seus donos .....	42
Fotografias 3 e 4 – Capela do Bom Jesus.....	45
Mapa 1– Mapa do Estado do Pará e as regiões do Baixo Amazonas e Tocantina.....	49
Imagem 1 - Brasão Municipal de Óbidos.....	50
Imagem 2 – Bandeira de Óbidos .....	50
Fotografias 5 e 6 – Integrantes da Folia de São Benedito.....	56
Fotografia 7 e 8 – Nazito .....	60
Imagem 3 - Diagrama de Parentesco de Nazito .....	63
Fotografia 9 – Dona Valdeia.....	63
Fotografia 10 – Visão aérea da Vila União do Curumu.....	71
Fotografia 11 – Paraná Maria Tereza.....	73
Fotografia 12– Comunidade Maria Tereza .....	73
Fotografias 13 e 14 – Rio Trombetas.....	76
Fotografia 15 – Vista do lago Curumu para a casa de seu Nazito .....	78
Fotografia 16 – Casa de seu Nazito .....	79
Fotografia 17 – Vista da varanda da casa de seu Nazito para o lago Curumu. ....	79
Fotografia 18 – Conversas na varanda da casa .....	81
Fotografia 19 – Seu Nazito e Dona Valdéia.....	81
Mapa 2 – Mapa de localização da Vila Curumu e do rio Trombetas.....	83
Imagem 4 – Canto Lamento de Murmúria .....	100

## 1 INTRODUÇÃO

Lamentos de Murmúrio é a denominação do ritual de Recomendação das Almas antigamente realizado na Vila União do Curumu, município de Óbidos, oeste do Estado do Pará. Documentar essa expressão cultural praticada em lagos e rios na Amazônia é retratar as histórias de trabalhadores negros inseridos dentro do sistema escravagista, ainda vigente no meio rural dessa região, nas décadas de 1940 a 1950. Procura-se entender a relação desse ritual com o sentido de vida desses trabalhadores, por meio da memória do senhor José Ailton Marinho de Jesus, protagonista deste trabalho.

Jean Cazeneuve (1971) refere-se ao “*culto de los muertos*” entre os Manu da Nova Guiné que usam máscaras denominadas “zuñi” e estas representam “katchimas”, os seres sobrenaturais ou seus antepassados divinizados. Os zuñis acreditam que seus mortos vivem em uma cidade no fundo do lago e regressam para as festas na aldeia “*encarnados en las máscaras con el ánimo de confrontar a los vivientes*” (CAZENEUVE, 1971, p. 217).

Os Lamentos de Murmúrio aproximam-se do que Patrícia Dias (2009) descreve como o “ritual do lamento de morte” realizado entre os Vatswa de Mapinhame em Moçambique. Eles cantam hinos entoados na língua Xi-tswa e também em português para lamentar a morte de uma pessoa, antes, durante e após o corpo chegar à Igreja. Nesse ritual todos devem trajar capulanas para seguir com o cortejo fúnebre até o terreno da casa do morto onde ele será enterrado.

Mary Del Priore (2011) apresenta as passagens rituais e as práticas funerárias entre os ancestrais africanos, datadas do início do século XI entre o povo Tellem, no Mali, e também em Senegal e Angola, povos conhecedores da agricultura, do ferro e sobretudo dos rituais fúnebres: “nas frestas de pedras, em profundas cavernas, esses agricultores estocavam grãos, enterravam seus mortos e erguiam oferendas a seus deuses” (Del Priore, 2011, p. 124).

De acordo com Maria Adélia Abrunhosa (2015) o ritual denominado “Encomendação das Almas do Purgatório, Cantar das Almas, Deitar as Almas, Lamentar as Almas e Folia das Almas”, surgiu com as confrarias e irmandades da Europa do século XV, destacando as atividades religiosas dos Beneditinos, Carmelitas e Jesuítas que iniciaram a “Confraria das Almas”, pregavam a crença no purgatório e na caridade para as almas abandonadas. Em Portugal é também realizado sob a denominação “Encomendação das almas”.

Embora Abrunhosa (2015) estabeleça o período e o lugar onde possivelmente se originou o ritual de recomendar almas, no Brasil esse ritual atualmente é realizado no período da Semana Santa Católica pelas ruas de Oriximiná (PA) também pelas ruas de pequenas cidades dos

estados da Bahia, São Paulo e Minas Gerais (Paes, 2007; Pedreira, 2010; Loureiro, 2015; Delfino, 2015; Costa, 2012; Soares, 2013; Oliveira 2017).

Carolina Pedreira (2010) assegura que a reza para as almas é parte de uma devoção maior às entidades denominadas “almas santas benditas” que possuem papéis semelhantes aos santos e santas católicas. De acordo com as “regras” da devoção, deve-se sempre rezar pelas almas aflitas ou abandonadas.

Para Leonara Delfino (2015, p. 110) esse culto longo de se recomendar as almas no Brasil, se deve à reinvenção permanente das heranças africanas de ancestralidade religiosa. Estas encontraram espaço privilegiado no ritual católico de origem portuguesa permitindo pelas zonas de contato cultural “a intensificação das trocas simbólicas e da construção de novas identidades atlânticas, a partir dos referenciais de morte ressignificados na diáspora”.

O ritual para recomendação das almas, de acordo com Cláudia Rodrigues (2018, p. 323), pode ser caracterizado como “um funeral destinado a pobres, escravos, suicidas e executados, que era destituído de pompa e variava conforme o segmento a que pertencia o morto”. Para a referida autora, a escravidão se instituiu como importante elemento de distinção social e impactava a visão de mundo, o cotidiano e o rituais dos grupos escravizados, inclusive com os diferentes tipos de cerimônia – ou sua ausência – que “expressavam a diversidade de posições, origens e vínculos sociais daquele que deixava o mundo” (Rodrigues, 2018, p. 322).

Flávio Gomes e Lilia Schwarcz (2018) caracterizam o mundo da escravidão e seus “dispositivos” que naturalizavam e legalizavam o castigo físico, bem como a sujeição das populações escravizadas. Esses dispositivos institucionalizados pelas leis e pela circulação de ideias, estavam presentes em manuais especialmente elaborados para o uso dos senhores.

Na região Amazônica, o contexto histórico e cultural deste estudo mostra uma comunidade rural composta por sujeitos negros, nos anos de 1940 a 1950, e ajuda a entender “sobretudo aqueles aspectos mais tradicionais e que configuram uma estrutura mais profunda, moldada há séculos, pelas peculiaridades do processo histórico de formação dessa mesma sociedade” (MAUÉS, 1995, p. 479). Os aspectos mais profundos aos quais pretende-se aproximar são as características das rezas e a performatividade no processo ritual de recomendação das almas, buscando compreender suas finalidades e o significado dessas práticas para aqueles que as realizavam.

O lago Curumu, o paraná Maria Tereza e o rio Trombetas são os lugares por onde se encontravam e circulavam os recomendadores de almas entoando cantos rezados. Para Carolina Pedreira (2009, p. 42) os cantos rezados “versam sobre a história de santas e santos, sobre a vida de Jesus, seu sofrimento na cruz, o padecimento e a força de Nossa Senhora”.

Esses recomendadores conheciam o território onde habitavam, sabiam os caminhos das águas e os percursos das cheias e vazantes, águas que ouviam os murmúrios da morte e os louvores da vida. Para Eduardo Galvão (1976, p. 11) “os rios, ontem como hoje, servem de “estradas” para penetrar a floresta e é em suas margens que se vão fixar os povoados”. Paes Loureiro (2015, p. 135) compreende que na Amazônia, os rios estão em tudo “conferindo um ethos e um ritmo à vida regional; dele dependem a vida e a morte, a fertilidade e a carência, a inundação e a seca”.

A memória aqui narrada e descrita é do senhor José Ailton Marinho de Jesus, 82 anos, que ao longo do texto será mencionado por seu apelido, Nazito, ou por suas autoidentificações Rezador e Recomendador de Almas. Em colaboração com seu Nazito, registrei essa história e o texto que aqui apresento é em co-autoria com ele. A transcrição de suas narrativas será preservada, respeitando a originalidade do seu linguajar<sup>1</sup> e a escrita de suas memórias é designada conforme Ecléa Bosi (1994) caracteriza as pessoas com mais de setenta anos, um “velho ou recordador, um ser que já trabalhou por seus contemporâneos e por nós” (BOSI, 1994, p. 37). Sobre a escuta e valorização da memória dos velhos a mesma autora expressa:

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados; é semelhante a uma obra de arte (Ibid, 1994, p. 82).

A velhice como categoria social, imprime nos sujeitos produtores de histórias um trabalho de memória, de negociação entre as várias memórias que possuem, indicam caminhos de acesso para outras histórias a partir de quem conta e define quem serão os destinatários dessas narrativas.

O discurso narrativo sobre a recomendação das almas tem repertório específico para rememorar lugares, símbolos, cantos, rezas, viagens realizadas e a promessa herdada por seu Nazito. Inicialmente o ritual foi cumprido em decorrência dos castigos do cativo destinado aos prisioneiros escravizados e depois, com o passar dos anos e com as mudanças ocorridas, esse ritual passou a ser realizado anualmente por sete anos consecutivos.

---

<sup>1</sup> Alessandro Portelli (2016, p. 20) declara que ao citar extensamente nossos narradores, deve-se “preservar na escritura tanto quanto possível, a linguagem vernacular e coloquial com a qual as histórias são contadas”. José Sebe Meihy e Fabíola Holanda (2017, p.135) afirmam que escrita das narrativas dos interlocutores denomina-se “transcrição e nos aproxima do sentido e da interação original que o colaborador quer comunicar, ou seja, a escrita de suas falas com fidelidade absoluta”.

Nesse contexto, além de rezador e recomendador de almas, Nazito é o “narrador” desse tempo histórico, aquele que possui segundo Walter Benjamin (1987, p. 198), a “faculdade de intercambiar experiências, transmitidas de boca em boca”. A voz do narrador Nazito cita pessoas que testemunharam o cotidiano do cativo nas fazendas de cacau da comunidade Maria Tereza e contextualiza a prática de recomendar almas. Suas experiências descrevem que “o narrador tem suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” (BENJAMIN, 1987, p. 214).

É fundamental saber como a recomendação das almas praticada por homens comuns – ribeirinhos, agricultores, pescadores, pedreiros, carpinteiros - permeava o contexto de relações de vida e morte de trabalhadores negros nas terras da comunidade Maria Tereza e Vila União do Curumu, nos anos 1940 a 1950, e como essa “história de baixo”- denominação dada por Peter Burke (2005) às histórias de pessoas subalternizadas e relegadas a inferiorização - foi construída com as convenções culturais de pessoas simples, do interior de um município paraense com sua visão de mundo, e seu “ethos” (Geertz, 2008) sem esquecer as relações com o mundo exterior e os conflitos existentes nessas relações.

## 1. 1 PROBLEMATIZAÇÃO E QUESTÕES NORTEADORAS

Este estudo questiona por que as histórias dos afrodescendentes que residem nas comunidades do meio rural de Óbidos não aparecem nas literaturas já registradas sobre o município e objetiva saber o que revelam as memórias de seu Nazito sobre a prática cultural de recomendação das almas, questionando se essa prática foi mantida ou esquecida na vila do Curumu e arredores.

As experiências cotidianas são motivadoras da pesquisa pois negros e negras em Óbidos eram/são inferiorizados com adjetivos e expressões jocosas, carregadas de preconceitos e quando citados na literatura já escrita, os estereótipos criados pelos autores corroboram para o tratamento dispensado a esse grupo social.

Recorro então a Carlo Ginzburg (2006) e sua análise sobre a Micro-história que evidencia os marginalizados, promove os sujeitos tidos como figurantes da História oficial, rompe com a historiografia dominante e permite que pessoas comuns relatem suas concepções sobre o mundo e a sociedade do qual fazem parte por meio da transmissão oral de geração para geração. O importante para a análise micro-históricográfica é como as pessoas “marginais”, silenciadas pela

história escrita, definem e narram situações vividas, pois um fio tênue dessas narrativas permite enveredar por caminhos ainda desconhecidos das histórias já registradas.

Este estudo questiona as “ausências” para promover as “emergências” conforme a reflexão proposta por Boaventura de Sousa Santos (2006), pois as ausências objetivam “revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e incluir as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização” (Ibid, p. 793). As emergências ampliam saberes, práticas e agentes e investigam as “alternativas que cabem nos horizontes das possibilidades concretas” (Ibid, p. 796). Uma investigação que procurou saber qual o lugar dos negros dentro da história de Óbidos, e como foram retratados nos diferentes textos sobre o município.

O ritual de recomendação das almas apresenta um período histórico de silenciamentos sobre trabalhadores negros escravizados em fazendas de cacau que, mesmo mortos, não tinham direito sequer a um enterro nos cemitérios das vilas. Época que deve ser revisitada e analisada e que não pode dar lugar ao esquecimento, pois segundo Paul Ricoeur (2007, p. 451), o esquecimento “prossegue silenciosamente tanto na sua obra de erosão, como na sua obra de manutenção”. Nesse sentido, a história do ritual de recomendação das almas, a partir da memória de Nazito, é uma luta contra o esquecimento.

A memória de Nazito é testemunha de fatos, conhece lagos e rios da região de Óbidos e Trombetas, revela conflitos nas relações de trabalho entre patrões e empregados nas plantações de cacau, mostra a organização coletiva dos recomendadores de almas e condensa em si o que Paul Ricoeur (2007) designa como “representância” ou a intencionalidade historiadora para as reconstruções dos acontecimentos passados.

Diante disso, algumas questões atravessaram a pesquisa e se desdobraram em perguntas norteadoras para entender as especificidades desse ritual: como era estabelecida essa prática sociocultural coletiva de caráter ritual entre os grupos afrodescendentes localizados ao redor do lago Curumu e rio Trombetas? Quais as características dessa prática em termos de performance ritual e significados culturais? Qual o papel de seu Nazito dentro da comunidade e no ritual dos lamentos de murmúrio?

Questionamentos que motivaram a escolha dos objetivos a seguir.

## 1.2 OBJETIVOS

Essa Dissertação objetiva documentar, descrever e analisar o ritual de recomendação das almas, a partir das memórias de seu Nazito e sua relação com a situação de escravidão vivenciada pelos coletivos afrodescendentes nas regiões de Óbidos e Trombetas.

Seus objetivos específicos são:

- Contextualizar a história indígena e dos coletivos afrodescendentes e suas contribuições para o município de Óbidos no período colonial, analisando as relações trabalhistas entre negros e fazendeiros no período da economia cacauceira na região;
- Contar a história de vida de Nazito e sua importância para a manutenção da cultura afrodescendente e como contribuição para a história de Óbidos no presente.
- Documentar as memórias de Nazito sobre o ritual dos lamentos de murmúrio para a recomendação das almas, no período pós-abolição da escravatura na região, e as especificidades desse ritual em termos históricos, sociais e simbólicos.

## 1.3 JUSTIFICATIVA E REFERENCIAL TEÓRICO

Nazito denomina a recomendação das almas como “Lamentos de Murmúrio”, que iniciava com “cantos rezados”, orações que recomendavam as almas dos negros mortos por castigos corporais e louvavam a vida dos sobreviventes. Para Carolina Pedreira (2009) “há uma profunda relação entre a música e a morte, espécie de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, quando se entoam determinados sons”. Essas rezas para Vinícius Oliveira (2017, p. 53), “configuram-se como elemento sonoro indispensável à prática do ritual, com a função de comunicação entre os vivos e o sobrenatural”.

O ritual dos lamentos de murmúrio era realizado à noite por homens negros embarcados em canoas, que navegavam o lago Curumu e o rio Trombetas, entoando cantos murmurados para que não fossem ouvidos nas redondezas das fazendas de cacau, onde os recomendados recebiam os castigos corporais.

Manuela Carneiro da Cunha (1978) define os espaços dos rituais da morte como “espaços fúnebres” e nas lembranças de Nazito esses espaços fúnebres são os rios e lagos da região. Sua memória evidencia esses lugares como elementos simbólicos que descrevem os vínculos sociais dos trabalhadores negros, o fortalecimento grupal dos recomendadores de almas e a manutenção de suas heranças culturais.

Os recomendadores de almas interagiam em três lugares - comunidade Maria Tereza, povoado União, hoje vila União do Curumu e o rio Trombetas - interligados pelas águas, “lugares da memória” de seu Nazito. Os lugares da memória para Pierre Nora (1993) são lugares onde a memória se cristaliza; Michael Pollak (1992) afirma que são lugares particularmente ligados a uma lembrança pessoal; para Paul Ricoeur (2007) esses lugares funcionam como indícios de recordação, uma luta na luta contra o esquecimento.

Em diálogo com Nazito e Valdeia, sua esposa, foram registradas suas narrativas, analisando as especificidades dessa prática ritual em conexão com um passado presente que se torna necessário para a compreensão da situação colonial de seus antepassados, relacionada à situação de escravidão a que foram submetidos e, no meio dessa situação, como recriaram valores e significados sobre a “paisagem da escravidão” (Schwarcz e Gomes, 2018) situada entre o lago Curumu e o rio Trombetas.

Georges Balandier (1993, p.128) conceitua a situação colonial como “dominação imposta por uma minoria estrangeira, “racial” e culturalmente diferente em nome de uma superioridade”. Analisa essa situação como uma relação de dominação e submissão em que a sociedade colonizada é dividida em termos étnicos, culturais, espirituais e, de acordo com suas condições vive processos de adaptação e recusa a essas imposições, manifestando “pontos de resistência” dessas sociedades.

Diante disso, a partir das memórias dos afrodescendentes do meio rural, essa dissertação pretende ser fonte documental para a História de Óbidos e apresenta uma das histórias orais guardadas por esses detentores, importantes para auxiliar na composição e compreensão das “Amazônias”, perspectiva plural, múltipla, enfatizada por Otávio do Canto (2016, p.46), que despreza o paradigma de homogeneidade regional. Consoante a essa perspectiva sobre a diversidade presente nas Amazônias, Eduardo Galvão (1976, p. 9) considera a região como “uma área geográfica, étnica e culturalmente distinta. Sobre a Amazônia, Sérgio Cardoso de Moraes (2016) afirma que:

A heterogeneidade humana da Amazônia é uma de suas características marcantes, pois o território amazônico é constituído por pessoas que vivem no espaço urbano e rural – caboclos, povos indígenas, pescadores, camponeses, ribeirinhos, povos da floresta, pequenos agricultores, imigrantes, entre outros. Abriga diferentes povos, integra um espaço de encontro entre diferentes culturas, que compõem e enriquecem a cultura amazônica, que ao mesmo tempo é múltipla e singular. Para compreender esse espaço, requer que se perceba que nele vivem sujeitos que têm uma raiz cultural própria, entrelaçam suas práticas na relação direta com a natureza, seja com a mata, rios, igarapés e lagos (MORAES, 2016, p. 119).

Uma História na Amazônia marcada pelo controle e domínio dos fazendeiros sobre os corpos e mentes dos trabalhadores e atravessada pela recusa ao cativo, com processos coletivos de fuga, resistência, crenças, misturas e modos de vida que compõem o mosaico social do município e consolida outros protagonistas, perspectivas e lugares.

Roger Bastide (1961) enfatiza que ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até as áreas de fronteira como o Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, “sobrevivências religiosas africanas”. Contar, descrever e documentar essa história de Óbidos é recuperar a cor ausente, alimenta a reflexão sobre como o racismo foi reproduzido e continua presente nas conversas cotidianas, nas obras literárias e no desenho curricular da educação formal no município.

Este texto une-se ao pensamento de Frantz Fanon (1961, p. 31), sobre a necessidade de uma “descolonização” epistêmica, cultural, social que “afeta, modifica e transforma o ser e introduz nesse sujeito, um ritmo próprio, provocado por novas linguagens e humanidades”. É resultado da mudança de consciência e entendimento sobre a contribuição dos negros para o município e o que deixaram de herança, pois é urgente “*reconocer y valorar el saber del otro*” (Fals Borda, 2015, p. 336) para a convivência com as diferenças e compreensão das realidades locais.

É também uma reivindicação histórica e cultural de enfrentamento ao racismo estrutural e cotidiano que (ainda) reproduz estereótipos e caricaturas sobre os negros obidenses e traduz o desejo de recompor histórias sobre essas sociedades “esvaziadas de si mesmas, com suas culturas pisoteadas, terras confiscadas” (Césaire, 2020, p.24). Confronta o longo silêncio sobre as histórias de um grupo negro excluído e se opõe à colonização das mentes e ao negacionismo das micro-histórias, estudo que privilegia “as memórias subterrâneas de grupos minoritários e dominados” (Pollak, 1989, p. 04).

Este estudo aponta caminhos fecundos para outras especificidades sobre os coletivos negros da Amazônia obidense, como interpretações de documentos, escuta atenta de narrativas silenciadas e análise da estrutura social de poder que caracterizava o tempo histórico estudado, um recorte para acessar as crenças e os rituais omitidos nas fontes escritas. Essa pesquisa descreve o protagonismo de um homem negro e de seu coletivo, colabora para a desconstrução do paradigma europeu tão presente nas estruturas culturais e arquitetônicas do município e representa também a alforria necessária para romper com o estigma imposto aos negros obidenses de incapacidade e improdutividade diante de uma sociedade que se designa como “a mais portuguesa da Amazônia”.

Para investigar a recomendação das almas opto por um enfoque de caráter interdisciplinar entre a Antropologia e História. As categorias analíticas norteadoras para esse estudo: memória, história, cultura e ritual, definiram o diálogo com os autores a seguir.

Carlo Ginzburg (2007) define a relação entre Antropologia e História como um elo entre o telescópio e o microscópio com evidências de aspectos macro e micro das histórias e das sociedades. O telescópio relaciona-se com histórias mais gerais sobre a sociedade estudada, aqui representada pelo contexto da escravidão negra. O microscópio auxilia no trabalho etnográfico para delimitar os fatos – a recomendação das almas nesse contexto de escravidão - sem desconectar de seus entrelaçamentos, pois “a descrição etnográfica é microscópica” (GEERTZ, 2008, p. 15).

Em consonância com Peter Burke (2005) e Roger Chartier (2017) essa história é entendida como “história cultural”, ou seja, a captura da alteridade de diferentes indivíduos com repertório, convenções e representações específicas, uma espécie de “etnografia retrospectiva”, que tem a vida cotidiana como objeto de estudo e enfatiza a dimensão cultural das experiências individuais e coletivas com o mundo, consigo mesmo e com os outros. Burke (2005, p. 46) afirma que um dos grandes desafios da história cultural “é estar a caminho da história cultural de tudo: sonhos, comida, emoções, viagens, memória, e assim por diante”. Por esse intermédio será possível um trabalho de reconstrução das histórias vividas por Nazito, dos negros escravizados e dos recomendadores de almas, para entender a utilidade e a permanência desse ritual naquele momento histórico que desafiava os mecanismos de poder existentes.

A cultura do narrador e seu grupo é objeto de análise, entendida com o respaldo de Clifford Geertz (2008) como um sistema simbólico que apresenta o cotidiano onde se movem os membros de uma comunidade. Esse sistema possui um “ethos” (tom, caráter, qualidade de vida, preferências morais e estéticas) e uma “visão de mundo” (conceitos sobre si mesmo, sobre a natureza e sobre a sociedade).

Por meio da etnografia proposta por Geertz (2008, p. 19), que tem por objeto a “descrição densa, interpretativa e microscópica”, é possível compreender como ocorriam os lamentos de murmúrio para recomendar as almas e fundamenta a interpretação dos significados dessa prática, com base no registro da voz e das memórias do narrador e recomendador de almas.

Esse contato é endossado com os estudos de Orlando Fals Borda (1978, 2015) para o entendimento sobre os conhecimentos do narrador, seu posicionamento e protagonismo dentro da história, processo caracterizado como “*investigación-acción-participativa-IAP*”. Nessa investigação é fundamental “*conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo*” (Ibid, 1978, p. 279). Com a metodologia IAP de Fals

Borda é possível reconhecer a alteridade e os conhecimentos produzidos pelo grupo, numa compreensão transdisciplinar da realidade local ou “metodologia raizal” de investigação (Ibid, 2003, p. 18).

Com o embasamento de Alessandro Portelli (2016) a História Oral será o suporte para o registro das memórias e narrativas dos sujeitos que colaboram com este estudo. Uma de suas características é a relação com tempos diferentes que aparecem nas falas dos narradores: infância, juventude, idade adulta e ancianidade. Para o autor a História Oral é “a história dos eventos, da memória e da interpretação dos eventos através da memória. A memória é um processo contínuo de elaboração e reconstrução de significados” (Ibid, 2016, p. 18).

Com o suporte de Victor Turner (1974), “o processo ritual” de recomendar almas será analisado como uma manifestação povoada de simbologias, suas “moléculas”, que possuem estrutura de comunicação, seu “ponto de referência ou marca”, uma performance, as vozes que o realizam e suas representações ligadas à cosmogonia ou a aspectos cotidianos de uma sociedade que podem ser interpretadas na ordem em que ocorrem ampliando a estrutura da crença.

Este estudo também se sustenta com autores que relacionam a memória como fonte principal das narrativas orais e o tempo como elo entre o passado e o presente na vida do sujeito da pesquisa.

Paul Ricoeur (2007) apresenta a memória como um recurso de referência ao passado, que funciona como indício de recordação ou os “lugares da memória” e acrescenta que entre a lembrança e a narrativa há o “esquecimento”, um processo silencioso de apagamento dos rastros. Coadunada com o referido autor, a memória do narrador Nazito será analisada com a reconstituição dos acontecimentos passados e os motivos pelos quais alguns fatos foram silenciados ou esquecidos.

Maurice Halbwachs (1990) declara que a memória coletiva é a sustentação de um grupo e permite a sua continuidade no espaço e no tempo. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva e o lugar que ocupa nas relações mantidas com os outros. Assim, o tempo da infância do narrador, quando aprendeu pela oralidade, as rezas dos lamentos de murmúrio; a idade adulta, em que formou seu grupo de rezadores; e o que pretende realizar na velhice, tempo em que relatou essa história, formam a “ponte entre o passado e o presente” das histórias narradas e define em suas falas, as representações de sua vida.

Michael Pollak (1989, 1992) apresenta os indicadores da memória, divididos em: empíricos – aqueles construídos por meio das relações e experiências individuais e coletivas; específicos – aquilo que é comum ao grupo; afetivos – costumes de manutenção do grupo; e

identitários – como o coletivo se define diante dos outros. Esses indicadores privilegiam e analisam as culturas minoritárias e suas memórias subterrâneas, elos com a ancestralidade do grupo e canais de sua resistência. O autor faz referência à memória que é parte de uma história considerada oficial, e que muitas vezes foi silenciada pela colonização das mentes e pela negação de suas micro-histórias.

Ecléa Bosi (1994) afirma que o instrumento socializador da memória é a linguagem e reconhece na “memória de um velho”, o talento de narrar sua experiência e uma das atribuições da velhice “é lembrar e ser a memória da família, do grupo, da instituição e da sociedade” (BOSI, 1994, p.63). A autora reconhece a riqueza e a diversidade de histórias em uma conversa com um velho, pois é sempre uma experiência profunda que passa por etapas de nostalgia, revolta e resignação.

Compreender a complexidade do ritual de recomendação das almas refina o olhar sobre o tempo histórico em que ele foi executado, a visão de mundo e os valores (ethos) dos sujeitos que o realizavam, as dinâmicas de contatos e conflitos em suas vivências, identifica a cor invisibilizada em Óbidos e possibilita entender como um coletivo afrodescendente na Amazônia conseguiu preservar suas crenças e símbolos num ritual realizado por pessoas que nela viveram e ainda vivem.

#### **1.4 METODOLOGIAS DA PESQUISA**

Um dos procedimentos adotados durante a pesquisa foi a gravação das narrativas do rezador Nazito em forma de entrevistas semiestruturadas que seguiram pontos fundamentais conforme José Carlos Meihy e Fabíola Holanda (2017):

- 1-É um ato premeditado, realizado segundo a orientação expressa em um projeto;
- 2-É um procedimento que ocorre no tempo real da apreensão e que para tanto necessita de personagens vivos colocados em situações de diálogos;
- 3-A História Oral ao valer-se da memória estabelece vínculos com a identidade do narrador;
- 4-O espaço e o tempo da História Oral, portanto, são o “aqui” e o “agora”, e o produto é um documento (MEIHY; HOLANDA, 2017, p. 14-15).

A observação da cultura dos sujeitos da pesquisa, a inserção no processo social de suas vivências, a coleta de suas narrativas, interpretação da história a partir de suas falas e a transcrição para a linguagem escrita sobre o que foi vivido durante a pesquisa de campo são

etapas da “descrição densa” proposta pela etnografia de Clifford Geertz (2008) com características bem definidas: ela é interpretativa e o que ela interpreta é o fluxo do discurso social; é microscópica, pois analisa as profundezas das relações e dos fatos e os relaciona a grandes temas; é realizada nos locais de estudo, sendo conduzida com as pessoas em seus locais de convivência.

Em diálogo com a etnografia, a pesquisa de campo foi coadunada com a proposta de Orlando Farls Borda (2015) sobre a “*investigación-acción-participativa – IAP*” que tem como base a voz dos sujeitos dentro de uma perspectiva participativa e respeitosa e tem a alteridade como fundamento, sendo possível “*reconocer y valorar el saber de otro, aprendiendo a convivir con las diferencias, sabiendo comunicar y compartir lo aprendido*” (FALS BORDA, 2015, p. 336).

Estas são referências essenciais para a construção da pesquisa e do texto, para entender os sujeitos presentes no período histórico abordado, o lugar, a cultura, os fatos narrados, os significados do ritual de recomendação das almas, por quê e para que era realizado, quem o realizava e quais os seus destinatários. Esta forma de abordar a pesquisa fundamentalmente rompe com a lógica racista de validade das informações, pois as histórias aqui relatadas são de pessoas produtoras de conhecimentos que romperam as lacunas de suas histórias ignoradas e omitidas nos livros.

Em consonância com a pesquisa etnográfica, ocorreu a pesquisa em documentos escritos. De acordo com Jacques Le Goff (2013) “o documento é um produto da história, da época e da sociedade que o fabricou”. Nesse sentido, na pesquisa documental consulte fontes primárias como os arquivos pessoais (orações e cantos) dos sujeitos da pesquisa, documentos cartorários sobre Óbidos (Registros de Nascimento, Registro de Imóveis), acervos do Arquivo Público do Estado do Pará e documentos paroquiais da Diocese de Óbidos, mas também fontes secundárias tais como bibliografias sobre a história de Óbidos e da região.

A pesquisa foi norteadada com base nas seguintes etapas: 1- Pesquisa bibliográfica para abordar conceitos sobre etnografia, história oral, memória, cultura, escravidão, processo ritual, identificação de autores que escreveram sobre recomendação das almas. 2- Levantamento documental sobre a história de Óbidos, da vila União do Curumu e comunidade Maria Tereza acerca dos coletivos afrodescendentes presentes na região. 3- Pesquisa etnográfica por meio de visitas agendadas previamente à casa de seu Nazito para apresentação do projeto de pesquisa, solicitação de autorização da escuta e gravação de suas narrativas; organização do roteiro de entrevistas; escuta e recolhimento das falas; transcrição das narrativas e registro da história, além dos registros etnográficos no diário de campo.

## 1.5 A PESQUISA DE CAMPO OU O ENCONTRO ETNOGRÁFICO

Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p.18) afirma que na pesquisa de campo há um “encontro etnográfico” entre os sujeitos, que abre espaço para “atos cognitivos de olhar, ouvir e escrever no processo de registro das observações”. Geertz (2008) declara que a prática etnográfica estabelece relações e seleções acerca do que e com quem falar, e essa prática aproxima-se de estruturas – rituais, parentescos, informações, censos - que devem ser apreendidas e depois apresentadas. Tim Ingold (2015, p. 327) apresenta como objetivo da etnografia a “descrição da vida de outras pessoas com uma precisão e sensibilidade afiada pela observação detalhada”.

A primeira viagem para a vila União do Curumu foi em outubro de 2018, quando conheci o senhor José Ailton Marinho de Jesus, que logo enfatizou seu codinome Nazito, sua identidade mais próxima ou afetiva. Nesse encontro Nazito narrou suas histórias, interligadas às histórias de Óbidos ainda não escritas; lembrou de sua infância, tempo histórico 1940 a 1950, juventude e idade adulta, quando junto com outros homens tornou-se um recomendador de almas.

As lembranças de seu Nazito remetem à metáfora de Lilian Schwarcz e Flávio Gomes (2018) sobre as plantações de cana-de-açúcar em Minas Gerais, onde vivia uma “sociedade agridoce”. Trazendo a metáfora para o cenário dos plantéis de cacau em Óbidos pode-se afirmar, entre a doçura do cacau e o ardor da plantação e dos castigos. Nesse lugar, o avô e o pai de Nazito junto com outros homens, retiravam os trabalhadores mortos e recomendavam suas almas, com o ritual por eles denominado de Lamentos de Murmúrio.

Rememorar cenas sobre os lamentos de murmúrio causam interrupções em sua fala, como se a garganta mantivesse o murmúrio dos cantos e os ouvidos relembassem as batidas dos remos nos cascos das canoas. Silêncio profundo que lhe conecta com o lago, com a dor do passado e com a promessa; silêncio imposto para a história em que ele é narrador e personagem. Paul Ricoeur (2007) afirma que há uma transposição da memória corporal para a memória dos lugares, assegurada por um “orientar-se e deslocar-se, e acima de tudo habitar, [...] assim, as “coisas” lembradas são intrinsecamente associadas a lugares” (RICOEUR, 2007, p. 57).

A escuta atenta foi necessária para compreender os silêncios e os esquecimentos e a partir de então, fazer conexões com leituras e categorias analíticas para a escrita dessas histórias/memórias que foram remexidas. O esquecimento para Paul Ricoeur (2007) “é o apagamento dos rastros”, alguns se devem ao impedimento de revolver lembranças, e ele prossegue silenciosamente tanto na sua obra de erosão ou de manutenção.

A tarefa mais delicada no ato de escutar era saber sobre o tempo narrado, as pessoas que faziam parte das cenas descritas, e prioritariamente sobre o recomendador Nazito nesses contextos, e os motivos pelos quais ele guardou essa história junto da sua por mais de meio século.

No segundo período de pesquisa de campo foi apresentado o projeto de pesquisa assim como o pedido de autorização para a realização do registro escrito dessas memórias e a convivência no cotidiano do narrador e de seus familiares. Ao longo de cinco dias as entrevistas semiestruturadas aconteceram na varanda de sua casa, aproximação basilar para compreender seu contexto social e sua visão de mundo por meio de seu cotidiano, assim, fatos aparentemente irrelevantes para ele, podiam ser relacionados a temas mais amplos de estudo.

Em janeiro de 2020 ocorreu o terceiro encontro com Nazito, antes da pandemia causada pelo coronavírus no Brasil. Foram três dias convivendo com seus familiares até o retorno para a cidade de Óbidos, onde iniciei a pesquisa bibliográfica e documental na Biblioteca Pública, na Biblioteca do Museu Integrado e na Diocese de Óbidos, à procura de livros e documentos específicos sobre Óbidos que ajudassem a analisar essa história cultural.

Com isso revisei meus objetivos, organizei a escrita com novas percepções sobre aquele cotidiano e reestruturei o texto, visto que o diálogo interdisciplinar entre Antropologia e História conectava mais elementos à pesquisa e favorecia a compreensão das memórias dos moradores, de seu cotidiano e das vozes do passado ligadas permanentemente com suas falas no presente. Entendi a estreita relação entre o regional e o local com reconstruções sobre o tempo vivido pelo narrador e seus familiares, fundamentada na micro-história sob o enfoque analítico de Carlo Ginzburg (2007), segundo o qual a Micro-história:

Baseia-se na aguda consciência de que todas as fases que marcam a pesquisa são construídas e não dadas. Todas: a identificação do objeto e da sua relevância; a elaboração das categorias pelas quais ele é analisado; os critérios de evidência; os modelos estilísticos e narrativos por meio dos quais os resultados são transmitidos ao leitor (GINZBURG, 2007, p.275- 276).

Era importante para seu Nazito falar e ser ouvido, compreensão fundamental no processo da pesquisa para entender as metáforas presentes em sua linguagem cotidiana cheia de dores e alegrias. O narrador teve sua voz silenciada por longos anos no murmúrio de suas orações e cantos, é chegada a hora de contar suas histórias não apenas para o lago Curumu e rio Trombetas, mas especialmente para os que descendem daqueles homens escravizados e ousam contar suas histórias.

## 1.6 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Essa dissertação está dividida em três capítulos conforme os objetivos apresentados anteriormente.

O primeiro capítulo intitulado “Outras histórias de Óbidos”, contextualiza a presença indígena e os coletivos afrodescendentes que contribuíram para a composição populacional e para a economia local através do trabalho na pecuária e lavoura cacaueteira e também sobre a formação da Vila União do Curumu, no início do século XX. Fontes documentais e bibliográficas sobre a economia cacaueteira demonstram a presença do sistema escravagista nessas plantações. Histórias espalhadas em diferentes documentos que apresentam não apenas o protagonismo lusitano em detrimento da história indígena e africana e/ou afro-brasileira, mas histórias escritas em documentos paroquiais, cartorários que comprovam a situação de trabalho escravo que grupos negros ainda vivenciavam dentro do município no período de 1940-1950, isto é, meio século após a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888 que declarava extinta a escravidão no Brasil.

A história de vida de Nazito será contada no segundo capítulo. Apresenta os lugares de suas recordações, do seu nascimento, onde trabalhou junto com seus familiares e as mudanças no povoado onde foi morar e continua residindo. São relatos das experiências deste homem negro, rezador, recomendador de almas, que contribuiu para a manutenção da cultura afrodescendente na vila onde mora, sendo detentor de histórias basilares para a preservação da memória dos negros da região de Óbidos e Trombetas, apesar do silêncio imposto. Hoje Nazito fala e rememora com orgulho sua função de rezador e recomendador de almas.

O terceiro capítulo descreve e caracteriza o ritual de recomendação das almas em termos históricos, sociais e simbólicos, destacando os cantos denominados lamentos de murmúrio, considerando a oralidade do narrador e aspectos como a organização do grupo de rezadores, os motivos e significados dessa prática, os elementos usados, a performance e as influências do ritual em suas vidas, seus sentidos e significados como reverência a seus antepassados. Esse ritual é descrito com temporalidades diferentes: o primeiro período contado pelo narrador Nazito remete à sua infância com histórias que viu, ouviu e aprendeu com seu avô e com seu pai sobre o ritual dos lamentos de murmúrio; o segundo período relatado acontece na idade adulta de Nazito, quando decidiu continuar a promessa de realizar o ritual junto com seu grupo, assim como as modificações do lugar de realização do ritual e os símbolos incorporados à essa prática. O terceiro período mostra o tempo presente do narrador, sua velhice e as lembranças

evocativas do passado, assim como o desejo de cumprir a promessa de realizar a recomendação das almas por mais dois anos.

## 1.7 A ESCUTA E OS CAMINHOS DA PESQUISA

Nasci em Óbidos e desde a infância ouvi histórias sobre as “personalidades importantes” daquele chão. Ao mesmo tempo também conheci histórias de vizinhos, parentes, conhecidos e seus conhecimentos para a cura das aflições do corpo, os talentos para a culinária, as vozes harmonizadas para o canto e das palavras desafiadas pelas orações ao pôr-do-sol. Essas narrativas viviam soltas pelos quintais e calçadas das casas do bairro onde eu morava.

Interessei-me de imediato sobre as histórias dos pretos com os quais eu convivía, mas entendi que nos livros da escola eles não apareciam; os pretos representados nas páginas tinham o semblante sério e triste marcados pela escravidão no Brasil, por isso associei a curiosidade ao questionamento, impulso decisivo para percorrer diversos caminhos em busca de respostas.

O primeiro encontro em que participei com os coletivos afrodescendentes de Óbidos foi no “IV Encontro Raízes Negras”. Grupos negros chegavam ao porto da cidade em barcos e canoas, vindos do meio rural obidense e também de outros municípios da região oeste do Pará. O objetivo do encontro era reunir em assembleia, coletivos afrodescendentes da região do Baixo Amazonas para discutir e deliberar ações de enfrentamentos e reivindicações por suas terras, culturas e outros direitos. Com base em discussões coletivas, as metas traçadas visavam o fortalecimento das comunidades remanescentes de quilombos de Óbidos e cidades vizinhas. Nos intervalos as apresentações culturais culminavam em narrações sobre suas histórias de vida, assim como em cantos e danças herdadas de seus antepassados.

Depois desse encontro busquei na literatura sobre Óbidos a que tive acesso, quais histórias estavam escritas sobre os negros do município. Constatei que eram pouco mencionados e quando citados, eram sinônimo de inferiorização por residirem no meio rural. Entre os autores obidenses mais conhecidos da literatura brasileira- José Veríssimo e Inglês de Sousa – os pretos eram citados no livro *Cenas da Vida Amazônica* como “homens de cor, pessoas de pouca importância com gênio esquivo e desconfiado” (VERÍSSIMO, 2013, p.37). Inglês de Sousa caracterizava os tapuios - nomenclatura dada aos “cruzamentos” entre pessoas de diferentes etnias - como gente de cor e baixíssima educação (SOUSA, 2004).

Popularmente na área urbana do município as pessoas negras eram “os outros”, denominados “pretos do Matá” - comunidade do meio rural obidense - expressão

preconceituosa que unificava em apenas um, os territórios ocupados por 27 comunidades quilombolas no município de Óbidos, segundo Flávio Gomes (2015). A Vila União do Curumu localizada no meio rural do município, não é área quilombola mas recebe o mesmo tratamento dispensado aos negros.

Continuei o percurso de leituras sobre o assunto e entendi que as situações que eu vivia nos corredores e salas de aula da escola onde eu estudava eram de racismo cotidiano, relacionado preferencialmente ao meu cabelo. Grada Kilomba (2019, p.78) conceitua o racismo cotidiano como “todo vocabulário, discurso, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro como o outro, o indesejado na sociedade branca”.

Posteriormente nas salas de aula da universidade, fui apresentada a diferentes grupos que estudavam, através da Pedagogia de Paulo Freire, o enfrentamento da subalternização e o engajamento participativo para consolidar práticas educativas antirracistas, considerando o lugar e os saberes de cada pessoa.

Em seguida trabalhei com docentes das escolas de terra firme e várzea em Óbidos, conheci pescadores, parteiras, rezadores, artistas, escritores, lavadeiras, professoras, cantadores, mestres e mestras, pajés, todos com vastos conhecimentos e informações sobre as “Amazônias” escondidas entre rios, igarapés, estradas vicinais, pontes, serras e quintais que revelavam a Óbidos desconhecida pela literatura oficial, vozes subalternizadas, “silenciadas no e pelo discurso colonial” (GROSFOGUEL; BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 15).

As micro-histórias contadas revelavam traços de “trocas subterrâneas” (Ginzburg, 2006) que foram ressignificadas diante das aprendizagens adquiridas com outros grupos sociais e expressam a diversidade de experiências linguísticas (falas específicas do lugar), antropológicas (como percebem o mundo e suas ações sobre ele) e arqueológicas (vestígios da ocupação humana), vividas cotidianamente. A partir de então, destinei meus ouvidos para a escuta atenta das narrativas de mulheres, crianças e homens, acompanhadas de beiju peteca e café preto (expressão utilizada por moradores de várzea e terra firme, para designar o café sem leite), geralmente na cozinha da casa ou na escada alta de onde se avista o rio/lago e o quintal das residências.

Registrei as narrativas orais da Óbidos não urbana, redirecionei o planejamento e as discussões com os docentes dos lugares para reflexão coletiva sobre a necessidade de demarcação de seus territórios identitários, culturais e afetivos, para a consolidação de uma educação antirracista. Desafio enorme diante de um currículo escolar pronto e definido em outras regiões do país.

Os caminhos da pesquisa levaram-me para outros lugares, fiz a travessia para uma cidade maior e um porão que no passado fazia parte de uma instituição que abrigava menores órfãos, no presente foi transformado em escola, tornou-se meu lugar de trabalho. As salas de aula do porão eram compostas por crianças de 07 a 09 anos, negras em sua maioria e moradoras de bairros considerados periféricos e populosos dentro do município. Durante as aulas e com os cursos de aperfeiçoamento aprendi sobre os “Afro-Saberes” - embasados pela Lei Nº. 10.639/2003<sup>2</sup> que estabelece a obrigatoriedade da temática sobre História e Cultura Afro-Brasileiras no currículo das redes oficiais de ensino - e minhas práticas foram direcionadas para o trabalho com as histórias orais, danças e cantos de matriz africana, literatura para a infância de autores e autoras africanas ou afrodescendentes e muitos diálogos sobre o cotidiano dos estudantes em seus bairros diante da vulnerabilidade a que estavam expostos.

No porão as crianças externavam dores e alegrias, processo diário de escuta-ação, trabalho e planejamento para que as aulas fossem agradáveis e eles “esquecessem” a fome, a dor, e os problemas. Tarefa árdua com sementeiras, algumas colheitas e um caminho marcado por desafios e enfrentamentos, pois falar do continente Africano dentro da escola em um país que nega ou despreza essa contribuição cultural, requer esforço e convicção na mudança.

Decidi conhecer os fundamentos sobre as histórias orais e iniciei a busca formal para essa compreensão, ingressei em grupos de pesquisa, aperfeiçoei a ação de contar histórias da, e sobre as Amazônias e por meio desses enfoques delineava as palavras-chave de meus estudos: memórias, oralidade, histórias. Com essas experiências, conto, escrevo e pesquiso histórias das diversas Amazônias que conheci/conheço por convicção e entendimento do meu lugar, do meu percurso formativo e por compreender que essas histórias estão para além da minha localização geopolítica, elas expressam as marcas das hierarquias raciais, de classe e gênero que incidiram sobre meu corpo.

Uma dessas Histórias é a pesquisa em tela, mergulho profundo para mostrar que na “garganta do Amazonas” ainda existem histórias escondidas. Garganta do Amazonas<sup>3</sup> é a denominação referente à localização do rio Amazonas na frente da cidade de Óbidos.

---

<sup>2</sup>BRASIL. Lei 10.639/2003, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Acesso em: 08 de jan. 2020.

<sup>3</sup> Em 1637, subindo o Amazonas em direção a Quito, naquela jornada sensacional, que estendeu a até o Napo os contêrminos lusitanos na Amazônia e o consagrou como o mais arrojado sertanista do extremo-norte, Pedro Teixeira teve oportunidade de observar que em certo trecho o rio diminuía, apertado numa garganta de terra. Era uma angustura que Orellana e seus companheiros de aventura descobridora tinham observado também como posição admirável para a localização de um estabelecimento fortificado que regulasse a subida e descida pelas águas do grande rio (REIS, 1979, p. 14).

O mergulho nas águas do grande rio remexeu as areias do fundo, encontrou minhas inquietações, levou-me para fortes banzeiros e depois para leitos mais calmos como o lago Curumu. Com essa narrativa entendi as relações locais e globais da vila com outros lugares amazônicos, conheci um narrador e as estruturas sociais e econômicas de caráter regional, ligadas a práticas rituais e simbólicas por ele vividas e compreendi a importância dessa prática cultural para a vida dos que ali residem e seus significados na contemporaneidade.

## CAPÍTULO 1

### OUTRAS HISTÓRIAS DE ÓBIDOS

É importante iniciar o relato sobre a História de Óbidos a partir do seu lugar: a Amazônia, e de seus habitantes originários: os indígenas. Ousadia necessária que inspira outras perspectivas sobre um lugar há muito descrito apenas sob o olhar português em seu solo. Assim, é fundamental apresentar “*redes invisibles, tejidas, para hacer posible la preservación de la memoria colectiva [...] sus luchas de resistencia, de re-existencia y insurgencia frente al poder y la dominación*” (ARIAS, 2010, p. 15).

Este capítulo informa sobre os indígenas Pauxi, a entrada de grupos negros na região de Óbidos e as especificidades das lavouras cacaueiras, considerando as relações trabalhistas entre patrões e empregados existentes nesses plantéis.

#### 1.1 Breve descrição sobre Óbidos

Nessa área da Amazônia que hoje é denominada Óbidos, viviam sociedades organizadas às margens do rio que possuíam espaços de convivência e conhecimentos sobre o lugar habitado. Fatos evidenciados por Protázio Frikel (1970) quando se refere a essas populações como uma “mistura dos povos” e Arthur Cezar Reis (1979) que confirma as verdadeiras “multidões gentílicas” existentes.

Manuela Carneiro da Cunha (2017) evidencia que as estimativas sobre os povos indígenas existentes no Brasil e na região amazônica começam a mudar, rompem com as reticências historiográficas e enveredam por outros caminhos como a Arqueologia, estimativa histórica que “deveria ser bipartida em A. B e D. B, ou seja, Antes do Branco e Depois do Branco” (Ibid, 2017, p. 131).

O ano de “fundação” do município registrado nos livros é 1697, início das determinações para a construção de sua primeira edificação pelos portugueses, data que relega aos indígenas o papel de coadjuvantes nessa história e apenas construtores da fortaleza.

O atual município de Óbidos localiza-se no Norte do Brasil, na região Oeste do Estado do Pará, seu território ocupa uma área de 28.011 quilômetros quadrados e sua população atual é de 52.137 pessoas (IBGE, 2019). A sede do município está localizada à margem esquerda do rio Amazonas, numa altura estimada em 45 metros acima do nível do mar, sua distância em linha reta até Belém é de 779 quilômetros.

Limita-se ao norte com a República do Suriname e o município de Almeirim; ao sul, com os municípios de Santarém e Juruti; a Leste com o município de Alenquer; a oeste com o município de Oriximiná. Pertence à mesorregião do Baixo Amazonas e a microrregião de Óbidos.

Possui 144 comunidades rurais, localizadas em áreas de terra firme e várzea; dessas, 27 comunidades são áreas remanescentes de quilombos e formam espaços diversificados culturalmente dentro do município. Algumas -Arapucu, Matá, Mondongo, Muratubinha, Castanhanduba, Peruana, Silêncio, São José - possuem grande destaque no que tange as manifestações religiosas em períodos diversos ao longo do ano: folias, festas de santos, Cordão de São Benedito que originou o Aiuê (Ai uêh)<sup>4</sup> de São Benedito, entre outras, e organizaram-se em associações como a ACOB – Associação Cultural Obidense -criada em 1983, com a proposta de “recuperar, preservar, dinamizar e divulgar a cultura da região” (AZEVEDO, 2002; SALLES, 2016).

Estas comunidades quilombolas resistiram dentro de um contexto social predominantemente escravagista, dinamizaram as relações sociais engendradas sob a escravidão, conservam em suas memórias as histórias de seus ancestrais, marcados por fugas, silenciamentos, resiliências e formação de povoações, mantenedoras de práticas culturais seculares que contribuem para a história local e regional da Amazônia obidense.

Segundo Leandro Tavares (2018) alguns outros codinomes são atribuídos ao atual município: “Terra Pauxis”, para lembrar os primeiros habitantes do lugar; “Cidade Presépio”, por causa de sua localização em alta ribanceira; “Cidade das Ladeiras”, devido à característica de muitas ruas da cidade; “Sentinela da Amazônia”, em virtude de sua posição estratégica para a Coroa Portuguesa e “Fivela do Amazonas”, diante da estreiteza do rio Amazonas em frente à cidade.

---

<sup>4</sup> Festa com cantos, louvores e danças para homenagear São Benedito, realizada por promesseiros negros, como agradecimento às graças alcançadas. Nessa festa senhoras e senhores levam a imagem do santo pelas casas da comunidade, para que as ladainhas sejam rezadas e aconteça a arrecadação de donativos para o festejo do santo. O Ai Uêh de São Benedito acontece atualmente na comunidade quilombola Silêncio, município de Óbidos (AZEVEDO, 2002).

## 1.2 Início da colonização dos Povos Indígenas na região de Óbidos

A história registrada nos livros argumenta que o território do município de Óbidos era habitado pelos indígenas Pauxi, grupo que não é o foco desse estudo, mas há neste texto uma tentativa de referendá-lo conforme pesquisa realizada em diferentes obras e autores, com tímidas referências a esses indígenas no que tange à descrição de sua cultura e organização social. Com essa constatação apoio minhas afirmações em Manuela Carneiro da Cunha (1992), quando informa que sobre alguns grupos indígenas existem alguns registros escritos categorizados como etnográficos, porém dispersos, se comparado com outras etnias.

Os povos indígenas que habitavam a margem esquerda do rio Amazonas são mencionados por diferentes autores: Mauricio de Heriarte (1662) descreve que na outra banda do rio Amazonas, provavelmente à margem esquerda, havia Conduris, Bobuis, Aroases, Tabaos e Curiatos. Refere-se também ao rio das Trombetas, assim chamado por causa dos instrumentos musicais que os indígenas utilizavam em suas festas, semelhantes a uma trombeta.

Nesse mesmo lado da margem do rio, foram identificadas por Fragoso e Santos (1983) e Frikel (1970) as etnias Magues, Mepurys, Janatuãs, Arapiús, Coriatis, Candorizes e os Pawíxi ou Pauwítxi.

O nome Pauxis é identificado com grafias diferentes em outras fontes. Domingos Soares Ferreira Penna (1869, p. 29) afirma que o nome Pauchys “é uma corrupção de Epaua-uchy ou Epauchy; a palavra epaua, significa lago e esse nome foi dado aos índios que na região formavam uma aldeia”. Entretanto o autor não especifica quem deu esse nome aos indígenas.

Curt Nimuendajú (2017) identifica os Pauxí em seu mapa etno-histórico; Frikel (1970) informa que os Pawíxi ou Pauwítxi, era um grupo semelhante aos Waríkyana, próximo dos Kaxúyana. Os Waríkyana se autodenominavam Ingarüne e para eles, os Pawíxi tinham o nome tribal de Ingarünes e se misturaram com os antigos Kaxúyana. Povos originários que já faziam parte da Amazônia ainda pouco explorada por não indígenas e que, a partir das incursões lusitanas, passaram por processos de contatos, conflitos e alianças.

No sétimo volume da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará na seção de vocabulários aborígenes, essa palavra é grafada Paisci e significa mutum (HURLEY, 1932).

Olga Coudreau (1900) descreve sua viagem ao Cuminá, quando conheceu um descendente de escravizados que lhe informou sobre uma tribo denominada Pauxí, habitante das cabeceiras dos rios Água-fria, Penecura e Acapú. A tribo tinha primeiro vivido em Óbidos, mas antes da chegada dos civilizados, retirara-se para o Erepecurú.

Peter Hilbert (1955, p.8) relata sobre os habitantes do lugar onde posteriormente foi construído o Forte Pauxis: “a tribo dos Cunurizes morava exatamente no lugar onde 6 anos depois seria construído o Forte”.

Arthur Cezar Ferreira Reis (1979) afirma que esse grupo era caracterizado por uma “estrutura social rude” e por uma “espiritualidade que revelava comportamento infantilizado e de pouca cultura”, e de poucos registros acerca de seus feitos ou criações. O demérito aparece mais uma vez e confirma o apagamento desse grupo social no que tange à história do município.

Outra referência encontrada sobre Pauxis está no livro de Ernesto Vinhaes (1941) onde relata a história de um curador preto que existiu em Óbidos nos de 1930, chamado Raimundo de Oliveira Martins de Assis, mais conhecido como “doutor das cobras” (VINHAES, 1941, p. 32). Segundo o autor, esse senhor era muito respeitado por curar picadas de bichos peçonhentos, especialmente cobras e agia com sabedoria para ajudar quem necessitava de seus serviços.

O “Dr” Raimundo cospe no lugar da picada, ata um fiozinho na perna esquerda da vítima, à altura do tornozelo, murmura algumas palavras ininteligíveis de magia, dá vários cálices de uma bebida misteriosa ao doente e este, que já suava sangue por todos os poros, inchava e era considerado irremediavelmente perdido, não tarda a erguer-se e passear muito lépido, como se não fora uma jararacussú das mais peçonhentas que o mordera (Ibid, 1941, p. 32).

Ernesto Vinhaes (1941) descreve Raimundo como “preto, comprido como o nome e retinto”. O remédio que sabia fazer recebeu o nome de Pauxis, uma beberagem com infusão de raízes e ervas que neutralizavam o veneno da cobra no corpo das vítimas. Aprendeu o segredo da bebida encantada com os Pauxis, seus ancestrais indígenas, com quem conviveu depois de fugir e embrenhar-se nas matas “apavorado pela visão do tronco e do chicote” (Ibid, 1941, p. 34). Testemunhas contavam que a pessoa curada por Raimundo adquiria o poder de curar outras ao passarem suas salivas no lugar da picada, assim, mais pessoas eram curadas.

Sobre os indígenas na região de Óbidos, a professora obidense Idaliana Azevedo em seu livro *Puxirum: memória dos negros do oeste paraense* (2002), registrou as lembranças do senhor Raimundo Pereira Ribeiro, conhecido como Di Polo, morador da comunidade Silêncio em Óbidos, nascido em 1874 e falecido em 1989, filho de negros escravizados, que narrava sobre os indígenas que conheceu:

Eles já tinham se arretirado, porque quando os portugueses iam abrindo, iam se colocando, eles (índios) iam deixando, se arretirando. Eles iam se arretirar pra dentro desse rio Branco. Pra lá eles foram se colocar. Alguns deles morreram nas malocas. Matavam! Botavam o dedo dos índios no fio elétrico e eles pegavam pra matar. Por isso

que muitos índios morreram aqui. Foi uma mortandade deles. (AZEVEDO, 2002, p. 107).

Os indígenas moradores ao longo do rio Amazonas travaram batalhas para sua permanência no lugar, mas aos poucos foram arredando, subindo o rio para lugares mais seguros e escondidos. O historiador Délio Aquino (2004) – autor de um Trabalho de Conclusão de Curso sobre os indígenas Pauxi, até o momento a referência mais específica sobre esses indígenas – garante que os Pauxi “eram uma tribo em fuga”, pois insatisfeitos com a chegada dos brancos colonizadores, divididos entre comandantes dos aldeamentos e missionários religiosos, estabeleciam como alternativa de sobrevivência “o retorno às florestas, fugindo assim da povoação branca” (AQUINO, 2004, p.52).

Luiz Paulo Castro (2018) narra sobre o aldeamento em torno do forte com indígenas da etnia Pauxi, Arapiu, Coriati e Candori e a convivência entre os Pauxi e os Uaboí que deram origem a vila de Faro. Apresenta o significado da palavra Pauxis sendo de origem caribe, que significa mutum (pássaro preto do tamanho de um pavão comum na região), e que seriam indígenas retirados do rio Xingu, para o Forte de Pauxis.

Os Pauxí são a referência étnica sobre a qual se constrói uma narrativa identitária de Óbidos, mas os registros sobre sua organização social são poucos e aparecem junto com histórias de outros grupos indígenas daquela região. Este nome emprestado na forma portuguesa “Pauxis” é nome do lago entre a Serra da Escama e a sede do município e serve para a designação de ruas, embarcações, vilas, festas, lugares e prédios históricos. Entretanto, na literatura escrita sobre a história de Óbidos, os registros sobre esse grupo são fragmentos de outras histórias que quando citadas, evidenciam que foram coadjuvantes e ainda são desconhecidos relatos específicos que evidenciem seus costumes, organização social e o que produziam nessa região.

### **1.3 A mão-de-obra indígena para a construção do Forte**

Por meio de cartas, diários e outros registros escritos, colonizadores portugueses escreveram suas representações sobre a Amazônia a partir do controle territorial que criaram na região. Os rios estavam presentes em seus relatos, afinal eram e continuam a ser os caminhos

que acessavam lugares longínquos e as cidades das margens do rio Amazonas têm em comum suas paisagens definidas pelos rios.

Os colonizadores encontraram numerosas populações indígenas que aos poucos foram reduzidas diante das doenças trazidas pelos lusitanos e das condições de trabalho a que foram submetidos. Construíram histórias sobre os que aqui viviam, atribuíram significados a essas sociedades de acordo com seus imaginários, atribuindo hierarquias à diversidade cultural dos povos.

Marcos Magalhães (2018) discorre sobre “as populações pioneiras” que se estabeleceram em vários territórios onde caçavam, pescavam e coletavam, garantindo pequenos cultivos. Considerações que atravessam a história de Óbidos já escrita, apenas sob o olhar dos colonizadores europeus e posteriormente dos viajantes. Importantes direcionamentos, mas limitantes, considerando os registros escritos que subtraem as populações anteriores a esses fatos e camuflam seus feitos.

Sobre os processos culturais vivenciados pelos indígenas durante a colonização, Peter Gow (2006) destaca que havia um desejo de dominação e controle, como característica dos “civilizados”, enfatizando seu olhar sobre as sociedades indígenas, que para eles eram igualitárias e estáticas. Bárbara Sommer (2005) discorre sobre a transformação dos indígenas em “carga humana” trazida rio abaixo para as Missões, Fortalezas e outros aldeamentos e as complexas negociações entre estes e os lusitanos.

As contribuições dos povos originários colaboravam para o ensino de técnicas de agricultura, construções e aquisição de alimentos, conhecimentos peculiares que sobreviveram apesar da nova configuração social que passaram a viver.

Os portugueses avançavam pela região nos anos de 1600 e travaram fortes batalhas com vários povos - ingleses, holandeses, franceses – com o objetivo de apossar-se da Amazônia e estabelecer seu domínio com a construção de fortificações e uso do trabalho indígena. As expedições fluviais de reconhecimento da região permitiram a identificação de pontos estratégicos para demarcar a soberania lusitana.

O Forte do Presépio em Belém foi a primeira edificação erguida, demonstrando a vitória portuguesa. Depois o forte de Gurupá, e cada vez mais as expedições portuguesas navegavam para lugares desconhecidos, mapeavam pontos estratégicos, fortalecendo o poder de suas conquistas e a continuidade de sua jornada. Nessas primeiras viagens, um trecho mais estreito do rio Amazonas foi percebido por Pedro Teixeira em 1637 e cartografado por Bento da Costa considerando o valor estratégico do lugar:

O piloto-mor, principal descobridor deste rio, diz que convém muito que S.M. mande edificar no lugar estreito, já assinalado, e ponha nele guarnição para impedir a passagem do inimigo holandês, para que não suba o rio e se apodere das suas províncias (REIS, 1979, p.14).

O estreito mencionado passou por um período de esquecimento diante das batalhas por territórios disputados por portugueses e holandeses, então, outras expedições vieram para a região Amazônica para vivenciar as alegrias das conquistas sem mensurar os perigos da jornada. Manuel da Mota Siqueira era o superintendente das fortificações já construídas, com mais uma missão: realizar a vontade de seu pai, Francisco da Mota Falcão, e construir ao longo do rio Amazonas quatro fortificações: São José do Rio Negro, Acaqui, Santarém e Paru, no ano de 1684. (Reis, 1979).

Porém, Coelho de Carvalho, governador do Estado do Maranhão na década de 1690, subiu o rio Amazonas com grande comitiva e depois de visitar três dessas fortificações decidiu que não estavam em boas condições, determinou a Manuel da Mota Siqueira, que o forte que seria construído em Acaqui, fosse edificado em outro lugar, em outra margem do rio.

Determino ordenar ao dito superintendente Manuel da Mota que a casa-forte que está obrigado a fazer no Acaqui a vá fabricar em outra paragem acima dos Tapajós no Rio Amazonas, da parte do Norte aonde estreita de calide, que qualquer peça alcança a outra parte e fica pouco distante da boca do Rio das Trombetas (REIS, 1979, p. 17).

Essa solicitação foi enviada por carta ao Rei Dom Pedro II, datada de 26 de julho de 1697, e em dezembro do mesmo ano foi concedido a Manuel da Mota Siqueira a permissão para iniciar as medidas do referido forte, fato que mais tarde, deu a ele o título de fundador de Óbidos. Porém, para a edificação da fortificação foi necessária a organização e busca por trabalhadores. O grupo indígena mais próximo foi convocado a participar de tal feito.

O processo de conversão das populações originárias do estreito do rio Amazonas intensificava a soberania portuguesa junto com a catequese surgida a partir da presença dos Franciscanos da Província de Nossa Senhora da Piedade. Esses frades chegaram em terras amazônicas no ano de 1693 e iniciaram sua experiência evangelizadora sobre os Pauxis em 1697, “organizaram o aldeamento dos Pauxis e de outros grupos, que foram sendo buscados para aumentar o povoado nascente à sombra do forte” (REIS, 1979, p. 26). Entretanto, os objetivos da missão não eram os mesmos dos colonizadores.

A partir de 1698, o Forte Pauxis foi o marco colonizador que deu origem ao município com diferentes funções ao longo dos séculos – presídio, posto de fiscalização de embarcações que subiam e desciam o rio Amazonas, defesa do Estado – sempre destacado por sua localização

na parte mais estreita e profunda do rio “onde as margens se aproximam para formar a garganta do Amazonas” (LE COINTE, 1945, p. 28).

Fotografia 1: Área externa do Forte Pauxis



Fonte: Arquivo de Lucia Helena Alfaia (2020)

Foto 2: Área interna do Forte Pauxis



Fonte: Arquivo de João Canto (2020)

Com o processo de colonização portuguesa na região, outros elementos culturais eram impostos aos indígenas, tais como a língua portuguesa, o catolicismo, utilização de objetos e até mesmo a exploração de recursos da região.

José Alves de Souza Junior (2012) relata sobre a resistência indígena às tutelas e sobre o Diretório dos Índios como “processo civilizatório” para a transformação dos indígenas em colonos, ápice da política do Marquês de Pombal que instituiu, em 1755, a Lei da Liberdade dos Índios, abolindo a escravidão destes e de seus descendentes, sem impedir, no entanto, a continuidade do tráfico e do lucro gerado. Nesse contexto, Diretores foram nomeados pelo Governo para administrar vilas, transferindo a tutela dos indígenas para o Estado, transferência que “representou uma significativa mudança nas relações de poder dentro das povoações, pois a investidura no cargo os dotava de grande autoridade sobre os índios” (Ibid, 2012, p. 270).

A tutela dos indígenas ganhava novas configurações na estrutura social e espiritual imposta a esses grupos, gerando conflitos entre diretores e indígenas, consolidada entre a espada e a cruz “que traçaram em conjunto um caminho comum, na fixação da soberania lusa aos povos encontrados” (AMORIM, 2005, p. 25).

Diante do exposto, o lugar onde a fortaleza foi construída recebeu o nome de Pauxis-aldeia ou Aldeinha e viveu períodos de despovoamento ocasionados pela disputa de poder entre os comandantes do forte, indígenas e missionários.

Posteriormente, em 25 de março de 1758, Mendonça Furtado lhe concedeu o título de Vila de Óbidos, para cumprir ordens régias que determinavam “que tirasse aos lugares da Amazônia aquele ar bárbaro que possuíam nas denominações e que lhes dessem nomes lusitanos” (REIS, 1979, p.31). Por razões administrativas da vila, outras demandas eram importantes, entre elas a escolha de seus dirigentes, desta feita, houve necessidade de reforma e as antigas denominações das vilas lusitanas passaram por um sentimento nativista, passando a Vila de Óbidos a ser denominada Vila Pauxis e seus moradores nomeados de “pauxianos” pelos seus dirigentes (Ibid, 1979).

O crescimento da vila e a necessidade de organização administrativa impulsionaram os “poderes conselheirais” (Ibid, 1979), compostos pelos gentios tutelados pela igreja, mas que não sabiam ler e escrever. A função desses conselheiros era organizar as regras e bons costumes da vila, mas tinham que obedecer em primeiro lugar, as regras lusitanas.

Frei João de São José de Queiroz (1847), Bispo do Grão-Pará, visitou a vila de Óbidos em janeiro de 1763 e constatou como viviam os indígenas: “passam os índios como em outras partes com a costumada pobreza e farinha, e tem sim alguma pesca que fazem á frecha, ou talvez a linha; os costumes são os mesmos, e o vestir da mesma forma, homens e mulheres, nus da cintura pra cima” (Ibid, 1847, p. 210). Acrescenta em seu relato que a “freguesia” contava com pouco mais de 300 pessoas, porém não nomeia as etnias e faixa etária dos indígenas encontrados.

Os escritos de Dom Frei Caetano Brandão (1818) relatam em seu diário as viagens realizadas pelos sertões da Amazônia e suas visitas às missões religiosas nestes locais. Depois de realizar o sacramento do Crisma em Santarém, viaja para a “Villa de Óbidos ou Pauxiz” e chega em 06 de setembro de 1788, para realizar o batizado da sobrinha do vigário da vila e prossegue em viagem no mesmo dia com destino ao Rio Negro. Em 24 de dezembro do mesmo ano, retorna a Villa de Óbidos ou Pauxiz onde realizou a celebração natalina aos fiéis e registrou em seu diário suas impressões sobre os moradores da vila:

Obidos he uma das povoações mais opulentas do Estado: conta para cima de novecentas almas entre Índios e moradores brancos: estes se vão estabelecendo a toda força; e como a terra é própria para cacáo, nem há negligencia em cultivalla, vai aqui fazendo este ramo de negocio hum vulto mui considerável (Ibid, 1818, p.333).

Ressalta também as edificações do lugar:

A Villa está sobre huma colina olhando para o Amazonas, com planta assaz bella, casas arruadas e, posto que coberta de palha, com seu alinhio; huma formosa Praça no meio; seu Forte em maravilhosa posição, mas destituído de todos os recursos para sua defesa. A Igreja he demasiadamente pequena para o número dos Freguezes (Ibid, 1818, p. 334-335).

Entre os moradores da vila de Óbidos citados por Frei Caetano Brandão estavam “índios e brancos”, mas não informa quais eram esses indígenas. Outros grupos étnicos ainda não existiam nessa região ou não foram mencionados pelo Bispo.

Dois viajantes do século XIX relatam suas impressões sobre os habitantes de Pauxis, com destaque para as mulheres. Paul Marcoy (1995) fez uma viagem em 1847 pelo rio Amazonas no Vapor Santa Maria e ao chegar ao estreito de Pauxis, descreve seus moradores:

Já estavam acordados e ocupados em seus afazeres; mulheres vestiam saias curtas e carregando cântaros de barro vermelho sobre as tranças grossas, desciam descalças ao rio para buscar água. Alguns tapuios completavam o carregamento de uma igarité ancorada na margem (MARCOY, 1995, p. 202).

Ao chegar em Pauxis, em junho de 1859, o médico e explorador alemão Robert Avé-Lallemant (1980) descreveu suas impressões sobre a terra à qual chegava, ressaltou a altura da ribanceira onde foi erguida a vila e seus habitantes, com ênfase para as mulheres do lugar.

Entre as damas mais ou menos brancas, contrastavam maravilhosamente com as moças espartilhadas, as fuscas tapuias, que, com as leves anáguas e camisas brancas flutuantes, circulavam dum lado para outro, subindo a encosta do rio com o pote de água na cabeça. Vi também índias espartilhadas, com vestido de seda preta e calçadas. Mas como pareciam desajeitadas, mortificadas, sufocadas! (AVE-LALLEMANT, 1980, p.81).

São estas algumas das importantes descrições acerca dos grupos humanos que habitavam Óbidos no passado que ajudam a compor a diversidade social, cultural e econômica presente no município.

#### 1.4 Presença dos Negros e a cultura cacaeira em Óbidos a partir do século XVIII.

Os negros trazidos para o Grão Pará – no final do século XVII e início do século XVIII – eram denominadas “peças da África”, segundo Vicente Salles (1971). Foram introduzidos para garantir a posse e o povoamento das terras conquistadas pelos portugueses e distribuídos em pontos estratégicos como suporte para o aumento populacional. A política escravista se espalhou pela Amazônia e o transporte de africanos foi intensificado sob as ordens do Marquês de Pombal.

Com a ideia de despovoamento e imensidão do território amazônico, os africanos eram a opção para que ocupassem mais espaços junto com os indígenas e sinônimo de poder para aqueles que podiam comprá-los. Oriundos de diferentes lugares da África, os prisioneiros chegaram ao Brasil vindos do Congo, Moçambique, Senegal, Guiné, entre outros, e eram destinados aos trabalhos em lavouras. Para Vicente Salles (1971), o processo de substituição da mão-de-obra indígena pelos negros era uma disputa de poder político e econômico do estado.

O problema da escravatura do negro se colocou assim no plano histórico logo no primeiro século da colonização, não apenas nas discussões entre colonos e missionários – a troca do gentio pelo negro é talvez o ponto mais alto dêsse debate – mas de fato como mercadoria despejada nas praças de comércio do estado do Maranhão e Grão-Pará (Ibid, 1971, p.23).

Para Salles (1971, p. 27) é clara a “dupla face do escravismo em que se assentou a base da economia colonial: a indígena e a africana”. Homens e mulheres negras eram depreciados, conduzidos em situação de escravidão, foram tratados como “carregamento” vindo do continente africano e viveram condições extremas de desrespeito à sua humanidade e ao seu direito de existir devido a exploração de sua força de trabalho, pois suas existências contrariavam a sociedade branca dominante. Viam crescer as colunas de pedra instaladas em praças - os pelourinhos – onde eram punidos como criminosos, simbolizando a cor do poder e a justiça. O pelourinho era o “símbolo da justiça para o espetáculo público do castigo. Era também, o marco da evolução do aldeamento, que adquiria foros de vila” (Ibid, 1971, p. 131).

A deliberação para a liberdade dos índios os retirava do regime escravista, logo, os trabalhadores importados da África integrariam o novo sistema de trabalho. Rosa Acevedo e Edna Castro (1988) informam sobre esse assunto:

O braço escravo importado combinava-se com a forma de propriedade sesmarial para integrar os novos agentes do sistema de trabalho: o negro escravizado e o proprietário

de terras e escravos girando sobre a produção de cacau. Essa construção histórica articula os fatos que convergem para a introdução da força de trabalho de origem africana no Baixo Amazonas (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 47).

Flávio Gomes (1997, p 43) relata que no período de 1692 a 1721 foram introduzidos “1.208 africanos no Grão-Pará, número reduzido se comparado aos cerca de 350 mil africanos que entraram pelo Nordeste, na segunda metade do século XVII”. O autor também cita os “mocambos de índios fugidos”, no período de 1752-1809, nas regiões dos atuais municípios de Monte Alegre, Santarém e vila de Alter-do-Chão. A palavra “mocambo” nesse contexto é utilizada por ele para também designar o agrupamento de “índios amocambados” que conseguiam fugir das imposições dos aldeamentos. Ressalta ainda que em alguns momentos “mocambos de índios e de negros se misturavam. Autoridades procuravam um, encontravam outro, ou mesmo ambos” (GOMES, 1997, p. 84).

Rafael Chambouleyron (2006) descreve a presença africana na região ainda no século XVII e a rota utilizada para a comercialização, exploração e integração desses “bens” através de remessas oriundas de Cabo Verde e Cacheau. Flávio Gomes (2015) faz referências sobre os registros de comunidades de fugitivos, no século mencionado, misturando africanos de procedências diversas e também grupos indígenas.

Desde os últimos anos do século XVII, no Grão-Pará, entre o atual estado do Amapá e a Guiana Francesa [...] existiam homens e mulheres africanos escravizados, oriundos da África Ocidental e da África Central, das regiões da Senegâmbia, Baía de Benim [...] que desembarcaram tanto em Caiena, na Guiana Francesa, como em Belém, no Grão-Pará (GOMES, 2015, p. 63).

Além da lavoura, a economia da região alcançava outras rendas. Bezerra Neto (2001) discorre sobre a agricultura e a criação de gado no Baixo Amazonas cujo florescimento ocorreu na segunda metade do século XVIII, em razão da política do Marquês de Pombal de fomento a essa economia. Outros ganhos foram agregados a essa política, inclusive as “espécies” negras necessárias ao desenvolvimento da região. Destaca a posse da Irmandade de Santa Anna de Óbidos de “um cacoal com mais de dezesseis mil pés, o qual era justamente cuidado por apenas 9 escravos” (Ibid, 2001, p. 93).

O autor quantifica os trabalhadores escravizados na freguesia de Óbidos em fins do século XVIII conforme seus donos:

Quadro 1- Trabalhadores escravizados na freguesia, conforme seus donos.

<b>Nome do Proprietário da Fazenda</b>	<b>Quantidade de negros escravizados</b>
Maurício José de Souza	6 escravos
Constantino Manoel Marinho	18 escravos
Domingos Corrêa Picanço	9 escravos
Manoel Baptista	11 escravos
Manoel Corrêa Picanço	43 escravos
João Paes Pedroso	21 escravos

Fonte: Bezerra Neto (2001).

Os senhores -fazendeiros, donos de engenhos, grandes comerciantes- organizavam as leis conforme suas vontades e de acordo como pensavam a forma de viver dos negros que possuíam. Nesse contexto, os negros escravizados ocupavam o lugar mais baixo da sociedade e em alguns casos eram desconsiderados até mesmo como gente, ou seja, eram mercadoria.

Nos anos finais do século XVIII o cultivo do cacau foi intensificado em Óbidos e outras cidades e o trabalho africano cada vez mais exigido. Os negros residentes em terras amazônicas encontraram também indígenas e estabeleceram trocas culturais com esses trabalhadores e coletores de produtos em diversas plantações. As características ambientais da região recriavam condições para a incorporação de novos produtos na agricultura com o intuito de ampliação das bases econômicas extrativistas e acelerava-se a exploração do cacau e a captura de tartarugas.

Para a Coroa Portuguesa o cacau era rentável, sobretudo com a inclusão de africanos escravizados. As enchentes do rio Amazonas representavam a instabilidade das plantações de cacau e as fugas de negros que habitavam em pequena quantidade na região, começavam a ser registradas.

Nas primeiras décadas do século XIX a colheita do cacau era a principal atividade em Óbidos e outros municípios da região como Santarém, Monte Alegre, Faro e Alenquer. Na primeira metade desse século já existiam em Óbidos 66 fazendas com plantações de cacau e apenas 06 para a criação de gado. Rosa Acevedo e Edna Castro (1998) ressaltam que em 1823 a população da região de Santarém – Monte Alegre, Alenquer, Faro e Óbidos – era indígena e negra, esses últimos perfaziam um total de 3.657 escravizados. Óbidos, com uma população de 4.281 habitantes, já mantinha em seu território 1.294 negros escravizados, uma fase próspera para os agricultores da região.

Óbidos havia conhecido uma fase de prosperidade com o cultivo do cacau e as fazendas estabelecidas no rio Caxioyri, nos lagos e nos dois Paranás-Miris, onde se haviam generalizado plantações de café, mandioca, algodão, milho e feijão. Contava-se com 30% de escravos na população total (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.53).

Ao ser instituída a Câmara de Vereadores de Óbidos, os negros escravizados eram listados nos decretos municipais por conta das proibições que lhes eram atribuídas. Em 1829 foram deliberadas determinações aos moradores da vila: “as reviras ou festas de santo nos interiores do município, estavam proibidas e caso ocorressem, gerariam multa de cinco mil réis ou cinco dias de cadeia” (REIS, 1979, p. 56-57). Ao negro denominado Antônio Francisco de Sousa foi solicitado que fizesse “a limpeza e tapar o igarapé do Moratuba [...] no prazo de 20 dias; pena de 8\$000 na hipótese de não satisfazer a intimação” (Ibid, p. 57).

Além das imposições do trabalho, os negros que passaram a habitar a vila de Óbidos e os arredores do município eram submetidos às penas das leis aprovadas legalmente que autorizavam os oficiais distritais a punir com severidade que descumprisse a ordem vigente. As obrigações desses oficiais direcionadas aos negros eram:

- Impedir que houvesse, no seu distrito, desertores, negros fugidos, vadios e pessoas suspeitas ou indivíduos que pudessem ser nocivos à sociedade;
- Impedir que os escravos andassem de casa em casa, em palestras, de sítio em sítio, a não ser que provassem estar em cumprimento de uma ordem de seu senhor (Ibid, 1979, p. 58).

No período da Cabanagem (1835-1840) os conflitos foram acentuados também no Baixo Amazonas, nas vilas de Óbidos, Faro, Santarém e Vila Franca. Com as notícias da guerra civil vindas de outras regiões paraenses, Óbidos passava por intensa vigilância e fiscalização de suas entradas e saídas. Porém “os cabanos não se amedrontavam, eram ardilosos, tinham em suas fileiras a massa indígena que sabia todos os caminhos, que resolvia todas as dificuldades” (Ibid, 1979, p. 69).

Para Vicente Salles (1971, p. 295) a Cabanagem foi uma guerra popular que durante alguns anos abalou a vida social e econômica da Amazônia. Um dos aspectos mais importantes do movimento “é precisamente a intervenção das classes populares dos campos e das cidades nos destinos políticos do Grão-Pará”.

Reis (1979) afirma que Óbidos apoiava o movimento e “foi tomada pelos cabanos” e o “vigário interino João Antônio Ferreira” intermediou as negociações entre cabanos e moradores da vila. Vicente Salles (1971, p. 267) declara que os cabanos chegavam a Óbidos vindos de

Alenquer e Vila Franca, negros em sua maioria, somando 300 pessoas, dirigia-os “o preto Belisário que se apresentava como libertador da raça”. O movimento cabano serviria como cenário de fuga para os negros escravizados na região e as notícias vindas da capital Belém já mencionavam a possível extinção da escravatura, ocasionando nessas pessoas total inquietação.

Rosa Acevedo e Edna Castro (1998) situam a participação do Médio e Baixo Amazonas e seus afluentes no combate, pois “foram atacados pelos cabanos (Óbidos e Alenquer, em 1835)”. As crises ocorridas com esse movimento intensificavam a formação de quilombos ao longo do rio Trombetas por negros que fugiam de Óbidos que enfrentavam o sistema escravagista aderindo ao movimento cabano em busca de liberdade. Por esses motivos, a vigilância sobre seus corpos era redobrada, mas sua cumplicidade com índios desertores garantiu-lhes apoio e proteção. Para as referidas autoras a Cabanagem produziu um “espectro de liberdade” em que negros escravizados e indígenas seguiam em outras direções, contrárias aos interesses de seus senhores.

Os católicos da vila de Óbidos rogavam em suas orações para o encerramento da guerra e prometeram erguer uma capela em homenagem e agradecimento ao Bom Jesus caso esse “desagravo” da Cabanagem finalizasse. Sobre essa promessa Ferreira Penna (1869) discorre:

A capella do Bom Jesus, no alto da praça de mesmo nome, não está acabada e não tarda a desabar. Chegou quasi a concluir-se, tendo sido feita à custa de uma subscrição dos moradores no ano de 1855 em cumprimento de promessa que fizera o povo 20 anos antes por ocasião da devastação dos cabanos (PENNA, 1869, p. 16).

Os pedidos da população foram atendidos, a promessa foi cumprida e capela do Bom Jesus foi erguida com o aval da Igreja. Essa capela também é conhecida como “Capela do Desagravo” e está localizada no alto de uma ladeira, próxima a Praça Frei Rogério (também conhecida como Praça do Bom Jesus ou Pracinha do Ó, por conta de seu formato circular) no centro da cidade, e abriga atualmente a sede da Diocese de Óbidos.

Fotografia 3- Capela do Bom Jesus em 1908



Fonte: Acervo do Museu Integrado de Óbidos (2020)

Fotografia 4- Capela do Bom Jesus em 2019



As fugas dos negros cresciam e as estratégias de captura organizadas por soldados e milicianos da região de Santarém eram constantes. Sob a ordem dos governadores a perseguição aos agrupamentos de negros fugidos, chamados mocambos, cresciam e ditavam as relações de trabalho entre patrões e empregados. A evasão negra era motivo também para a criação de “postos de trabalho”, lugares em que as autoridades provinciais traçavam verdadeiras operações de guerra. Era necessário capturar os foragidos e para isso foi organizado em Santarém um contingente de 1.564 homens para fazer parte do “Corpo de Capitães do Mato” (Acevedo e Castro, 1998). O objetivo dessa corporação era reprimir fugas de prisioneiros escravizados com pagamento vantajoso e seguia uma hierarquia:

Os capitães eram remunerados à quota-parte de suas capturas: 3.000 réis pelos escravos adultos presos nas vilas; 8.000 mil por aqueles capturados no mato ou regiões isoladas e de 25.000 réis tratando-se de um mocambo (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 71).

A perseguição aos negros era apoiada pelas instituições militares e impedia os trabalhadores de existir com autonomia. Destruir os quilombos era o alvo principal e indicava a agressividade destinada para essas missões. Flávio Gomes (2015) discorre sobre os contatos inter e transculturais entre negros e indígenas no Baixo Amazonas, nas regiões de Monte Alegre, Óbidos, Santarém, Trombetas e Alenquer: “mocambos e fugitivos produziram – entre rios e muitas cachoeiras e escarpadas florestas – itinerários, rotas e cooperação para cenários transnacionais, redefinindo territórios e fronteiras étnicas” (GOMES, 2015, p. 69).

A fisionomia social da vila passava por transformações como aumento do número de famílias e as lavouras de cacau e maniva constituíam a indústria inicial de Óbidos, assim como a feitura de manteiga de tartaruga, colheita de cacau, castanha e óleo de copaíba. Para ajudar nesse cultivo foi inserida cada vez mais a mão-de-obra africana, pois havia um amplo campo a ser frutificado. Porém eram muitos os relatos de fugas de prisioneiros negros dessas lavouras.

Fugindo aos senhores, esses escravos procuravam esconder-se no Alto Trombetas e respectivos afluentes, onde organizavam mocambos, contra os quais várias vezes expedições se atiraram com êxitos parciais. Ainda em 1827, duas expedições avançaram até o Trombetas e ao Curuá, batendo os quilombos ali montados. No quilombo do Curuá, havia apenas 10 escravos, dos quais dois foram mortos e dois presos. Para a aventura, Santarém, Óbidos e Alenquer tinham mobilizado cento e tantos homens (REIS, 1979, p. 93).

Os negros que viviam em Óbidos e arredores, se reinventaram, modificaram os espaços vividos, formaram famílias, organizaram grupos mesmo à revelia de seus patrões. Fugiam das prisões dos trabalhos para a conquista da liberdade. Acevedo e Castro (1998) com base nas referidas questões, refletem sobre os conteúdos elaborados na memória social desses negros pelos caminhos da escravidão e do quilombo, em que o passado coletivo os despojou da condição humana e os símbolos das cadeias, chicotes e troncos são o alinhamento entre a revolta e a resistência.

Alguns negros em fuga chegavam a Óbidos vindos de regiões distantes, como Vigia e Cametá (PA). Os avisos da fuga, os donos dos escravizados, as características físicas dos fugitivos, bem como o valor da recompensa para quem os encontrasse foram publicados nas edições do Jornal Treze de Maio número 500<sup>5</sup> de 23 de abril de 1845, página 3, que citava a “cafusa” Maria Thereza, presa em Óbidos, escrava fugida do casal Luciano e Anna Ferreira Pita, moradores de Cametá; ao ser interrogada, revelou seu verdadeiro nome Thomázia d’Aquino, e que era mãe de oito filhos. Na edição de número 525<sup>6</sup>, de 23 de julho de 1845, página 4, a oferta de “cincoenta mil réis” foi designada a quem apreendesse o escravizado Domingos Antonio, da Vila de Vigia (PA), propriedade do senhor João Mendes da Silva, que foi visto no “Districto de Óbidos” na casa de Marcos Dolosan.

---

<sup>5</sup> Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002\\_1845\\_00500.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002_1845_00500.pdf). Acesso em 03 de setembro de 2021.

<sup>6</sup> Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002\\_1845\\_00525.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002_1845_00525.pdf). Acesso em 03 de setembro de 2021.

As fazendas de cacau, lugares onde muitos prisioneiros escravizados trabalhavam, eram destaque em Óbidos, observadas como cacauais imensos, espalhados em grandes distâncias pelas margens dos rios, alinhados e prósperos (Reis, 1979). Na seção comercial do Jornal Treze de Maio, nº 500, foi anunciada a venda de “um Cacoal com mais de vinte mil pés de Cacáo, e terras para mais de 50 mil, com alguns escravos, no districto de Óbidos, a tratar nesta cidade com Bento José da Silva, authorisado para a venda” (Treze de Maio, 23-04-1845, p. 4). Junto com esse desenvolvimento, crescia também o número da população escravizada, assim como o incentivo para a criação de rebanhos bovinos, mais uma forma de alavancar a economia local (Acevedo e Castro, 1998).

Apesar do crescimento tímido se comparado com outras vilas, por deliberação da Assembleia Provincial e a Lei Nº 252, em 02 de outubro de 1854 Óbidos é elevada à categoria de cidade, passando a ser sede da comarca que abrigaria os distritos de Faro e Juruti. Sua população somava seis mil habitantes no meio urbano e dez mil pessoas no meio rural.

A sociedade obidense crescia tímida, por esse motivo houve tentativa de acréscimos populacionais em sua urbanidade em 1855, quando foram alocados 224 colonos vindos do Amazonas, mais 38 portugueses para compor sua população. Tentativa fracassada, pois o índice de dispersão de pessoas pelo município era enorme. Paralelo a esse movimento, a preocupação com suas lavouras intensifica-se a partir da entrada de outros gêneros como café, algodão e cana.

Reis (1979) cita o senhor José Cavalcanti de Albuquerque, como um dos grandes fazendeiros e produtores de cacau em Óbidos, cujo alcance de seus empreendimentos atingiam as cercanias do lugar. Homem de muitas posses exerceu vários cargos públicos, inclusive na Capitania de São José do Rio Negro. Não sabiam de sua procedência, se português do reino ou pernambucano.

### **1.5 O Cacau na literatura, na economia e símbolo da prosperidade obidense.**

A lavoura cacaueira crescia e o cacau era destaque também para a literatura, especialmente para os romances do obidense Herculano Marcos Inglês<sup>7</sup> de Souza, “O Cacaalista”, escrito em 1876, e “Coronel Sangrado”, escrito em 1877 apresentam informações

---

<sup>7</sup> Dione Freitas (2013, p. 16) em sua Dissertação de Mestrado destaca a mudança na grafia do nome de Inglês de Sousa, observada em um carimbo abaetetubense, que compunha a assinatura do autor quando redigiu a dedicatória de seu livro *Contos Amazônicos* destinada ao senhor Silvio Romero. Nesse carimbo o nome e sobrenome do autor estavam impressos com a letra z, e seu primeiro sobrenome sem o acento circunflexo, portanto nesse livro, a escrita de seu nome foi referendada e assinada como “Inglez de Souza”. Porém, neste trabalho, permanece a escrita “Inglês de Sousa” conforme grafado nas obras consultadas.

sobre sociedade cacauicultora na Amazônia, conforme descreve Mauro Barreto (2003). Com influências naturalistas retratava contextos sociais rurais e urbanos, inclusive histórias ambientadas em fazendas de cacau com aspectos característicos dos tipos humanos residentes as margens do rio Amazonas e de seu cotidiano.

Mauro Barreto (2003) declara que o grande mérito de Inglês de Sousa é aliar o “realismo narrativo e descritivo” em obras ficcionais sobre a sociedade cacauera amazônica do século XIX. Complementa que:

Em vez de discorrer sobre o ambiente, analisa a sociedade cacauicultora amazônica a partir de seus fatos corriqueiros e daquilo que ela tinha de trivial, como por exemplo: os conflitos por demarcações de terra entre os cacauistas, o poder dos grandes latifundiários sobre os agregados e pequenos sítiantes vizinhos, a exploração do trabalho humano e a redução do caboclo à semi-escravidão, a contenda feroz entre os partidos políticos na época das eleições, a vida nas fazendas e cacauais da área rural, as mesquinhas do dia a dia nas acanhadas vilas provincianas e assim por diante (Ibid, 2003, p. 79).

Com seu viés literário, Inglês de Sousa retrata o protagonismo da cidade provinciana do interior do Estado do Pará com fina sagacidade, caracterizada pela legitimação dos coronéis do cacau e outros personagens obidenses que compunham suas narrativas. Nos romances de Inglês de Sousa (1968; 1973; 2004), a Óbidos do século XIX era formada por distintas classes sociais e a cor de alguns personagens definia o tratamento a eles dispensado. As disputas políticas eram acirradas e o poder era ditado pelos donos de grandes extensões de terras, seja com plantio de cacau e outros vegetais, seja com a criação de animais.

Na análise de Barreto (2003), Inglês de Sousa foi o primeiro romancista brasileiro a tematizar problemas como latifúndio, relações trabalhistas, oligarquia agrária, descritas pelo autor como práticas “semi-escravas” de trabalho a que estavam sujeitos os “tapuios” nas grandes plantações de cacau do Baixo Amazonas. Os tapuios nesse contexto, eram moradores das regiões ribeirinhas de Óbidos.

O cacau em Óbidos alcançou quantias generosas em lucros para seus donos até aproximadamente 1857 quando outras fontes de renda cresciam no município como a criação de bois e cavalos. Porém, houve também a época do declínio e, paralelo a essa fonte lucrativa, os seringais em outros lugares da região atraíam numerosos trabalhadores que migravam atrás “das riquezas fáceis do ouro negro” - a borracha (REIS, 1979, p. 98).

Fernando Mendes (2018) conta que os cacauais eram espontâneos na Amazônia e seus frutos eram colhidos pelos indígenas, porém com o aumento de seu valor econômico passou a

ser cultivado por ordem régia. Diante dessa nova configuração, a demanda de trabalho aumentava e os negros foram adicionados a esse sistema. O referido autor ressalta os tratos culturais dado aos frutos no estado do Pará:

Considerando a sua condição extrativa, os tratos culturais dispensados aos cacauais no Pará, resumiam-se a colheita dos frutos e, às vezes, a limpeza das ervas invasoras com emprego de terçadofacão. A colheita era feita de forma rudimentar, com a utilização de um laço amarrado a extremidade de uma vara. Para colher, envolvia-se o fruto com um laço até o pedúnculo, fazia-se uma torção seguida de um puxão para baixo, dilacerando a casca do cacaueiro a destacar o fruto, destruindo muitas vezes, por completo as almofadas florais das árvores, que após colheitas sucessivas tinham sua baixa produção diminuída (Ibid, 2018, p. 88).

Na região do Baixo Amazonas e na Zona Tocantina, no estado do Pará, o cultivo do cacau era realizado até 1969, conforme mapa abaixo:

Mapa 1- Estado do Pará com destaque para as regiões Baixo Amazonas e Tocantina.



Fonte: Fernando Mendes (2018)

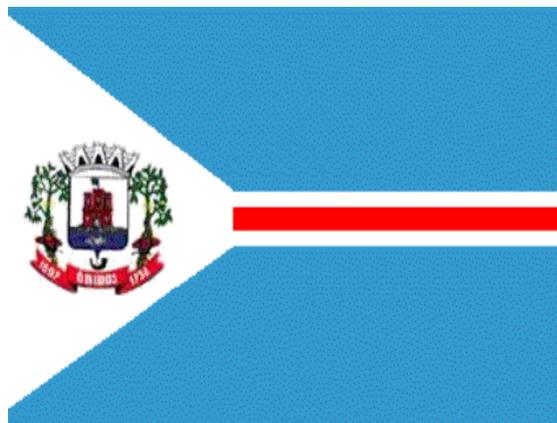
As evidências da prosperidade da fase cacaueira no município de Óbidos foram traduzidas como símbolos da arte heráldica do professor Arcióne Antônio Peixoto de Farias. Não há outras informações sobre o Professor, porém sabe-se que era um habilidoso heraldista na ciência de descrever brasões e escudos, e que foi o criador do Brasão e da Bandeira de Óbidos. Esses

símbolos foram sancionados pela Lei Municipal Nº 2.590 de 03 de junho de 1974<sup>8</sup>, que “dispõe sobre a forma e a apresentação dos símbolos municipais”.

Imagem 1- Brasão Municipal



Imagem 2- Bandeira de Óbidos



Fonte: Prefeitura Municipal de Óbidos (2020)

O Brasão, aplicado também à bandeira, mostra as árvores frutificadas com o cacau expressando a opulência desses plantéis e seus frutos no município e a terra “dadivosa e fértil”; o berrante e os laços representam a pecuária. As datas 1697 e 1758 representam o início da construção do Forte Pauxis pelos portugueses e a emancipação política do município, respectivamente.

As plantações de cacau em Óbidos estavam localizadas nas áreas de várzea do município. Sérgio Cardoso de Moraes (2016, p. 108) denomina várzea como “as grandes faixas de terras marginais aos rios, com terrenos desgastados e periodicamente coberto pelas águas”. As fazendas de cacau no município de Óbidos são descritas por Mauro Barreto (2003) pelos seus tamanhos e quantidade de pés.

O tamanho das fazendas variava de acordo com o número de pés de cacau que possuísem. As maiores, com milhares de cacauzeiros, podem até dispor de escravos negros para cuidá-las, enquanto que os pequenos sítios [...] com setecentos a trezentos pés, eram trabalhados pelos próprios donos (Ibid, 2003, p. 113).

Fazendeiros e pecuaristas mediam suas riquezas pela quantidade de pés de cacau e gado que possuíam como também pela quantidade de escravos em sua propriedade. Sobre os criadores de gado em Óbidos, com fazendas no Paraná Maria Tereza, Nazito descreve:

<sup>8</sup>Disponível em: <https://obidos.pa.gov.br/o-municipio/sobre-o-municipio/>. Acesso em 20/09/2020.

E aí os fazendeiro na Maria Tereza que tinha, não eram totalmente fazendeiro, era criador, era o finado José Espanhol pai do Manel Espanhol e Benedito Espanhol, moravam bem naquela Tereza lá de cima. Aí eles tinham gado, mas era pouco, era mais de 50 rezes, era pouco gado, não eram fazendeiro assim, eram criador. Agora o povo que tinha lá, tinha gado também, mas era, eram 10 ou 15 (NAZITO, 2020).

Sobre a localidade Maria Tereza as informações de Nazito detalham pouco sobre o lugar, seus moradores e costumes e ainda não foi encontrada literatura específica sobre. Há registros dessa comunidade em documentos cartorários<sup>9</sup> específicos sobre compra e venda de bens e imóveis. Nesse documento o “terreno” Maria Tereza foi registrado para venda em 18 de junho de 1935 pelo Tabelião João Machado Ferreira, com a seguinte descrição:

Contendo uma barraca em ruínas, medindo 11 metros de frente, por 800 de fundo, mais ou menos 8 hectares, contendo também diversos pés de cacau e limita-se com terras de Martinho Marinho pelo lado de cima; com terras de Bernardino Tito por baixo e pelos fundos com a margem do rio Trombetas. Valor quatrocentos mil réis (400\$000). Comprador Bernardino Tito de Lima (REGISTRO DE IMMÓVEIS, N° 40, Livro Talão, nº6).

A documentação cartorária evidencia as plantações de cacau e os limites do “terreno” com o rio Trombetas, com essa localização trata-se da comunidade Maria Tereza relatada por seu Nazito. Outras fazendas com plantações de cacau também foram registradas no Livro de Registros de Imóveis, todas localizadas em áreas de várzea de Óbidos: A fazenda “Cacual Grande” com duzentos pés de cacau; “Fazenda Nazaré”, contendo cento e cinquenta pés de cacau; “Fazenda Felicidade” com duzentos e cinquenta pés de cacau, fazendas localizadas no paraná de baixo (várzea obidense).

O trabalho em regime de escravidão continuava apesar do declínio das lavouras cacaueiras, onde havia a presença de trabalhadores de origem africana e indígenas na chamada região de Santarém que abrangia Alenquer, Óbidos e Monte Alegre.

De um modo geral, portanto, no Baixo Amazonas houve uma acentuada concentração da força de trabalho dos escravos de origem africana em torno da chamada Região de Santarém, área demarcada pela presença de atividades econômicas associadas ao uso em maior escala desta mão-de-obra, ou seja, o cultivo de diversas culturas agrícolas tais como o algodão, o café, o açúcar e, principalmente, o cacau; além da criação de gado bovino (BEZERRA NETO, 2001, p. 100).

---

<sup>9</sup>Fundo Cartorário – CAROB - Cartório de Óbidos - 1º Offício – Livro N° 41 – Caixa 02 – Pasta 02 – Datas Limite: 12-05-1935 a 14-04-1959.

Na atualidade os municípios produtores de cacau no estado do Pará são distribuídos em cinco locais: Sudeste Paraense, Baixo Tocantins, Nordeste Paraense, Transamazônica e Médio Amazonas como explica Fernando Mendes (2018). Óbidos e outros municípios são destaque nessa produção, onde as espécies estão localizadas em áreas de várzea e terra firme. O autor ainda afirma que famílias ribeirinhas e quilombolas exploram o cacau nativo na várzea de forma extrativa.

As plantações de cacau estão presentes na memória de seu Nazito, *“de 1939 já justamente que eu já vi, de lá pra cá, quando eu nasci né, já tinha os cacuar”*, eram fonte de renda e trabalho para seus familiares e conhecidos.

Tinha, muito, na Tereza era de ponta a ponta o cacual. [...] Franquilino, que era meu avô... por parte de pai. [...] Aí tinha o Augusto Sena, Lindolfo Todos tinham cacual. Tudo, tudo, tudo. Era o tamanho das terra que eles tinha, por exemplo, se era 100 metros de terra que eles tavam parado, que eles moravo, tinha casas, então fazia, tinha as planta (NAZITO, 2020).

Sobre os trabalhadores dessas fazendas Nazito explica que eram os filhos dos donos que trabalhavam e segundo seu entendimento, não havia trabalho escravo, pois ainda que trabalhassem em serviços mais pesados, não identificava nessa forma de trabalho as características de escravidão.

Por aí não. Tinha os escravo, quer dizer, que os escravo que tinha era os filhos das próprias famílias que vão trabalhá, vão ajudá... não tinha negócio de ter fulano trabalhando, por exemplo... não (NAZITO, 2020).

Os testemunhos de Nazito enfatizam que não havia trabalho em regime de escravidão porque os trabalhadores eram descendentes dos donos das fazendas. Faz referência a população rural em sua maioria negra que herdou terras para seu cultivo e sustento, no entanto, quando relata o tratamento destinado a esses homens, fica evidente que as características das punições se assemelhavam ao período da escravatura no Brasil. Percebe-se que há contradição em sua fala ao relatar o sistema de trabalho na fazenda de um homem chamado Zé Júlio:

Tem um bocado de história do Zé Júlio que contavo pra nós. Agora quem conto pra nós bem isso, foi o velho João Bananeira lá, ele vivia só quase ali pra cabeceira, intocado pra lá, muito pouco saía. Ele contava que eram judiado, eram maltratado, entendeu, pelo menos, comida... era ralado dá, mas... eles castigavam sempre, não bordoando tanto assim porque os que eu conheci, que eu já vi, que foi do tempo do Zé Júlio (NAZITO, 2020).

Nazito recorda um diálogo que teve com um trabalhador da fazenda do senhor José Júlio que relatou como era tratado por seu patrão, mas não acrescentou outros detalhes sobre o referido fazendeiro. Lembra das histórias contadas por seu pai, sobre os trabalhadores da comunidade Maria Tereza e os castigos que sofriam, quando praticavam algo considerado errado por seus patrões. Importante ressaltar que Nazito descreve as relações trabalhistas de um período anterior a seu nascimento, provavelmente são histórias do início do século XX que ouvia na infância. Sobre os trabalhadores ele relata que eram castigados para servir de exemplo aos outros e a eles eram destinadas diferentes formas de castigos:

Eles ainda iam pegá... um furo numa táubua, assim... prá metê a perna...metiam a perna aí, trancava ali e as perna ficava dentro daquele buraco né, aí de lá eles pegavam as pauladas deles, prá depois saírem... o papai contava muita história dessas coisa e eu num gravava, um bocado eu num me lembro... (NAZITO, 2020).

Um tempo passado muito presente em suas memórias que relatam sobre o que os homens pretos vivenciavam no sistema escravagista em que seus patrões calçados com botas determinavam as relações de poder.

Começamo a conversá e ele me disse assim: nós fomos trabalhado do Zé Júlio... nós éramos, trabalhávamos com ele. Eu digo mas... me alembrei! Por que eles tinham falado do Francisco Muranduba que ele trabalhava, aí eu me alembrei.... O Francisco... e chamam Muranduba pra ele. Ele disse: ‘é esse mesmo’. ‘Forte’ ele disse, ‘morenã forte, nós trabalhava lá. Nós éramos castigados’... Eu disse, como? E ele disse: ‘olhe, nós padecia ali de toda maneira, umas que quem trabalhava com ele, num podia saí...pedi as conta né, pedi as conta, porque ele dava as conta... mas o cara ia matá ele mais tarde, por causa de ficá com o dinheiro, ia ficá lá. (NAZITO, 2020).

No período pós-abolição deu-se uma disputa entre os fazendeiros que mantinham uma mentalidade colonialista em defesa dos seus poderes centralizados e os que defendiam a abolição com base em uma vertente política que propendia “novas” formas trabalhistas para os negros, mas que em sua maioria mantinham uma dependência dos antigos patrões. Como num leilão, negros e negras eram atraídos por aqueles que podiam pagar mais, porém o volume de trabalho era o mesmo ou multiplicava-se com a justificativa de pagamento em espécie. Apesar desse sistema ter sido abolido, em alguns lugares, continuava a existir.

Roger Bastide (1971, p.141) enfatiza que “a população de negros libertos era uma população marginal. De um lado pelo trabalho livre, aproximava-se dos brancos; de outro, pela

cor, era rejeitada pela sociedade”. O autor acrescenta que os protestos dos grupos negros que emergiram nesse contexto eram raciais e também sociais.

As comemorações da Abolição reduziam-se cada vez mais e sobre esse período pós-abolicionista Vicente Salles discorre:

Estava acabada a festa abolicionista. Mas a situação social do negro não se modificou da noite para o dia. As condições próprias do desenvolvimento da sociedade que se instalou de modo tão peculiar na Amazônia, criaram um sistema de servidão paralelo ao do escravismo, que dificultava ou retardava as transformações básicas que se vinham operando na sociedade brasileira. A servidão, ao longo da história, emergira e se estruturara de maneira imprevisível para muitos. Fora um processo rotineiro que adaptara o indígena, transformado em caboclo, envolvera os libertos, os mestiços de todos os matizes, submetendo-os quase inteiramente (SALLES, 1971, p. 312).

Os trabalhadores negros das lavouras de Óbidos no contexto pós-abolicionista continuavam a ser escravizados, fato evidenciado nas falas do rezador Nazito ao descrever os castigos que eles recebiam quando faziam algo errado. Lembrou das histórias que ouvia, contadas por seu avô e por seu pai.

Olha era...era ser amarrado...era ser, ir pro tronco do pau, pegar as chicotadas lá, despôs eles iam trabalhar como escravo em algum trabalho, despôs de saírem, pegar aquelas pauladas, eles iam pegar a chicotada deles, eles iam ...saíam da soltura né, aí eles iam trabalhar como escravo. (NAZITO, 2020).

Negros que ocupam as cabeceiras do rio Trombetas rememoram a escravidão que passaram fugindo de Óbidos e outras paragens, construíram suas moradias em lugares escondidos pela floresta, mesmo depois da Lei de 13 de maio de 1888 que os libertava. Alguns “optaram por internar-se nos lagos menos expostos aos olhos dos brancos” (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 78).

Para Eurípedes Funes (2015) as sociedades mocambeiras na região dos rios Trombetas, Erepecuru e nos lagos de Óbidos foram constituídas no século XIX e:

falar nos quilombos no Baixo Amazonas, é remeter a uma história marcada por conflitos, resistências de cativos que romperam com a sua condição social ao fugirem dos cacoais, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém e Alenquer (FUNES, 2015, p. 18).

A oralidade de seu Nazito indica avanços e recuos no tempo: suas primeiras narrações (1940 - 1950) referem-se ao período de sua infância, vivida em parte na comunidade Maria Tereza e depois no povoado União, na companhia de seu avô e de seu pai, ambos trabalhadores nos cacauais do paraná Maria Tereza e recomendadores de almas. Ele não presenciou o período dos castigos e da escravidão, mas essas referências estão contidas em suas memórias por meio das histórias contadas por seus familiares.

O segundo período relatado, de 1950 em diante caracteriza a continuidade da promessa feita a seus antepassados de manter o ritual dos lamentos de murmúrio para recomendar almas. Nesse contexto ela relata sobre as plantações de cacau na comunidade Maria Tereza; as conversas com alguns trabalhadores que viveram ou ouviram histórias dos tempos do trabalho escravo nessa região; expõe sobre a organização do grupo de recomendadores de almas no qual era o líder e as mudanças ocorridas na prática desse ritual, assim como a incorporação de outros símbolos.

No tempo presente, Nazito comunica sua vontade de realizar o ritual por mais dois anos, como forma de “pagar” a promessa herdada e homenagear também seus companheiros recomendadores que fizeram a passagem para o plano espiritual, mas, considerando as dificuldades de sua idade e a ausência de companhia para essa tarefa, sua vontade ainda não foi realizada.

## **1.6 A organização social dos negros em Óbidos e região**

Os corpos dos afrodescendentes eram marcados com desenhos que identificavam seus donos, imposição que tinha o intento de lhes fazer entender o lugar que ocupavam no cativeiro, determinantes para as fugas e a dispersão desses trabalhadores para as áreas rurais de Óbidos assim como para o rio Trombetas. Quando não eram encontrados, conseguiam agrupar-se em diversos lugares formando novos povoados, denominados mocambos.

Flávio Gomes (2015) declara que mocambo é um termo da África Central usado para designar acampamentos improvisados utilizados para guerras ou para apresamentos de escravizados. Mocambo ou *mukambu* “tanto em kimbundo ou quicongo, significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos” (GOMES, 2015, p. 10).

Alguns fugitivos iniciaram trabalho como coletores de castanha, outros foram exímios conhecedores das ervas medicinais e utilizavam seus conhecimentos para curar seus pares;

outros ainda iniciavam as irmandades para o santo preto, São Benedito, cantavam, dançavam, rezavam, mostrando sua devoção organizando folias para o santo.

Porém essas celebrações de caráter religioso eram para Frei Rogério, vigário de Óbidos, “não propriamente uma festa religiosa, mas simples profanação e, às vezes, uma verdadeira orgia na qual se cometiam verdadeiros atentados à Religião” (FRAGOSO; SANTOS, 1983, p. 62). Os atentados mencionados pelo vigário eram as festas após a caminhada com o santo, alguns negros excediam no consumo de bebidas e se desentendiam com outros, provocando conflitos sérios. Esse é um dos motivos pelos quais as folias eram consideradas “profanação e orgia”.

Uma das folias de santo mais conhecidas em Óbidos é a folia de São Benedito, proveniente da comunidade Silêncio. Segundo a professora obidense Idaliana Azevedo (2002, p.133), os integrantes das folias organizavam os nomes dos participantes em pequenos cadernos, faziam caixinhas de arrecadação de donativos em dinheiro, esmolavam e saíam pelas casas para apresentar sua cultura. E, apesar da celebração de suas crenças e de suas vidas, todos lembravam “dos tempos da escravatura”. Vicente Salles (2016) menciona essa folia e também a professora Idaliana Azevedo em seu livro “Lundu: canto e dança do negro no Pará” (2016) citando o empenho da referida docente em coletar e registrar informações acerca dessas manifestações nas comunidades do interior obidense.

Fotografias 5 e 6- Integrantes da Folia de São Benedito (Comunidade Silêncio) - Óbidos Pará



Fonte: João Canto (2016).

Segundo Heraldo Maués (1995, p. 169), as manifestações religiosas organizadas pelos negros “provocam tensões e são condenadas pelas autoridades eclesiásticas”, mas também são

esperadas pela comunidade como parte dos festejos para o “santo preto”, assim como as rezas, ladainhas, procissão, arraial, festa dançante e todas as outras características que compõem uma festa de santo. O autor denomina essas manifestações religiosas como:

catolicismo popular, entendido como oposição ao catolicismo oficial; aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, que pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes (MAUÉS, 1995, p. 17).

Eduardo Galvão (1976, p.35) informa que as “Folias são irmandades, dedicadas ao culto dos santos. Associações autônomas diante das autoridades eclesiásticas; algumas são consideradas hereges pelo catolicismo”. As folias acompanham a imagem dos santos nas viagens; a organização e a conduta do “ritual” é organizada pelos foliões, membros das folias, algumas vezes designados “escravos do santo” por voto pessoal ou oferecidos em promessa por seus pais. Os cantos entoados pelos foliões são chamados de ladainhas, e entre os cargos mais cobiçados está o de “porta-bandeira” aquele que carrega a bandeira do santo (Ibid, 1976).

Frei Hugo Fragoso e João Santos (1983) apresentam relatos sobre os negros escravizados em Óbidos, citados em um documento paroquial denominado Separata, uma composição tipográfica impressa com informações publicadas em jornais ou revistas. Segundo o registro desses autores, no período de 1942 a 1948 foram realizados em Óbidos cursos catequéticos para homens e mulheres das comunidades do meio rural, com o objetivo de que estes se tornassem catequistas e lecionassem o ensino religioso nas escolas.

Nesse período foram criadas pela igreja católica em Óbidos, as pastorais catequéticas iniciadas por Frei Floriano Loewenau, com o objetivo de que em todas as comunidades obidenses fossem construídas capelas, permitindo aos moradores uma prática mais cristã. Com essas mudanças este frade iniciava sua missão pelos interiores do município e segundo os registros da Separata, encontrou a seguinte situação:

Com a visão concreta da realidade, em 1942, realizou-se em Óbidos, pela primeira vez, um curso catequético, uma medida revolucionária na pastoral. Junto com Frei Floriano, juntaram-se Frei Daniel Bude e Frei Protásio Frikel, que tomou a iniciativa de promover a pastoral indígena no Trombetas. De certo modo, não somente os índios da área fugiam, mas se deparou com uma porção bem numerosa de negros descendentes de escravos, que fugiam para o Trombetas onde estabeleceram imenso mocambo e se beneficiaram da pastoral indígena, de vez que, como os índios, era uma população que estava no abandono, em completo esquecimento (FRAGOSO; SANTOS, 1983, p. 67).

Não é especificado na Separata os nomes dos interiores onde Frei Floriano atuava e não há recorte de gênero ou idade sobre os fugitivos, assim como não são citados quais indígenas participavam das pastorais. Porém, o tempo descrito comprova a permanência do trabalho escravo em Óbidos nos anos 1940 e a fuga de negros e indígenas, essas situações eram vividas em lugares distantes da urbanidade e esse período não é citado nas poucas obras já escritas sobre o município, mas foi registrado na memória de Nazito por meio das histórias orais e também nesse documento paroquial denominado Separata.

Com o trecho citado acima confirma-se a versão contada pelo narrador Nazito, contribui para entender os motivos dessa micro-história ainda não revelada, favorece a compreensão dos lagos Curumu, Maria Tereza e rio Trombetas como rotas de fugas para a formação de novos povoados, permite etnografar as representações coletivas dos lugares por onde transitavam os trabalhadores negros e evidencia que essa história cultural “escondida” por mais de meio século, deve ser registrada. Essa análise pode ser complementada com a afirmação de Roger Bastide (1971, p. 181) de que “à sombra da cruz, da capela do engenho e da igreja urbana, o rito ancestral continuou”.

Nas pesquisas de Eurípedes Funes (2009) sobre o período da escravidão nas regiões de Óbidos, Trombetas e Curuá, o autor faz um questionamento sobre esses lugares: “e ali, houve escravidão?” E diante das histórias que ouviu dos mais velhos, ele responde:

Esta questão revela não só desconhecimento sobre aquela região, mas também uma lacuna na historiografia brasileira sobre o escravismo, que privilegiava os estudos sobre as áreas de plantation e de mineração, onde a mão de obra escrava africana foi hegemônica. É um questionamento que revela a representação de uma Amazônia extrativista, das drogas do sertão coletadas pelos nativos e caboclos. Essa percepção da Amazônia como uma região marcadamente de cultura indígena fez com que a escravidão e a cultura africana fossem colocadas num segundo plano, constituindo um vazio na historiografia regional, fato que fica mais evidente na ausência de estudos sobre as comunidades negras, quilombolas, que se constituíram ao longo da história amazônica (FUNES, 2009, p. 147).

As recordações de Nazito compõem essa história, identificam lugares, tempos, as pessoas e suas organizações, sob o enfoque de uma teia conectada a vários significados e acontecimentos, para entender o ritual de recomendação das almas por meio da condição social dos negros em Óbidos. Análise coadunada com Turner (1974, p. 207), quando afirma “que o ritual tem efeito a longo prazo de salientar de maneira mais decisiva as definições sociais do grupo”.

As águas eram os primeiros caminhos, conduziam vidas, recomendavam almas de falecidos, recebiam louvores murmurados, terminavam, aproximavam iniciavam histórias. Atentos ao tempo, os recomendadores de almas sabiam por onde navegar com suas canoas, e as remadas ritmadas, fortaleciam a jornada noturna. Marcell Mauss (1950) diz que “no fundo são misturas, misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas” (MAUSS, 1950, p. 81).

Fundamental destacar que esse coletivo resistia à violência com suas regras e práticas, legitimava sua cor, sua cultura fixando sentidos e sua marca social – recomendar almas – fazendo do silêncio seu principal aliado. Uma relação pactual com o coletivo e com seus pares, com estrutura geográfica, discursiva, identitária, mobilizada pelo desejo de liberdade e da consciência de suas histórias e de seus antepassados.

## CAPÍTULO 2

### “EU SOU UM REUNIDOR DE PESSOAS”: HISTÓRIA DE VIDA DE NAZITO

A frase dita pelo rezador Nazito “Eu sou um reunidor de pessoas”, demonstra sua identidade, é um termo analítico sobre o que ele gosta de fazer e como gosta de viver. Indica seu modo de vida, as relações construídas por ele ao longo de sua permanência na vila União do Curumu e é a epígrafe sobre sua história de vida.

Para Lucilia Delgado (2010, p. 22), as histórias de vida são “fontes primorosas na reconstituição de ambientes, mentalidades de época, modos de vida e costumes de diferentes naturezas”. Sebe Meihy e Fabíola Holanda (2017, p. 34) certificam que a história oral de vida “garante às narrativas decorrentes da memória, um corpo original e diverso dos documentos convencionais”. A história de vida de Nazito reúne pessoas, tempos, lugares e significados.

José Ailton Marinho de Jesus nasceu na comunidade Maria Tereza, município de Óbidos, no dia 28 de novembro de 1939, às 22 horas. Recebeu de seu pai o apelido carinhoso de Nazito, nome que lhe identifica.

Fotografia 7: Nazito (2018)



Fotografia 8: Nazito (2020)



Fonte: Arquivo pessoal de Lucia Helena Alfaia (2018; 2020)

Ele narra:

Meu nome é José Ailton Marinho de Jesus, mas só que com o meu casamento de civil, quando eu recebi ... a certidão de casamento, saiu o nome da minha mãe, que era o Marinho. Ficou só José Ailton de Jesus. Nasci no Maria Tereza. Mas me criei aqui. Dia 28 de novembro de 1939, as 10 horas da noite, sei até a hora do meu nascimento.

Aos 07 anos foi morar na cidade de Óbidos com sua família, em virtude da doença que acometia seu pai; restabelecida a saúde de seu genitor, retornaram para a Comunidade Maria Tereza. Pouco tempo depois, sua mãe faleceu e sobre esse assunto ele relata:

Eu morei, eu parei lá até... com 07 anos mais ou menos, que aí eu me criei um pouco lá na cidade né, fiquei pra lá um pouco, de lá, o papai que ficou pra cá, adoeceu, aí eu levei uns 04 ano lá, em Óbidos. Foi o tempo que o papai adoeceu, ele levou 05 anos doente. Aí minha mãe veio a falecer, aí quando ela faleceu eu vim embora pra casa e de lá eu fiquei com o papai e depois ele ficou meio “ariando” as coisas né, aí depois ele andava, também eu depois eu ia com ele, era só nós dois mesmo. Quando a mamãe morreu o papai tava tarrafiando, quando ele chegou ela já tinha morrido. Morreu nos meus braços. Eu não sabia o que houvera de fazer. Que agora... Ela saiu para pintiá os cabelos, quando ela chegou. Quando eu paro prá contá minha história, é um romance contá as minhas coisa. Aí ele saiu pra tarrafiá, eu fiquei com eles lá. Aí ela chamou minha irmã e começou pintiá, aí pintiou ela muito bem, e acabou de pintiá agarrou foi ver as coisas e disse “vem cá, senta aí”. Eu sentei, ela tava sentada numa rede e meteu o pente no cabelo, quando eu vi ela só disse: “Ah meus filho!” Ela virô e eu virei por aqui prá trás dela, e eu vi que ela ia caíndo fora da rede, eu agarrei agora a força que num tinha. Com esse braço eu agarrava a cabeça dela prá num pindurá, prá num caí né, fiquei de atravessado com a rede e com esta mão eu puxava a bera da rede prá butá a cabeça dela. E perguntando o que era, e perguntando o que era, mas ela não falou mais nada. E aí aí eu fui carregar, aguentei as pernas dela, a cabeça dela, aí, coloquei a cabeça dela lá, eu fui, ajeitei a perna. O braço ficou meio pindurado, depois eu ajeitei prá dentro da rede, assim mesmo, eu ajeitei, uma perto outra deitada na rede. Papai chegou, foi o tempo que o papai chegou, nós tava tudo na rede, butei o irmãozinho aqui no meio, a irmã prá esse lado dalí, eu fiquei prá o lado daqui, fiquemo ispiando prá ela lá, que amodo prá mim, ela ia levantá. O papai chegou calado prá vê o que nós tava fazendo, calado, quando eu vi ele, barulhô lá atrás e eu disse “papai a mamãe morreu”.....ráááá quando eu disse papai a mamãe morreu, amodo que eu dei até um tapa nele. Ele ficou brabo nessa hora, pensou que nós tivesse falando besteira. Ele veio, passou por nós, foi lá com a mamãe, ela tava morta mesmo, mexeu, ela tava dura né; quando ajeitou ela, agarrou foi chamar a minha tia que morava lá perdi minha mãe, aí eu fiquei com o papai. Eu fiquei perambulando (NAZITO, 2018).

Relata também a morte de seu irmão “na beira do rio Trombetas”:

Nós éramos seis em casa. Quando a minha mãe morreu, eu tava com 07 anos. Ficou eu com uma irmã, e um irmãozinho de 4 anos; quando ele completou 4 anos ele morreu, desapareceu na beira do Trombetas, morreu afogado. (NAZITO, 2020)

Desde então a família mudou-se para o povoado à beira do lago Curumu, localidade onde seu Nazito, quando era criança, ajudava seu pai na plantação de milho, juta, maniva e feijão. Seus relatos lembram o tempo em que passou a residir no povoado:

Mais de 30 anos, eu vim de casa, da beira da Tereza com uns dez anos mais ou menos ...que já me passei pra cá...antes de 10 anos... desde que eu vim de Óbidos com o papai... a bendizê, quase morava aqui, quando ele morreu eu vim pra casa do meu padrinho Antonino que morava aí, aí foi o tempo que eu cresci um pouquinho, eu fui pra Óbidos, passei lá uns quatro ano, três quatro ano, de lá o papai adoeceu e eu vim me embora. Aí eu fiquei com ele aí, já não podia mais trabalhá mais. O trabalhador era eu aqui no interior.

**Lucia:** No qual interior?

**Nazito:** Aqui, na beira do Maria Tereza perto do Trombetas, aí subindo. Da “boca” da Tereza pra cá.

**Lucia:** “boca” do Maria Tereza?

**Nazito:** É, aí que nós morava. Era a nossa casa. No caso, mas nós tinha a casa da minha vó. A do meu pai mesmo era dentro do Maria Tereza, nasci dentro do Maria Tereza. De lá que viemos pra cá. Nós tinha trabalho pra cá. E depois dele morrer, aí eu me passei pra cá Bem novo.

**Lucia:** E vocês trabalhavam com o quê, seu Nazito?

**Nazito:** Roça. Roça..... e depois passamo a trabalhá em juta

**Lucia:** E plantava o quê?

**Nazito:** plantava maniva e plantava juta, milho, feijão.

**Lucia:** E vocês se alimentavam disso?

**Nazito:** Daquilo é. Feijão, melancia, milho...tudo enquanto era.....terra boa. Aí fui prá cá e pronto eu me criei aqui. Eu parte da minha vida aqui. Aí pronto...acabei de me criar aí, construí família, por aqui mesmo (Nazito, 2018).

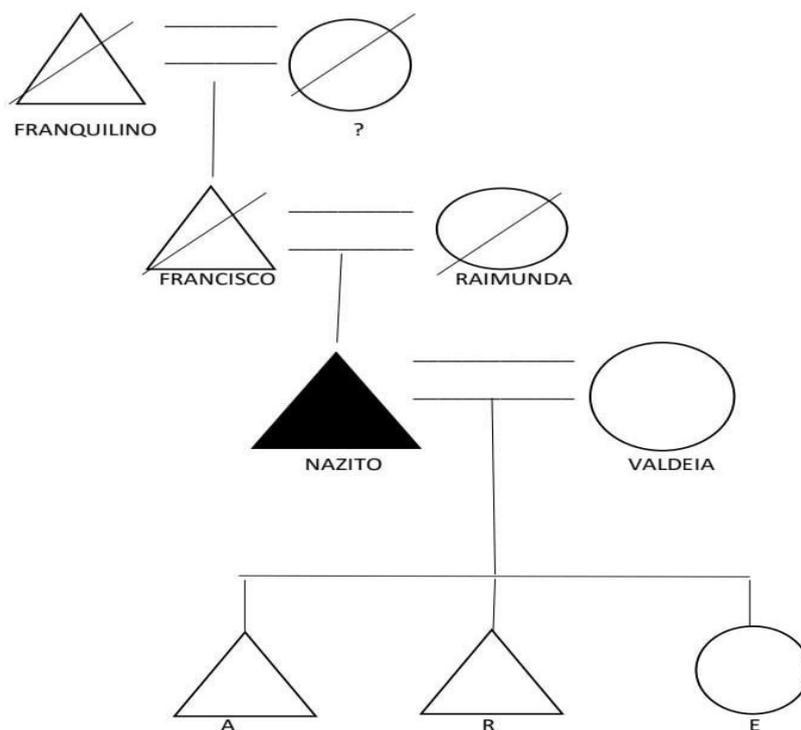
Relata sobre os familiares que conheceu como seu bisavô e avô paterno, mas não apresenta maiores detalhes sobre a relação com seu bisavô.

**Lucia:** O senhor conheceu seu bisavô?

**NAZITO:** Conheci meu avô, tanto por parte de pai como por parte de mãe. Bisavô ainda conheci, meu bisavô por parte de pai e ainda tinha umas história dele que era... eu tinha uma mãe de criação, por conta que quando a primeira minha mãe morreu, o pai do papai casou com uma, a bendizer com um sobrinha dele, a Margarida. Eu me lembro dessas histórias, eu ainda conheci ele, o avô, o bisavô, agora a bisavó, num me lembro mais (NAZITO, 2020).

A família de Nazito será representada em um diagrama, que define seus vínculos de parentesco. Esse diagrama colabora para o entendimento da estrutura familiar, cujos laços podem indicar suas relações sociais e escolhas, combinadas entre a descendência, consanguinidade e afinidade.

Imagem 3- Diagrama de Parentesco de Nazito



A família de dona Valdéia, esposa de Nazito, também chegou ao povoado nesse período (anos 1940) à procura de terras firmes para sobreviver e evitar os percalços ocasionados pela cheia do rio Amazonas.

Fotografia 9: Valdeia de Jesus.



Fonte: Arquivo de Lucia Helena Alfaia (2020)

Ela nasceu na comunidade do Uiratêua, região de várzea do município de Óbidos e relata sua chegada ao povoado União:

**Lucia**- A senhora lembra quem eram os moradores do povoado além do seu pai?

**Valdéia** – Lembro. Quando nós viemo do Uiratêua nós paramos ali na casa que era do seu Vieira, ali onde era o festival, na ponta ali... bem ali... Lá nós paremo. Moremo lá parece um ano, aí o papai escolheu aqui, fez nossa casa aqui ..... aí nós vive aqui. Aí ele morreu, mamãe também, meus irmão saíro foram embora...

**Lucia** - Quer dizer que nessa época, a pessoa inda podia escolher o lugar pra fazer uma casa?

**Valdéia** – podia... e num tinha quem reclamasse ..... ninguém. (VALDEIA, 2020).

Essas histórias de dona Valdeia e seu Nazito constituem também as memórias coletivas das relações estabelecidas com esse meio, visto que a memória coletiva é um quadro de analogias, “e é natural que ela se convença que o grupo permanece e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros” (HALBWACHS, 1990, p.88).

As mudanças ocorridas no povoado, o contato com outras pessoas e as influências sociais ocorridas na vida de Nazito e de seus familiares conectam o narrador com outras lembranças:

Nós morava no Maria Tereza e naquela época num ia no fundo<sup>10</sup>, como eu acabei de explicar, num ia no fundo e nós plantava, nós morava lá na beira lá da Maria Tereza, onde justamente eu fui nascido, e eu fui, passei um tempo aí na beira do Trombeta, aqui em cima na beira do Trombeta. Tinha outro terreno aí, era até do Zé Diniz e papai se agasalhou lá e nós e criou nós lá, criou nós lá e de lá eu vinha pra cá, por isso que eu digo assim, eu era lá e aqui, lá e aqui, mais pra cá de que pra lá (NAZITO, 2020).

As expressões “lá e aqui” mostram ambientes entrelaçados às histórias de sua vida, a comunidade Maria Tereza – onde nasceu - e a vila Curumu - onde foi morar com seus pais, lugar onde reside até hoje. Tim Ingold (2015, p. 120) expressa que o ambiente é aquilo que circunda o organismo, aquilo que costumamos chamar de ambiente pode ser vislumbrado como “um domínio de emaranhamento [ ], trilhas entrelaçadas, continuamente se emaranhando aqui e se desemaranhando ali, que os seres crescem ou emanam ao longo das linhas das suas relações”.

---

<sup>10</sup>A expressão “não ia no fundo” quer dizer que as casas dos moradores não eram invadidas pelas águas das grandes enchentes do rio Amazonas.

O rezador Nazito possui uma performance narrativa sobre as histórias de sua vida. Após deixar os instrumentos de trabalho ele caminha devagar pela casa, aproxima-se da varanda e carrega um banco de madeira, onde senta para conversar sobre suas experiências. Ao lembrar de sua infância ribeirinha, sorri, mas enfatiza que era cheia de responsabilidades com seus irmãos menores.

Paul Zumthor (2000, p.65) destaca a voz humana como “motor essencial da energia coletiva e suas muitas formas de expressão configuram com a situação de oralidade pura”. O escritor malinês Amandou Hampaté Bá (2010, p. 168) afirma que “o que se encontra por detrás do testemunho, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão do qual ele faz parte. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra”. A palavra humana no continente africano segundo este autor é força, porque cria um movimento de vai-e-vem gerando ritmo, portanto, vida e ação.

Vendo e ouvindo seu avô e seu pai, adquiriu experiências sobre a pesca, para o preparo da terra para a agricultura, e aprendeu a importância dos cantos rezados, cantados e murmurados para a prática de um ritual. Maurice Halbwachs (1990, p. 65) enfatiza o contato da criança das sociedades rurais com seus avós, e por meio desse contato, o recuo a um passado mais remoto e “é destes, mais do que de seus familiares mais próximos, que as crianças recebem o legado dos costumes e das tradições de toda a espécie”.

O rezador passa as mãos sobre os cabelos, coloca o boné, limpa os pés no assoalho da casa para tirar a areia do roçado e algumas vezes levanta, com o olhar fixo para o lago. Os movimentos de suas mãos e braços confirmam momentos de tensão, trabalho e alegria vividos, e indicam o início, a continuidade e o fim das narrativas. A impressão sentida pelos ouvintes é que as cenas narradas passam em sua frente e ele evita perder os detalhes.

A voz de Nazito dá o tom das cenas descritas, muda conforme os tempos, lugares e acontecimentos; as pausas, configuram-se em silêncios preservados ou esquecidos por sua memória, mas que não podem (ou não devem) ser compartilhados em sua totalidade e os motivos a ele pertencem. Ao levantar-se ele aponta para os lugares onde os fatos aconteciam, descreve as pessoas e suas características, lembra dos sons dos instrumentos musicais nos dias festivos e dos encontros regados de histórias com as famílias que residiam no povoado.

Paul Zumthor (2000) focaliza seus estudos sobre a voz humana e declara que ouvir a voz que narra é experimentar “a ressurgência das energias vocais da humanidade”. Nesse sentido para o autor, a voz humana “é por natureza particular e concreta; foi reprimida durante séculos no discurso social das sociedades ocidentais pelo curso hegemônico da escrita” (Zumthor, 2000, p. 15).

Ao longo das conversas Nazito expressa sua devoção a São Benedito e diz: “São Benedito também é preto”. Depois dessa declaração canta:

“Que santo é aquele que vem no andor?  
É São Benedito que vem do convento...  
Que santo é aquele flor de laranjeira/são cravos são rosas...  
“Que santo é aquele que vem no andor?  
É São Benedito que vem do convento...  
São Benedito já foi cozinheiro/E hoje ele é santo de Deus verdadeiro (Nazito, 2018).

Na expressão “também é preto” surge a autoidentificação e a consciência coletiva de que ele faz parte desse processo de devoção, destacando seu *ethos*. Recorda as festas realizadas por grupos negros, as margens do rio Trombetas para homenagear São Benedito:

Lá pro Trombetas eu ia pra trabalho, pra passar tempo. Ficava 5, 6 meses pra lá, trabalhando e via essas festa lá. Eles festejavam lá; tem uma festa em tal paragem, podia contá que quando era aniversário de fulano junto com a festa de São Benedito, quando era de noite se juntava todo aquele monte lá, tudo moreno, e assim eu me criei lá ...O Tito Macaxeira era o líder, macaxeira só no nome, que o bicho era preto (Nazito, 2018).

“Eles” mencionados na fala do rezador, são os pretos, moradores da região do rio Trombetas, provavelmente integrantes dos quilombos existentes naquele lugar. Outra expressão contida no relato é “tudo moreno”, adjetivo muito usado na região do Baixo Amazonas que designa as pessoas com pouca melanina na pele, descaracterizando o preto, numa tentativa de escamotear os grupos existentes na região. Ser “moreno” no estado do Pará está associado à invisibilidade dos negros na história da Amazônia, sobre esse termo, Mônica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015) discorrem:

Ser negro(a) no Pará, e por que não dizer na Amazônia, não é o mesmo que nas outras partes do país. Pelo processo histórico, a presença da população negra na região foi mitigada e relegada a segundo plano. A região tem a marca das hipérboles e dos mitos, e essa marca condicionou a forma como a população negra foi tratada nas análises acadêmicas e como teve sua identidade “sufocada” na metáfora do ser moreno/morena até os dias atuais (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO 2015, p. 214).

As narrativas de Nazito expressam os termos “moreno”, “preto”, “eles” expressões que falam de si e denominam os outros estabelecendo diferenças. Com a naturalidade de suas

narrativas, demonstra as classificações para a cor da pele de pessoas com as quais ele convivia e como esses termos eram usados no cotidiano de suas vivências.

Além das festas realizadas nas comunidades pertencentes ao rio Trombetas, Nazito descreve as festas ocorridas nas varandas das casas dos moradores ao longo do povoado União. Eram festas muito esperadas pelas famílias, especialmente nos meses de junho e julho, época que as águas do rio Amazonas começavam baixar. Os participantes da festa enfeitavam suas canoas, ornamentavam suas vestes e viajavam até o porto que dava acesso à varanda da casa. A festa iniciava ao anoitecer de um dia e encerravam ao nascer do sol do dia seguinte.

Nazito recorda o nome de alguns músicos que participavam: o velho Dondon cantava as modinhas e tocava rabeca; Brás, tio de dona Valdeia, era um exímio tocador de banjo. Outros senhores tocavam tambor e cavaquinho. Os tambores eram fabricados no povoado com pedaços de madeira e couro de cotia. A rabeca, o banjo e o cavaquinho vinham de fora, provavelmente da cidade de Óbidos.

Ao som de uma dança denominada “puladinho” homens e mulheres se divertiam bebendo “cachaça da mandioca, aluá e caiçuma”. O “puladinho é o samba dançado no interior da Amazônia” (Salles, 2016, p. 87), conhecido também como “samba da roça e samba-caboclo”.

Para Tim Ingold (2015) as histórias contadas, são as trajetórias individuais entrelaçadas de pessoas e seus conhecimentos.

É nesta ligação que o conhecimento é gerado. Conhecer alguém ou alguma coisa é conhecer a sua história e ser capaz de juntar essa história à sua. Contar uma história é relacionar, em uma narrativa, as ocorrências do passado, trazendo-as à vida no presente vívido dos ouvintes como se estivessem acontecendo aqui e agora (INGOLD, 2015, p. 236).

Os anos passaram e Nazito fundou uma das primeiras equipes de futebol do lugar, o “São Paulo Esporte Clube” e integrou o grupo que realizou o “1º Festival do Tucunaré”, com a finalidade de valorizar a espécie de peixe nativa (*Cichlaocellaris*).

Lembra dos moradores que chegavam ao povoado:

Eu me criei aqui, eu, parte da minha vida aqui. Um dia o Mauro me perguntou: Nazito, tu sabes quem eram os primeiros moradores do Curumu? Eu disse: Mauro... eu sei um pouco. Não os primeiros moradores, mesmo, porque os primeiros moradores do Curumu foi índio (NAZITO, 2018).

Sobre a presença de indígenas ele relata, mas não identifica a etnia:

Era...eu me esqueço o nome dessa tribo, eles moravam aqui, tinha o lugar onde eles moravam, aí nessa ponta aí, lá, lá tem uma paragem que pra cá pra várzea tinha uma maloca que era lá na várzea, lá era a casa deles (NAZITO, 2018).

Outras pessoas também fixaram residência, o que sinaliza a presença de outros negros no povoado:

Eu lembro do nome deles, mas não sei qual o sobrenome...aí tinha, aqui tinha o Clarindo dos Santos, que era os mais preto né, que a gente chama pra ele, era preto; aí Jacó, Levíndio, Manuel Pereira, Bermíria, Sebastiãozinho, Maria de Lourdes que o marido dela era meio claro, mas ela mais escura (NAZITO, 2018).

As expressões de invisibilidade aparecem novamente, “meio claro” ou “mais escuro” indicativo da variação da quantidade de melanina na pele das pessoas, fala comum dos obidenses, somadas a outras expressões como “moreno, moreninho, índio, caboco ou caboquinho, todas designam moradores do meio rural ou aqueles que vieram dos interiores para morar na cidade. A cor da pele de uma pessoa designa quem é “preto” ou “mais escuro”, o que por sua vez depende das percepções pessoais e coletivas que estabelecem. Nomenclaturas classificatórias baseadas na dualidade branco-preto.

Segundo Demétrio Magnoli (2009, p. 21): “a cor da pele, a mais icônica das características “raciais”, é uma mera adaptação evolutiva a diferentes níveis de radiação ultravioleta, expressa em menos de dez, dos cerca de 25 mil genes do genoma humano”. Para Frantz Fanon (2008) essas designações de negros para outros, são características de todo povo colonizado, isto é “todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural” (FANON, 2008, p.34).

Além das expressões citadas acima sobre a autodeclaração de cor Magnoli (2009, p. 143) apresenta outras: “acastanhada, bronzada, canela, chocolate, sarará, queimada de sol, marrom, meio-preta, rosa queimada, sapecada, tostada, trigueira”. Essas definições foram resultado da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílio (PNAD), realizadas em 1976, analisadas por movimentos negros da época e eram “a prova dos efeitos insidiosos de um racismo disseminado, mas subterrâneo, que vigoraria na sociedade brasileira” (Ibid, p. 143). Nesse sentido, o colonizado é representado pelo colonizador não por uma identidade humana, mas uma percepção preconceituosa que o reduz a uma cor e a partir dessa ação se justifica a segregação social, a exploração econômica e a exclusão política.

Clóvis Moura (2019) afirma que no recenseamento de 1980, os não-brancos brasileiros quando perguntados pela sua cor, responderam com variedade de termos: morena canelada, cor de cuia, café-com-leite e que foi identificada

uma diferenciação cromática de seus habitantes, somando um total de cento e trinta e seis cores, o que demonstra como o brasileiro foge de sua realidade étnica, da sua identidade, procurando através de simbolismos de fuga, situar-se o mais próximo possível do mundo tido como superior (MOURA, 2019, p. 91).

No município de Óbidos a cor dos moradores definia seu lugar de nascimento: os negros nasciam no meio rural; os brancos na cidade. Essa condição faz parte dos registros de “Pessoas Naturaes”<sup>11</sup> dos Cartórios do 1º e 2º Ofício de Óbidos, lavrado pelos tabeliões João da Rocha Ferreira e Américo Monteiro Pantoja, respectivamente. São anotações cartorárias de nascidos vivos no período de 1820 a 1939, que atestam que as pessoas nascidas na cidade de Óbidos foram registradas como brancas; aquelas nascidas no meio rural foram registradas como morenas ou pardas. Frantz Fanon (2008, p.133) afirma que “o preto no primeiro olhar branco, sente o peso da melanina”. Esses termos categorizados possuem “uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia branca” (KILOMBA, 2019, p.52).

## 2.1 Lugares das Memórias de Nazito

Nazito rememorou em suas narrativas três lugares - lago e vila Curumu, o rio Trombetas e o paraná Maria Tereza – lugares onde as relações eram estabelecidas pelas águas, vínculos essencialmente simbólicos que representavam a liberdade. Walter Benjamin (1987) declara que a narrativa por muito tempo floresceu num meio artesão, e é uma forma artesanal de comunicação. Sobre a ação de narrar o referido autor completa.

Ela não está interessada em transmitir o puro em si da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (Ibid, p. 205).

---

<sup>11</sup>Fundo de Documentação Cartorária – Cartório de Óbidos - CAROB – Nº 52 – BR PAAPEP CAROB FUNDO – Caixa 02, Nº 195 - Datas limite: 1820 – 1939. Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará.

Nesse sentido, Nazito é definido neste texto como um sujeito sentipensante - “*aquela persona que trata de combinar la mente con el corazón, para guiar la vida por el buen sendero y aguantar sus muchos tropiezos*” (FALS BORDA, 2003, p. 9), orientado por valores socioculturais, em conexão com seus antepassados e com a legitimidade de seu grupo.

Os lugares da memória para Pierre Nora (1993, p. 13), “nascem e vivem do sentimento de que é preciso criar arquivos, organizar celebrações e vivem sob o olhar de uma história reconstruída”. Para o autor a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos, sempre aberta “à dialética da lembrança”.

Paul Ricoeur (2007) apresenta três sentidos acumulados pelos lugares da memória: o material, fixa os lugares da memória em realidades manejáveis; o simbólico garante a cristalização das lembranças e sua transmissão; o funcional leva ao ritual de lembrar os detalhes da história. Os lugares das memórias de seu Nazito serão descritos a seguir.

### **2.1.1 Vila União do Curumu**

A vila União do Curumu é o lugar de residência, trabalho e vivências de Nazito e de seus familiares. Ele conhece as terras da vila, os caminhos pelo lago e suas ligações com os rios Trombetas e Amazonas. Em suas lembranças distingue o passado de fartura de terras e alimentos no povoado e as mudanças ocorridas até o presente.

O lago e a serra do Curumu foram catalogados pelo botânico Adolpho Ducke (1913), com a grafia “Curumun”. Em suas viagens a partir de 1902 pelo baixo Amazonas, catalogou o maior número possível de plantas vivas para serem cultivadas. O principal foco de suas pesquisas eram as regiões de Óbidos, Faro e baixo Tapajós à serviço do Museu Paraense Emilio Goeldi. No município de Óbidos passou um longo período, 1902-1912.

A atual vila União do Curumu está registrada no Inventário Cultural e Turístico do Médio Amazonas Paraense (1982) e nesse documento consta a seguinte história. A localidade Vila União do Curumu situa-se a oeste da sede do município de Óbidos e possui uma serra e uma cachoeira. Ao Norte, limita com a localidade Pedra Branca; a Leste com a vila Arapucu, a oeste com o lago Kiri-Kiri e ao sul com o Baixo Trombetas e paraná Maria Tereza. O lago Curumu é interligado à foz do rio Amazonas, que deságua no Paraná Maria Tereza e no rio Trombetas.

Fotografia 10- Visão aérea do lago e da Vila União do Curumu.



Fonte: Prefeitura Municipal de Óbidos (2019).

No passado, o povoado foi destino de muitas famílias por causa das enchentes do rio Amazonas, que determinavam a mudança dos moradores das várzeas para terras mais firmes. Paul Le Cointe (1945) discorre sobre esse tempo das grandes águas, desde o século XIX:

Ora, verifica-se, de uns 50 anos pra cá, que a medida quinquenal do nível das enchentes tem uma tendência marcada a elevar-se e que as enchentes superiores à altura crítica tornam-se cada vez mais freqüentes. Convém lembrar que as cheias de 1859 e de 1866 foram muito grandes, mas em 1908, 1909, 1918, 1922, 1931 e 1934 as inundações, cada vez maiores, foram desastrosas, estragando os cacauaes das várzeas e matando grande quantidade de gado assim privados de refúgios e de pasto (LE COINTE, 1945, p. 33).

Em 1953 o líder das terras do povoado era Otávio Alho e essas terras foram escolhidas por algumas famílias para estabelecer moradia. Ele organizava serviços essenciais para a saúde dos moradores em virtude do surto de malária que os acometia naquele ano. Em 1959, ajudou na construção da capela e do cemitério; em 1966 projetou a fundação de uma vila e conseguiu a doação do terreno para a abertura da primeira rua. Nessa época os moradores ao redor do lago somavam 16 famílias, totalizando 42 pessoas. No verão de 1968 lotes e terrenos foram entregues aos moradores; estradas foram abertas facilitando o acesso para outros lugares do município.

Em 1971 o rio Amazonas alarmava os ribeirinhos obidenses com mais uma grande cheia e o povoado foi destino de muitas pessoas que ali se estabeleceram por meio de acordo entre Prefeitura Municipal e a família do senhor Otávio Alho. As terras do entorno da capela foram

destinadas a construção de novas moradias, com abertura de uma rua nomeada 21 de dezembro. A partir de então, essa data foi estabelecida como a fundação do Povoado União.

Até 1979 os moradores do Povoado União somavam 1000 habitantes e por intermédio do senhor Juvenal Eliziário baseado na Lei Orgânica do município o povoado passou a ser Distrito do Curumu. Em 28 de junho de 1983, o prefeito da época Haroldo Tavares, sancionou a Lei Nº 2.922 e o Povoado União foi denominado Vila União do Curumu, com registro do nome de seu fundador, o senhor Otávio Alho.

Atualmente a Vila União do Curumu possui 2 mil habitantes, tem um posto de saúde, escola, igrejas e pequenos comércios; as casas são de alvenaria e ladeadas por pequenas cercas, as ruas são de terra, contornadas por pequenos arbustos. As famílias em geral são de origem afro-descendente e possuem relações de parentesco, vivem do cultivo de roças e da pesca artesanal; organizam-se politicamente em grupos e associações com lideranças predominantemente masculinas. A economia da vila é mantida por pequenos comércios, venda de produtos como farinha e peixes e se mantém com a ajuda de duas grandes festas anuais: a festa de Santo Antônio no mês de junho e o Festival do Tucunaré no mês de setembro.

### **2.1.2 Comunidade Maria Tereza**

A comunidade Maria Tereza é o lugar de nascimento de seu Nazito e a localidade onde existiam, segundo suas memórias, grandes fazendas com plantações de cacau. Está localizada na margem esquerda do rio Amazonas onde deságua o rio Trombetas, interligando-se ao lago Curumu. O acesso ao local é via fluvial, por meio de pequenas embarcações denominadas rabetas.

João Barbosa Rodrigues (1875) relata sua viagem a Óbidos pelo rio Amazonas e posteriormente ao rio Trombetas e narra sobre a “boca do Maria Tereza”:

As 9 e meia da manhã deixei o porto de Óbidos, e subi o Amazonas, costeando a sua margem esquerda e demandando a foz do rio Trombetas que ahi desagua pouco acima da extincta colônia militar de Óbidos. Por um delta de duas bocas, formadas por duas ilhas se lança elle no Amazonas pela boca denominada Maria Thereza, é por mim já conhecida, quando explorei o lago Curumú (RODRIGUES, 1875, p. 4).

O autor Adolpho Ducke (1913) anteriormente citado, grafou em seus relatórios o nome dessa comunidade como “Maria Teresa”. Gastão Cruls (1938) denominava a atual comunidade como “ilha Maria Thereza”, lugar pelo qual passou em sua primeira viagem, com a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em 1928, saindo de Óbidos com destino à Serra do

Tucumaque (Planalto das Guianas). Navegando em direção ao rio Trombetas, descreveu o que viu sobre a ilha Maria Thereza:

À medida que subimos o rio Amazonas próximo à ilha Maria Thereza, observamos fazendolas cercadas de cacauais e em que as casas se destacam num terreiro bem limpo, onde viçam cuités, mangueiras e bananeiras (CRULS, 1938, p. 17).

As observações feitas por Gastão Cruls ratificam a expressão usada por Nazito ao descrever, “*a Tereza, tinha cacuar de ponta a ponta...*”.

As memórias descritas aqui, são do senhor José Neves Moraes Marajó, morador da comunidade. Ele conta que nas primeiras décadas do século XX a localidade era chamada “paraná” e, pela sua ligação com o rio Trombetas, era referência para as embarcações que passavam pelo estreito do rio Amazonas.

Fotografia 11- paraná Maria Tereza



Fotografia 12- Comunidade Maria Tereza



Fonte: Arquivo do trabalho de campo de Lucia Helena Alfaia (2021)

Maria Tereza, dona de grandes extensões de terras na região, chegou à localidade e logo construiu um comércio à beira do barranco, no estreito do rio, onde era a “gerente”. Vendia fumo, querosene, farinha, bebidas, cordas de redes, charque e outros gêneros de primeira necessidade, especialmente aos trabalhadores de suas terras. Eduardo Galvão (1976) descreve o barracão do seringalista, na vila de Itá, e suas peças principais, aspectos semelhantes com o comércio de dona Maria

Tereza relatado por José Marajó. Uma das peças do barracão é a taberna, assim caracterizada pelo autor:

“logo à entrada é a taberna, um quarto com balcão e prateleiras onde estão empilhados gêneros de toda a sorte: farinha, peixe salgado, carne seca, sal, açúcar, querosene, anzóis, linhas de pesca, facões, remédios, louça barata, fazendas e miudezas” (GALVÃO, 1976, p. 24).

Ao lado de seu comércio existia um porto de lenha onde paravam navios vindos de Belém (PA) rumo a Manaus (AM), para abastecer suas caldeiras com lenha “doada” pelos moradores da comunidade. Em um caderno fazia anotações sobre os doadores de lenha, para posterior desconto das dívidas destes em seu estabelecimento.

Aparecem nas narrativas de José Marajó que o comércio de Maria Tereza era mantido com características do sistema de aviamento. Essa relação, para Samuel Benchimol (1977), possuía um regulamento. Para Márcio Meira (2017), o aviamento era uma complexa rede hierárquica que se espalhou em toda a Amazônia, com relações antigas e anacrônicas de comércio e trabalho, estabelecendo um vínculo de dívida entre o aviado e o aviador, o freguês e o patrão.

Tertuliano, pai de José Marajó cortava lenha para esperar os navios e contava das crianças (mais crescidas) que carregavam lenha junto com seus familiares para receber pães como “pagamento”. Pelas paradas das embarcações para pegar lenha, o porto ficou conhecido como o “porto de lenha da dona Maria Tereza”.

José Oliveira (2006) destaca que, em meados do século XIX, a navegação a vapor na Amazônia, transformou povoados e vilas em pontos de parada obrigatória para “tomar lenha”, que servia de combustível para os vapores. Para Hugo Ferrari (2014) “porto de lenha” era a denominação de algumas localidades, na beira dos rios da Amazônia, que armazenavam lenha para abastecer as caldeiras dos navios que faziam o trajeto Belém/Manaus. Edna Alencar (2018) informa sobre os portos de lenha Mafra, Müller e Balieiro, na malha fluvial do estado do Amazonas.

O comércio de Maria Tereza cresceu, e possivelmente, tinha relação com grades fazendeiros nas regiões de Óbidos e Trombetas como “Zé Júlio”, famoso pelos castigos corporais que destinava a seus trabalhadores, quando lhe desobedeciam. Com o passar do tempo este nome feminino tornou-se a denominação da comunidade Maria Tereza, um dos lugares das lembranças de seu Nazito.

Nas recordações de seu Nazito, “a Tereza” era lugar de trabalho nas fazendas de cacau; ao mesmo tempo é um lugar próximo, íntimo. A viagem do Curumu até lá é de rabeta (canoa motorizada), sendo mais rápido para trazer os peixes capturados com tarrafa (rede arredondada que é jogada no rio ou lago para a pesca de pequenos cardumes e logo retirada) ou malhadeira (malha retangular que pode ficar estendida por até uma semana em lagos ou rios, para a captura de peixes maiores), seus

instrumentos de pesca. Um paraná para os obidenses,  uma curvatura do rio Amazonas ou sua “boca”, sua entrada.

O pai de Nazito escolheu para morar o povoado da terra firme (atual vila Curumu) porque as terras eram abundantes, sem dono e ali fixaram residência, pois não passariam mais as dificuldades das cheias do rio Amazonas.

### 2.1.3 Rio Trombetas

Para Nazito o rio Trombetas é “*um lugar de reza*”, rio que ouvia os agradecimentos pela vida e as preces pela morte. Sobre os agradecimentos ele enfatiza: “*aquilo era tipo dum agradecimento, porque eles pegaram uns castigo, e eles foram liberados daquilo, saiu aquilo, era um agradecimento, era pra agradecer... pela soltura deles...*” (Nazito, 2018).

Para o narrador, o rio Trombetas é o agente dos rituais para recomendar almas e de continuidade de suas vidas, é o território das relações coletivas, desconstrua a dominação, ao mesmo tempo que denunciava a violência; questionava a condição trabalhista dos negros e era o caminho estratégico para a liberdade.

Geertz (2008, p. 81) enfatiza que nas ações de um ritual há “um comportamento consagrado”, fundido num sistema de símbolos, uma forma particular de olhar a vida, de compreender o espaço. São as representações para o grupo e para o recomendador de almas que reconstroi em sua memória os diferentes significados políticos, territoriais e sociais de suas crenças.

Nesse contexto é oportuno recorrer a Roger Bastide (1971, p. 182) quando reflete sobre a função dos corpos dos escravizados para seus senhores, com finalidade exclusivamente para o trabalho servil, pois “os senhores ou proprietários de escravos não estavam interessados em suas almas e sim em seus corpos. Não viam seres a salvar e sim máquinas de trabalhar”.

Para Sérgio Moraes (2016, p. 106) a água dos rios, das cachoeiras e lagos para as populações com culturas tradicionais “ um bem da natureza, muitas vezes dádiva da divindade, responsável pela abundância ou pela escassez. A gua é um bem de uso coletivo e faz parte de uma identidade específica”.

Fotografias 13 e 14 – Rio Trombetas



Fonte: Arquivo de Yasmin Alencar (2020)

O interesse dos antepassados de seu Nazito era fazer a recomendação dessas almas, para que esses corpos sem vida, pudessem experimentar a consideração e o respeito de seus pares em um momento consagrado às rezas e lamentos murmurados para suas almas. Cláudia Rodrigues (2018) define os rituais de morte para negros escravizados de “cerimônias fúnebres”; Roger Bastide (1971) nomeia como “cerimônias mortuárias”.

Para Mauricio de Heriarte (1874, p. 38) o Trombetas era um rio “mui povoado de índios de diferentes nações [...] com abundância de peixe de todo o genero e tortugas”. João Barbosa Rodrigues (1875, p. 4) descreve o rio Trombetas como o “temido e misterioso” palavras que retoma do reverendo da igreja católica e do comandante do Forte de Óbidos, que assim descreviam este rio por causa do grande mocambo ou quilombo de pretos fugidos de diversos lugares da província.

Rosa Acevedo e Edna Castro (1998) definem o rio Trombetas como gerador de muitos filhos, sob o movimento de circulação das águas que impulsionou a existência e a memória social daqueles que no passado utilizaram esse caminho para a liberdade. O rio Trombetas para Eurípedes Funes (2015) era um caminho natural para aqueles que buscavam a liberdade, constituído de duas partes: “uma de águas bravas e outra de águas mansas” e faz parte dos municípios de Óbidos e Oriximiná. “Um rio de fronteiras” que terminava e iniciava histórias de grupos em fuga e é referência para a compreensão do surgimento das comunidades negras ao longo de sua extensão.

Vicente Salles (2013, p. 30) afirma que o rio Trombetas era “a segurança para os negros que fugiam das senzalas de Óbidos e buscavam abrigo nas paragens mais distantes”. Abaixo

das cachoeiras desse rio, até os lagos, estendeu-se a vida rural de Óbidos e as denominações dadas pelos mocambeiros segundo este autor indicavam portos, ilhas e minas, com denominações que remetiam aos grupos africanos que ali habitavam, como por exemplo: Ilha ou Porto do Mina; Ilha ou Porto Moçambique; bairro Luanda (criado na cidade de Alenquer).

## 2. 2 Cotidiano e Meio Ambiente da Vila União do Curumu

A família de Nazito reside em uma casa de frente para o lago Curumu, distante da vila 10 minutos de bajara<sup>12</sup>; possui um porto que serve para trabalhos domésticos e para atracar embarcações, com espaços amplos e vegetação; da varanda da casa avista-se o lago silencioso, calmo, assim como as aves que sobrevoam o lugar e espreitam pequenos cardumes que surgem na flor d'água. O lago Curumu é de águas pretas e pouco piscoso.

Entretanto, as lembranças de Nazito relatam tempos de fartura de peixes como o pirarucu e outros animais como tartarugas, peixes-boi e ariranha; os instrumentos de pesca utilizados por ele eram espinhel, arpão, zagaia.

**Lucia:** Tinha muito peixe no lago seu Nazito?

**Nazito:** isso aí tinha muito.

**Valdéia:** ah, peixe tinha muito.

**Nazito:** Agora tem fartura de peixe miúdo, naquela época tinha fartura de peixe graúdo.

**Lucia:** E como vocês pescavam nessa época?

**Nazito:** Era tarrafa, zagaia, espinhel, assim, lá do igapó... as vezes quatro, cinco anzol no espinhel, não era como esses agora, que atravessa até rio esse espinhel aí. Agora não...

**Lucia:** E tinha peixe...outros animais da água nessa época que não têm mais hoje?

**Nazito:** Lontra

**Nazito:** Ariranha tinha bastante, agora tem lontra aqui, mas dá umas pequenininha, tem as lontrinhas...

**Lucia:** ainda encontra?

**Nazito:** tem, tem, mas daquelas pequena, meia amarelinha, gosta duma galinha que nem presta

**Lucia:** E tinha outros bichos que não tem mais hoje na água?

**Nazito:** tem...ainda tem alguns...vamo dizê, ariranha num tem aqui... mas peixe-boi tem. Aqui eles não freqüentam aqui, mas aí foram, aqui pro Trombetas, aqui por fora tem.

**Lucia:** Mas quando vocês vieram pra cá tinha peixe-boi?

**Nazito:** entravam alguns.

**Lucia:** Ah, eles entravam?

**Nazito:** entravam. Mas quando vaza o rio eles saem.

**Lucia:** ah, Então aqui num era a morada deles... aqui era...

**Nazito:** não! Era a entrada deles pra eles virem...se acabo isso aí..

**Valdéia** – esse lago seca

---

<sup>12</sup> Espécie de canoa motorizada.

**Nazito** - quando vaza muito, esse capim que ta aí, que vocês tão vendo aí, este ano que sacou de uma cabeceira que tem pra lá... e de lá rodou, rodou, rodou, rodou e veio se colocá aí, nesse aningal. Foi quando vocês vieram num tinha

**Lucia:** pois é eu achei diferente mesmo...

**Nazito:** num tinha esse aningal, ele se encostou aí e ficou aí e no verão ficou aí. Mas num chegou sai a terra pra gente ficá em terra não...aquela ponta que tá alí tá em terra...mas esse aí não.

**Lucia:** mas vocês chegavam ver peixe-boi nessa época aqui?

**Valdéia:** ele inda matou uns

**Nazito:** inda matei, matei peixe boi

**Lucia:** e tartaruga tem?

**Valdéia / Nazito:** inda tem ...também dava, peguei umas duas no galho do pau guardadas

**Lucia:** com arpão é?

**Nazito:** é que arpoa pirarucu e veio a tartaruga e peguei

**Lucia:** então pirarucu tinha muito?

**Nazito:** Mas tinha...aqui, nesse lago aqui, isso já foi muito forte de pirarucu. (NAZITO, 2020)

As notícias de outros lugares chegam via ondas do rádio, distração para dona Valdéia, esposa de Nazito, que passa horas do seu dia costurando ou preparando alimentos para todos da família.

A relação próxima com as águas é referenciada por Lourdes Furtado e Francisco Rente Neto (2015, p. 159) como “ribeiridade, termo que expressa o modo de viver dos grupos sociais localizados à margem dos mananciais aquáticos, de onde emanam elementos materiais, imateriais e simbólicos”. Essas relações de sociabilidade segundo os autores, são configuradas “nos comportamentos, na maneira de viver, em sua alimentação, nas crenças, em sua religiosidade, etc” (Ibid, p. 160).

Fotografia 15- Visão do lago Curumu para a casa de Nazito



Fonte: Eloisa Barros (2018).

Fotografia 16- Casa do Nazito



Fotografia 17-Vista da varanda da casa para o lago Curumu



Fonte: Arquivo do trabalho de campo de Lucia Helena Alfaia. (2020)

No período de dezembro a março, a cheia do rio Amazonas dá sinais de sua intensidade e a vida cotidiana vai sendo alterada conforme o volume das águas. Alguns caminhos são submersos e a família com grandes terçados, abre novos ramais (pequenos caminhos mata adentro), aos poucos a praia do Curumu vai diminuindo, os aningais atravessam longas distâncias e fixam suas moradas perto das residências à beira do lago. Para Furtado e Rente Neto (2015, p. 169) “o movimento das estações do ano assume uma importância de enorme serventia na vida dos moradores ribeirinhos, pois é de acordo com ele que o habitante articula o seu calendário de atividades”.

A mandioca trazida do roçado e depositada no fundo do lago tem que ser recolhida antes de apodrecer; a pesca diminui em razão do período de defeso e os pescadores fazem filas nas lotéricas da cidade para receber o seguro. Seu Nazito é um deles, mas escolhe o dia da semana para ir considerando o tempo chuvoso, o banheiro no estreito do rio e quanto tempo ficará na cidade para comprar mantimentos para sua casa.

A organização familiar acontece em torno das plantações e aquilo que pode ajudar no sustento da família. Às 5 horas da manhã tudo está pronto: duas garrafas com café sobre a mesa e vários quadrados de beiju peteca (um beiju feito da mesma massa que faz a farinha, de cor amarela, servido na folha de bananeira e de textura pastosa), mingau de crueira (féculas da mandioca cozidas com leite e adoçadas com mel ou açúcar) e alguns biscoitos industrializados. A família senta em volta da mesa e apressa a conversa para a saída antes do sol forte, com a lanterna em punho, pronta para a caminhada no estreito ramal; as conversas giram em torno da colheita dos produtos cultivados, como serão repartidos entre os familiares e a venda na cidade.

Nazito lembra sobre as roças que fazia junto com seu pai, para plantar “*mandioca e manicuera*” e os puxiruns<sup>13</sup> ou ajuri, denominação para o trabalho coletivo para a capina de um terreno, salga de peixes ou limpeza para o roçado que reuniam as famílias também para a fabricação de bebidas feitas da mandioca braba como “*caiçuma, tarubá e a cachaça da mandioca*”. Com esse trabalho, os produtos conseguidos eram vendidos na cidade. Os detalhes do ajuri ou puxirum ele relata:

olha, alguém fazia puxirum antigamente que existia...eu ainda conheci isso no Arapucu...Puxirum de dia, sábado, [...] Se reuniam ali umas quatro, cinco pessoas, dez pessoas, eles reuniam em parte...vamo capiná, salmorizá, e umbora trabalhá. Tudo era pra todos. Era dia trocado, não era nem pago, porque naquela época, o dinheiro era, tão bom como é agora...meio difícil, quando era de tardinha, o pessoal saía e dizia olha tem festa aí. O dinheiro tinha, mas tava intocado, e nós tinha que trabalhar. Naquela época era difícil, era pouco o valor, era pouco o valor sim, a bendizê, a porcentagem do dinheiro era pequeno, mas o valor era grande (NAZITO, 2020).

As bebidas elencadas por Nazito são pesquisadas por Maria Betânia Albuquerque (2012) e denominadas “beberagens”, que podem ser alcoólicas ou não alcoólicas e derivam da fermentação do amido de vegetais como mandioca, batata-doce e milho, que passavam pelo processo de fermentação até que se alcançasse o teor alcoólico desejado e tem ligação direta com a sociedade Tupinambá. Para a autora “os rituais de beberagem configuram-se como um acontecimento sócio-educativo de transmissão e aprendizagens dos saberes dos grupos” (Albuquerque, 2012, p. 116).

Após seu casamento com a senhora Valdéia de Jesus, o casal continuou a plantar milho, mangarataia (gengibre), quiabo e abóbora para subsistência de sua própria família. Ela relata sobre esse trabalho:

Foi o que eu fez muito, carregá mandioca e não era assim na saca como agora carregam, era no paneiro...enchia eles, botava na costa e buchuda... Quando vocês saírem daqui vocês exergam aquela serra ali atrás, eu trazia mandioca de lá pra cá, lá da serra. A gente inda num tinha casa pra lá...num tinha casa, num tinha carro, era na costa, pra fazê a farinha (VALDÉIA, 2020).

Além de trabalhar na roça, Nazito pesca com a ajuda de seus dois filhos Raimundo e Antonio. Há em todos os núcleos familiares uma representação coletiva do tempo para semear

---

<sup>13</sup>José Veríssimo cita o “putirum” como o ajuntamento de lavradores para plantações e colheitas; reunião de amigos ou vizinhos para trabalho em parceria. Menciona outras grafias da palavra: “potirô”, que significa “mãos juntas” ou “a união de muita gente para o trabalho”; e “puchirum” ou “mutirum” associado ao tupi antigo. (VERÍSSIMO, 2013, p. 63).

e colher, para falar de si e do outro e com os outros. Os demarcadores temporais aparecem a todo instante na conversa ao relatar sobre sua infância na comunidade Maria Tereza: “*morava eu e meus irmãos, eu era o mais velho*”; e posteriormente quando houve a mudança de sua família para o lugar que mais tarde foi chamado de povoado União, “*quando nós viemos pra cá*”; até chegar à idade adulta, casar e iniciar o grupo de rezadores para recomendar as almas “*depois que eu virei adulto*”.

E mais ainda, o pertencimento ao lugar, fato narrado com uma oralidade cuidadosa, hábil e intensa, que “fornece ao discurso o meio de generalizar um saber particular e garantir por toda a história a sua validade”, como afirma Michel de Certeau (1994, p. 62).

Fotografia 18- Conversas na varanda da casa



Fotografia 19- seu Nazito e dona Valdéia.



Fonte: Arquivo do trabalho de campo de Lucia Helena Alfaia. (2020).

As conversas na varanda de sua casa remexem muitas lembranças com várias conexões e denota pessoas e lugares. Esses momentos trazem à tona “memórias escondidas” e os significados das falas para seus autores.

A memória continua escondida até o instante em que se revela, no momento oportuno, de maneira ainda temporal embora contrária ao ato de se refugiar na duração. O resplendor dessa memória brilha na ocasião (CERTEAU, 1994, p. 158).

Não há relógio na casa, o olhar observador dos moradores para o céu define as horas dos dias e das noites e o melhor momento para viajar, pescar, plantar, colher e derrubar alguns pontos mata adentro para futuros roçados. Os “saberes da experiência” como nos apresenta Boaventura Santos (2006) são os que definem a vida no lugar. Quando Nazito retorna da pescaria ou na tirada de madeira, almoça e assobia para o pássaro tangará que todos os dias

aparece para comer feijão no quintal de sua casa. O tangará é de casa e é esperado por todos, banha-se no balde com água em cima do jirau e vai embora. Segundo eles, é um amigo dado pela natureza.

A escuta atenta das narrativas permite a compreensão da pluralidade cultural na vila do Curumu, transforma “as ausências em presenças” (Santos, 2006) e confirma que a monocultura do saber deve ser transposta pelas evidências da existência de outros conhecimentos ainda não legitimados pela ciência. As histórias de assombrações, visagens, das pescarias exitosas e das mães dos lagos e das matas, revelam a sabedoria da experiência sobre as regras e valores do lugar, os símbolos dos discursos dos antigos moradores e discorre sobre a produção do saber local.

### CAPÍTULO 3

#### “VO CONTINUÁ ESSA REZA”: O RITUAL DOS LAMENTOS DE MÚRMURIO PARA RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

As memórias da infância do rezador Nazito recordam as histórias contadas por seu avô e por seu pai e relatam que o ritual dos Lamentos de Murmúrio iniciava à noite no lago Curumu e terminava no rio Trombetas, confluências entre a cidade de Óbidos e o município de Oriximiná, ambos na região do Baixo Amazonas paraense, rotas de fronteira entre a vida e a morte para os trabalhadores negros escravizados. Esse ritual era uma prática prioritariamente noturna, possuía um líder que herdou essa função de seus antepassados, os integrantes da prática denominados recomendadores de almas, os receptores dos cantos rezados e as almas.

O mapa abaixo identifica a proximidade entre esses lugares.

Mapa 2- localização da Vila Curumu e do rio Trombetas



Fonte: OpenStreetMap for QGIS (2019).

Para os antepassados de seu Nazito (avô e pai), “recomendar almas” era praticar o ritual denominado “lamentos de murmúrio”. Seus praticantes eram os recomendadores de almas, rezadores que utilizavam as canoas como transporte e nelas conduziam os corpos dos trabalhadores retirados das fazendas de cacau que tinham sofrido castigos corporais. Junto com estes, vivos ou mortos, iniciavam a travessia pelas águas do paraná Maria Tereza até chegar ao

rio Trombetas, lugar onde iniciavam os cantos dos lamentos de murmúrio, para a efetivação do ritual de recomendação das almas.

Os lamentos de murmúrio eram acompanhados pelas batidas dos remos nos cascos das canoas, configurados em instrumentos, que regiam o ritmo da viagem, das rezas e dos cantos. Os cantos rezados, murmurados e guturais entoados pelos recomendadores, Nazito diz que são “*aqueles cantado com a garganta, melodiados só no pensamento*”.

As almas dos trabalhadores das fazendas de cacau do paraná Maria Tereza eram recomendadas a Deus para que tivessem o descanso eterno e enterradas à margem do rio Trombetas. Aos sobreviventes eram cantados louvores de agradecimento por suas vidas, pois poderiam chegar ao destino almejado (provavelmente um mocambo) para iniciar um novo modo de vida.

Para além do ritual praticado pelos recomendadores de almas, as informações de Nazito permitem compreender que havia uma interrelação entre os vivos: recomendadores de almas, os trabalhadores que sobreviviam aos castigos e os mocambeiros que já tinham construído um ambiente de liberdade no rio Trombetas e seus afluentes. Essa rede de amparo a esses fugitivos da noite encontrava maneiras de se reunir com seus pares para suprir necessidades culturais, religiosas e humanas de um grupo social que vivia em situações adversas.

O som dos remos nas águas “quebravam” o silêncio da viagem. O silêncio era também um acordo para a manutenção das vidas dos recomendadores. Estes homens negros que estavam a bordo estabeleciam conexões com o sagrado através das orações: os lamentos indicavam cantos rezados de forma contrita e piedosa; os murmúrios definiam a tonalidade dos cantos guturais que não poderiam ser ouvidos.

A morte dos negros, era o motivo da prática do ritual. Os recomendadores de almas prosseguiam e apesar da distância dos caminhos das águas, sabiam da importância desse feito para si e para os outros. As rezas proferidas não eram sonorizadas, mas codificadas e murmuradas para expressar a cultura herdada.

Victor Tuner (1974, p. 19) comunica que em um ritual “os homens expressam aquilo que os toca mais intensamente e os valores do grupo são revelados”. Richard Schechner (2012, p. 49) define que rituais “são memórias em ao, são as formas de as pessoas lembrarem e ajudam a lidar com transições difíceis, hierarquias que excedem ou violam as normas da vida diária”.

Carolina Pedreira (2009, p. 44) dimensiona o caráter da lamentação como “a forma de rezar para os mortos, é saber rezar para fortalecer ou romper a ligação com os mortos por via das Almas Santas Benditas, e essa característica é individual”. Leonara Delfino (2015, p. 110) ressalta a importância dos “encomendantes das almas” e sua relação com os mortos através dos

cantos lúgubres e orações, eles eram presentes no reinado da Nobre Nação Benguela, fundada com a finalidade de assistir os mortos.

Para Pedreira (2009)

A linguagem do ritual de lamentação tem como ponto de referência no processo de comunicação o elemento musical. No ritual entendido como um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica, a união entre a forma como é realizado e o conteúdo dos cantos são essenciais para a realização de seu caráter performativo e de sua eficácia (PEDREIRA, 2009, p. 48).

A expressão “nos cascos da canoa” citada por Nazito era muito utilizada pelos grupos humanos que habitavam as margens do rio Trombetas, “pretos, mulatos, mamelucos, cafusos e caboclos” conforme declara Gastão Cruls (1938, p. 127). Ao viajar pelo leito desse rio na companhia de negros remadores, ouviu diversas vezes essa expressão relacionada a batida dos remos na madeira lateral das canoas.

Victor Turner (1974, p.53) afirma que em um ritual há o amparo de uma estrutura formada por uma “tríade” com estreitos laços de relações entre os participantes por afinidade, parceria ou parentesco: a visível, a invisível e a mediação entre estas. No ritual dos lamentos de murmúrio os três elementos podem ser assim traduzidos: “a tríade visível” é simbolizada pelos recomendadores de almas, a performance realizada, incluindo: vestimentas, velas, toalhas brancas, canoas, remos e suas batidas; “a tríade invisível” é aqui representada com os cantos rezados para a recomendação das almas dos trabalhadores; a “mediação entre estas” pode ser associada pelo enterro dos corpos dos trabalhadores às margens do rio Trombetas e ao provável encontro dos sobreviventes com mocambeiros.

Turner (1974) discorre que entre o povo Ndembo, no noroeste da Zâmbia, havia o preparo de um local sagrado para a realização do Isoma, caracterizado como ambiente simbólico. O Isoma pertence a uma classe de rituais das mulheres ou rituais de procriação, norteados pela continuidade e permanência da vida. Nesse ritual o caráter ideal é que uma mulher deve casar-se e “ser mãe de crianças espertas e encantadoras”. Se for apanhada por uma sombra matrilinear cai em desgraça e fica impossibilitada de procriar. O Isoma então tem como função fazê-las lembrar dessas sombras para que elas sejam afastadas. Nesse cenário, o ritual para o autor é sociocultural, repleto de crenças e valores.

Fazendo associações entre o ritual africano e o ritual de recomendação das almas, narrado por Nazito pode-se entender que o local sagrado para os recomendadores de almas eram as águas dos rios e lagos, e o ambiente simbólico era o rio Trombetas e suas margens. O local

sagrado para Turner (1974, p. 36) no ritual do Isoma era o “ponto referencial de orientação para a estrutura espacial do lugar”, símbolo da vida e da fertilidade em geral perto da nascente de um rio. O ambiente simbólico para o referido autor é desprovido de status, refere-se ao útero (sugerindo invisibilidade, escuridão) e à sepultura (caracterizando morte ou desposuído de materialidades e títulos), simbolizando “as transições sociais e culturais em várias sociedades” (Ibid, p. 117), no caso do ritual de recomendação das almas, as transições entre a vida e morte.

Paes Loureiro (2015, p. 135) declara que na Amazônia o “rio está em tudo” e o define como um “labirinto líquido e dominante que confere um ethos e um ritmo à vida regional”.

### **3.1 Lamentos de Murmúrio: a performance do ritual.**

Sobre as águas ocorria o ritual de recomendação das almas com os lamentos de murmúrio e a performance dos recomendadores de almas iniciava no momento em que vestiam os trajes adequados à cerimônia, em seguida, o grupo saía para resgatar os corpos dos prisioneiros escravizados. Guiados por sua experiência navegavam em silêncio, comportamento necessário para a realização da tarefa que não seguia períodos de datas ou eventos, o que determinava suas ações era o cotidiano das plantações e a quantidade de castigos impostos aos trabalhadores.

Vestidos com calças e camisas brancas, caminhavam descalços com os pés na terra e dentro da água para empurrar as canoas até que se atingisse a profundidade necessária para a navegação. Cruzavam caminhos entre o lago Curumu, o paraná Maria Tereza e finalmente chegando ao rio Trombetas. Nesse rio, com toalhas brancas na cabeça, iniciavam a recomendação das almas, iluminados pelas velas, e em cumplicidade com o testemunho das águas escuras.

Eurípedes Funes (2009) afirma que havia o “tempo das fugas” pelos rios, especificamente nos meses de dezembro a maio e essas fugas tinham conexão com o tempo da cheia dos rios:

os escravos buscavam o rio, à noite; em canoas, tomavam os furos, os igarapés, passando de um lago a outro. Pelos paranãs, varavam de um braço a outro do rio. Adentravam pelo Amazonas, subiam para as cabeceiras de seus afluentes da margem esquerda, onde se estabeleciam acima das primeiras corredeiras e cachoeiras, as águas bravas. Conhecer o meio ambiente era fundamental para o sucesso das fugas, já que a natureza tornava-se cúmplice natural. No tempo das cheias, capinzais crescem às margens dos lagos, formando tapagens, obstruindo os igarapés que os interligam entre si e aos rios, dificultando a passagem e camuflando os caminhos (IBID, p. 149).

Delfino (2015, p. 138) afirma que a água sempre teve um papel primordial dentro da cosmologia banto, “um espaço sagrado que, ao mesmo tempo, divide e unifica vivos e mortos. Esse elemento remetia aos significados de morte e renascimento, vinculado às acepções criadas pela experiência de travessia Kalunga”.

No ritual dos lamentos de murmúrio havia uma performance. Para Turner (1974), a performance de um ritual é “a comunicação humana” com campos de experiência social e símbolos que representam muitas coisas ao mesmo tempo, pois eles são “multívocos”. Jean Cazeneuve (1971, p. 25) declara que não se trata apenas de saber qual o conteúdo das mensagens expressadas pela performance, mas é necessário antes de tudo “*preguntarse que cada tipo de comunicación tiene por sí mismo de original*”. Paul Zumthor (2000, p. 50) cita que performance é um termo antropológico que significa “a presença concreta de participantes implicados nesse ato de maneira imediata, ela é extensão corporal, espacial e social onde o ato é produzido”. Para Richard Schechner (2012, p. 49) a performance “consiste na ritualização de sons e gestos. São comportamentos duplamente exercidos, codificados e transmissíveis”.

Victor Turner (1974, p. 20) permite a reflexão sobre a “função social de um ritual” pois “uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções [...] outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas”. A função primordial do ritual dos lamentos de murmúrio era possibilitar aos trabalhadores negros e escravizados um rito fúnebre digno, apesar da situação em que viviam na época.

Schechner (2012) apresenta a análise de um ritual a partir de quatro perspectivas:

As estruturas- como os rituais são vistos e ouvidos, como usam o espaço, quem os realiza e como são realizados; As funções- que rituais se realizam por grupos, culturas e indivíduos; Os processos- a dinâmica subjacente conduzindo os rituais; como os rituais promulgam e abordam mudanças; As experiências- como é estar em um ritual. (SCHECHNER, 2012, p. 56-57).

Turner (1974) assegura que os símbolos de um ritual representam interconexão entre planos separados e sugerem simultaneamente muitas significações. São objetos, gestos, cantos, preces, espaço, tempo, são “as moléculas do ritual” e possuem “extraordinário poder, propriedades de condensação, unificação e polarização de diferentes significados” (Ibid, p. 70). Os símbolos para Mauss (1950, p. 103) “são coletivos e traduzem a maneira como as sociedades se organizam”.

De acordo com o “trabalho de memória, para recordar” (Bosi, 1994), Nazito descreve que o ritual dos lamentos de murmúrio, quando realizado pelos rios para recomendar almas, tinha os seguintes elementos que podemos considerar como símbolos:

As águas dos rios e lagos eram os caminhos, “território de negros, fugitivos da noite” (Funes, 2009), marcados pelas trajetórias de morte e vida, por onde seguiam os recomendadores de almas. As viagens principiavam pelo *lago Curumu*, ambiente de onde partia o grupo de rezadores, para chegar aos cacauais do *paraná Maria Tereza*, e em seguida, prosseguir a viagem até o *rio Trombetas*, destino dos trabalhadores escravizados mortos e vivos. Um rio de fronteira entre a vida e morte.

A *canoa* era o meio de transporte utilizado para o ritual. Era conduzida pelos recomendadores com o impulso de seus *remos*, objetos impulsionadores do ir em frente e demarcadores do compasso das rezas cantadas no silêncio da *noite*, cúmplice do ritual e de seus rezadores.

Os recomendadores de almas usavam *roupas brancas, camisas e calças* que simbolizavam as almas penadas, ou aquelas que segundo seu Nazito, “não se lembram de Deus”.

Todos os homens envolviam suas cabeças com *toalhas brancas*, sinal de respeito e humildade diante do poder Divino diante dos mortos e simbolizavam as almas. Os recomendadores acreditavam que eram acompanhados pelas almas.

Caminhavam com os *pés descalços* e firmes em terras e dentro das águas, uma reverência, segundo seu Nazito, à terra “de onde viemo e para onde voltaremos”.

Os *sete homens* iluminavam seus caminhos com *velas* solicitando o auxílio da luz divina para recomendar as almas e lembrar que existe vida após a morte.

Os *cantos* simbolizavam orações para as almas dos mortos e para a o início da nova vida aos sobreviventes, que eram acompanhadas pela cadência das batidas dos remos na lateral das canoas.

As *orações* murmuravam lamentos sobre a morte dos trabalhadores, recomendando suas almas para o descanso e para a chegada no plano espiritual e louvavam pela vida dos sobreviventes.

Leonara Delfino (2015, p. 110) acredita que é possível pensar a solenidade de encomendação das almas como “uma interação de crenças, símbolos sagrados e práticas religiosas numa perspectiva ampla de trocas culturais”.

No rio Trombetas, Olga Coudreau (1900) encontrou no percurso de sua *Voyage au Cuminá*, um Barracão de Pedra cuja função era ser “ponto de reunião, santuário ou gume mina-

jeje, para culto dos voduns” dos pretos habitantes do lugar, onde realizavam suas práticas rituais e “pagodes” barulhentos. Essas festas com cantos e danças diante do santo guardado em seu nicho, duravam 9 dias dentro do barracão com a seguinte arquitetura: “O Barracão de Pedra, rochedo enorme, de 15 metros de altura, que em sua base, forma imensa gruta, muito limpa, parecendo vasto salão” (Ibid, p. 09) e contava com a presença de duas mulheres, Maria do Lotário e Figena, designadas pela pesquisadora como pajés e curandeiras.

Coudreau designa as festas no Barracão de Pedra como “pagodes”. Vicente Salles (2016, p. 79) afirma que o termo “pagode é genérico e designa baile (arrasta-pé) popular e abrange outros significados: dança, canto, modinha, desafio. A descrição feita por Olga Coudreau (1900) sobre o barracão é basilar para o entendimento de que os rituais africanos na região do Trombetas existiam e resistiam ao tempo, ao cativo, produto das práticas libertárias dos grupos africanos e afrodescendentes que ali existiam. Em contato com outras culturas, grupos negros preservavam suas práticas religiosas manifestadas também com cantos e danças.

Diante do exposto retoma-se as reflexões de Marcel Mauss (1950, p. 55) sobre as trocas coletivas e mútuas entre clãs, tribos e famílias, pois o que esses grupos trocam “não são exclusivamente bens e riquezas [...] são, antes de mais, amabilidades, festins, ritos, danças, feiras, festas”.

Mary Del Priore (2011) relata sobre o documento redigido em 1764 por Dom Francisco Inocêncio Coutinho, governador que executava a política de Marquês de Pombal no Continente Africano, em Luanda, região de Angola, e registrou com horror a passagem dos “Entambes”, em seu rito funerário seguido de palmas, choro convulsivo e músicas.

Trata-se de cortejos fúnebres, nos quais cantos e choros acompanhavam o corpo e cujas marcas encontraremos mais tarde no Brasil colonial com gritos profusos e codificados; eles são a maneira privilegiada de exteriorizar uma emoção profunda. São especialmente as mulheres que gritam. Tais gritos podem ser desesperados, esganiçados ou gemidos e queixumes. Nos segundos, recorre-se à habilidade de mulheres idosas capazes de soluçar alto. Uivos ou gritos mais fortes, como os de animais perseguidos sublinham o caráter trágico de um determinado desaparecimento. Outros gritos têm valor de encorajamento, quando se trata do enterro de um grande guerreiro, admirado pelo grupo. Outros mais, fortes ou agudos, tentam neutralizar o grito emitido pelas máscaras, representantes dos ancestrais do morto ou do guardião de almas errantes. O barulho de tambores, cabaças ou mesmo de cerâmicas, batidas umas contra as outras, sinônimo de barulho, é, também, sinônimo de vida. Ele simboliza a fecundidade e o renascimento. O ritmo desenfreado de batidas e sons apenas representa a outra vida, a futura ou próxima vida do morto” (Ibid, p. 134).

As aproximações no ritual descrito acima -ritmo de batidas e o enterro- com a performance realizada pelos recomendadores de almas, sugerem que o ritual dos lamentos de murmúrio, possui alguns elementos característicos dos rituais africanos.

Roger Bastide (1971) afirma que os cultos ancestrais estão enraizados nos costumes das civilizações africanas ou afrodescendentes e destaca a importância do “cerimonial de enterramento” e suas características:

A importância do enterro, dos rituais de separação entre os vivos e os mortos é a idéia de que as almas dos falecidos reúnem-se à grande família espiritual dos ancestrais, do outro lado do oceano. Esse cuidado de render aos mortos o culto que se lhes devia, a fim de que não se vingassem, para que não viessem perturbar seus filhos com doenças ou pesadelos, explica a importância que o cerimonial de enterramento conservou entre todos os afro-ameríndios (BASTIDE, 1971, p. 185).

O autor acima mencionado descreve alguns rituais africanos realizados no estado de Pernambuco, no século XVII, com ênfase para as “cerimônias mortuárias”.

O cadáver é lavado, como num Camerum, antes de ser sepultado, e, às vezes, faz-se-lhe a barba. Antes do sepultamento é velado por seus amigos; é a cerimônia do velório e os que velam são designados pelo nome de carpideiras. Bebe-se, come-se, entoa-se cantigas e se os parentes do defunto não podem arcar com as despesas do velório, cotizam-se à maneira da África; depois o cadáver é levado ao cemitério, enquanto o cortejo dança em redor, jongos e congadas, as danças de negros (Ibid, p.188).

Bastide (1971) relata sobre os enterros de negros Moçambicanos no estado de Pernambuco no século XIX:

Esses enterros são acompanhados somente por mulheres, com exceção de dois carregadores, um mestre de cerimônia e um com tambor. Durante todo o cortejo as carpideiras lançam gemidos e gritos. Chegadas à Igreja dos negros, o cadáver é transportado numa rede acompanhado de 8 parentes ou amigas íntimas, devendo cada uma pousar sua mão sobre o corpo. Para um Rei negro, a cerimônia é ainda mais impressionante. Uma moeda é posta na boca do defunto e uma fita ao redor da cabeça para manter os maxilares presos. É estendido sobre uma esteira, envolvido em suas roupas de gala e os dignitários de todas as diversas nações negras o vêm visitar, o embaixador, o porta-bandeira, o capitão da guarda. Toda a noite, seus súditos o velam, ressoando no ar o som das batidas abafadas de suas mãos ou de seus instrumentos musicais. O enterro é acompanhado por uma multidão que solta bombas, chora, canta; alguns executam saltos perigosos (Ibid, p.187).

Algumas das características retratadas nos rituais acima, novamente mostram semelhanças com o ritual de “recomendação das almas” descritos por Nazito: cortejo, lamentos, cantigas, velas e as batidas abafadas para os ritmos dos cantos entoados. Aproximações e variações de rituais para a morte realizados em diferentes lugares, que se aproximam com as peculiaridades dos rituais praticados pelos grupos relatados neste trabalho.

Nazito relata a liderança exercida por Franquilino, seu avô, e por seu pai na prática de recomendar almas. Essa autoridade desempenhada pelos mais velhos, remete ao que Turner (1974) relata sobre a posição do “chefe mais velho ou supremo” no ritual do Isoma, entre o povo Ndembo e que essa posição, em muitas sociedades africanas, representa ao mesmo tempo “o ápice da hierarquia político-legal estruturada e a comunidade total. É também simbolicamente, o próprio território tribal e todos os seus recursos” (Ibid, p.120).

Uma das histórias contadas pelo pai de Nazito é sobre a existência do senhor Francisco Moranduba ou Chico Moranduba, “velho preto” trabalhador que foi “escravo”.

Papai contava que o velho Chico não era daqui, veio de longe, ele trabalhava como escravo, só que eu nunca conversei com ele. Só que eles diziam que eles eram parceiros de escravidão, da época que trabalhavam como escravos, ele e o velho João Bananeira. Eles iam lá pro Trombeta né, tem um bocado de preto né, assim que eles chamavo. Mas ele contava que eles eram parceiros do tempo da escravidão (Nazito, 2018).

Nazito recorda outros detalhes contados por seu pai sobre Chico Moranduba, e este dizia que as rezas lamentosas começavam quando os filhos dos trabalhadores faziam algo de errado e, por isso, seus pais eram punidos para servir-lhes de exemplo; em alguns momentos eram castigados até a morte.

Meu pai contava que os pais tinham seus filhos...eles eram rebatidos mesmo, eles eram castigados por não saber criar os filhos, porque as vezes os filhos faziam alguma desordem né, e aí, em vez de eles castigarem os filhos, castigavam os pais. Castigar os pais pra podê ...pra podê, castiga...por ter dado mal exemplo pros filhos. Os pais foram castigados por que não sabiam criá os filho (Nazito, 2018).

As falas de Chico Moranduba, lembradas pelo pai de Nazito, apresentam nova versão sobre o ritual dos lamentos de murmúrio, identifica outro personagem dessa história. Segundo a narrativa do genitor de Nazito, Chico “veio de longe”, provavelmente de outro continente, foi aprisionado pelo trabalho escravo e sabia outros motivos para os cantos lamentosos naquela

região, era trabalhador nos cacauais e deveria saber detalhes sobre os castigos, os instrumentos que eram utilizados para essa punição e quem os realizava.

Mariana Soares (2013) analisa esse ritual como um “ato de penitência” para quem o realiza, almejando garantir um bom lugar junto de Deus após a morte e a conexão espiritual com o início e o fim da vida. Assim ela expressa:

O mundo dos vivos e o mundo dos mortos constituem apenas um mundo, formando uma unidade integrada para a população do Baixo Amazonas. De acordo com essa visão sincrônica, os rezadores, os curadores e as pessoas que participam dessas práticas rituais, estão conectados com o mundo dos mortos para fazer fluir a vida dos vivos (SOARES, 2013, p. 41).

Maria Adélia Abrunhosa (2015) declara que a “encomendação das almas” em Portugal é um ritual associado ao culto dos mortos realizado na Quaresma e Semana Santa e a procissão noturna é uma das partes mais importantes desse ritual. A autora descreve:

Geralmente os encomendadores encontram-se à porta da igreja e, à medida que vão caminhando – para cantar e rezar noutros pontos da povoação – convidam as almas a tomarem parte no cortejo, ao mesmo tempo que “desencomendam” os “maus espíritos” que se podem ir infiltrando nas encruzilhadas (ABRUNHOSA, 2015, p. 34).

Para a autora há duas origens do culto às almas: a primeira remete às antigas civilizações clássicas, pois na Grécia antiga os mortos tornavam-se seres sagrados e protetores; em Roma, enterrar os mortos tirava-lhes o peso de serem almas errantes. Nesses contextos os *Lemures* eram afastados, pois eram espíritos vingativos que não foram cultuados e, por isso, viviam errantes. Com o passar do tempo, essa palavra era pronunciada *lamuria*, associada a lamento ou choradeira. A segunda está relacionada às epidemias que ameaçavam a vida das pessoas e por isso foram criados uma série de ritos para “esconjurar as forças do mal e conciliar as forças benéficas”. Cultuar as almas era cumprir penitências no período da quaresma, originando a “recitação de preces pelo repouso das almas” (Ibid, p. 51).

Vinicius de Oliveira (2017) afirma que o ritual de “encomendação das almas” é oriundo da religião católica, composto de cantos lamentosos, de caráter lúgubre, por meio dos quais os familiares rezam pelas almas daqueles que conhecem e por aqueles que necessitam de oração como as almas do purgatório.

Para os recomendadores de almas os objetos, a indumentária utilizada e as águas são símbolos valorativos e definem suas crenças e seus modos de vida, são “seus elementos

valorativos, seu *ethos*” como define Geertz (2008). Para esse autor o “sagrado” contém em si mesmo um sentido de obrigação e encoraja a devoção de uma pessoa ou do grupo ao qual pertence, pois “tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais [...] parecem resumir de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo o que se conhece sobre a forma como é o mundo” (Ibid, p. 93).

### 3. 2 A continuidade da promessa, o *ethos* do Recomendador de Almas.

A convivência cheia de aprendizados com o pai é evidente nas falas de Nazito e elas revelam seu *ethos*, descrevem suas verdades, seu modo de vida. As experiências adquiridas com os mais velhos ao longo de sua vida, foram decisivas para que houvesse a certeza da continuidade da prática do ritual por ele aprendido na infância. Geertz (2008, p. 17) afirma que quando se estuda determinada cultura, é necessário o auxílio de uma abordagem semiótica para se ter acesso “ao mundo conceptual no qual vivem os sujeitos”.

Considerando o significado atribuído por Nazito ao ritual de recomendar almas, que ele presenciou desde sua infância, ao tornar-se adulto e convicto de suas obrigações, ele afirmou:

Botei aquilo na cabeça, digo, vo continuá essa reza; o papai... num sei bem como papai fazia, como era e aí eu fui seguindo...Justamente nós já conversamo aqui, despôs de já ta com ela (referindo-se à dona Valdéia, sua esposa) já ta aqui e nós pegamo, bora (NAZITO, 2020).

Esse elo externado pelo recomendador de almas é observado por Soares (2013) como um vínculo patrilinear de recomendar almas, como forma de coesão das relações de pais e filhos. Por meio dessa decisão, iniciava a reestruturação desse ritual, com incorporação de outros sujeitos, novos símbolos e lugares.

Um vínculo que está para além da relação fraternal com seus antepassados e com seu grupo, retrata também o que Turner (1974) descreve como o sistema da “*communitas*”, uma estrutura desenvolvida pela experiência de vida em sociedade, geradora de símbolos que transgride ou anula normas que governam as relações institucionalizadas. Nesse sentido, a prática de Nazito da recomendação das almas com os lamentos de murmúrio é “um ato simbólico com estruturas significantes” (Geertz, 2008) que podem ser interpretados.

Depois de ouvir, observar e compreender os detalhes sobre o ritual praticado por seus antepassados, Nazito assumiu o compromisso de realizá-lo, e a partir de então, ele se definiu

um “recomendador de almas”, iniciado por seu pai: “*Olhe... esse aprendi com tempo... papai...papai cantava...*”. A recomendação que fazia tinha a finalidade de “*lembrar dos antepassados*” e ser “*uma lembrança, vamos dizer uma lembrança dos que deixaram aquilo pra gente aprender né*”.

Geertz (2008, p. 66) argumenta que as práticas com símbolos sagrados “funcionam para sintetizar o ethos de um povo”. Assim, a cultura vivida por seu Nazito, apresenta seu cotidiano, seu caráter e sua visão de mundo. Simboliza a continuidade de uma prática potencialmente transmitida pela oralidade.

Nazito narra o tempo em que se tornou um recomendador de almas - “*depois do papai morrê, eu arrumei uma equipe prá andá comigo*” – e como organizou esse ritual com modificações sobre o lugar onde passou a ser realizado (estradas/ruas do Curumu), sobre o tempo dessa realização (sete anos) e o período anual a ser realizado (Semana Santa Católica).

Com essa estrutura, o ritual passou a ser marcado no calendário e realizado no período da Semana Santa.

[...] aí eu contei, eu disse: olha nós rezava, nós rezava assim, sexta-feira da paixão, quinta, sexta e sábado, era quinta e sexta, mas sábado já não rezava mais, já vinha prá casa descansá (NAZITO, 2020).

Turner (1974, p. 204) destaca os ritos que são marcados no calendário para sua execução, e esses ritos “quase sempre se referem a grandes grupos e em geral abrangem sociedades inteiras”. A sociedade residente no povoado União foi inserida nessa prática.

Reunir os participantes do grupo iniciava a organização e manutenção do ritual para o acerto dos detalhes que deveriam ser definidos antecipadamente:

A gente ia conversar com o cara lá na casa dele, nós ia se reunir. Então, nós vamos se reunir pra ensaiá o negócio do...do canto pra nós saí, pra nós ir. Tá. Quem é que vai, este ano com nós? Pra nós ir lá, quem é que vai com nós? Nós indagava. Quem pode ir? Aí o fulano dizia: as vezes por causa de doença né, eu num posso ir, mas fulano vai pra completá a equipe... (NAZITO, 2020).

Nazito elenca os símbolos desse ritual dizendo: “*o dado era assim: sete pessoas, sete homens, sete pai-nosso, sete santa-maria, sete ave-maria...prás alma...enviá*” e descreve as caminhadas dentro do Curumu:

A gente ia nas casa, no silêncio... a gente chegava numa casa, por exemplo assim, tinha uma campazinha a gente saía...chegava...e sacudia a campá dando sinal pra quem tava dentro né, ninguém sabia... aí começava a rezar e pedia os pai-nosso, o que fosse preciso e acabava muito bem. As veis a gente escutava eles rezarem dentro, as veis ele ficavam calado né, mas a gente cismava que já tivessem terminado né e também quisesses rezá também, e terminava era só dá o sinal na campá (NAZITO, 2020).

As mudanças na estrutura do ritual são observadas durante a fala de Nazito. As orações incorporadas à prática eram conhecidas por um maior número de pessoas. As estradas de terra do povoado União, passaram a ser os caminhos das rezas. Outros homens formaram o grupo de recomendadores, “*só homens sete homens, sete anos era o dado que a gente tirava pra rezá, depois peguemos e levava pra adiante, o papai rezava. meu pai saiu e eu fiquei*”. Com a nova formação, a prática coletiva e noturna era realizada “*quinta-feira santa e sexta-feira da Paixão pra amanhecê dia de sábado*”.

Com essas mudanças, o ritual passou a ser realizado anualmente no período da Semana Santa - celebração católica que relembra a entrada de Jesus em Jerusalém, antes de sua Paixão, Morte e Ressurreição. Esse período escolhido por Nazito para a realização do ritual dos lamentos de murmúrio, tinha no silêncio das preces e orações o sinal do respeito, da devoção e da certeza de que estavam sendo guiados por Deus com a ajuda das almas boas, porém aquelas que “*não se lembravam de Deus*” segundo ele, mereciam mais atenção, mais rezas.

Delfino (2015, p. 112) declara que os encomendantes das almas possuem uma afirmação identitária que funciona como “elemento diacrítico na fronteirização dos grupos e segmentos étnico-culturais”. E que os lugares para uso ou invocação dos símbolos utilizados (vela, toalhas brancas, bandeiras, canoas, águas, etc) continuavam a reproduzir “suas marcas de segregação e diferenciação social” (DELFINO, 2015, p.113).

Os símbolos presentes no ritual de recomendação das almas realizado pelas estradas de terra do povoado União eram:

Sete homens vestidos com camisas e calças brancas, com suas cabeças cobertas por toalhas brancas, caminhavam em silêncio pelas ruas de chão do povoado. Todos sabiam que não se podia realizar o ritual trajando bermudas.

O ritual era realizado por *sete anos* consecutivos, símbolo da promessa, da obrigação para com as almas e Deus e ainda com “a hora da agonia” vivida por Jesus no Calvário, pois nas palavras de seu Nazito “*é pra lembrá de Jesus*”.

Essas horas são lembradas pela realização do “Sermão das sete palavras”, momento de profunda reflexão na Sexta-Feira Santa para os católicos, pois relembra o momento da

crucificação de Jesus até sua morte. Na cidade de Belém – Pará, a tradição da liturgia do Sermão das Sete Palavras, possui 140 anos e é realizado anualmente na Sexta-Feira Santa.

De acordo com Felipe Aquino (2008), o que a Igreja chama de “sete palavras” na verdade são sete frases: “Pai, perdoa-os porque não sabem o que fazem”. (Lucas: 23, 24); “Em verdade te digo, hoje estarás comigo no paraíso”. (Lucas: 23, 43); Mulher, eis aí o teu filho; Filho, eis aí a tua mãe”. (João: 19, 26-27); “*Eli, Eli, lamsabachthani?* (Marcos: 15, 34); “Tenho sede”. (João: 19, 28); “Tudo está consumado”. (João: 19, 30); “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito”. (Lucas: 23, 46).

Próximo das casas os sete homens cantavam devagar e, em conjunto, ora o som das rezas era alto, ora murmurando os cantos em suas gargantas: “Sexta, sexta santa/ contei diante da Páscoa/ com a corrente no pescoço/ por onde Jesus passou...”.

Na porta das casas dos moradores, cantavam uma oração de chegada:

“Bejai irmão, bejai com alegria/Jesus Cristo rei da Glória/Filho da Virgem Maria”.  
Outros respondiam: “Para quê nascete rosa/Que vinha pelo chão/Para seres celebrada/Sexta-feira da Paixão”.

Os cantos eram ouvidos pelos moradores do povoado, considerando o silêncio estabelecido, e estes respondiam a reza cantada com a oração do Pai-Nosso. Os recomendadores de almas seguiam noite adentro cumprindo suas tarefas e seus compromissos.

Dona Valdéia informa um detalhe sobre as rezas na sexta-feira da Paixão: “*isso aí eles vão, vão rezando, vão nas casa ...aí bate a campa...a gente ta aí dentro*”. Dona Valdéia acrescenta:

[...] aí pedia o pai nosso lá da entrada, pedia o pai nosso, rezava, escutava rezarem dentro de casa. As vezes a gente escutava algum, as vezes não escutava nada. Aí terminava, agradecia e saía um atrás do outro... (VALDÉIA, 2020).

A *campa ou campainha* demarcava o início da reza nas casas, era tocada pelo líder do grupo e depois de silenciada, aguardava a oração vinda de dentro das casas. Alguns não respondiam e o grupo de recomendadores entendia que os moradores não queriam a reza, e prosseguiam a caminhada. A *campa* ou *campainha* anunciava o início da caminhada, a chegada do grupo nas casas da vila Curumu e comunicava o fim do ritual dos lamentos de murmúrio.

A campã relatada por dona Vald3ia lembra a sineta do ritual Isoma descrito por Turner (1974) usada pelo povo ndembo. A sineta era usada pelos caçadores para manterem contato uns com os outros enquanto entoavam cantos. Nesse ritual, as sombras (esp3cie de ente sobrenatural, fantasma) usavam máscaras, manifestavam-se nos sonhos das mulheres com indument3rias feitas com cord3es de tecidos de casca de 3rvores e saiole de fibra.

Dois dos sete recomendadores durante a caminhada, carregavam *bandeiras de tecido branco*, e com o movimento de seus braçoes, as bandeiras eram cruzadas no ar, representando a rever3ncia à Trindade Santa: Pai, Filho e Esp3rito Santo, o pedido de proteç3o e a devoç3o ao Divino Esp3rito Santo. Essas bandeiras assemelham-se às bandeiras levadas pelos integrantes das folias de santo, “ostentando o s3mbolo do orago”, como destaca Charles Wagley (1957, p. 260).

Nazito menciona o uso das bandeiras:

Era... de bandeira né... cruzado bandeira... eu num me lembro como era a chegada das pessoas nas paragens né...me alembra3 agora... eu to lembrando como chegava o mastro, o c3ntico, o certo 3 que os c3ntico era pedindo licençã pra chegar em casa, pra chegar...pedindo licençã pra entr3, o agradecimento, quando era pra sa3, era a mesma coisa. Quando era pra sa3 eu me lembro, era...saindo, chegando (NAZITO, 2020).

As *bandeiras brancas de tecido*, cruzadas no ar em forma de X, s3o anunciadoras das rezas, remetem ao Divino Esp3rito Santo e simbolizam a forçã e o poder da Divindade.

As *casas* representavam o lar dos mortos, suas fam3lias, seus parentes; a solicitaç3o para entrar e sair definia a chegada e a partida, simbolizando a vida e a morte. A seq3ncia de oraç3es e cantos era memorizada, sinal do valor e do compromisso do dirigente para que a reza fosse realizada a contento.

Quando solicitado a falar sobre a exist3ncia de um livro de canto ou algo escrito que os guiasse, Nazito respondeu: “*N3o, s3 da cabeçã mesmo*”. Ao lembrar-se do passado, faz pausas em suas falas, olha para o lago e conversa em pensamento, respira fundo e retorna ao presente para continuar sua hist3ria.

Depois das rezas cantadas, ele contava hist3rias - sobre as almas, sobre o passado - aos moradores das casas onde ele e os recomendadores eram recebidos. Maurice Halbwachs (1990) denomina essa aç3o como “reconstitu3o de um acontecimento passado” e afirma:

A necessidade de contar a hist3ria de um per3odo, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa desperta somente quando eles j3 est3o muito distantes do passado, para que se

tivesse a oportunidade de encontrar por muito tempo ainda, em torno de si, muitas testemunhas que dela conservam alguma lembrança (HALBWACHS, 1990, p. 80).

Outros detalhes importantes do ritual são lembrados pelo rezador Nazito: *os “presentes”* deixados pelos moradores das casas que os recomendadores visitavam. Alguns deixavam orações nas janelas ou presas na palha que revestia as paredes das casas, indicativo de bençãos aos homens; outros deixavam pequenos ossos, interpretado pelos recomendadores como mau agouro, presságio de morte; outros ainda deixavam copos com alguma bebida para ser oferecida aos mortos.

Os recomendadores que o ajudaram na manutenção dessa expressão cultural no Curumu eram:

Aladir... Raimundo Rufino, que era o Mundico que a gente chamava... Nonato, um rapaz eu morava bem aqui defronte... Brás, tio dessa aqui (apontando para Dona Valdéia), e até que nós fizemos nosso grupo. Fora o grupo que o papai já num existia mais né... (NAZITO, 2020).

O tempo dos cantos e das rezas era realizado por sete anos consecutivos. Nazito queria continuar e precisava definir as parcerias para organizar a reza junto com ele. Durante os relatos, ele pausa a conversa, deixa a memória fluir e retoma o enunciado com a frase indicativa do relato abaixo:

Me lembro. Eu conversei e alguém se introsou comigo e até é morto já. Eu disse vumbora continuá, e ele disse ‘vumbora’. Aí eu me alembrei do meu tio, o papai também acompanhava, ele dizia eu me alembro bem como era como era os pedido, os cantos e depois...eu vou, eu me lembro bem. Ele disse: ‘então vumbora fazê um grupo’...Vumbora fazê um grupo. Esse que justamente nós se reunia pra fazê o grupo.... A gente se juntô, o Francisco Sarmiento que morava aqui, o João Gonzaga... (NAZITO, 2020).

Por alguns anos, tempo que a memória de seu Nazito não consegue precisar, os recomendadores de almas “subiram a pé pelas margens do rio Trombetas até o Itapecurú” afluente do rio Trombetas. Fato este destacado em sua fala: “*Nós ia pro Itapecuru, pra rezá pro Itapecuru, juntava assim umas sete oito pessoas e a gente ia embora. Num tinha separação de negócio de cor, de idade, não, não...*”.

Paul Ricoeur (2007, p. 438) declara que existem “reencontros de memórias” e acontecem quando voltam as imagens que sobreviveram nas lembranças. Essas memórias afetivas que

marcaram, tocaram e afetaram a pessoa que narra, são acontecimentos que permanecem no espírito.

A subida era realizada a pé, “beirando” as margens do rio, o objetivo era chegar ao lugar onde seus antepassados foram enterrados e assim prestar-lhes a devida homenagem. Dependendo do ritmo da caminhada, essa viagem podia durar a noite toda. Quando chegavam, os recomendadores cumpriam suas obrigações e penitências e retornavam para passar a festa da ressurreição em suas casas com seus familiares que os aguardavam na vila Curumu.

Turner (1974) analisa que “as crises da vida”, aqui exemplificada pelas mortes dos trabalhadores negros e escravizados, desencadeiam reestruturações nos ritos e os mais velhos assumem as responsabilidades de realizar efetivamente as mudanças.

Os ritos de crises da vida são aqueles em que o sujeito, ou os sujeitos rituais, marcados por um certo número de momentos críticos de transição, assimilam publicamente práticas adequadas para gravar a significação do indivíduo e do grupo nos membros vivos da comunidade (Ibid, p. 203).

A ligação entre Óbidos e o rio Trombetas é intensa. Os recomendadores pertenciam aos dois lugares, conexão com suas histórias de vida e com as histórias guardadas em suas memórias. Subir o rio Trombetas era rememorar o passado e entender que mesmo no presente, ele não deve ser esquecido. Afinal são vidas que (r)existem, contextos culturais que com o passar do tempo também se transformam.

Agora, as vezes a gente rezava aqui pelo menos... quinta-feira, sexta-feira pra amanhecer sexta... Sexta-feira a gente saía...vamo embora...vamos pro Itapecuru, já não ficava aqui. Ia fazer uma surpresa no Itapecuru, era assim...pra pegá de surpresa. Quantas veiz nós num chegamo na casa, num tinha gente acordado do lado de fora. As vezes num tinha luz né, a luz era uma lamparina, um abajur qualquer, aí fora tudo fora...para a gente ficava amoitado, se agasalhava, deixava a gente entrá (NAZITO, 2020).

As viagens de subida eram feitas de madrugada, elas conseguiam ordenar os pensamentos dos recomendadores, ajudavam o planejamento dos “Curumuenses” para o ano seguinte e demarcavam os caminhos de lamentos e louvores. A satisfação do dever cumprido era sentida no retorno à vila e o descanso após a viagem, com isso, o rezador Nazito sentia-se vitorioso por mais um ano de sua prática.

A memória de Nazito traz à tona histórias de mudanças, encontros, práticas e aprendizagens e essas narrativas imprimem em suas experiências o que Michel de Certeau

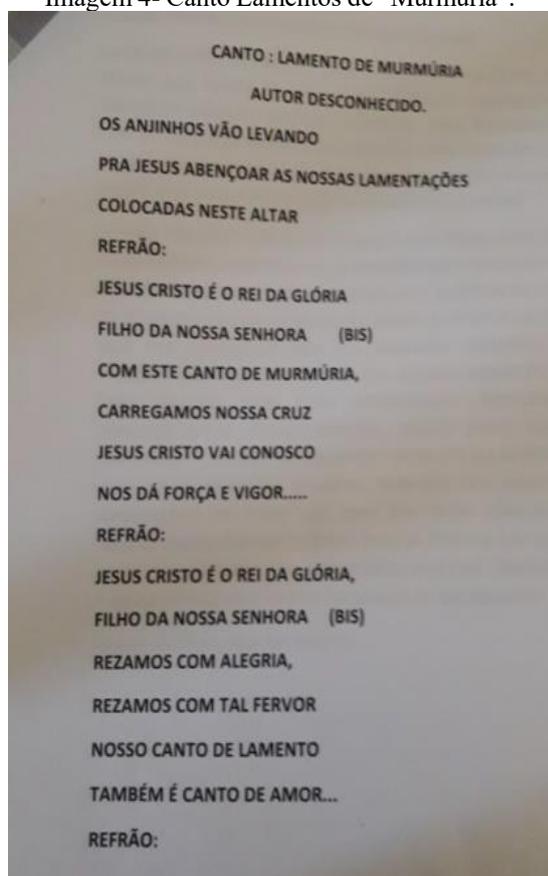
(1994) denomina “princípio de totalização”, ou seja, permite-lhe dizer a verdade a respeito de todos, a história real, visto que é narrador e personagem das histórias que conta.

Uns com pano branco levava na cabeça... e assim eu ia e contava uma história de uma visagem, uma alma...de um negócio, embrulhadinho...certinho...uma visagem...história do passado...tinha história, e por isso que nós juntava a toalha, pra se embrulhá (NAZITO, 2020).

Outras pessoas que realizavam a recomendação das almas junto com seu Nazito foram citadas em suas narrativas. Uma delas é o senhor Francisco Sena (já falecido) um homem negro nascido na comunidade quilombola Arapucú, município de Óbidos, pai de Mauro Sena, que atualmente reside na cidade com sua família e administra um pequeno restaurante no Mercado Municipal com venda de mingau e uma variedade de caldos. Mauro conhece essa história com detalhes, pois seu pai relatava que tornou-se na juventude um recomendador de almas e organizava junto com seu Nazito o grupo de rezadores, as viagens noturnas que faziam e as rezas cantadas durante o ritual denominado por ele de “lamentos de murmúria”.

Um dos cantos (lamentos de murmúrios) Mauro transcreveu e guarda como relíquia.

Imagem 4- Canto Lamentos de “Murmúria”.



Fonte: Arquivo de Mauro Sena (2020)

Carlos Rodrigues Brandão (1979), em seus estudos sobre as religiões populares discorre sobre as “práticas rituais coletivizadas” e com elas analisou o “lugar do morto” no que ele denomina como “sociedade camponesa” grupos humanos viventes nas áreas rurais de um município. O morto, para essas sociedades, possui seu lugar definido de acordo com as regras coletivas e a “piedade cristã” com que é tratado. Os “rituais votivos” dispensados às pessoas após sua morte se encaixam e se aproximam dos relatos de seu Nazito: orações, velas, cuidados com o corpo, visitas ao lugar onde o corpo foi enterrado. O autor também considera as funções do “agente religioso”, aquele que na comunidade não foi formado pela igreja católica, mas que aprendeu os conhecimentos pela oralidade e pelo exemplo com os mais velhos do grupo.

O ritual dos lamentos de murmúrio denuncia as características econômicas da situação colonial que viviam os grupos, de rezadores e de trabalhadores escravizados, a dominação política acompanhada de uma dominação cultural, os “pontos de resistência” (Balandier, 1993) das sociedades colonizadas e o cotidiano de suas práticas. Nesse contexto a realização de um ritual em localidades distantes do centro urbano é indício de que esses grupos eram influenciados por um coletivo maior de pessoas que almejavam outras formas de sociedade e suas estratégias de sobrevivência e manutenção de suas tradições passavam por questões de cunho cultural e religioso.

### **3.3 O ritual de Recomendação das Almas na literatura**

Na literatura consultada, a prática de recomendação das almas é denominada “Encomendação das Almas” e foi registrada pelos seguintes autores:

Oswaldo Elias Xidieh (1972), em suas pesquisas sobre o folclore praticado nas áreas rurais do interior paulista, observou as práticas “mágico-religiosas” realizadas pelos habitantes, uma “cerimônia” efetuada durante a quaresma e a Semana Santa, com várias denominações: “Devoção das Almas, Recomendação das Almas ou Canto das Almas Penadas”. Essas cerimônias estavam ligadas à penitência, à reza para as almas e à promessa de seus praticantes.

Luís da Câmara Cascudo em seu Dicionário do Folclore Brasileiro (1983) relata suas impressões sobre o ritual de encomendação das almas no Brasil:

Entre onze horas e meia-noite, os homens vestindo cogulas brancas, que lhes encobriam inteiramente as feições, levando lanternas, iniciavam o desfile, que era guiado por uma grande cruz. Cantavam rogatórias, ladainhas, rezando rosários, e detinham-se ao pé dos cruzeiros, para maiores orações, em voz alta. Certas procissões conduziam instrumentos de música, e as orações eram cantadas. Revestiam-se do

maior mistério, e era expressamente proibido alguém ver a encomendação das almas, não fazendo parte do préstito. Todas as residências nas ruas atravessadas deveriam estar hermeticamente fechadas e de luzes apagadas. Qualquer janela que se entreabrisse era alvejada por uma saraivada de pedras furiosas. A encomendação das almas deixava, pelo seu aparato sinistro e sigiloso, a maior impressão no espírito do povo. Afirmava-se que o curioso que conseguisse olhar a procissão, veria apenas um rebanho de ovelhas brancas, conduzido por um frade sem cabeça. Algumas encomendações permitiam a flagelação penitencial, e muitos devotos feriam-se cruelmente, durante a noite, necessitando tratamento de muitos dias. Ainda ouvi as descrições de velhos moradores de Natal, que tinham ouvido, tremendo de medo, as lamentações assombrosas da encomendação, que vieram até depois do ano do cólera, 1856, assustando a todos com o sinistro batido das matracas e gemidos dos flagelantes (CASCUDO, 1983, p. 278-279).

Gabriela Paes (2007) discorre sobre a “encomendação das almas” na comunidade remanescente de quilombo Pedro Cubas, interior de São Paulo, que acontece na noite da sexta-feira Santa e reúne um grande número de pessoas em frente de suas casas e cantam louvores aos parentes e conhecidos que já faleceram, em seguida caminham até o cemitério e esperam a chegada da meia-noite para, em silêncio, esperar a chegada dos mortos no mundo dos vivos.

Carolina Pedreira (2010) informa sobre o ritual do “terno das amas” realizado apenas por mulheres, em pequenas cidades do estado de Minas Gerais, denominadas “rezadeiras das almas”. O “terno” é uma responsabilidade grandiosa e representa grande poder para quem o realiza. O cortejo de mulheres caminha à noite pelas ruas das cidades enroladas com um lençol em seus corpos e com velas acesas em suas mãos. Uma delas leva a “matraca”, instrumento de madeira que faz um barulho para “acordar as almas” e cumprem 7 estações de rezas. As rezadeiras mais velhas “sussurram” orações para as almas.

Ana Cristina Costa (2012) realiza uma descrição minuciosa do ritual de “encomendação das almas” no município de Oriximiná – Pará, anteriormente citado por Paes Loureiro (2015), para saber como são construídos e transmitidos esses saberes educativos dos rezadores para outras pessoas. Eles caminham a noite pelas ruas da cidade, indo às portas das casas para fazer orações pelas almas penadas. A caminhada inicia à meia-noite de quarta-feira santa católica e encerra à meia-noite de quinta-feira santa e tem seu encerramento no cemitério da cidade.

Mariana Soares (2013) escreve sobre os curadores de Óbidos, Curuá e Santarém e os rezadores de Oriximiná. Descreve também a “encomendação das almas” realizada no município de Oriximiná que é realizada pelas ruas da cidade até o cemitério Nossa Senhora das Dores. Realizado por 13 homens e coordenado por um padre. As tradições de conhecimento que se configuram sobre os destinos dos mortos na região do Baixo Amazonas, são o foco de seus estudos e a pesquisa se concentrou em dois tipos de conhecimento: a encantaria e o catolicismo.

Leonara Lacerda Delfino (2015) discorre sobre a Solenidade da Procissão das Almas na vila de São João del-Rei, Minas Gerais. Nessa solenidade os fiéis católicos saíam às ruas nas últimas segunda, quarta e sexta-feira da quaresma para celebrar a piedade dos mortos e o encerramento do ciclo penitencial. Essa procissão era uma das principais evocações para fazer lembrar o devoto de sua condição transitória e sua necessidade enquanto cristão, de zelar pela salvação dos mortos e estender seu compromisso de caridade com os antepassados.

Maria Adélia Abrunhosa (2015) investigou os cantos utilizados para a encomendação das almas nos municípios de Fundão e Idanha-a-Nova, em Portugal, que são realizados durante a Quaresma e Semana Santa para as almas do purgatório. O foco de sua pesquisa foi a memória social de tradição oral que permanece especialmente nas cidades do interior do país e que deve ser repassada como patrimônio musical aos estudantes desses lugares.

Vinícius de Oliveira (2017) apresenta a reza cantada para a encomendação das almas no período da Quaresma de 2015 e 2016 nos povoados de Bocaina, São Bento e Machadinho, localizados no entorno do município de Cláudio, Minas Gerais, com o intuito de compreender os aspectos da musicalidade presente nas rezas e ainda salvaguardar os cantos rezados com registros escritos e em áudio.

Na região Amazônica a encomendação das almas conforme as tradições católicas, foi introduzida pelos frades franciscanos Capuchos da Piedade, segundo Soares (2013), por volta do século XVII. Esses frades inseriram na vida dos indivíduos, símbolos que remetem à Idade Média: o purgatório, o inferno, as almas benditas, as almas penadas e essas práticas foram adaptadas de acordo com o contexto e os valores dos diversos grupos sociais.

Nessa região esse ritual é descrito por João de Jesus Paes Loureiro (2015) como a “mística manifestação cultural” de encomendar almas, sendo realizado no município de Oriximiná (PA), região do Baixo Amazonas, na década de 1990. Segundo o autor, na cidade há um grupo de Encomendadores de Almas formado por 6 e até 8 homens, “um grupo de folia estilo luso-brasileiro que invocam perdão e piedade a Deus pelas almas condenadas, cantando angustiantes litânias” (Ibid, p. 170). Em Oriximiná esse ritual é parte constitutiva da Semana Santa e o grupo de homens peregrina pelas ruas até a madrugada. Carregam consigo a matraca, um instrumento de madeira que, ao ser tocado, produz som alto e “estabelece uma atmosfera densamente mística.” (Ibid, p. 171). O referido autor faz uma leitura da prática de “encomendar” almas em um tom místico, no contexto da cultura amazônica.

Eduardo Galvão (1976) descreve o ritual realizado em virtude da morte de uma pessoa em uma vila no interior da Amazônia:

Quando alguém morre, o corpo é enterrado em um dos cemitérios da cidade. As janelas e portas da casa do falecido são fechadas e assim conservadas por oito dias “para que a morte não apresse a visitar outra família”. É esse um período de resguardo para os parentes do morto. Não se comem frutas, porque isso arruinará os dentes; não se trabalha as roças porque as plantas apodrecerão antes de amanhecer; alguns acreditam que o simples fato de passar sob uma árvore causará a perda dos frutos. Banhar-se durante esses dias não é aconselhável, como não o é também o consumo de carne nas refeições, exceto de peixe acompanhado de farinha. Ao término desse período os parentes visitam o túmulo, onde acendem velas e depositam flores. A missa de sétimo dia somente é possível quando há um padre na cidade (GALVÃO, 1976, p. 65).

O ritual acima descrito por Galvão evidencia como se comportavam, diante da morte, os moradores das vilas do interior da Amazônia, principalmente na vila de Itá, Baixo Amazonas em 1948. Diante desses relatos, constata-se as aproximações de elementos simbólicos presentes no ritual dos lamentos de murmúrio com os rituais africanos e com as influências dos rituais católicos no interior da Amazônia.

Mediante às consultas bibliográficas sobre esse tema, constatou-se que a “encomendação das almas” é realizada em várias regiões brasileiras: norte, centro-oeste, nordeste e sudeste e em países como Portugal. Ocorre no período da Semana Santa Católica que relembra a Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus e seu ponto alto acontece na quinta-feira e sexta-feira Santa, em que são celebradas a última ceia e a hora da misericórdia, respectivamente.

A expressão Quaresma é originária do latim *quadragésima dies* (quadragésimo dia). É um período de quarenta dias, que se inicia na quarta-feira de cinzas e se prolonga até ao sexto Domingo, que oficialmente a Igreja denomina de Domingo de Ramos da Paixão, que antecede o Domingo de Páscoa e que marca o início da Semana Santa. Os Cristãos lembram os quarenta dias passados por Jesus no deserto, antes da sua morte (ABRUNHOSA, 2015. p. 32).

Em algumas cidades brasileiras citadas anteriormente é realizado o ritual de “encomendação das almas”, como homenagem às almas de parentes e pessoas queridas e ainda para aquelas que necessitam de oração, como as almas do purgatório. As orações são intercaladas com o silêncio de quem as pratica, pois entende-se que com esse ato de respeito as pessoas ficam mais próximas de Jesus.

Em Portugal a tradição de encomendação das almas tem o valor de uma carta de recomendação que os cristãos destinam às almas penadas para que tenham um lugar confortável no plano espiritual. Abrunhosa (2015) relata sobre as orações destinadas às almas:

A oração é entoada num andamento lento e triste. Há, por vezes, uma deformação intencional, para exprimir a dor, os sentimentos dos encomendadores e o sofrimento das almas do purgatório, com o propósito de esconder a identidade de quem canta. Procuram, também, um timbre e uma entoação adequados, que os aproxime dos ouvintes (Ibid, p. 31).

Soares (2013) elucida sobre as identidades dos praticantes e os deslocamentos que ocorrem entre o social e o simbólico, pois ser um rezador para as almas intermedia outros papéis para além do cotidiano de pescadores e agricultores, pois eles assumem uma identidade religiosa que expressa também suas memórias afetivas vinculadas a seus familiares, seus antepassados e com a função moral de continuidade.

Os cânticos para Geertz (2008), ajudam no processo de cura diante do sofrimento humano e para os recomendadores de almas representa o agir Divino sobre o acolhimento dos homens. Sobre os cânticos o autor expressa:

Está claro que o simbolismo do cântico focaliza o problema do sofrimento humano, e tenta enfrentá-lo colocando-o num contexto significativo, fornecendo um modo de ação através do qual ele possa ser expresso, possa ser entendido expressamente e, sendo entendido, possa ser suportado. O efeito alentador do cântico [...] reside, na verdade, em sua capacidade de dar à pessoa atingida um vocabulário nos termos do qual ele apreende a natureza de sua desgraça e relata ao mundo mais amplo (Ibid p. 77).

A expectativa de realizar a recomendação das almas de um ano para outro era criada e organizada por Nazito e seus familiares. Um compromisso de vida necessário para a manutenção de uma cultura, para a continuidade de sua crença, fortalecimento de suas concepções que o ajudavam a ter “o sentido agudo de si próprio, mas também dos outros, da realidade social” (MAUSS, 1950, p. 180).

Fals Borda (2015) evidencia a sabedoria popular e sua pluralidade sem negligenciar o saber científico, uma estrutura que permite compreender como um determinado conhecimento é utilizado e qual a sua função para quem o vive. O recomendador Nazito é comprometido com sua cultura, um compromisso firmado em família para a continuidade da prática ritual deixada por seus antepassados.

### 3. 4 O tempo presente do Narrador

Nazito compreende a liderança exercida dentro do grupo de recomendadores de almas, e evidencia não somente o que ouviu, mas sobretudo o que viu sobre o ritual relatado:

O que eu sei, eu sei o que me passaro dos antepassados, que passaram pra mim, o que eu escutei e o que eu ouvi eu me lembro, e os que eu vi. Ninguém me conta, quer dizer eu num sei, eu vi. Eu conto porque eu vi, agora os que eu não vi, mas tem as lembrança... (NAZITO, 2020).

O passado é revivido com espaços entre o trabalho e o compromisso, entre o indivíduo e seu grupo, entre o rezador e seus familiares. Mostra o “reunidor de pessoas” na idade adulta, quando se tornou um recomendador de almas:

Eu já tava com uns 20 pra 25...ente já tinha casado já. Eu já tava com ela já. Eu casei com 25 anos e aí e de lá pra diante foi que eu consegui ir esses ano aí...28, 30 ano, por aí...mais ou menos... (NAZITO, 2020).

Ao demarcar as temporalidades já vividas e os lugares que dão sentido à sua existência, Nazito exercita o que Paul Ricoeur (2007) classifica como “o caráter essencialmente privado da memória”.

Primeiro, a memória parece de fato ser radicalmente singular: minhas lembranças não são as suas; Em seguida, o vínculo original da consciência com o passado parece residir na memória [...] e garante a continuidade temporal da pessoa; Em terceiro lugar, é à memória que está vinculado o sentido da orientação na passagem do tempo (RICOEUR, 2007, p. 107-108).

É na intensidade de suas vivências junto aos eventos históricos que reside a essência da sabedoria de Nazito. Esses conhecimentos “*de las gentes del común*” o representam como “*ser sentipensante con diversos puntos de vista sobre la vida em común*” (Fals Borda, 1999, p.80). Nessa perspectiva, Nazito dialoga também com a identificação de Patricio Guerrero Arias (2010, p. 18) para os mais velhos dos grupos de Abya-Ayla e dessa forma pode ser entendido como um “*anciano sábio, puente para una nueva existencia*”.

Suas falas enfatizam as relações sociais de conflito vividas por seus antepassados negros e sua cultura é entendida como herança social, um texto longo, simbólico, específico e

profundo, conexão de sua própria vida, saberes de sua experiência. Sobre os diferentes saberes Boaventura Santos expressa:

Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. O que cada saber contribui para esse diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância. O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias (SANTOS, 2006, p. 790).

Morador de frente para o lago, seu Nazito aprendeu entre rios e lagos a prática cultural de recomendar as almas com seu avô e seu pai; posteriormente organizou um grupo formado por homens moradores do Curumu e arredores, e manteve o ritual dos lamentos de murmúrio pelos caminhos de terra da vila, e algumas vezes, subiram a pé as margens do rio Trombetas. Assim mantiveram seu compromisso ancestral com aqueles que os antecederam.

As narrativas expressadas pelo “sujeito ritual” são documento e performance do diálogo, ou seja, o discurso em processo.

A oralidade, então, não é apenas o veículo de informação, mas também um componente de seu significado. A forma dialógica e narrativa das fontes orais culmina na densidade e na complexidade da própria linguagem. A tonalidade e as ênfases do discurso oral carregam a história e a identidade dos falantes, e transmitem significados que vão bem além da intenção consciente destes (PORTELLI, 2016, p. 21).

Anos depois, no Curumu, Nazito repetia a prática de recomendar as almas como um compromisso de homenagem a seus antepassados. As “relações simbólicas” (MAUSS, 1950) dessa prática são explícitas em sua fala quando diz: *“aprendi com meu pai... meu pai, meu tio que andavam juntos, fazia o grupo deles pra andá e ...eu, eu não ia, eu ficava escutando...”*. Essa declaração recobra a afirmação de que “a lembrança não consiste mais em evocar o passado, mas em efetuar saberes aprendidos, arrumados num espaço mental”. (RICOEUR, 2007, p. 77). Recorro também a Turner (1974, p. 117) quando destaca o “sujeito ritual, individual ou coletivo [...] esperando-se que se comporte de acordo com costumes e padrões éticos, incumbidos de uma posição social”

Atualmente Nazito tem 82 anos, vive sua velhice entre as lembranças e os esquecimentos e continua trabalhador. Sonha em desempenhar essa prática ritual pelas casas da vila Curumu na Semana Santa e continuar as rezas para as almas de seus antepassados, mas alguns detalhes

o impedem. Seus “companheiros de reza” já faleceram e ele ainda não encontrou pessoas para ajudá-lo nessa tarefa. Carrega consigo um sentimento de culpa, quando expressa: *“Eu ainda carrego esse pecado na costa... esse pecado... não terminei por causa que ninguém se arrumo mais”* (Nazito, 2018).

Relata que convidou uma senhora da região que é também catequista, mas ela possui afazeres que a impossibilitam de seguir com o rezador. Então, ele prossegue em seu ofício de pescador e agricultor e nas idas e voltas com o auxílio de sua bajara, vai “na Tereza”, viaja para “o Trombetas” e retorna ao Curumu, seu compromisso semanal.

Nesse processo de “ressuscitar detalhes”, como define Ecléa Bosi (1994), Nazito encontra motivos para perseverar em seus desejos de reunir pessoas que ouçam suas histórias, participar de encontros para narrar sobre os lamentos de murmúrio “para toda a gente”, apresentar o Curumu para as pessoas. Ele se denomina “um pouco de tudo, um pescador, um agricultor, um reunidor de pessoas” com muitas histórias para contar e almas para recomendar.

Um mundo social ainda desconhecido pode chegar aos ouvidos e conhecimentos das pessoas pelas memórias de um velho, sobre essa afirmação Ecléa Bosi declara:

Quando a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento. O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância (BOSI, 1994, p. 82).

Esse ressoar garante vida longa às memórias de Nazito, reluz suas experiências e afloram as expectativas de querer mais, de realizar o ritual de recomendação das almas por mais dois anos. Lacuna que ele deseja romper para que “os dados” de sua promessa sejam desempenhados com exatidão, agradecimentos e homenagens.

Nazito carrega em seu inconsciente a coletividade construída com seus pares, sua rede de solidariedade, narra a Amazônia das águas que lhe leva para diferentes destinos. Relata a historiografia do lugar sem rebuscamentos, mas com a seriedade e a convicção que lhe são atributos. Ao narrar a si mesmo, ela narra a Amazônia contida em suas vivências, apresentada conforme suas predileções, crenças e retratada pelo fio tênue e contínuo dos tempos já vividos pelo rezador.

As transformações relatadas sobre a cultura da vila Curumu foram organizadas também com a ajuda de suas mãos e de seus familiares, dessa forma as experiências de Nazito lhe

permitem conhecer os caminhos dos aningais e igapós, identificar os vegetais de cura, compreender os períodos das cheias e das vazantes e identificar o barulho dos cardumes nos lagos, práticas que conectam o velho rezador com as histórias guardadas em suas memórias. Essas características corroboram com o objetivo da etnografia que “é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados” (Geertz, 2008, p. 19-20).

Os fatos pequenos ou micro-histórias narrados por Nazito aprofundaram grandes temas sobre Óbidos e região. Ele demonstra satisfação em ser “o narrador” (Benjamin, 1987) e aguarda os expectadores na varanda de sua casa, para que juntos possam tecer longas conversas sobre diferentes assuntos, especialmente sobre as festas, pessoas, danças e ritmos que existiam na vila e também na cidade de Óbidos.

Diante da ênfase dada por Nazito sobre as festas de santos, as festas juninas e algumas realizadas nas casas dos moradores da vila Curumu, outros detalhes da cultura afrodescendente na região de Óbidos foram mencionados pelo narrador e merecem ser destacadas nesse trabalho, conforme o texto a seguir.

Segundo Geertz (2008) o estudo etnográfico fornece um vocabulário para expressar o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo e a etnografia compreende o significado desses símbolos numa relação sobre a existência humana e outras esferas para além do seu grupo de convívio. Nesse sentido, a etnografia realizada com a colaboração da memória de seu Nazito demonstra seu compromisso de recomendar almas para homenagear seus antepassados e sua história de vida confirma seu protagonismo histórico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A oralidade de Nazito é o elo com as palavras escritas nesta dissertação, baseada no diálogo entre a etnografia e a sua proposta de “descrição densa” (Geertz, 2008) que fundamentam a Antropologia e a investigação delineada pela escuta das histórias orais contadas pelo narrador.

O recomendador de almas do interior do município de Óbidos percorreu sobre diferentes períodos, lugares e pessoas que fizeram parte de sua vida no passado. Apresentou o grupo de recomendadores de almas, as heranças recebidas de seus antepassados, as transformações ocorridas no lugar onde residiam, assim como as modificações na estrutura do ritual de recomendar almas e nos lamentos murmurados.

Fals Borda (1978; 2003; 2015) em sua concepção de Investigación-Acción Participativa, propõe a intencionalidade transformadora para a produção de “outras narrativas históricas, dialógicas e conscientizadoras, a denúncia-anúncio” que visa a mudança social. Por essa linha de pensamento-ação, as narrativas de Nazito apontam caminhos para a renovação do entendimento sobre a participação de coletivos negros na história obidense e como esses grupos, nas terras de várzea e terra firme, protagonizaram as culturas africanas e contribuíram com a manutenção dessas heranças nesses lugares.

Amandou Hampaté Bâ (2010, p.167), mestre da tradição oral africana, toma como fundamento a fala, que para ele é “a grande escola da vida, uma herança de conhecimentos, de toda a espécie, transmitida de boca a ouvido, ao longo de séculos”. Nazito tem essa experiência com o que fala, possui a “arte de dizer” (Certeau, 1994, p. 154) e apresenta performances narrativas. Tem na voz a propriedade de modulações, entonações e timbres que prendem o ouvinte para saber mais, para entender melhor e para compreender sobre a narrativa apresentada. Escrever e reproduzir sua voz neste texto foi um desafio.

Com vasto repertório, Nazito retratou a morte, as transformações econômicas e a estrutura social de um município fundamentado no poder da exploração do trabalho de grupos negros. Seus afazeres cotidianos lhe conferem uma sensibilidade refinada sobre os conhecimentos de como enxerga o meio à sua volta. Com palavras simples e diretas ele descortina a História escrita nos livros e mostra a sua percepção sobre ela.

Ramón Grosfoguel e Bernardino Costa (2016) evidenciam que o discurso colonial destituía o corpo colonizado de subjetividade e de sua voz. A voz de Nazito foi escrita com sua permissão. O silêncio da noite e dos remos, foi substituído pelas conversas na varanda de sua

casa; os tons lamentosos das orações agora são cantados e melodiados nas histórias que ele conta.

A pesquisa e a escrita sobre o ritual “Lamentos de Murmúrio” coadunada com as memórias do recomendador Nazito deslegitima estigmas raciais, documenta histórias de pertencimento individual e coletivo na vila União do Curumu, no período pós-abolição da escravatura no Brasil e na Amazônia, com histórias que ecoam vozes do passado, atravessam os parágrafos dos livros escritos e possibilitam “um novo olhar para as histórias de Óbidos”. Esse olhar identifica a continuidade do trabalho escravo no município, mesmo com o fim do cativo, o cotidiano dos castigos e das relações trabalhistas, especifica o recorte regional de uma história na Amazônia rural e apresenta os agentes de resistência com suas manifestações culturais.

A análise, compreensão e descrição do ritual de recomendação das almas permitiu a identificação de uma possível rede coletiva e solidária entre os grupos de trabalhadores, recomendadores de almas e quilombolas simbolizada por lagos e rios; proporcionou o entendimento sobre o poder (ainda que negado) desses grupos e sua força social e cultural; favoreceu a compreensão da dinâmica social dos rituais mortuários e as modificações nas vidas dos negros sobreviventes e ainda a função social, de resistência, de autopreservação social e cultural das crenças e práticas rituais dos recomendadores de almas.

Nas entrelinhas das pesquisas realizadas por diversos autores e autoras é possível perceber as influências africanas e portuguesas nesse ritual que, de acordo com os lugares e os grupos sociais presentes, se reorganizava, acrescentava ou suprimia símbolos e tarefas. Nesse sentido as aproximações entre África e Europa estão presentes nessa prática, assim como as identidades regionais e locais de quem o realizava.

Na Amazônia obidense o ritual foi estruturado de acordo com a necessidade de quem realizava e para aqueles que recebiam as orações. As águas que ajudavam nas travessias dos africanos para que chegassem aos sertões amazônicos e trabalhassem nas fazendas de cacau, eram as mesmas que levavam seus corpos rijos, castigados e silenciados, em canoas, para que fossem recomendados à Deus. Entretanto, aqueles que conseguiam sobreviver nesses caminhos de águas, faziam travessias para (provavelmente) um outro tipo de vida, longe dos troncos e dos chicotes.

Ana Rios e Hebe Mattos (2001, p. 26) enfatizam que o escravizado que emergia da “nova história social da escravidão” ou o pós-abolição da escravatura, quando conseguia libertar-se possuía “iniciativas que respondiam a projetos próprios, que reconfiguravam as relações sociais e de poder que seguiam à abolição do cativo”

Flávio Gomes e Lilia Schwarcz (2018, p. 106) advertem que “a Amazônia é sem dúvida a área escravista menos conhecida no Brasil”, por esse motivo, redigir sobre a Óbidos desse período é mostrar a “paisagem humana e cultural” (Ibid, 2018) que compôs o município, para além dos portugueses.

A ousadia do ineditismo da escrita desse texto em co-autoria com Nazito e demais interlocutores, confirmou a existência do testemunho e do esquecimento de uma história, e nesse “emaranhado”, usando a metáfora de Clifford Geertz (2008), estava o narrador, reunidor de pessoas e recomendador de almas, protegido pelas águas e por suas certezas. Uma história cultural “vista de baixo” (Burke, 2015), transmitida pela oralidade e reestruturada por um “velho ou recordador” (Bosi, 1994).

As travessias fluviais conduziram à leitura do passado e ajudaram na compreensão do presente, sustentadas pelo “fio” da história para seguir seus “rastros” como propõe Carlo Ginzburg (2007). As pistas encontradas estavam perto, guardadas de frente para o lago Curumu na memória de um guardião e ele aguardava alguém para entrelaçar os detalhes minuciosos desse período histórico à sua promessa “*de não dexá caí no esquecimento essa reza*”.

Os eixos conectados entre memória, oralidade, cultura e ritual foram o vínculo entre a indignação e a resiliência na escrita do texto. Entretanto, o que parecia ser a história sobre o outro, era também parte da pesquisadora, que faz parte da categoria “outra” nascida naquele município.

Essa Dissertação teve como objetivo documentar, descrever e analisar o ritual de recomendação das almas, a partir das memórias do recomendador Nazito e sua relação com a situação de escravidão vivenciada pelos coletivos afrodescendentes nas regiões de Óbidos e Trombetas. A comprovação da presença do trabalho escravo no século XX, nas plantações de cacau do município, ficou evidente, assim como o desconhecimento dessa história por alguns obidenses.

À História oficial já escrita sobre Óbidos, agregaram-se elementos de histórias independentes, mas interligadas aos grupos afrodescendentes moradores do meio rural. Ainda que seja reconhecido o pouco registro sobre suas histórias em livros ou similares, esses grupos protagonizam seus relatos, sua cor e sobrevivem à invisibilidade social e simbólica que se adapta na contemporaneidade sob a designação de tolerância.

Interligado ao passado, o tempo presente possibilita reconhecer, reconstruir e constatar uma das histórias sobre os negros obidenses que fortalecia, legitimava e impactava coletivos afrodescendentes. Por esses motivos, escrever a história de vida de Nazito é apresentar para

Óbidos, um de seus ilustres moradores, conhecedor de práticas singulares e específicas de um período marcado pela dor e pela cor das pessoas.

Esse texto colabora para o estudo das diferenças, das hierarquias, da escravização e do racismo vividos pelos negros do meio rural obidense, uma “história assombrada que foi enterrada indevidamente” como define Grada Kilomba (2019) e continua a incomodar o presente de pessoas negras. Escrever sobre essas histórias é reviver um passado e permitir que ele seja contado por outras vozes, outros sujeitos, novos protagonistas.

Essa dissertação pretende também ser fonte de pesquisa para outros estudantes, intenciona ser documento e suporte para docentes e discentes da disciplina História de Óbidos, matéria do currículo do Ensino Fundamental naquele município. E quer, sobretudo, ser um veículo de divulgação dessa história e iniciar (quem sabe) um ciclo de pesquisas mais profundas sobre os coletivos negros presentes no meio rural obidense para que por meio de suas memórias e histórias contem sobre seus antepassados e o que herdaram no tempo presente, sendo a palavra o fio condutor desse processo.

## ENTREVISTAS

José Ailton Marinho de Jesus, rezador e recomendador de almas (2018, 2019, 2020)

Mauro da Silva Sena, filho de um recomendador de almas (2020)

Valdeia de Jesus, esposa de José Ailton Marinho de Jesus (2018, 2020)

José Moraes Marajó, pescador e morador da comunidade Maria Tereza (2021)

## FONTES

Arquivo Público do Estado do Pará (APEP)

Fundo: Documentação Judiciária – 152

Caixa 01 – Pastas 01 e 02 – Autos de Ação D’Alma – 1820-1939

Fundo: Documentação Cartorária – 168-195 - Cartório de Óbidos – 1937-1939

Registros de Pessoas Naturaes – 1919 a 1936

Caixa 02 – Pastas 01 e 02

Fundo: Registro de Imóveis – Comarca de Óbidos-Pará – 1937-1959

Caixa 02 – Pasta 02

Livro Nº 06, p. 29, folha 65

Livro Nº 07, p.13, folha 15

Livro Nº 41, p. 160, folha 13

## IMPRESSOS DA DIOCESE DE ÓBIDOS

FRAGOSO, Hugo Frei. SANTOS, João. **Presença Franciscana na Prelazia de Óbidos - SEPARATA**. Revista Santo Antônio, nº 102, ano 61, outubro de 1983. 40 p.

## JORNAIS

**Jornal 13 de Maio** - 500 de 23 de abril de 1845, p. 3. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002\\_1845\\_00500.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002_1845_00500.pdf). Acesso em 03 de setembro de 2021.

**Jornal 13 de Maio** – 526, de 23 de julho de 1845, p. 4. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002\\_1845\\_00525.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/700002/per700002_1845_00525.pdf). Acesso em 03 de setembro de 2021.

## REFERÊNCIAS

ABRUNHOSA, Maria Adélia Gonçalves Martins de. **El patrimônio musical em la cultura portuguesa y suadaptación a los currículos escolares (Enseñanzas artísticas): El ritual de la “encomendação das almas” em losconcejos do Fundão e Idanha-a-nova.** Tese de Doutorado. Universidade de Extremadura: Portugal, 2015. 253 f.

ACEVEDO, Rosa. CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiães das matas e rios.** 2. ed. Belém: Cejup/UFPA –NAEA, 1998. 278 p.

ALENCAR, Edna Ferreira. **Patrões e Cativos: relações de trabalho e estratégias de resistência nos seringais do alto Solimões, Amazonas.** Revista Vivência de Antropologia. n 51, 2018, p. 133-151.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial.** Belém: FCPTN, 2012. 167 p.

AQUINO, Délio Reis Matos de. **Pauxi: uma tribo em fuga 1655-1697: história de caboclo.** Trabalho de Conclusão de Curso. UFPA, 2004. 60 p.

ARIAS, Patricio Guerrero. *Coronazar, una Antropologia comprometida con la vida.* Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Ayla, 2010. 524 p.

AVE-LALLEMANT, Robert. **No rio Amazonas.** Belo Horizonte: Editora da USP, 1980. 284 p.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. **Puxirum: memória dos negros do oeste paraense.** Belém: IAP, 2002. 184 p.

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial.** Tradução: Nicolás Campanário. Cadernos de Campo, nº 3, 1993. p. 107-131. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605/54721>. Acesso em 03 setembro de 2021.

BARRETO, Mauro Vianna. **O romance da vida Amazônica: uma leitura socioantropológica da obra literária de Inglês de Sousa.** Presidente Venceslau, SP: Letras à Margem, 2003. 212 p.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô).** Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. 370 p.

\_\_\_\_\_. **As Religiões Africanas no Brasil. Contribuições a uma Sociologia das Interpretações das Civilizações.** Tradução: Maria Eloisa Capellato e Olívia Kräenbühl. 3. ed. Livraria Pioneira, 1971, 808 p.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: um pouco – Antes e Além – Depois.** Editora Umberto Calderaro, 1977. 204 p.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. Obras Escolhidas, vol. 1, 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. 125 p.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra no Grão-Pará sécs. XVII-XIX**. Belém: Paka-Tatu, 2001. 137 p.

\_\_\_\_\_. **Ousados e Insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grao-Pará 1840-1860**. Revista Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 73-112.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 484 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses de Itapira: um estudo sobre a religião popular**. 3.ed. Campinas, SP: 1979. 370 p.

BRANDÃO, Dom Frei Caetano. **Memórias para a história da vida do Venerável arcebispo de Braga**. Tomo II. Lisboa na Impressão Régia, 1818. Disponível em: [https://www.google.com.br/books/edition/Memorias\\_para\\_a\\_historia\\_da\\_vida\\_do\\_vene/w8iPBPWY9GIC?hl=pt-BR&gbpv=1&pg=PP9&printsec=frontcover](https://www.google.com.br/books/edition/Memorias_para_a_historia_da_vida_do_vene/w8iPBPWY9GIC?hl=pt-BR&gbpv=1&pg=PP9&printsec=frontcover) Acesso em jul 2021.

BRANDÃO, Francisco Manoel. **Terra Pauxi: poema**. Belém: SECULT, 1997. 105 p.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução: Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 95 p.

CANTO, Otávio do. **Mineração na Amazônia: assimetria, território e conflito socioambiental**. Belém: NUMA/UFGA, 2016. 364 p.

CASCUDO. Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 5. ed. São Paulo: Global Editora, 1983, 934 p.

CASTRO, Luis Paulo dos Santos de. **Índios Conduri: sob o olhar de viajantes e missionários na Amazônia colonial**. Revista Temporis (ação). v. 18, n. 1, jul, 2018. p. 197-216. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/article/view/6641>. Acesso em 17 jul 2020.

CAZENEUVE, Jean. **Sociología del rito**. Buenos Aires: Amorrurto Editores, 1971. 278 p.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 4.ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999. 351 p.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução: Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.

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, nº 52. São Paulo. Dec. 2006. p.79-114.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução: Cristina Antunes. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. 77 p.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2005. 127 p.

CONRADO, Mônica. CAMPELO, Marilu. RIBEIRO, Alan. **Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense**. Afro-Ásia – Centro de Estudos Afro-Orientais, nº 52. UFBA: 2015, p. 213-246.

COSTA, Ana Cristina Lima. **A Morte e a Educação: saberes do Ritual de Encomendação das Almas na Amazônia**. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Pará. Belém: 2012.185 f.

COUDREAU, Olga. **Voyage au Cuminá (1899)**. Paris: A. Lahure, 1900. 219 p.

CRULS, Gastão. **A Amazônia que eu vi: Óbidos – Tumucumaque**. 2. ed. São Paulo: Editora Companhia Nacional, 1938. 379 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978. 152 p.

\_\_\_\_\_. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 158 p.

\_\_\_\_\_. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 428 p.

DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução: Sonia Coutinho. 5. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020. 379 p.

DEL PRIORE, Mary. **Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude**. REDE-A, vol.1, nº 1, jan-jun, 2011. p. 122-140. Disponível em: [http://www.revista.universo.edu.br/index.php?journal=4revistaafroamericanas4&page=article&op=view&path%5B%5D=459&path%5B%5D=pdf\\_6](http://www.revista.universo.edu.br/index.php?journal=4revistaafroamericanas4&page=article&op=view&path%5B%5D=459&path%5B%5D=pdf_6). Acesso em: 01 de outubro 2021.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral: memória, tempo, identidades**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. 135 p.

DELFINO, Leonara Lacerda. **O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora Atlântica. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850)**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2015. 526 f. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/ppghistoria/files/2015/08/Tese-Leonara.pdf> Acesso em dez 2021.

DERBY, Orville Adalbert. **O Rio Trombetas**. Boletim do Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia, Belém, 2(1/4), p. 366-382, 1898. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1087>. Acesso em 15 set 2020.

DIAS, Patrícia Regina Corrêa. **Ritos e Rituais – vida, morte e marcas corporais: a importância desses símbolos para a sociedade.** VIDYA, v.29, n.2, jul/dez. 2009, p. 71-86.

DUCKE, Adolpho. **Explorações científicas no Pará.** Separata do Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Belém: 1913.

FALS BORDA, Orlando. **El problema de como investigar la realidad para transformala.** *Federación para el Análisis de la realidad Colombiana* (FUNDABCO). Bogotá, Colombia, 1978. 50 p.

\_\_\_\_\_. **Orígenes universales y retos actuales de la IAP.** Análisis Político, nº 38, 1999. p. 73-90.

\_\_\_\_\_. **Ante la crisis del país: ideas-acción para el cambio.** Bogota: El Ancora Editores; Panamericana Editorial, 2003. 147 p.

\_\_\_\_\_. **Uma Sociologia sentipensante para América Latina.** Compilado por Victor Manuel Moncayo. México: Siglo XXI Editores, 2015. 492 p.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra.** Tradução: Serafim Ferreira. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961. 342 p.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. 193 p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido.** São Paulo: Paz e Terra, 1997. 127 p.

FREITAS, Dione Seabra de. **Fantástico e imaginário em contos de Inglês de Sousa.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará: Instituto de Letras e Comunicação, 2013, 117f. Disponível em: [http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/4778/1/Dissertacao\\_FantasticoImaginarioContos.pdf](http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/4778/1/Dissertacao_FantasticoImaginarioContos.pdf). Acesso em: 27 de agosto de 2021.

FRIKEL, Protásio. **Os Kaxúyana: notas etno-históricas.** Museu Paraense Emilio Goeldi. Publicações avulsas nº 14. Belém, PA: 1970. 90 p.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas.** Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas. 2000. 32 p.

\_\_\_\_\_. **Mocambos: natureza, cultura e memória.** Revista Unisinos. Vol. 13. Nº 2. maio/agosto 2009. p.146-153. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5083/2343>. Acesso em jan 2021.

\_\_\_\_\_. **Comunidades Mocambeiras do Trombetas.** In: GRUPIONI, Denise Fajardo. ANDRADE, Lúcia Mendonça Morato de. (Orgs.). *Entre Águas Bravas e Mansas. Índios & quilombolas em Oriximiná.* São Paulo: CPI - Comissão Pró-Índio de São Paulo / IEPÉ - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2015, p.16-61. Disponível em [http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/19861/1/2015\\_capliv\\_eafunes.pdf](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/19861/1/2015_capliv_eafunes.pdf). Acesso em julho 2020.

FURTADO, Lourdes Gonçalves. RENTE NETO, Francisco. **A ribeirividade amazônica: algumas reflexões**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 24, 2015. P. 158-182.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976. 202 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 212 p.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 253 p.

\_\_\_\_\_. **Os fios e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 454 p.

GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (Sécs XVII-XIX)**. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, SP: 1997. 782 f.

\_\_\_\_\_. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015. 235 p.

GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982. 115 p.

GROSGOUEL, Ramón; BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado. Vol 31, Nº 1, jan-abr 2016. p. 15-24.

GOW, Peter. **Da etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia**. Tradução: Anna Maria de Castro Andrade et all. In: Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, 2006. p. 197-226.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. 2. ed. São Paulo: Edições Vértice, 1990. 189 p.

HAMPATÉ BÂ, Amandou. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África I: metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212

HERIARTE, Mauricio de. **Descrição do Maranhão, Pará**. Vienna D'Áustria: Imprensa do filho de Carlos Gerold. 1662. 84 p. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_obrasraras/or110374/or110374.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or110374/or110374.pdf) acesso em jan 2020.

HILBERT, Peter Paul. **A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná**. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. Belém, Pará, 1955. 76 p.

HURLEY, Jorge. **Vocabulário dos Aborígenes dos rios Trombetas, Cachorro e Jacycury**. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Pará. vol VII, Tipografia do Instituto Dom Macedo Costa, 1932. p. 228-235.

IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/obidos/panorama>. Acesso em 07/07/2020.

INGOLD, Tim. **Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015. 390 p.

INGLÊS DE SOUSA, Herculano Marques. **O Coronel Sangrado** (Cenas da Vida do Amazonas). Belém: UFPA. Coleção Amazônica. Série Inglês de Sousa, 1968. 243 p.

\_\_\_\_\_. **O Cacauleta** (Cena da Vida do Amazonas). Belém: UFPA. Coleção Amazônica. Série Inglês de Sousa, 1973. 190 p.

\_\_\_\_\_. **Contos amazônicos**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 166 p.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 244 p.

LE COINTE, Paul. **O estado do Pará: a terra, a água e o ar**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945. 346 p.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão. 7. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. 499 p.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 4. ed. Belém, PA: Cultural do Brasil, 2015. 424 p.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. **A Humanidade e a Amazônia: 11 mil anos de evolução histórica em Carajás**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2018. 258 p.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma Gota de Sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009. 398 p.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo Rio Amazonas**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1995. 301p.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995. 517 p.

MAUSS, Marcell. **Ensaio sobre a dádiva**. Tradução: António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1950. 200 p.

MEIRA, Márcio Augusto Freitas de. **A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico**. Tese de Doutorado, UFRJ, 2017. 323f.

MEIHY, José Carlos Sebe. HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017. 175 p.

MENDES, Fernando Antônio Teixeira. **Agronegócio cacau no estado do Pará: origem e desenvolvimento**. Belém, Pará: Clube de Autores, 2018. 200 p.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019. 319 p.

MORAES, Sérgio Cardoso de. **Conhecimentos Tradicionais: discussões e desafios**. Belém: NUMA/UFGA, 2016. 135 p.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2. ed. Brasília, DF: IPHAN, IBGE, 2017. 125 p. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/mapaetnohistorico2ed2017.pdf> . Acesso em fev 2021.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Tradução: Yara Aun Khoury. Projeto História. São Paulo: Gallimard, 1993. p. 7-28.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do Antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000. 220 p.

OLIVEIRA, Vinícius Eufrásio. **“Cantá pras almas”: a reza cantada do ritual de encomendação das almas**. Universidade Federal de Minas Gerais. Dissertação de Mestrado. 2017. 246 f.

PAES, Gabriela Segarra Martins. **A recomendação das almas na comunidade remanescente de quilombo de Pedro Cubas**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2007. 137f.

PEDREIRA, Carolina Souza. **Cantos rezados, rezas cantadas: atos, palavras e sons no ritual de lamentação das almas**. Revista Música e Cultura. Vol. 4. Associação Brasileira de Etnomusicologia -ABET. 2009. p. 38-50. Disponível em: <https://www.abet.mus.br/volume-4-2009/> Acesso em: 30 dez 2021.

\_\_\_\_\_. **Irmãs das Almas: Rituais de Lamentação na Chapada Diamantina**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2010. 144f.

PENNA, Domingos Soares Ferreira. **A Região Ocidental da Província do Pará: resenhas estatísticas das Comarcas de Óbidos e Santarém**. Typographia do Diário de Belém, 1869.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Tradução: Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

\_\_\_\_\_. **Memória e identidade social**. Tradução: Monique Augras. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016. 196 p.

QUEIROS, João de São José. **Viagem e visita do sertão em o Bispado do Grão-Pará em 1762-1763**. Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e

Geographico Brasileiro, vol. IX, 1847. Disponível em: [https://drive.google.com/file/d/0B\\_G9pg7CxKSsWWZueldvMC1Fb1k/view](https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsWWZueldvMC1Fb1k/view). Acesso em 04 set.2020

REIS, Arthur César Ferreira. **História de Óbidos**. 2. ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1979. 144 p.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alan França. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. 535 p.

RIOS, Ana Lugão. MATTOS, Hebe. **Experiência e Narrativa – o “pós-abolição” como problema histórico**. Laboratório de História Oral e Imagem – LABHOI, Rio de Janeiro: UFF, 2001. P. 13-34.

RODRIGUES, Cláudia. **Morte e rituais fúnebres**. In: SCHWARCZ, Lília Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 322-333.

RODRIGUES, João Barbosa. **Rio Trombetas**. In: Exploração e Estudo do Valle do Arthur Cezar Ferreira Amazonas. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875, 43 p.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1971. 179 p.

\_\_\_\_\_. **Os mocambeiros e outros ensaios**. Belém: IAP, 2013. 140 p.

\_\_\_\_\_. **Lundu: canto e dança do negro no Pará**. Belém: Paka-Tatu, 2016. 276 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento Prudente para uma vida Decente: um Discurso sobre as Ciências**. 2.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006. p. 777-815.

SCHECHNER, Richard. **Performance e Antropologia**. Tradução: Augusto Rodrigues da Silva. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. 119 p.

SCHWARCZ, Lília Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 513 p.

SETUR. **Inventário da oferta turística de Óbidos**. Belém, 2018. Disponível em: [http://www.setur.pa.gov.br/sites/default/files/inventario\\_obidos\\_final.pdf](http://www.setur.pa.gov.br/sites/default/files/inventario_obidos_final.pdf). Acesso em: 14/07/2020.

SOARES, Mariana Pettersen. **Almas e encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2013, 278 f.

TAVARES, Leandro de Castro. **A Folia de São Tomé como traço étnico da cultura brasileira em Óbidos-PA**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Irati, PR: 2018. 138 f.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual: estrutura e ante estrutura**. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974. 248 p.

VERISSIMO, José. **Cenas da vida amazônica**. 4. ed. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2013. 324 p.

VINHAES, Ernesto. **Aventuras de um repórter na Amazônia**. Documentos de Nossa Época, nº 12. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1941. 203 p.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. Tradução: Clotilde da Silva Costa. 3.ed. São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1957.

XIDIEH, Oswaldo Elias. **Semana Santa Cabocla**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972. 113 p.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. 2. ed. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosacnaify, 2000. 125 p.