



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA

**ANTONIO EDSON FARIAS**

**ENTRE O QUILOMBO E O SANTO: DISCURSOS IDENTITÁRIOS NA  
FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS, NA COMUNIDADE DO  
JACAREQUARA.**



**BRAGANÇA-PA**

**2017**

**ANTONIO EDSON FARIAS**

**ENTRE O QUILOMBO E O SANTO: DISCURSOS IDENTITÁRIOS  
NA FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS, NA COMUNIDADE DO  
JACAREQUARA.**

Versão Final da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará – Campus de Bragança, como requisito parcial da qualificação no Curso de Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. José Guilherme Fernandes

**BRAGANÇA - PA**

**2017**



**ATA DA SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado DE ANTONIO EDSON FARIAS, REALIZADA EM QUATORZE DE NOVEMBRO DE DOIS MIL E DEZESSETE.** Aos quatorze dias do mês de novembro de dois mil e dezessete, no horário de 10h00min, no Centro Multidisciplinar de Formação Continuada da UFPA, em Castanhal, reuniu-se a Banca Examinadora, constituída pelo professor orientador **Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes** (PPLSA/UFPA) e pelos professores **Dr. Daniel dos Santos Fernandes** (PPLSA/UFPA) e **Dr. Assunção José Pureza Amaral** (examinador externo), para arguir e deferir a Defesa da Dissertação de Mestrado de **ANTONIO EDSON FARIAS**, intitulada **ENTRE O QUILOMBO E O SANTO: DISCURSOS IDENTITÁRIOS NA FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS, NA COMUNIDADE DO JACAREQUARA**, na área de concentração Linguagens e Saberes na Amazônia, linha de pesquisa Memórias e Saberes Interculturais. Após apreciação, a Banca Examinadora emitiu o seguinte parecer:

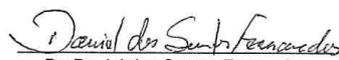
Atender às indicações da banca avaliadora.

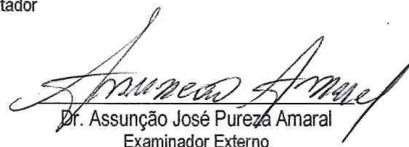
Resultado final:

- |  |   |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> Aprovada com recomendação de publicação integral                        | <input type="checkbox"/> Aprovada           |
| <input checked="" type="checkbox"/> Aprovada com recomendação de publicação de parte ou capítulo | <input type="checkbox"/> Atender exigências |
| <input type="checkbox"/> Recusada  |   |

Eu, Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes, orientador do projeto, lavrei a presente Ata que segue por mim assinada e pelos demais membros da Banca Examinadora. Castanhal/PA, 14 de novembro de 2017.

  
\_\_\_\_\_  
Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes  
Professor Orientador

  
\_\_\_\_\_  
Dr. Daniel dos Santos Fernandes  
Examinador Interno

  
\_\_\_\_\_  
Dr. Assunção José Pureza Amaral  
Examinador Externo

**Obs.:** O aluno deverá encaminhar, no prazo máximo de 90 dias a contar da data da defesa, os exemplares definitivos da dissertação, para arquivamento, conforme as normas definidas pelo PPLSA e pela UFPA.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F224e Farias, Antonio Edson

ENTRE O QUILOMBO E O SANTO: DISCURSOS IDENTITÁRIOS NA FESTIVIDADE DE SÃO  
BRÁS, NA COMUNIDADE DO JACAREQUARA. / Antonio Edson Farias. - 2017.

105 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Mestrado Interdisciplinar em Linguagens e Saberes na Amazônia,  
Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará, Bragança, 2017.

Orientação: Prof. Dr. José Guilherme Fernandes

1. Festividade. Religiosidade. Identidade. Quilombola. São Brás.. I. Fernandes, José Guilherme,  
*orient.* II. Título

307.7098115

CDD

## **DEDICATÓRIA**

*À minha esposa, aos meus irmãos e irmãs, às minhas filhas.*

*Aos meus colegas de turmas e professores.*

*À minha mãe.*

*Ao meu pai Sebastião Polipe (in memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela fé na vida que me tem dado;

À minha esposa Audicleia M. Farias que me faz audir sempre e com mais clareza as coisas da vida;

À Wendy M. Farias, minha filha, por lembrar-me que as janelas nunca devem estar fechadas, principalmente as da alma, mas que devemos, como nas histórias de Peter Pan, saber manter sempre os pés no chão, mesmo na hora da fantasia;

À Dafne M. Farias, minha filha, por lembrar-me que estudar é pra sempre, é que é algo em constante transformação, cujos louros (Dafne foi transformada em Loureiro na mitologia) demoram a ser colhidos;

À minha mãe Maria Amaro Farias, exemplo maior de lucidez;

Ao meu pai, Sebastião Cavalcante de Farias, in memoriam;

Aos meus irmãos e irmãs, pois família é fundamental em qualquer momento;

Aos meus professores, de modo especial ao meu orientador mestre/amigo, Prof. Dr. José Guilherme Fernandes, à professora Ms. Maria Roseane Corrêa Pinto Lima, por suas contribuições; ao mestre/amigo Prof<sup>o</sup> Dr. Francisco Smith, pelo apoio moral, aos Prof. Dr. Daniel dos Santos Fernandes, UFPA e Prof. Dr. Assunção José Pureza Amaral, UFPA, pelas sutis e fundamentais orientações na Qualificação.

Aos Amigos e Mordomos da Comunidade de Remanescentes de Quilombo, Vila Jacarequara, que São Brás os proteja sempre!

Aos meus amigos e à turma do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia;

À UFPA, Campus de Bragança, pela oportunidade.

À todos que como eu estão por aí, na luta!

## **LISTA DE SIGLAS**

- AMORQUIT – Associação de Moradores Quilombolas do Tipitinga.
- AVPS - Associação Vida Para Sempre.
- CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro no Nordeste Paraense.
- COOMAR – Cooperativa Mista entre os rios Caeté e Gurupi
- ECRAMA – Escola para Jovens de Comunidades Rurais da Amazônia
- FAPESPA - Fundação Amazônia de Amparo à Estudos e Pesquisas do Pará.
- FANEP - Fundação Sócio-Ambiental do Nordeste Paraense.
- IPHAN – Instituto de Pesquisas.
- ITERPA - Instituto de Terras do Pará.
- MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário.
- MNUCDR - Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial.
- NUPIQ - Núcleo de Apoio às Comunidades Indígenas e Quilombolas.
- ONU - Organização das nações Unidas.
- PEOT - Programa Estadual de Ordenamento Territorial.
- SEMED – Secretaria Municipal de Educação.

## LISTA DE FOTOGRAFIAS E ILUSTRAÇÕES

- 1 - Fotografia – Imagem de São Brás, Festividade de 2015, acervo de A.E.Farias.....07
- 2 - Fotografia – Reunião, que aconteceu na comunidade da Pimenteira, em Santa Luzia do Pará, por ocasião do processo de discussão das ações afirmativas. As entidade de promoção deste coletivo são a Escola para Jovens de Comunidades de Rurais da Amazônia - ECRAMA e CEDENPA. As organizações membro da Rede Bragantina, de agricultores e agricultoras familiares, jovens e mulheres, estão atuando em quatro Municípios do Território Nordeste Paraense, tendo como referência a articulação dos municípios de Santa Luzia do Pará, Cachoeira do Piriá, Viseu e Capitão Poço. <http://amazoniaemrede.blogspot.com.br/> Data: 22/03/2011. acervo de A.E.Farias.....20
- 3 – Mapa do Território do Nordeste Paraense. Fonte: SIT/MDA, 2012.....37
- 4 - Mapa de Santa Luzia do Pará e seus municípios fronteiriços. Fonte: SEPOF-PA. Portal Amazônia. 08/02/2007 – KR. Visitado em 17/11/2016, as 23:25hr.....38
- 5 - Fotografia - Rio Guamá. Fonte: A.E.Farias, 2013. Rio Guamá, com destaque para o canoieiro atravessando as famílias e promesseiros de Capitão-Poço e região, margem esquerda, para a comunidade do Jacarequara, Santa Luzia do Pará, margem direita.....44
- 6 – Fotografia - Barracão da Associação. Barracão da AVPS (Associação Vida Para Sempre), utilizada para a produção de cerâmica: arte quilombola Flor da Pedra e reuniões comunitárias. Acervo de A.E.Farias.....46
- 7 – Fotografia – Placa identificatória do apoio do CEDENPA na comunidade do jacarequara. Acervo A.E.Farias, 2016.....47
- 8 - Fotografia – Produção de cerâmica que complementa a renda de algumas famílias da comunidade do Jacarequara Acervo do A.E.Farias, 2016.....48
- 9 – Fotografia – ITERPA (2009). Governadora do Estado do Pará, Ana Júlia Carepa, na entrega de Títulos Quilombolas em maio de 2008 (ITERPA, 2009, 55).....52
- 10 – Fotografia – Igreja de Nossa Senhora do Livramento. Fonte: AEFarias, 2013.....55
- 11 – Fotografia – Imagem 11 - Barracão da Festividade de São Brás. Fonte: AEFarias, 2013.....56
- 12 – Fotografia – Imagem 12, devotos de São Brás. Fonte: AEFarias, 2013.....59
- 13 – Fotografia - Cozinheiras preparando o jantar, a comilança ou cumedoria, dos mordomos e convidados. Acervo de A.E.Farias, 2016.....67

<b>14</b> – Fotografia - Cozinheiras preparando o jantar dos mordomos e convidados, com destaque para a introdução da marmita. Acervo A.E.Farias 2016.....	68
<b>15</b> – Fotografia – canoieiro fazendo a travessia do rio Guamá, de promesseiros para a Festividade de São Brás Acervo A.E.Farias 2016.....	69
<b>16</b> – Fotografia – Famílias ao redor do campinho de futebol, aguardando o momento da Festividade de São Brás. Acervo A.E.Farias 2016.....	70
<b>17</b> – Fotografia – crianças banhando no rio Guamá. Acervo A.E.Farias 2016.....	71
<b>18</b> – Fotografia – crianças brincando no pula-pula, novidade na Festividade de São Brás. Acervo A.E.Farias, 2015.....	72
<b>19</b> - Fotografia – Promesseiros acompanhando a procissão de São Brás. Igreja de N. S. do Livramento, acervo do autor, 2015.....	74
<b>20</b> - Fotografia – Cozinheira voluntária em preparação da Comilança . Acervo do autor. 2016.....	77
<b>21</b> – Fotografia – “Seu” Jacinto Brás, em entrevista a esse pesquisador. Acervo A.E.Farias. 2013.....	80
<b>22</b> - Fotografia – “Seu” Juquinha, Rezador em foto de 2016. Acervo A.E.Farias. ....	81
<b>23</b> – Fotografia – ‘Cantadores’/rezadores puxando a ladainha em latim caboclo ou latim popular. Acervo A.E.Farias. 2016.....	87
<b>24</b> - Fotografia – Estátua de São Brás, localizada na casa do Duca Brás, o dono do santo. Acervo do autor. 2013.....	89
<b>25</b> - Fotografia – Maria Luísa, do CEDENPA, Acervo A.E.Farias, 2013.....	94
<b>26</b> - Fotografia – Destaque na foto (da esquerda para a direita) da professora Lucia Reis, do senhor Severino, líder da Comunidade remanescentes de quilombo do Tipitinga, o professor Arivaldo, eu, professor Edson Farias, então exercendo o mandato de Vereador pelo Partido dos Trabalhadores PT, por Santa Luzia do Pará, o jovem Nilton Pereira de Lima aluno da ECRAMA (Escola para Jovens de Comunidades Rurais da Amazônia), a professora Nazaré Reis, do CEDENPA e da ECRAMA, o senhor Francinelson, a época Diretor de Cultura do município, e a senhora Maria Luíza, do CEDENPA. Acervo de A.E.Farias, 2013 .....	95

## RESUMO

As festas de santos se multiplicam por todo o ano por este que é um dos países com maior número de católicos no mundo, o Brasil. Estas festas constituem-se em tradição oficial e/ou desdobram-se no que se denomina de catolicismo caboclo ou popular, marcam e influenciam a identidade e o modo de vida das comunidades, a partir de seus organizadores. Essa Dissertação: Entre o quilombo e o santo: discursos identitários na Festividade de São Brás, na comunidade do Jacarequara, busca entender o fortalecimento ou não da identidade quilombola para os devotos da Festividade de São Brás. Para tanto, levando em consideração a representação cultural e religiosa, as quais são defendidas por autores como Peter Burke, José Guilherme dos Santos Fernandes, Vicente Salles, Edna Maria Ramos de Castro, Raymundo Heraldo Maués, entre outros. A pesquisa analisa a Festividade a partir dos seus diversos momentos, a saber: a matança; a mordomagem; a comilança; a procissão e a ladainha em latim caboclo são o auge religioso da Festividade, encerrando assim a parte religiosa da festividade. Na sequência, temos a festa de aparelhagem. Analisaremos, ainda, as tensões durante o desenrolar da Festividade, voltados tanto para o religioso quanto pela festa de aparelhagem.

**Palavras-chave:** Festividade. Religiosidade. Identidade. Quilombola. São Brás.

## ABSTRACT

The feasts of saints multiply throughout the year, which is one of the countries with the largest number of Catholics in the world, Brazil. These festivities constitute an official tradition and / or unfold in what is denominated of caboclo or popular Catholicism, mark and influence the identity and way of life of the communities, from their organizers. This Dissertation: Between the quilombo and santo: identity speeches at the Festival of São Brás, in the community of Jacarequara, seeks to understand the strengthening or not of quilombola identity for the devotees of the Festival of São Brás. For that, taking into account the cultural and religious representation, which are defended by authors like Peter Burke,. The research analyzes the Festival from its various moments, namely: the killing; the buttock; the comilança; the procession and the litany in Latin caboclo are the religious peak of the Festival, thus closing the religious part of the festival. In the sequence, we have the party of apparatus. We will also analyze the tensions during the unfolding of the Festival, both for the religious and for the party of apparatus.

**Keywords:** Festivity. Religiosity. Maroon. Saint Blaise.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
------------------------	-----------

### I CAPÍTULO

<b>1 - UM BREVE RELATO DA HISTÓRIA DO NEGRO.....</b>	<b>24</b>
<b>1.1 - A Presença afrodescendente na Amazônia.....</b>	<b>31</b>
<b>1.2 – De Turiaçu-Gurupi ao Caeté e Guamá, os rios e seus quilombos no nordeste paraense.....</b>	<b>34</b>

### II CAPÍTULO

<b>2.1 - Santa Luzia do Pará, uma rota quilombola no Nordeste Paraense.....</b>	<b>37</b>
<b>2.2 - Jacarequara, uma comunidade de remanescentes de quilombo em Santa Luzia do Pará/Pa, no nordeste paraense.....</b>	<b>41</b>

### III CAPÍTULO

<b>3.1. - A FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS E OS DISCURSOS IDENTITÁRIOS.....</b>	<b>52</b>
<b>3. 2. – Os Brás, a Mordomagem e a Ladainha .....</b>	<b>60</b>

### A TÍTULO DE CONCLUSÃO

<b>3. Identidade quilombola e fortalecimento cultural.....</b>	<b>93</b>
<b>REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO.....</b>	<b>100</b>
<b>6 – ANEXOS.....</b>	<b>105</b>

## INTRODUÇÃO

Crescemos em uma época em que a grande mídia ainda não era o principal passatempo da juventude há pouco tempo eram comuns as rodas de conversas e as muitas histórias a serem contadas e ouvidas, as brincadeiras serviam muitas das vezes como ritos de passagem para os adolescentes que iam se descobrindo e percebendo o mundo a sua volta. Quando nos tornamos jovens, a Pastoral da Juventude e a Igreja são um dos muitos caminhos, dentro desses “ritos de passagem” para a fase adulta; outro caminho é o vestibular e, por conseguinte, a Universidade. Tive o prazer de passar por estes caminhos e hoje perceber que todos me levaram a entender melhor o que hoje se descortina, que já estiveram presentes em momentos de minha formação, fazendo com que ganhem maior importância.

Durante a adolescência entrar para a Pastoral da Juventude<sup>1</sup> estava nos planos daqueles jovens que buscavam formação e uma oportunidade de ver o mundo com outras perspectivas, a Pastoral da Juventude sempre fazia encontros e retiros espirituais e nesta época visitávamos as comunidades do Muruteuazinho, do Jacarequara e do Tipitinga, por serem espaços que transmitiam a tranquilidade necessária para a concentração de jovens que estavam descobrindo o mundo espiritual sem esquecer as percepções do real a partir de comunidades sempre à margem do desenvolvimento social. Mal eu sabia que os caminhos já estavam traçados e que minhas formações passariam muitas vezes por estes espaços.

Na juventude, enveredei pelos caminhos acadêmicos e fui cursar Licenciatura em Letras pela Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, e as pedras de Drummond me encaminharam por outras veredas, descobri os clássicos e ao conhecer os escritores paraenses busquei em *Menina que vem de Itaiara*, de Lindanor Celina, escritora modernista regionalista do Nordeste paraense, através de uma análise literária, o grau de Licenciado Pleno em Letras.

Agora professor, mas ainda ligado à Pastoral da Juventude, na qual exerci a função de Coordenador por 4 anos e iniciando uma carreira política, meu caminho volta a se cruzar com os caminhos das comunidades ribeirinhas, às quais continuamos visitando nos encontros de jovens.

---

<sup>1</sup> Pastoral da Juventude é ação organizada dos jovens que são Igreja junto com seus pastores e com toda comunidade para aprofundar a vivência de sua fé e evangelizar outros jovens com opção evangélica preferencial e consciente pelos jovens das classes populares e pelos jovens marginalizados, em vista da construção de um mundo mais fraterno e justo, a fim de que se transformem em novos homens e novas mulheres, sendo, pois, agentes da construção da novasociedade, guiados pelos critérios evangélicos. A história da Pastoral da Juventude começa pelos anos 70 ou, até, com a Ação Católica Especializada (JAC - Juventude Agrária Católica, JEC - Juventude Estudantil Católica, JIC - Juventude Independente Católica, JOC - Juventude Operária Católica, JUC - Juventude Universitária Católica), nos anos 60.

Apaixonado pelas questões sociais, pelos clássicos da literatura e pela vida acadêmica mergulhei no curso de História, com uma pausa para uma especialização em interpretação textual, onde, através de Monteiro Lobato, conheci Pedro Pichorra e os ritos de passagem que se apresentam nas coisas mais simples, principalmente nas comunidades ribeirinhas.

Tendo recebido um convite para ser Secretário de Educação em Santa Luzia do Pará, meu município de nascimento, no quadriênio 2005/2008, obtive um maior acesso às percepções de marginalização das comunidades ribeirinhas e com muito esforço pude acompanhar um momento histórico e fundamental para a pesquisa que hora desenvolvo.

Neste período, a Secretaria Municipal de Educação - SEMED pode corrigir um desgaste histórico que foi o de dar às comunidades ribeirinhas e remanescentes de quilombos um melhor desenvolvimento educacional levando à comunidade do Jacarequara a construção de um prédio novo, de alvenaria, para que as crianças e adolescentes pudessem finalmente sair de um barraco de madeira, coberto de cavaco, sem cozinha e sem banheiro, para uma escola com duas salas de aula, cozinha e banheiros, trabalhos estes que me trouxeram o título de Honra ao Mérito<sup>2</sup> pelo investimento na Educação Infantil e a homenagem da Federação de Artes Cênicas do Estado do Pará-FACES pelo investimento na cultura.

Neste ínterim, a SEMED respondia pela Diretoria de Cultura, e foi neste departamento que se deu outra grande luta em conjunto com a histórica luta dos quilombolas, a conquista da demarcação e da titularização das comunidades quilombolas de Santa Luzia do Pará. Foram contempladas, a saber: Tipitinga, Pimenteira e Jacarequara, ficando pendente a comunidade do Muruteuazinho, que teve sua titularidade reconhecida no ano de 2016.

Cada vez mais envolvido com as questões político-sociais, assumi no quadriênio 2009/2012 a função de Vereador e, nesse sentido, minha ligação com as comunidades só cresceu, o trabalho social voltado para o Dia da Consciência Negra e o acompanhamento das festas religiosas e populares marcou minha atuação, o que me levou a propor algumas leis que fortalecessem ainda mais a identidade e o autorreconhecimento destas comunidades. Assim surgiram as Leis<sup>3</sup> 271/2010, denominada Domingas Pornusena dos Santos (in memorian), que dispõe sobre a Comenda Porsunesa de Santa Luzia do Pará e dá outras providências; a Lei 272/2010, denominada Raimundo Nogueira Santos, que dispõe sobre a Semana dos povos Quilombolas de Santa Luzia do Pará e dá outras providências; e a Lei 273/2010, denominada Gilberto Vitorino Ramos (in memorian), que institui o ensino de História e Cultura Afro-

---

<sup>2</sup> Vide anexos.

<sup>3</sup> Leis 271/2010; Leis 271/2010; Lei 273/2010. Estas Leis visam fortalecer a luta destas Comunidades remanescentes de quilombos, assim como são uma homenagem àqueles que ajudaram a fundar estas comunidades. Vide Leis em anexo.

Brasileira em Santa Luzia do Pará e dá outras providências. As Leis homenageiam lideranças históricas das comunidades de Pimenteira, Jacarequara e Tipitinga, respectivamente.

Com a responsabilidade de encerrar meu curso de História, os cenários se descortinavam aos meus olhos em um município riquíssimo de questões sócio-políticas, como os apresentados a seguir: Quintino e a luta pela terra em um dos maiores e único conflito agrário com temática de banditismo social do final do século XX; A luta pela terra entre colonos da Vila Bacaba, em Santa Luzia do Pará, e a nação Tembé; e a busca da identidade das comunidades remanescentes de quilombos.

Neste quesito da luta pela terra entre colonos e índios, pude conhecer melhor as aldeias de Santa Luzia do Pará e seu principal representante, o cacique Edinaldo Tembé, que por afinidades político-partidárias veio disputar o pleito municipal em nossa legenda, o que o levou a explorar a questão do grau de parentesco<sup>4</sup> entre sua nação e a comunidade Jacarequara, trazendo mais uma nuance nesse rico contexto de descobertas, que foi fortalecido pela leitura da obra de Sara Alonso<sup>5</sup>: *A disputa pelo sangue reflexões sobre a constituição da identidade e unidade Tembé*, assim como pelo acompanhamento de algumas dessas relações familiares.

A partir de um maior envolvimento com as comunidades quilombolas e também como uma forma de combater preconceitos e estereótipos negativos arraigados acerca dos negros e indígenas, posto que – destacando uma experiência pessoal e profissional como educador e gestor – desde cedo ouvi histórias sobre os quilombolas, ou “negrinhos comedores de chibé”, como alguns políticos a eles se referiam, como professor, pude perceber melhor as nuances e significações destes discursos e, como Secretário de Educação, através da Diretoria de Cultura, o fato de ter participado efetivamente do processo de titularização das terras quilombolas de Santa Luzia do Pará, decidi buscar entender se a Festividade de São Brás fortalece a identidade quilombola para seus participantes, na comunidade Jacarequara. Festas, identidade, cultura popular, quilombo foram alguns dos temas suscitados ao longo do Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História.

---

<sup>4</sup> As famílias do Jacarequara, segundo o senhor Nogueira Reis, vem tendo relações de matrimônio com os Tembés do Alto Guamá há décadas, exemplo disto é o sobrenome Reis apresentado em comum na genealogia Tembé, assim como no Jacarequara, fortalecidos pela presença marital entre quilombolas e indígenas.

<sup>5</sup> *Reflexões sobre a constituição da identidade e “unidade Tembé”* in: “*Os Tembés de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé*”, dissertação, agosto de 1996, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Trabalho apresentado no Seminário Internacional em Homenagem a Eduardo Galvão: *A presença de Galvão na Antropologia Brasileira*, organizado pelo Museu Paraense Emílio Goeldi/MCT de 02 a 05 de setembro de 1997.

Vida que segue... Como não paramos por qualquer pedra no meio do caminho, continuei nessa trilha e no intuito de chegar ao Mestrado mergulhei na Especialização em Linguagens e Saberes na Amazônia, que sob a orientação da Professora Dra. Roseane Pinto transformamos as dúvidas em hipóteses. A festividade de São Brás fortalece a identidade quilombola em seus comunitários praticantes da mesma? Como os moradores de Jacarequara se identificam hoje? Como se deu o processo de autorreconhecimento e o que se percebe na atualidade e no cotidiano da comunidade quilombola? Como reconhecer as relações entre o sagrado e o profano, na formação da cultura e identidade. Como essa festividade se presentificou nesta região e como a mesma se fortaleceu ao longo dos anos? São algumas das afirmações que busco confirmar ou não a partir dos discursos identitários dos remanescentes de quilombos dessa comunidade.

Nestas perspectivas mergulhamos nestes rios, no intuito de responder a estas e a outras afirmações que surjam ao longo de uma pesquisa de campo aguçada aos interesses pelos processos de etnicidade, de demarcação da identidade, da religiosidade, alicerçadas em vinculações cujas bases estão nos encontros e desencontros de povos e culturas operados durante e após os tempos da escravidão, embarcamos no Mestrado em Saberes e Linguagens na Amazônia e buscaremos ao longo desta pesquisa as respostas necessárias para confirmar ou nos provocar novas dúvidas ou questionamentos sobre o ser remanescente de quilombo em uma comunidade do Nordeste paraense, Jacarequara.

Nas últimas décadas do século XX, assim como neste início de século XXI, novos olhares e percepções acerca dos saberes e representações culturais da humanidade vêm sendo produzidos. Para nosso contento e para as nossas inquietações também vem se produzindo uma perspicaz e produtiva discussão sobre a região amazônica e, neste caso, sobre a presença negra africana e suas representações culturais, como, por exemplo, as mobilizações, organizações e manifestações quilombolas e seus desdobramentos.

A historiografia, desde que incorporou as percepções do movimento negro sobre a escravidão e o quilombismo – com Clóvis Moura, Abdias do Nascimento e outros, na década de 1980 e a partir da resignificação política do termo quilombo desde a constituição de 1988 -, abriu-se para novas interpretações da história da população afro-brasileira, na lógica do antigo sistema colonial (SOUZA, 2012, 6).

Neste sentido a historiografia amazônica apresentada em obras como *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séc. XVII-XVIII)*, de Flavio dos Santos Gomes, que discute a maneira como se fizeram as articulações políticas de alianças entre negros fugidos e setores sociais envolvidos, e discutida ao longo da pesquisa nos dá conta dos mais

variados modos de tentativas de liberdade, organizações e reorganizações de quilombos e de seus desdobramentos em comunidades remanescentes de quilombolas, na busca da resistência à escravidão assim como do reconhecimento e autorreconhecimento no fortalecimento da identidade quilombola.

Muitos autores têm contribuído para o conhecimento ou esclarecimento dessas questões, que vão desde uma linha mais geral, a partir dos estudos culturais referendados nas obras de Stuart Hall, *Da diáspora*, em que o autor nos traz a percepção da Diáspora, assim como do que ela acarretou ao longo da história em seus variados desdobramentos; de Homi Bhabha, *O local da cultura*, nos fazendo entender o entre-lugar, o aqui e o lá, nos atualizando nas temáticas sobre hibridismo, pós-colonialidade, identidade e nação, ajudando-nos a entender os estudos culturais e nos fortalecendo enquanto seres fruto deste tempo em definição; de Clifford Geertz, *A interpretação das culturas* e *O saber local*, o segundo nos faz entender a importância de um estudo antropológico da cultura, interpretando-a com as ferramentas necessárias para seu melhor entendimento, principalmente nos levando a entender os fatos e leis em uma perspectiva comparativa e o senso comum como sistema cultural; até leituras mais especificamente regionais, como os trabalhos de Vicente Salles, *O Negro na Formação da Sociedade Paraense e O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*, o primeiro ajuda-nos a entender a contribuição africana para a formação da sociedade nortista, para além da presença indígena na Amazônia, essa obra nos faz refletir sobre a presença negra escravizada e sua participação nesta formação da sociedade paraense, o segundo, de acordo com José Maia Bezerra Neto, 2008, (p. 167-172) nos ajuda a “entender o escravo não apenas como produtor de riquezas coisificado pelo regime escravista, ou apenas como mão-de-obra sob domínio senhorial, mas igualmente como sujeito que interagindo socialmente era produtor de cultura ou sujeito de práticas culturais”, passando pela obra de José Maia Bezerra Neto, *Escravidão Negra no Grão-Pará, sécs. XVII-XIX*, que nos mostra que a presença africana, por mais tardia que pareça, foi fundamental para o fortalecimento do antigo Grão Pará e Maranhão, mesclado, ainda pela presença indígena e pelas trocas comerciais entre as regiões, dando-nos nuances do que seria a sociedade brasileira, multicultural e miscigenada; e Benedita Celeste de Moraes Pinto, *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*, obra que traz-nos um profundo e raro olhar sobre as mulheres negras na Amazônia tocantina, como a própria autora designa esta região banhada pelo rio Tocantins, mulheres transformadoras que transmitem seus saberes na prática cotidiana através do falar e de olhar, ajudando-nos a entender melhor a cultura popular e suas memórias, com esta obra Benedita Celeste dá às mulheres amazônidas e suas memórias o

reconhecimento que elas tão bem merecem, nos ajudando a entender melhor esse vasto universo de matas, rios e memórias, assim como o trabalho de Rozemberg Ribeiro de Almeida *Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta*, que, segundo o autor “busca quebrar um pouco do paradigma da história tradicional que super valoriza as fontes escritas em detrimento das fontes orais, fazendo parecer que a menos que haja documentos escritos não existe história” (p.1), dentre outros.

Estas pesquisas têm contribuído grandemente para se conhecer a diversidade étnica e cultural na Amazônia e as resistências de múltiplos sujeitos, inclusive daqueles das comunidades, das senzalas e quilombos. Sobre o termo quilombo, sua origem remete às ligações com a África e vem do quimbundo, significando lugar de acampamento, refúgio. Como afirma Benedita Celeste de Moraes

[o]s quilombos eram núcleos populacionais formados por escravos fugitivos. Nesses locais eles resistiam à escravidão e defendiam a liberdade, homens e mulheres tentavam reconstituir nos quilombos as várias versões de uma vida comum: realizavam festa, plantavam, coletavam, pescavam, caçavam e praticavam transações econômicas possíveis. Tentavam estabelecer nos quilombos espaços políticos, econômicos, sociais e culturais (PINTO, 2006, 272).

Discordamos de Moraes quando a mesma diz que quilombos eram núcleos populacionais formados por escravos fugitivos, preferimos ver o quilombo como o espaço da liberdade conquistada. Santos (2015) chama-nos a atenção para a terminologia dada aos negros dentro da historiografia dos movimentos de fuga das senzalas, mocambos e depois quilombos: eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. O termo recebeu outras acepções ao longo da história e no século XVIII quilombo surge associado a palavras africanas: “guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação”. A palavra mocambo: “kimbundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos”.

A historiografia vai discutir a utilização destas palavras, o mais angustiante é perceber que não há uma documentação oficial que nos mostre como os negros escravizados se autodenominavam: sabemos pouco sobre como os fugitivos se autodenominavam e menos ainda por que os termos africanos mocambos/quilombos se difundiram no Brasil, para Gomes (2015) uma explicação seria a disseminação dessas terminologias a partir da administração portuguesa.

Segundo Figueira (2009) essas denominações várias designam grupos de afro-descendentes ao longo do Período Colonial e vão se tornando comum ao decorrer do tempo.

As denominações “quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, comunidades de terreiro” são expressões que designam grupos sociais afro-descendentes trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passou a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole e pelo regime escravista (FIGUEIRA, 2009, 20).

Assim, concordo com Figueira, quando lembra-nos que nessas comunidades, liberdade e o trabalho comum passaram a ser símbolos de autonomia e diferenciação do regime escravista (BRASIL, 2007).

Como percebemos os termos vão sofrendo alterações ao longo da história quer oficial ou não, sempre com dificuldades de comprovação oficial, perpassando por quatro séculos para que finalmente mudando sua conotação de mocambos para quilombos e, por conseguinte, o gentílico quilombola firmou-se na historiografia oficial, “Assim, mocambos (estruturas para erguer casas) teriam se transformado em quilombos (acampamentos)” (Gomes, o.c.).

Hoje há uma busca de reconhecimento e identidades e nessa busca a comunidade remanescente de quilombo do Jacarequara nos dá contornos de novas percepções que possam trazer novas luzes acerca deste tão intrincado tema. Neste sentido, concordamos com a atualização desta temática feita pelos que o discutem com mais profundidade.

Alessandra Schmitt, Maria Cecília Turatti e Maria Celina de Carvalho (2002) no artigo intitulado *A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas* dão-nos uma contribuição ao discutirem a atualização do conceito de quilombo, perpassando pela luta por direitos das comunidades negras rurais, sobretudo a partir das mobilizações sociais que resultaram nas alterações na legislação brasileira, a exemplo do Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que traz o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. A obrigatoriedade do reconhecimento da propriedade da terra pelo Estado a tais comunidades engendrou processos que foram identificados como de “etnogênese”, no sentido das reivindicações de pertencimento étnico, do processo de auto-constituição como grupos sociais e culturais diferenciados, com vistas à garantia de direitos, como o direito à terra. (ARRUTI, 1997, 24).

Nessa busca de entendimentos faz-se mister uma rápida passagem pela história dos movimentos negros, como uma necessidade de encontrar as vozes e ações afirmativas que

fazem da luta pela liberdade seu campo de batalha e suas razões de ser e estar no mundo. Buscar entender esses movimentos é procurar a voz silenciada pela história oficial, a voz calada pelo racismo escondido nas mais variadas formas. Assim, os movimentos negros buscam diminuir a invisibilidade, a pobreza, o estigma e a discriminação impostas desde a colonização portuguesa. Cesar Mangolin de Barros em *O movimento negro ao longo do século XX: Notas históricas e alguns desafios atuais*, nos apresenta uma divisão da história do movimento negro no Brasil.

O jornalista e militante do movimento negro da atualidade, Juarez Tadeu de Paula Xavier, divide a história do movimento negro no Brasil em três períodos: o primeiro seria o da “ilusão da integração pacífica”, cujo ponto máximo foi a criação da Frente Negra Brasileira; o segundo período, marcado pelas “denúncias sociais da miséria provocada pelo racismo, que se estende do final da FNB, na década de 1930 até a década de 1970; por fim, o terceiro período, que é o da “consciência da necessidade de romper a estrutura reprodutora do racismo”, cujo ponto de partida é o ano de 1978, com a fundação do MNUCDR - Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (BARROS, Apud XAVIER, 2003).

Barros (2004), citando Xavier (2003), nos dá este pequeno panorama que nos faz vislumbrar o que vem sendo feito mas que ainda é pouco conhecido do grande público leitor e debatedor desta temática sobre resistência e movimentos de afirmação do negro. Perceber a Comunidade de Remanescentes de Quilombos do Jacarequara nesta pesquisa, é buscar entender quais elementos estão ou não presentes nesta luta dos discursos identitários e de auto-afirmação, portanto não pretendemos discutir os movimentos negros como um todo, esse caso requer um olhar mais específico sobre o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará – CEDENPA<sup>6</sup>, que tem uma atuação constante quando se trata de Santa Luzia do Pará e das comunidades remanescentes de quilombos.

Segundo Nascimento e Oliveira (2016) estes movimentos foram influenciados pela luta contra o apartheid, na África do Sul, e pela 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela Organização das nações Unidas (ONU). A partir desta Conferência, em 2001, os movimentos

---

<sup>6</sup> O CEDENPA é uma Entidade sem fins lucrativos, sem vínculos político-partidários, fundada em 10 de agosto de 1980 e legalizado em 27 de abril de 1982, que, a partir do Estado do Pará, vem contribuindo no processo de superação do racismo, preconceito e discriminação, que produzem a desigualdades sócio-raciais, de gênero e outras, prejudicando, sobretudo, a população negra e indígena, em todos os aspectos da sociedade brasileira. Trata-se de uma associação composta por um bocado de negras e negros, de diferentes faixas etárias, níveis de escolaridade, níveis de informação, profissões/ ocupações, orientações sexuais, níveis de renda, religiões, estaturas, volume corporal, vícios, e outros aspectos da individualidade. Junto com esse punhado de negras e negros, estão, também, um punhado de pessoas não-negras, as quais, de diferentes maneiras, apoiam esse difícil trabalho de protagonizar ações voltadas a remover obstáculos antigos e novos, impostos pelo segmento racial-racista hegemônico (Centro de Defesa e Estudos do Negro no Pará-CEDENPA, disponível em <http://www.cedenpa.org.br>).

vem se fortalecendo e buscando em ações afirmativas como o Decreto Nº 4.886, de 20 de novembro de 2003, que trata da construção da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e que tem base em diversos instrumentos, dentre os quais a eliminação de todas as formas de discriminação racial. Desse documento extraíram-se os desafios a serem enfrentados pelo Estado brasileiro, com programas de governo indicando a implementação de políticas de promoção da igualdade racial, com Plano de Ação de Durban e a elaboração de medidas globais contra o racismo, a discriminação, a intolerância e a xenofobia.

Para os membros do CEDENPA, há muitas formas de lutar contra o racismo, o preconceito e a discriminação. Na obra *Raça Negra: a luta pela liberdade* (2004), Bentes e Amador nos remetem às organizações pela resistência, principalmente através de organização do segmento negro em associações, centros, coletivos, partidos, escolas de samba, grupos de capoeira, associações afro-religiosas e outras formas são as que dão mais resultados.

Segundo o CEDENPA, no Brasil, esta luta perpassa por alguns momentos cruciais

Em 1930 foi formada em São Paulo a Frente Negra Brasileira, que foi depois desfeita durante o Estado Novo, por determinação de Getúlio Vargas  
Em 1944 foi fundado no Rio de Janeiro o Teatro Experimental do Negro-TEN, que patrocinou vários “Encontros Negros”. Em 1964, depois do golpe militar, foi proibida qualquer reunião de pessoas, inclusive de negros, evidentemente. Aliás, foi proibido se tratar nos jornais, televisão, cinemas, do assunto “Racismo” (BENTES e AMADOR, 2004, 67).

As lutas por políticas sociais se reorganizam e segundo Bentes e Amador (2004) por volta do final da década de 1970, começou a ser tentada a reorganização. Em 1978 foi fundado o Movimento Negro Unificado-MNU, que é uma das muitas organizações, associações da população negra.

Nós do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, nos organizamos a partir de 1980 praticamente em todos os Estados existe uma ou mais associações de negros/as, inclusive “escola de samba”, “grupo de afoxés”, e outras (BENTES e AMADOR, 2004, 67).

Em Santa Luzia do Pará/PA, associações e Instituições como o CEDENPA, a COOMAR, o Centro de Cultura Popular, o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, a Rádio Comunitária Curi FM e algumas outras Associações, juntamente com as Associações de remanescentes vem numa luta constante para que as leis e as ações afirmativas ganhem cada vez mais espaço nas políticas públicas municipais.

No nordeste paraense, em Santa Luzia do Pará/PA, a luta do CEDENPA<sup>7</sup> se faz presente desde 2006 com ações afirmativas e continua até hoje, como na reunião apresentada abaixo, nas representações de organizações sócio-políticas que se encontram para debater as ideias voltadas para as questões étnico-raciais.



1 – Reunião Rede Bragantina. Fonte: A.E.Farias, 2017.

Estas discussões e as organizações sociais das comunidades remanescentes e de outras instituições como o CEDENPA vem buscando acompanhar e fortalecer as lutas das comunidades de remanescentes, como nesta ação feita na comunidade de remanescentes de quilombo da Pimenteira, em que se reuniram representantes das comunidades remanescentes do Tipitinga, Jacarequara, Muruteuazinho e Narcisa, juntamente com as associações Rede Bragantina, COOMAR, ECRAMA e representantes do governo municipal que através da Rede Bragantina Economia Solidária Artes & Sabores, da qual pude participar como convidado e proponente das Leis municipais que reinteram esta luta. As discussões perpassaram pelas ações afirmativas voltadas para o dia 20 de novembro de 2017, o trato com a terra, os métodos tradicionais de plantio, as trocas de sementes e a luta contra os transgênicos, a luta por um prédio escolar que atenda os anseios das Comunidades, a

---

<sup>7</sup> As organizações membro da Rede Bragantina, de agricultores e agricultoras familiares, jovens e mulheres, estão atuando em quatro Municípios do Território Nordeste Paraense, tendo como referência a articulação dos municípios de Santa Luzia do Pará, Cachoeira do Piriá, Viseu e Capitão Poço. As entidade de promoção deste coletivo são a Escola para Jovens Rurais de Comunidades da Amazônia - ECRAMA e CEDENPA. <http://amazoniaemrede.blogspot.com.br/>

importância da participação dos jovens nestas lutas, como a que está ocorrendo neste momento sobre a manutenção do auxílio maternidade para as mulheres camponesas, estas lutas buscam fortalecer a ressignificação das lutas e resistências destas comunidades.

Neste sentido e concordando com Arruti (2008) a ressignificação nesse processo de auto-identificação apresenta vários desdobramentos, como o fato de as comunidades negras serem sinônimo de resistência da cultura africana, de pensarem-se como expressão de resistência política e de surgirem como símbolo de resistência negra ao unir as duas situações, cultura e política, cultura por buscarem nas suas reminiscências afro as manifestações que os representem como são hoje, política por entenderem que as lutas perpassam pela legalidade de suas ações.

A partir destas suposições, e considerando que, segundo Geertz (1989, 72-80), a religião produza uma visão de mundo que informa o comportamento humano, procuro entender os discursos identitários na comunidade de remanescentes quilombolas do Jacarequara: entre o quilombo e a festa de santo considerando a religião, a cultura e a identidade, tendo como mote as manifestações da religiosidade em uma comunidade negra rural, visando compreender como os seus membros pensam e se organizam na festividade de São Brás, que marca o calendário religioso anual em Jacarequara. Essa Festa de santo possibilita-nos refletir sobre: formas de organização social e identificação como grupo; tensões e disputas dentro e fora da comunidade em torno do sagrado e do profano; discursos identitários, entre outros.

Vale destacar que a festividade é produto da agência de leigos, na qual o caráter sacro, mas contornado de hibridismos, é evidenciado na ladainha de São Brás, e o lado profano se revela mais claramente na festa de aparelhagem (dançante) que ocorre na sequência. Resumidamente, os leigos fazem a festa de santo nessa manifestação de catolicismo popular eivada por hibridismos<sup>8</sup>, ou mesclas culturais, segundo Maués, (1995) e queremos entender em que sentido isso demarca o autorreconhecimento como grupo para descendentes de africanos escravizados ali existentes a partir dos saberes produzidos cotidianamente e, mais atualmente, num retorno ao passado para marcar um pertencimento étnico que lhes garante direitos.

---

<sup>8</sup> O conceito de hibridação começou a ser usado com mais frequência no campo sociológico, a partir dos anos 90. Nas Ciências Sociais, foi evidenciado por Néstor Garcia Canclini na obra *Culturas Híbridas* (2008) e utilizado para abordar processos referentes à relação entre modernização e modernidade, bem como tradição e modernidade, na América Latina. (SOUZA, 2014).

Partindo da observação e da oralidade, por ser sua principal forma de expressão comunitária, buscamos, nestas fontes, as respostas às questões levantadas tentando entender aos questionamentos surgidos dentro da pesquisa e atentos às percepções da comunidade. Assim, a partir destas percepções mais geral da temática focalizada neste projeto de pesquisa, podemos indicar de forma mais precisa os objetivos, aquilo que procuramos saber, e que se relaciona com interesses pessoais e profissionais entrecruzados ao longo de um percurso como professor que atua nas áreas de Letras e História<sup>9</sup>.

No primeiro capítulo, farei um rápido histórico sobre as lutas étnicas na África e a prática de escravidão; tratarei do tráfico negreiro e sua função no processo colonizador, procurando identificar para onde foram ou estão os descendentes africanos escravizados; discutirei a configuração do povo brasileiro e amazônica em relação ao assentamento de escravos e do surgimento de quilombos; a formação de quilombos no nordeste paraense, sua relação com a busca por liberdade de negros escravizados das cidades (Belém/Bragança/Ourém), assim como a constituição destes quilombos e a prática religiosa dentro da festividade de São Brás, na comunidade quilombola do Jacarequara, em Santa Luzia do Pará.

No segundo capítulo, apresentarei o município de Santa Luzia do Pará onde está localizada a comunidade de Jacarequara, foco desta pesquisa, o histórico de origem, seus dados econômicos/comerciais, as dificuldades com os dados, a composição territorial, a comunidade de Jacarequara, seus dados bibliográficos, sócioeconômicos, históricos e geográficos, a festividade de São Brás e discutiremos sua importância na formação da identidade quilombola, a partir dos discursos no decorrer da festividade, apresentando os rituais e os preparativos da mesma, que começam na alvorada com a matança dos animais, a levantação do mastro, a Ladainha, em latim caboclo, a comilança ou jantar da mordomagem e dos presentes na Festa, a festa dançante de aparelhagem, e o casos que envolvem a imagem do santo, como o milagre;

No terceiro capítulo apresentarei a festividade de São Brás e sua importância na formação da identidade quilombola, as discussões conflitantes: da identidade quilombola ao encontro festivo com São Brás, assim como as conclusões acerca das questões levantadas sobre identidade quilombola e seu fortalecimento cultural a partir da Festividade de São Brás, na Comunidade, assim como no município de Santa Luzia do Pará.

---

<sup>9</sup> Antonio Edson Farias – Professor Concursado da Secretaria Estadual de Ensino/SEDUC/PA; Graduado em Língua e Literaturas/UFPA; Especialista em Língua e Literatura: Uma abordagem textual/UFPA; Especialista em Linguagens e Saberes na Amazônia/UFPA; Graduado em História/UFPA. Mestrando em Linguagens e Saberes da Amazônia, UFPA, 2015.

## I CAPÍTULO

### 1 - Um breve relato da história do negro.

Ao buscar entender os caminhos que nos levam a história dos remanescentes de quilombos partimos do pressuposto de Fernand Braudel que disse que não é possível compreender a periferia sem a história do centro, como também não é possível compreender o centro sem ter conhecimento da história da periferia.

Sem a pretensão de um mergulho deveras profundo na história da África consideramos os estudos feitos por Cunha (2012) em *O comércio de almas e corpos: uma pequena história do tráfico* como uma percepção introdutória do que nos desorientou ao longo da produção da afro-história no que concerne a pesquisas e produções sobre este tema.

A história do tráfico de escravos representa um papel essencial na construção dos referenciais históricos, estéticos e simbólicos das matrizes africanas responsáveis pela formação da identidade afro-brasileira. [...] Da mesma forma não é possível compreender a história do Brasil sem ter um conhecimento da história da África (CUNHA, 2012, 81).

Buscando apoio em Ciro F. Cardoso, vemos que a história da escravidão foi escrita, na sua maior parte, a partir do ponto de vista da colonização, ou seja, dos dominadores, citando Edouard Glissant, apud Gerbeau (p.25), Cardoso (1982) remete-nos ao fato de que

Não há história sem testemunhos, e os colonos deixaram os vestígios que quiseram [...] Nestas condições, a massa dos documentos disponíveis para a história da escravidão provem da administração metropolitana ou local, dos missionários, dos colonos e administradores; ou de viajantes e outros observadores ocasionais, estranhos à sociedade escravista. Nestes últimos anos, porém, muitos historiadores tem ouvido o apelo que R. Hofstadter fazia já em 1944: toda história da escravidão deve ser escrita, em grande parte, do ponto de vista do escravo. [...] a mudança de perspectiva permitiu uma visão muito mais rica (CIRO, 1982, 7-8).

Neste diapasão, Munanga (2012, 80) diz-nos que “O tráfico negreiro é considerado por sua amplitude e duração uma das maiores tragédias da história da humanidade”, sendo, ainda, os europeus, os maiores responsáveis pelo tráfico transatlântico. Esta percepção de pesquisas mais profundas se mantem quando o autor discute a situação do tema no Brasil. Podemos observar em Cunha (2012) a intensificação da presença do negro desde o século XVIII, mas são poucas as pesquisas neste sentido, como notamos na citação anterior.

No Brasil, até meados do século XVIII o tráfico de escravos disputava mercado com a exploração da mão-de-obra indígena. A partir do terceiro quartil do século XVIII, com a proibição da escravização indígena, o comércio de almas africanas despontou no campo de interesses dos comerciantes europeus (CUNHA, 2012, 81).

Na mesma linha de discussão Nina Rodrigues em *Os Africanos no Brasil* nos traz de forma muito contundente a discussão sobre a ausência de estudos que mostrem a visão acerca dos negros no Brasil citando Silvio Romero:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiar-se dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns *mitos*, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas *cozinhas*, como a América em nossas *selvas* e a Europa em nossos *salões*, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça (RODRIGUES apud Romero, 2010, 22-23).

Nina Rodrigues, constatou o que ocorre ainda hoje, neste século XXI, com relação a falta de pesquisas mais aprofundadas acerca destes temas sobre tráfico negreiro, formação territorial e quilombos, principalmente que discutam a visão daqueles que foram silenciados ao longo do processo histórico, e em nossa região do Nordeste Paraense isso ainda é mais forte ainda, pois não encontramos muitas obras que embasem uma pesquisa bibliográfica, para tanto a fonte oral ainda continua sendo uma das mais usuais para o entendimento da construção da territorialização e da formação de quilombos, assim como da própria sociedade nessa região paraense. Ainda segundo Nina Rodrigues, não podemos seguir o exemplo dos portugueses que

estanciaram dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário para a ciência, deixando aos ingleses a glória da revelação do sânscrito e dos livros bramínicos, tal nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos Africanos, que se falam em nossas senzalas! (RODRIGUES apud Romero, 2010, 22-23).

A citação acima nos faz refletir sobre a produção acerca desta presença negra africana no Brasil, assim como da necessidade de maiores investigações neste campo de pesquisa no que diz respeito ao nordeste do estado do Pará, principalmente por sua fronteira com o Maranhão, e as antigas rotas de entrada de negros escravizados nessa região desde a época do então Grão-Pará e Maranhão. Levando-nos a entender erradamente que

O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de ciência. Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangues... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perdê-lo de todo. E todavia, que manancial para o estudo do pensamento primitivo! Este mesmo anelo já foi feito quanto aos índios. É tempo de continuá-lo e repeti-lo quanto aos pretos (RODRIGUES, apud Romero, 2010, 22-23).

Essas percepções da falta de pesquisas e de uma visão errada acerca dos negros africanos, assim como da própria história da escravidão, nos levam sempre a querer conhecer um pouco mais da história destes nossos antepassados e o quanto sua presença influenciou a formação da nação brasileira, sua contribuição, sabemos, é deveras fundamental, mesmo que, depois da longa travessia do Atlântico, os africanos escravizados tenham se adaptado e readaptado seus costumes e suas tradições aos novos ambientes. Nossa cultura muito bebeu nestas longínquas fontes, incorporadas a elementos africanos nas lavouras, nos engenhos, enfim, no dia a dia do povo e da sociedade brasileira.

A África ainda é um continente pouco estudado e pouco conhecido, mesmo em se tratando de âmbito acadêmico. No sentido de entendê-lo melhor e mais sucintamente buscamos em Souza (2014) uma breve apresentação da mesma. Este continente é marcado pela divisão entre África nilótica e saariana, com forte presença também entre o Saara e o Atlântico e teve nos bantos da África central o seu primeiro grande desenvolvimento populacional, seus contatos exteriores ocorreram pela ligação com outros povos pelo mar Vermelho e pelo Mediterrâneo, depois via oceanos Índico e Atlântico. As principais formações de sociedades africanas surgem no Sudão ocidental e as mais importantes foram as sociedades iorubás e daomeanas, assim como a formação do Congo. Essas sociedades tinham suas peculiaridades,

Algumas sociedades africanas formaram grandes unidades políticas ou Estados, como o Egito, o Mali, Songaí, Oió, Axante e Daomé. Outros eram agrupamentos muito pequenos de pessoas que caçavam e coletavam o que a natureza oferecia ou plantavam o suficiente para o sustento da família e do grupo. Mas todas, das mais simples às mais complexas, se organizavam a partir da fidelidade ao chefe e das relações de parentesco (SOUZA, 2014, 31).

Essas relações eram determinantes para o fortalecimento dos chefes e, por conseguinte, de suas descendências e de suas expressões de domínio e poder, pois pelas relações familiares, de casamento, os chefes se instituía e fortaleciam suas descendências crescendo sua importância junto aos outros líderes tribais e fortalecendo seus poderes para melhor desenvolver as relações comerciais. Dentre as relações tribais e comerciais, uma, especificamente, que chama nossa atenção dentro do relacionamento dos povos africanos está o comércio de escravos e escravidão. Para Souza (2014) desde os tempos mais antigos alguns homens escravizaram outros homens, que não eram vistos como seus semelhantes mas sim como inimigos ou inferiores. Esta forma de escravização vai embasar algumas linhas da escravização europeia e, por conseguinte, americana.

Ainda Souza,

Se considerarmos a escravidão como: situação na qual a pessoa não pode transitar livremente nem pode escolher o que vai fazer, tendo, pelo contrário, de fazer o que manda seu senhor; situação na qual a pessoa pode ser castigada fisicamente e vendida caso seu senhor assim ache necessário; situação na qual o escravo não é visto como membro completo da sociedade em que vive, mas como ser inferior e sem direitos, então a escravidão existiu em muitas sociedades africanas bem antes de os europeus começarem a traficar escravos pelo oceano Atlântico. (SOUZA, 2014, 47).

Esse discurso da autora, o qual pretende dar-nos uma concepção da história, acaba justificando a visão europeia da escravidão, não concordamos com a escravidão do homem pelo homem em qualquer circunstância, e sim pretendo relatar as linhas históricas que subsidiam nossas discussões acerca do tema. Nesta percepção de relações escravagistas, a África nos apresenta uma série de situações como a situação dos estrangeiros, que, sendo capturados em guerras ou trocados por algo de valor, como o sal, podiam viver subordinados ao seu senhor. Alguns, como os eunucos, guardiães dos haréns dos sultões, podiam crescer socialmente e estarem próximos dos grandes chefes. Segundo Souza (2014), além de os escravos serem integrados nessas sociedades, também eram uma mercadoria importante. Assim, quando os primeiros europeus chegaram à costa atlântica africana, e entre outras coisas se interessaram por escravos, abriu-se mais uma frente do comércio de pessoas negras.

Na região do deserto do Saara e da savana do Sahel, antes da invasão islâmica, havia escravização dos africanos abaixo do Saara, mas a escravidão era diminuta. Com a invasão árabe este processo se intensifica e ganha uma justificativa ideológica: a conversão dos pagãos para o islamismo.

Havia uma escravidão na África antes da chegada dos árabes e europeus. Porém, há diferenças notórias entre o que se chama de escravidão africana antes e depois da invasão islâmica europeia.

[D]as guerras étnicas entre os clãs, famílias-aldeia ou cidades-estado resultavam os prisioneiros de guerras, que dentro da visão de mundo africana, não eram obrigados a rejeitar seus deuses, perder suas línguas ou alterar seu modo de produção. O “escravo” se integrava ao clã, família ou cidade-estado (Oliveira, 2006, 26).

Quando da entrada dos europeus na África, a partir do século XV, dentro de uma dinâmica civilizatória europeia, é que passaremos a ter uma coisificação do homem negro escravizado, passando, assim, a ser tratado como coisa e explorado como animal, ou como em alguns casos pior do que a um animal.

Para Oliveira (2006) existia uma unidade cultural na África antes da invasão europeia. Mas isso não impediu que o continente africano ao longo dos séculos modernos sofresse um processo de inferiorização

A inferiorização que a África e seu povo vem sofrendo durante todos os séculos constitui-se numa grande barreira epistemológica para se desenvolver pesquisas a respeito do continente do arco-Íris. Não obstante ao

preconceito e a discriminação racial que sofre este continente, seu povo e descendentes, a África continua sendo um continente onde a diversidade e a multiplicidade de culturas vem sendo respeitadas e servindo, inclusive, de modelo de organização para a vida (OLIVEIRA, 2006, 24).

Quando nos aproximamos das comunidades de remanescentes de quilombos em pleno século XXI, entendemos mais claramente que esse olhar de inferiorização ainda permanece latente. Segundo Oliveira (2006) essas discriminações surgem a partir de três barreiras epistemológicas: a primeira é que a África não tem história; a segunda é a ideológica, que tenta mostrar que o continente africano fica fora da história; a terceira e mais racista, diz sobre o caráter da miscigenação em que as obras dos grandes impérios negros e seus grandes feitos culturais e políticos foram realizados por sujeitos brancos.

Portugal, nas expedições de exploração da costa africana, buscou uma nova rota marítima e comercial, tendo como objetivos comercializar ouro e expandir o catolicismo. Na Europa a ideia da expansão do cristianismo vai ser usada como justificativa para muitas dessas inserções em culturas e práticas de outros povos, uma delas: a escravização do homem pelo homem usando a religiosidade como justificativa. Assim, as primeiras expedições chegam a Ceuta. As primeiras expedições foram mais fáceis, pois os portugueses “negociavam com as populações locais e sequestravam pessoas que chegavam às praias levando-as para os navios para serem vendidas como escravas” (Souza, 2014). Como vemos, os portugueses já haviam conhecido o comércio escravagista e se aproveitam de questões locais e religiosas para justificar a escravização e o lucro obtido com a mesma, o que enchia os olhos da Coroa portuguesa e fortalecia a comercialização, mas os povos africanos começam a rechaçar os portugueses que precisam de estratégias mais comedidas para retomarem as relações comerciais.

Assim, o século XV, a partir da conquista de Ceuta pelos portugueses, nos traz as novas relações econômicas entre a Europa e a África, mais especificamente entre Portugal e alguns povos africanos. “O ouro que procuravam foi encontrado quando chegaram à costa da atual Gana, nas terras onde moravam os acãs, com os quais passaram a comerciar por volta de 1470, ali foi construído o Forte de São Jorge”, de acordo com Souza (2014, 52). Mesmo esse ouro tendo trazido muito enriquecimento para Portugal, o mesmo não vai garantir a supremacia portuguesa e quando esta riqueza se escasseia, outra já se apresenta muito mais rentável, assim, o tráfico negreiro toma forma e encorpa a economia lusitana.

Aladrén (2012, 14), citando Hebe Mattos, diz que a existência prévia da instituição da escravidão no Império português foi fundamental para a constituição de uma sociedade escravista e católica no Brasil. O cristianismo foi fundamental para o fortalecimento da

escravidão, as guerras justas contra os mouros serviu de embasamento para este segundo momento, como forma de converter os novos povos dominados ao catolicismo incorporando-os a cultura e ao império português, aumentando, à medida que o projeto colonizador de Portugal aumentava pela África e pela América.

Para Aladrén (2012) a escravidão moderna, que se desenvolveu na América a partir do século XVII, era diferente de outras formas de escravidão que existiram no passado ou que ainda existiam em outros continentes. Nesta linha de pensamento, citando Robin Blackburn, o autor lembra-nos que a escravidão nas Américas esteve ligada à construção dos sistemas coloniais, que tinham um caráter comercial.

A escravidão no Velho Mundo era diferente. Os escravos tinham origens étnicas e funções muito variadas... na África, a escravidão era determinada pelas necessidades dos grupos de parentesco... tanto na Europa quanto na África a utilização mercantil dos escravos era mais restrita – elas não eram massivamente empregadas na produção de mercadorias. Nas Américas, a escravidão se revestiu de mais uma característica que a tornava diferente: a instituição passou a ter uma base racial (ALADRÉN, 2012, 20).

Essas diferenças de modalidade apresentadas pelo processo de escravidão nos três continentes, assim como o fato de a América aumentar o investimento no tráfico negroiro quando na Europa o mesmo já declinava, são fatores que até hoje suscitam debates e questionamentos. O fato é que na América esse processo de escravização reforçou o processo de colonização e vice-versa.

Não concordando com algumas ideias apresentadas por Nina Rodrigues quanto à formação do Brasil, torna-se necessário a busca de novas e atualizadas fontes históricas quanto ao tema em questão que supram a ausência de uma visão mais ampla e aprofundada das divergências dos processos escravagistas nos continentes para, assim, nos aventurarmos na busca de respostas teóricas que nos orientem

A condição da Raça Negra na América Latina é completamente diversa da situação em que ela se encontra nos Estados-Unidos da América do Norte. Sitiada pela Raça Branca, que se abstém, quanto pode, de cruzar com ela, a Raça Negra concentra-se e isola-se no Black Belt do Sul e centro da grande federação norte-americana. E assim, discriminados os campos, tem-se ali o tempo preciso para discutir com vagar a sorte que, na luta pela vida social, o futuro reserva à Raça fraca. Na América latina, em particular no Brasil, a Raça Negra, predominando muitas vezes pela superioridade numérica, incorporou-se à população local no mais amplo e franco mestiçamento. (RODRIGUES, 2010, 20).

Ciro Flamarion Cardoso, na obra *A Afro-América: a escravidão no novo mundo* nos apresenta, no capítulo intitulado *A sociedade e suas lutas*, a discussão do que seria o processo de formação das sociedades afro-americanas, citando os conceitos criados por Roger Bastide

que diferencia as “sociedades africanas” das “sociedades negras”, e seu continuum. Para Bastide, as primeiras seriam as que conservam traços mais efetivamente africanos, as outras seriam as sociedades forjadas pelos negros escravizados nas novas condições em que se acharam nas colônias do Novo Mundo. Na sequência, Cardoso (2010), refere-se ao Brasil

No caso do Brasil especificamente, merece menção a análise de Katia M. de Queirós Mattoso. Diz a autora que o escravo começa sua nova vida como “cativo”, como um ser humano que foi despersonalizado pela ruptura violenta e traumática das relações sociais nas que estava inserido. No Brasil, não obterá personalidade jurídica; mas psicologicamente deverá forjar-se uma nova personalidade, sem a qual não poderá sobreviver: isto ocorre pela inserção simultânea na sociedade dominada pelo modelo dos brancos, e na sociedade dos negros, ainda inspirada por modelos africanos (CARDOSO, 2010).

Essa despersonalização de homens livres vai levar algum tempo para ser recuperada pelos próprios negros que foram escravizados. Para Kabengele Munanga (1988) o que houve foi reforçado com um discurso pseudojustificado embasado pelo monopolismo, a razão, a virtude, a verdade, etc. Duas afirmações tornaram-se axiomas indiscutíveis: uma relativa à superioridade dos brancos dogmaticamente confirmada, outra à inferioridade congênita dos negros.

A adaptação que transforma o cativo em escravo no sentido exato da palavra supõe uma aprendizagem linguística religiosa e através do trabalho, sendo que em todos os casos reaparecerá a dualidade “mundo dos brancos” / “mundo dos negros”. Trata-se, porém, de um processo de adaptação tenso e contraditório; por outro lado, apesar de ligados, os dois mundos permanecem social e culturalmente separados, antagônicos, irredutivelmente enfrentados (MUNANGA, 1988, 9).

Essa dualidade “mundo dos brancos/mundo dos negros” é discutida por muitos estudiosos ao longo da história, Munanga faz um levantamento deste tema, discutindo desde a concepção de “pensar o negro como um branco degenerado” perpassando pela degeneração por questões climáticas ou por questões de ordem religiosa, segundo a qual “os negros são descendentes de Cam, filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por lhe ter desrespeitado quando o encontrou embriagado, numa postura indecente” (MUNANGA, 1988, 9).

No contexto desta dualidade, o escravo deve formar uma rede de solidariedades e refúgios de tipo familiar (quando possível); através de padrinhos e patronos, de associações de escravos, de confrarias religiosas, do sprit de corps que se cria entre aqueles que trabalham juntos; e mesmo de sociedades de alforria que funcionam como uma espécie de caixa econômica [...] (CARDOSO, 2010).

Para Munanga a saída desses colonizados escravizados foi feita em duas tentativas, uma a do embranquecimento, realizado pela assimilação dos valores culturais do branco;

outra, pelo que o autor chama de valores afetivos, que se davam pelas relações sexuais. Assim vamos percebendo que a história dos negros escravizados foi sendo construída sempre na busca de uma invisibilização ou que uma cristalização de sua função histórica e de suas verdadeiras ações afirmativas ao longo de sua formação enquanto raça, etnia ou ser humano que tem papel preponderante na formação das sociedades quer africana quer por sua contribuição nos outros continentes, como no caso do continente americano, mais especificamente na Amazônia brasileira.

## **1.2 – A Presença afrodescendente na Amazônia.**

No que concerne às discussões suscitadas sobre a Amazônia e, por conseguinte, sobre o Pará, no tangente à presença negra africana neste território amazônico, assim como acerca de quilombos e grupos remanescentes, vemos que as mesmas ficaram por séculos encobertas por uma floresta de mal-entendidos e divulgações que estão mais para divagações do que para pesquisa e esclarecimentos sobre o processo de habitação, ocupação e desenvolvimento desta região. A própria historiografia brasileira, nas palavras de Flávio dos Santos Gomes, negligenciou a presença africana na Amazônia.

Segundo Vicente Salles, essa política colonial portuguesa na Amazônia foi contraditória e cheia de alternativas e vinha sendo montada desde 1616, mas que com a ocupação de Pernambuco pelos holandeses perde foco neste primeiro momento, logo o extrativismo resultará lucrativo. A agricultura não se desenvolverá, na Amazônia, como se esperava (SALLES, 2004, 15-16).

Na imensidão do território que se abria, na Amazônia, à ação dos portugueses, as atividades agrárias tiveram que se limitar, portanto, ao núcleo de Belém. Depois pouco a pouco, estendeu-se por uma faixa de terra que lhe ficava a leste, relativamente pequena e entrecortada por numerosos rios que vinham desaguar nas suas proximidades: Guamá, Capim, Acará, etc. [...] Neste ambiente ingressará o negro africano. Marcará profundamente a sua presença na Amazônia. (SALLES, 2004, 16-17).

Flávio dos Santos Gomes, em *A Hidra e os pântanos* (1997), traça um panorama da historiografia dos quilombos no Brasil, citando dois tipos de abordagens:

A primeira surgiu nos anos 30 sob a influência de Nina Rodrigues e outros escritos temáticos da Antropologia Cultural. [...] Na década de 60, uma outra corrente historiográfica viria criticar tais interpretações [...] os quilombos seriam revisitados numa proposta analítico marxista. [...] É no final dos anos 70 que se dá a forma mais explícita de construção política e reelaboração da ideia de quilombo... era resistência cultural e a resistência contra a ditadura (GOMES, 1997,10-15).

Neste sentido, segundo Gomes, ao juntar as perspectivas culturais e as materialistas teríamos a base necessária para traçar as análises desses discursos que ganharam força na época, os da busca de uma identidade e consciência negra, em um momento em que as discussões sobre quilombismo ganham cada vez mais força.

Em uma pesquisa que pensa entender a formação da identidade e que nas suas nuances dentro da festividade de São Brás na comunidade do Jacarequara, em Santa Luzia do Pará, perpassa pelas disputas de poder, esta análise de Gomes só vem a enriquecer nossa percepção do objeto, pois suas pesquisas nos fazem vislumbrar melhor o que buscamos e o esclarecimento sobre as formações da região.

As pesquisas de Flávio dos Santos Gomes nos trazem um panorama da região nordeste<sup>10</sup> do Pará, banhadas principalmente pelos rios Caeté e Guamá, no mapeamento dos quilombos. As referências apresentadas abaixo nos dão um norteamento da perspectiva que se tinha sobre a presença de quilombos entre a região de Turiaçu e Caeté no século dezoito, assim como a preocupação de mapeamento dos mesmos. Este mapeamento foi feito nos seguintes anos: 1766, na região de Ourém, seguindo o rio Guamá; 1771, região do Piriá, rio Piriá; 1790, rio Guamá; 1790-2, retorno a Ourém; 1796, Irituia, seguindo o rio Guamá; 1796, Bragança, seguindo o rio Caeté (GOMES, 2005, p. 56,). As datas e regiões vão nos localizando no tempo e no espaço de uma região que abrange os entornos de nossa comunidade pesquisada.

É comum vermos afirmações sobre a ausência da presença negra na Amazônia. Mas as pesquisas, principalmente o levantamento feito pela pesquisadora Edna Castro, mostram que quilombos existiram em quase todas as regiões do então Grão-Pará, assim como da própria Amazônia, com destaque em nossa região para aqueles encontrados ao longo dos rios Guamá e Caeté, com predominância para os municípios de Ourém e Bragança, na rota para o Maranhão.

Neste sentido, saber uma Amazônia preponderantemente indígena, como percebemos quando procuramos em nossa literatura paraense/amazônida a presença do negro escravizado surge com pouco destaque ou até como um vazio demográfico. Por isso, desbravar estas matas e desvelar suas nuances indígenas e, principalmente, africanas tem se tornado um

---

<sup>10</sup> Mesorregião: Nordeste do Pará, esta região também passa a ser definida pelo governo do estado, por uma questão administrativa, como região Caetés, uma alusão ao principal rio que corta a região, juntamente com o rio Guamá e que é formada pelos seguintes municípios: Augusto Corrêa, Bonito, Bragança, Cachoeira do Piriá, Capanema, Nova Timboteua, Peixe-Boi, Primavera, Quatipuru, Salinópolis, Santa Luzia do Pará, Santarém Novo, João de Pirabas, Tracuateua, Viseu. Diagnóstico Socioeconômico e Ambiental da Região de Integração Rio Caeté. FAPESPA - Fundação Amazônia de Amparo à Estudos e Pesquisas do Pará. Disponível em [www.fapespa.pa.gov.br](http://www.fapespa.pa.gov.br)

trabalho prazeroso, visto que as descobertas e contribuições sobre o tema têm sido as mais ricas possíveis.

No início da colonização na América portuguesa a força de trabalho dependeu muito do trabalho indígena a partir do segundo momento, século XVII, a escravidão africana começou a tomar esse espaço. Aladrén (2012) traz alguns historiadores e suas considerações sobre esta situação da transformação de mão de obra indígena em mão de obra africana.

O tráfico atlântico se tornou um eixo da acumulação mercantilista europeia. Assim os interesses metropolitanos no tráfico teriam sido fundamentais para a substituição da mão de obra indígena pela africana, enquanto a escravização de indígenas seria uma atividade pouco controlada pela coroa portuguesa (ALADRÉN, 2012, 18-19, apud NOVAIS).

Luiz Felipe de Alencastro traz uma visão diferente de Novais, para ele

a incapacidade de se estabelecer regularmente o comércio de escravos indígenas no Brasil foi ocasionada, entre outros motivos, pela escassez de capital, pelas dificuldades no transporte terrestre e pela falta de interesse de grupos mercantis e da coroa portuguesa (ALADRÉN, 2012, 18-19, apud ALENCASTRO).

Stuart Schwartz propôs uma visão mais diversificada para o processo. Para ele

uma combinação de declínio demográfico indígena, mudança nos níveis de oferta e preços dos escravos indígenas e africanos, a percepção, por parte dos senhores, de uma maior produtividade e habilidade dos africanos para realizar tarefas específicas, além da eficiência cada vez maior do tráfico atlântico, explicariam a substituição (ALADRÉN, 2012, 18-19, apud SCHWARTZ).

Neste sentido, percebemos que neste processo de colonização os portugueses deram preferência à força de trabalho africana escravizada por uma série de fatores, como os apresentados acima pelos citados historiadores, sempre ressaltando que a força de trabalho indígena sempre esteve presente, mesmo no auge da escravidão africana.

Desde Vicente Salles e Anaíza Virgolino-Henry, desbravadores dessa temática, houve novos frutos sendo colhidos e novas sementes germinaram. José Maia Bezerra Neto em sua obra *Escravidão negra no Grão-Pará*, por exemplo, contesta o modelo agroexportador e monocultor como o determinante na explicação das relações de escravidão no Brasil, destacando a ação escrava e dos negros e mestiços na Amazônia e do Pará como específica e fundamental para a compreensão mais geral das relações sociais da escravidão no Brasil.

Essa temática da presença de quilombos no Brasil e sua relação com a colonização é discutida mais intensamente, segundo Amaral (2014)

O comércio de negros aprisionados na costa africana chegava na Europa e atingia a América, onde o Brasil era um dos maiores consumidores. Portugal já importava negros desde 1443, sendo um dos maiores países

européus no comércio moderno de escravos, facilitado pelo domínio que possuía sobre as terras da África (AMARAL, 2014, 833).

Para entender melhor esse processo precisamos mergulhar nestes rios literários, assim como em nossas raízes e trazer à tona elementos concretos desta formação quer do território do então Grão-Pará e Maranhão, quer da crioulização e de suas imbricações, a partir do negro africano, para o entendimento do surgimento de comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombos.

## **1.2. – De Turiaçu-Gurupi ao Caeté e Guamá, os rios e seus quilombos no nordeste paraense.**

A partir de meados do século XX, essa noção da ausência de negros no Pará, assim como na Amazônia como um todo, passa a ser revista e outras acepções são postas em pauta, as muitas pesquisas sobre a temática negra na Amazônia passa a ser revista pela academia, mas bem antes destes contemporâneos algumas produções já nos norteavam essas presenças africanas.

Nesta linha de discussões Flávio Gomes (1997) dá-nos no capítulo intitulado *Um “azilo de liberdade”*: *Quilombolas do Turiaçu-Gurupi (Maranhão 1702-1887)* a percepção da região através da amostra da viagem do engenheiro Henrique Jorge Hurley em princípios do século XX, esta expedição teria a incumbência de mapear as tribos do alto Irituia, alto Guamá e alto Gurupi, fazendo, inclusive, um censo demográfico indianista. “A expedição parte do rio Guamá indo em direção ao Gurupi. Até Vizeu a travessia dura 12 dias. Chega-se a Ourém”. “Inicia-se a subida do Guamá”. [...] De índios, por enquanto, só alguns tembés que serviam de guias e mateiros” (1997, 190).

Este levantamento da região ainda iria demorar muito e o trabalho do governo à época vai continuar buscando conhecer e colonizar a região. Obviamente, a nós pesquisadores, resta desbravar o que ainda não está descoberto ou ler nas entrelinhas das parcas produções o que temos para entender melhor a formação do território.

Sigamos com Hurley, e entremos nos pântanos descobertos por Flávio Gomes, “Na aldeia Uruaim foram encontrados além de índios Tembés, ‘pretos’ maranhenses e colonos cearenses” (o.c., 191). Segundo Flávio Gomes, Hurley continua nos apresentando as descobertas da época, como a vila de Camiranga, um dos quilombos mais antigos da região, a capela dedicada a São Benedito em Itamuary, onde, segundo Hurley, algumas mulheres tembés viviam maritalmente com pretos.

Para Flávio Gomes “A história de ocupação desta região<sup>11</sup> – principalmente as matas do Gurupi e Turiaçu – era muito mais antiga. Foi ela produzida em torno das experiências seculares de grupos indígenas, de escravos fugidos e depois por libertos e colonos migrantes” (o.c. 193).

[...] O Turiaçu tornava-se, assim, um local administrado pelo governador, capitão-general régio do antigo Grão-Pará, mas continuava controlado eclesiasticamente pela igreja vinda do Maranhão. Além disso, local e culturalmente, a já complexa contribuição atribuída a essa divisão pelos governadores portugueses não foi a mesma apreendida pelos sujeitos da fronteira (SUENY, 2012, 11).

Assim, entramos no entreposto de Turiaçu e no território compreendido pelo mesmo, entendendo que nos aproximamos cada vez mais de nosso objeto de pesquisa, quer geográfica, quer historicamente, pois segundo as pesquisas de Edna Castro, esta região de Turiaçu pertencia ao Pará e que depois ficou a cargo do Maranhão, mas que continuou sendo importante entrada de negros escravizados para o Pará e que, a partir de Bragança, eram distribuídos para a região bragantina.

Entre as áreas com maior presença de escravos nos séculos XVIII e XIX no Pará, a Região Bragantina notabilizou-se por representar uma região de fronteiras com a Província do Maranhão, com a entrada de escravos dali provenientes e também pela prosperidade de seus engenhos, de suas lavouras, das minas de ouro e da criação de gado. O negro era mão-de-obra fundamental (CASTRO, 2006, 11).

Isto contribuiu para fortalecer a presença de negros escravizados em nossa região do Nordeste Paraense, outro fator importante é a facilidade de entrada clandestina pelos rios, principalmente Gurupi, Turiaçu, Caeté e Guamá. Como afirmam as pesquisas de Sueny Diana de O. Souza<sup>12</sup>,

A freguesia de Turiaçu se localiza na bacia do Atlântico Sul, na margem do rio de mesmo nome, nos caminhos fronteirços entre o litoral do Pará e do Maranhão. Nesta região, desde meados do século XVII transitavam navegadores portugueses. No século XVIII estes viam no local um importante ponto de comércio e mais precisamente um espaço privilegiado para o tráfico escravo com a África (SOUZA, 2012, 11).

---

<sup>11</sup> A fronteira entre o Pará e Maranhão era uma área de trânsito que comportava povoações indígenas, comunidades de negros fugitivos, grandes fazendas, vilas e freguesias, tanto do lado paraense do rio Turiaçu quanto do lado maranhense. Geograficamente, a fronteira entre Pará e Maranhão teve em 1971 seus limites físicos e administrativos delimitados no rio Turiaçu. (SUENY, 2012, 11).

<sup>12</sup> SOUZA discute o processo de ocupação na região do Turiaçu na fronteira entre Pará e Maranhão entre 1790 e 1824. O período priorizado se inicia com a administração de Francisco de Souza Coutinho, governador da Capitania do Pará quando foram intensificadas as formas de ocupação e controle do espaço e dos sujeitos da fronteira pelo governo português por meio da abertura de estradas, deslocamento de índios e tentativa de imposição dos princípios de obediência (SOUZA, 2012, 09).

Como nos mostram as pesquisas de Souza, os séculos XVII e XVIII já apresentavam uma presença da navegação portuguesa, mas é a partir do século XIX que o tráfico de escravos toma corpo na história do Pará, com as mudanças geográficas e políticas o então Grão-Pará e Maranhão passa a ser representado por dois Estados: Pará e Maranhão.

“O extinto Estado do Maranhão compreendia as regiões das antigas capitanias do Ceará, Piauí Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro. No século XVIII com as várias divisões territoriais, as áreas propriamente ditas do Maranhão e Grão-Pará foram desmembradas. Em decretos régios de 20/08/1772 e 03/05/1774 e também da provisão de 09/07/1774 os limites entre estas duas capitanias foram fixadas no rio Turiaçu. Já no século XIX, Maranhão e Grão-Pará transformados em províncias, os decretos imperiais de 12/06/1852 (nº 639) e de 23/08/1854 (nº 773) estabeleceriam a fronteira no rio Gurupi (GOMES, 1997, 195).

Assim, o fluxo comercial que era feito, principalmente, através do rio Turiaçu passa a ser feito, também, pela região dos Caetés, pelo que hoje denomina-se Bragança e por sua principal ligação com o oceano Atlântico, o rio Caeté, que aproxima-se geograficamente do rio Guamá ao banhar os municípios de Ourém e Santa Luzia do Pará. Neste sentido, chamamos a atenção a fala de Edna Maria Ramos de Castro<sup>13</sup>, remetendo-nos a entender a função de Bragança na formação da região do nordeste paraense.

Bragança desempenhou um papel relevante na formação da sociedade regional. Nela ecoam ainda as vozes dos pretos velhos que contam as histórias de quilombos e aquilombados da mata, das condições impostas ao negro na sociedade colonial, e de resistências (CASTRO, 2006, 11).

A introdução de um contingente maior de mão-de-obra negra se intensificou graças à política pombalina e as plantações de cana-de-açúcar seguiram os cursos dos grandes rios da região. Neste caso, o rio Guamá, que banha nossa região e deságua na bacia amazônica, e o rio Caeté, que nos liga à Bragança e, por conseguinte, ao oceano Atlântico, foram fundamentais para a introdução de trabalho escravo, assim como de fugas e formações de quilombos.

---

<sup>13</sup> O. cit.

## II CAPÍTULO

### 2.1 - Santa Luzia do Pará, uma rota quilombola no Nordeste Paraense.

Segundo estudos da Fundação Sócio-Ambiental do Nordeste Paraense - FANEP, a região onde está inserido o Território do Nordeste<sup>14</sup> Paraense é uma das mais antigas áreas de colonização na Amazônia. Sua origem, assim como dos municípios do território está vinculada às incursões realizadas pelos portugueses ao interior do Estado, durante os tempos da Colonização, utilizando para tais empreendimentos os caminhos naturais apresentados aos colonizadores europeus, ou seja, os cursos dos rios Guajará, Guamá, Capim e Caeté.

O município de Ourém é o mais antigo, tendo sua origem datada no ano de 1727, ao longo do tempo teve suas terras desmembradas para dar origem aos municípios de São Miguel do Guamá (em 1883), Irituia (em 1867), Capitão Poço (em 1961) e Garrafão do Norte (em 1988), além de ter contribuído para a formação do município de Santa Luzia do Pará (em 1991, tendo ainda recebido terras dos municípios de Bragança e Viseu) (FANEP, 2006, 13).

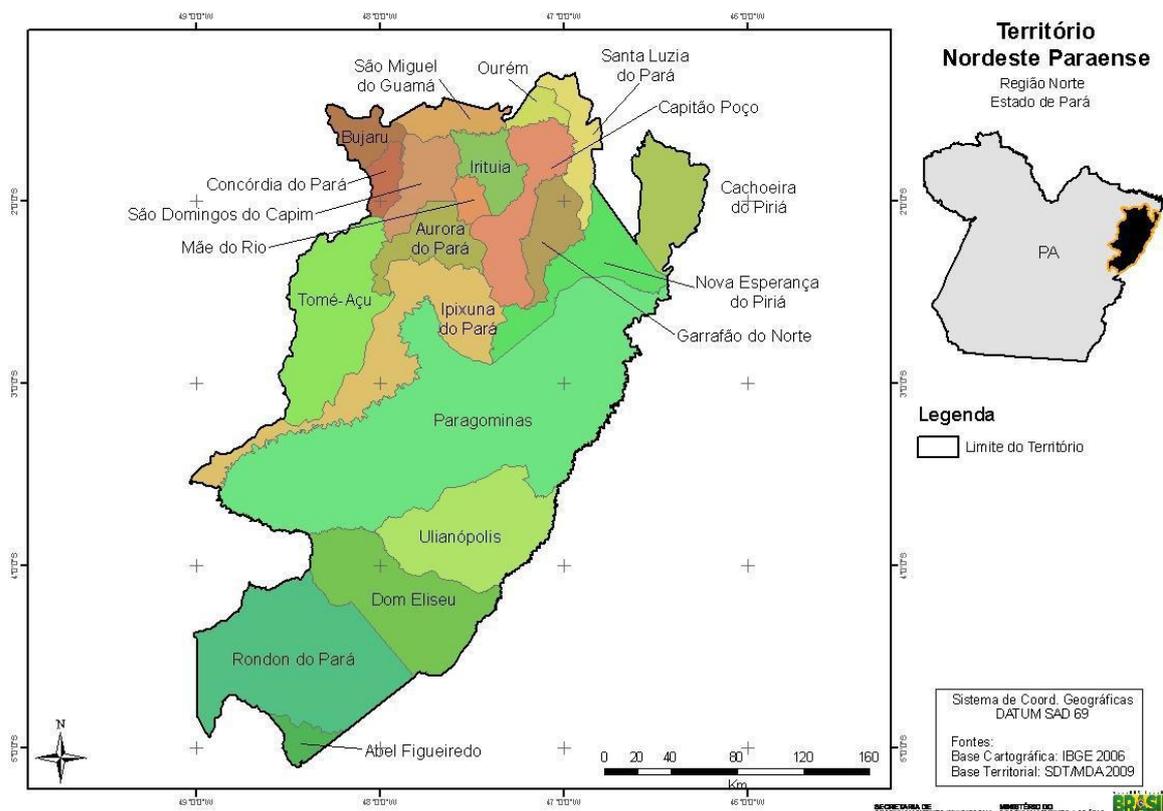


Imagem 3 – Nordeste Paraense. Fonte: SIT/MDA, 2012.

<sup>14</sup> O Território do Nordeste Paraense é composto por 12 municípios da Microrregião do Guamá, Mesorregião do Nordeste Paraense: Aurora do Pará, Cachoeira do Piriá, Capitão Poço, Garrafão do Norte, Ipixuna do Pará, Irituia, Mãe do Rio, Nova Esperança do Piriá, Ourém, Santa Luzia do Pará, São Domingos do Capim, São Miguel do Guamá e por 03 municípios da Microrregião de Paragominas, Mesorregião Sudeste do Pará: Dom Eliseu, Paragominas, Ulianópolis.

O mapa acima destaca a formação político-geográfica do nordeste paraense que com o decorrer do processo de formação da colônia e do desenvolvimento econômico da região foi se desmembrando em novos territórios político administrativos, adquirindo os contornos geográficos atualmente conhecido, destaca-se aqui a formação do município de Santa Luzia do Pará.

O município de Santa Luzia do Pará recebeu áreas dos municípios de Bragança e Viseu, mas a principal contribuição territorial foi formado a partir do desmembramento do município de Ourém, o mais velho da região, fundado em 1727, e que teve seu território desmembrado, dando origem a vários outros territórios geográficos como São Miguel do Guamá (em 1883), Irituia (em 1867), Capitão Poço (em 1961) e Garrafão do Norte (em 1988), (em 1991).

O município de Santa Luzia do Pará foi criado através da Lei nº 5.688, de 13 de Dezembro de 1991, sancionada pelo então governador Jader Barbalho e publicada no Diário Oficial de 20 de dezembro de 1991, edição de nº 27.122. Foi desmembrado dos Municípios de Ourém, Bragança e Viseu, com sede na localidade de Santa Luzia, que passou à categoria de cidade, com a denominação de Santa Luzia do Pará. Sua instalação oficial ocorreu no dia 1º de janeiro de 1993, quando tomaram posse o Prefeito, o Vice-Prefeito e os Vereadores eleitos no pleito municipal de 03 de Outubro de 1992. A ocupação inicial deste município foi motivada pela abertura da Rodovia Federal BR 316, a Pará-Maranhão.

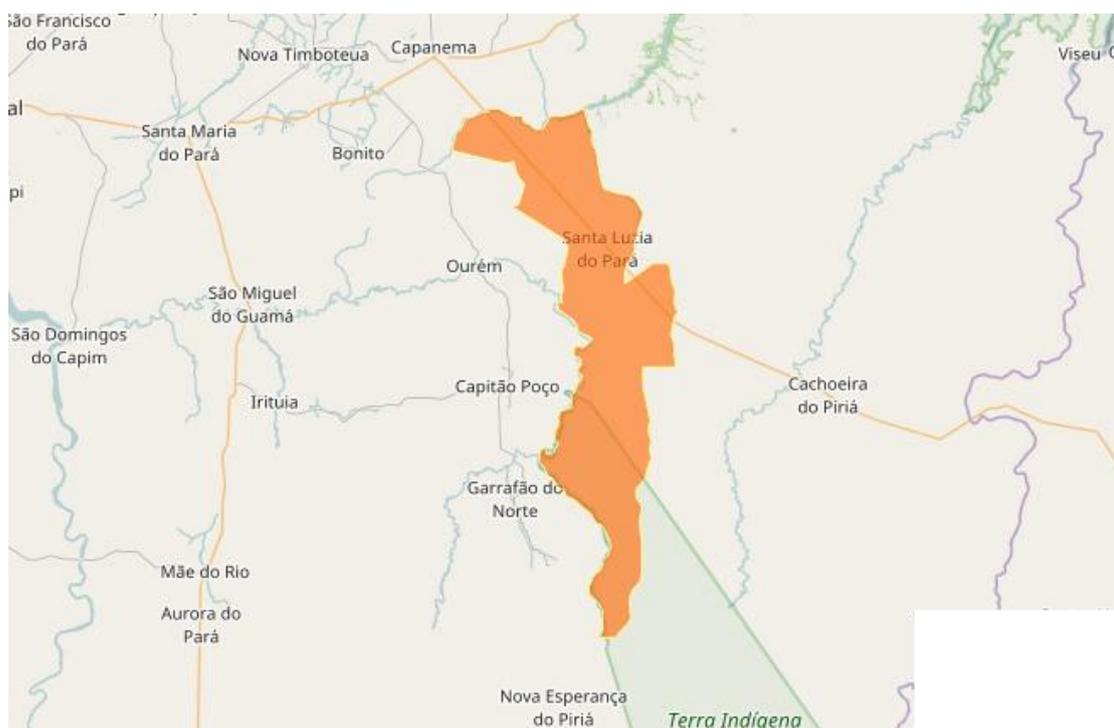


Imagem 4 - Mapa de Santa Luzia do Pará e seus municípios fronteiriços. Fonte: SEPOF-PA. Portal Amazônia. 08/02/2007 – KR. Visitado em 17/11/2016, as 23:25hr.

De acordo com a publicação "Municípios Paraenses" (1990), o primeiro morador de Santa Luzia do Pará/PA foi o senhor Manoel Gaia, migrante do nordeste brasileiro, que, seguindo os picos demarcatórios da futura rodovia BR-316, instalou-se em um dos marcos que viria a ser o quilômetro 47 dessa estrada, no sentido Capanema/Gurupi. Sua ocupação aumentou depois da inauguração, pois o grande tráfego abria novos horizontes para os que ali se estabeleciam. O primeiro nome dado à localidade foi "Dr. Tabosa", em homenagem ao engenheiro responsável pela demarcação daquele trecho da rodovia.

Como a população não gostou dessa denominação, o lugar ficou conhecido como "Km 47" da Pará-Maranhão, pelo fato de ficar a 47 quilômetros da cidade de Capanema. Com a escolha de Santa Luzia para padroeira da localidade, ganhou como denominação o nome desta santa. No dia 28 de abril de 1991, foi realizado o plebiscito para decidir sobre a emancipação municipal do município de Ourém. Dos 5.746 eleitores, votaram apenas 3.611, sendo que 97,99% dos que votaram optaram pelo "sim".

O município apresenta as seguintes delimitações: ao Norte - Municípios de Bragança e Tracuateua; a Leste - Municípios de Viseu, Nova Esperança do Piriá e Bragança; ao Sul - Município de Nova Esperança do Piriá e a Oeste - Municípios de Garrafão do Norte, Capitão Poço e Ourém. Quanto à sua localização geográfica, pertence à Mesorregião do Nordeste Paraense e à Microrregião do Guamá. A sede municipal tem as seguintes coordenadas geográficas: 01° 27' 06" de latitude sul e 46° 57' 35" de longitude a oeste de Greenwich (Disponível em: <http://www.cidade-brasil.com.br/municipio-santa-luzia-do-para.html>).

Nos dias atuais o município de Santa Luzia do Pará e sua sede Santa Luzia vivem, principalmente, a partir da relação da BR-316 que liga o Pará ao Maranhão e corta o município de uma ponta a outra, mas até o último quartel do século XX nossas relações se davam a partir da nossa formação fluvial, na qual os rios Guamá e Caeté tem importâncias inquestionáveis, reforçada pela proximidade do rio Gurupi, que a 80 quilômetros do município faz fronteira com o estado do Maranhão, Estado e rio fortemente marcados pela presença de quilombos e de remanescentes de quilombos, como o quilombo do Camiranga<sup>15</sup>, assim como na região dos rios Turiaçu e Gurupi, de onde provem os remanescentes quilombolas de Paca e Aningal, como mostram os estudos de Souza (2012).

A BR-316 é uma rodovia federal diagonal do Brasil. Seu ponto inicial está localizado na cidade de Belém (Pará), e o final na cidade de Maceió (Alagoas). A BR-316 passa pelos seguintes estados: Pará, Maranhão, Piauí,

---

<sup>15</sup> Segundo Gomes (2012), estes territórios fronteiriços entre Pará e Maranhão foram demarcados ao longo do século XIX. Depois de avançarem constantemente as fronteiras do Pará e Maranhão, estes quilombolas viram a abolição chegar para aqueles que continuavam cativos. [...] O próximo encontro – pelo menos para nós historiadores – seria com Hurley em 1920 nos povoados de Itamuary e Caamiranga (Gomes, 2012, 215).

Pernambuco, Alagoas. A BR-316 também passa por cidades bastante conhecidas tais como: Ananindeua, Belém, Santa Isabel do Pará, Castanhal, Capanema, Santa Luzia do Pará e Cachoeira do Piriá, quando deixa o estado do Pará e após o rio Gurupi entra no estado do Maranhão, continuado até Alagoas, onde se encerra (Google, Wikipédia, 29/07/2017, às 19:27).

A BR-316 foi fundamental para o desenvolvimento da região na segunda metade do século XX, quando havia por parte do governo nacional todo um discurso desenvolvimentista para a Amazônia e, por cortar nosso município, assim como nossa cidade Santa Luzia, a estrada ajudou no desenvolvimento da mesma por servir de entrada do nordeste para o norte do Brasil. Mas as grandes entradas da presença africana escrava escravizada nessa região se deram por muito tempo pelos grandes rios que banham nosso nordeste paraense, como nos mostra Salles (2004) “encontramos ainda no Pará, comunidades remanescentes de antigos quilombos, espalhados em várias regiões [...] no vale do Gurupi, divisa com o Maranhão”, este rio vai ser marcado em suas águas e margens pela forte presença de povoados fundados por estes povos que viam nas águas abundantes e floresta riquíssima em caça seus espaços de liberdade.

Salles nos apresenta uma das vilas que se formam nesta época de constante reordenamento territorial.

Povoação da vila de remanescentes Camiranga, hoje distrito do município de Vizeu, também situada na margem paraense do rio Gurupi, tem, igualmente, igreja em honra a São Benedito. A maior parte da população é de origem afro-descendente e os pretos mais velhos vieram do Maranhão, onde nasceram. Dedicam-se a extração do ouro e à agricultura. [...] Jorge Hurley viu alguns índios Tembé vivendo maritalmente com negras (1928). Darcy Ribeiro produziu farta documentação etnográfica no diário das duas expedições realizadas entre 1949 e 1951 em busca das aldeias indígenas localizadas na bacia do Gurupi, fronteira do Pará-Maranhão. Topou com os quilombos e deu notícias minuciosas de negros e comunidades remanescentes Camiranga, Canindé e Itamoari, no Pará (SALLES, 2004, 99).

Vicente Salles (2004) nesta linha também nos apresenta as comunidades de Macapazinho, distrito de Castanhal; Pitimandeuá, no município de Inhangapi e tantas outras que foram construídas na luta contra a concentração de terras e cobiçosos latifundiários.

Neste mesmo curso das águas e da busca da liberdade, encontramos a comunidade de remanescentes de quilombo do Jacarequara, que, banhada pelo rio Guamá e cercado por comunidades também ribeirinhas tradicionais e por sua trajetória de formação e resistência vem a tornar-se nosso objeto de estudo.

## **2.2 - Jacarequara, uma comunidade de remanescentes quilombolas em Santa Luzia do Pará/PA, no nordeste paraense.**

Seguindo o que Gomes (1997) chama de “uma floresta de fugitivos, mocambos e quilombos do Grão-Pará se espalhavam e cresciam, aperfeiçoando estratégias de defesa e proteção”, em fins do século XVIII já se destacavam cerca de nove mocambos nas regiões próximas a Belém, assim também como em outras regiões. Esses quilombolas, buscando autonomia, procuravam a estabelecer suas roças e realizar trocas mercantis. Assim vamos encontrando as notícias sobre quilombolas e suas lutas e resistências pela liberdade.

Na região do Guamá uma diligência mal sucedida, em 1807, acabou frutando a tentativa de destruir um mocambo ali existente. [...] Não longe dali novamente nos matos do Guamá... fugitivos e desertores em 1790 tinham constituído, em lugares pantanosos daquelas vargens uma verdadeira rota de fuga, na qual procuravam alcançar o Maranhão. [...] Mocambos de negros na Amazônia Colonial (1734-1816): 1771, Piriá; 1790, Guamá; 1790, Ourém; 1796, Bragança. [...] Havia, como vimos, quilombos e/ou mocambos em quase todas as regiões da Amazônia Colonial. [...] as áreas em direção ao Maranhão (Bragança e Ourém). [...] Em meio a tantos mocambos e fugitivos, aquela floresta revelaria outros mistérios (GOMES, 2007, 61-67).

Dentre os inúmeros mistérios revelados pelos rios e florestas, encontra-se a comunidade quilombola do Jacarequara, nome que vem do tupi, jacaré + quara, ficar ao sol. O minidicionário Luft (2001, 549) traz a seguinte definição “qua.rar: v.t. Branquear, expondo ao sol; corar; Quarador: s.m. Lugar onde se põem as roupas ensaboadas para receber sol (a quara)”. Este nome é fruto da grande presença indígena da etnia Tembé nesta região, apenas no território de Santa Luzia do Pará encontramos 14 aldeamentos desta etnia, com destaque para a aldeia Sede do Alto rio Guamá, são seus precursores os responsáveis por muitos topônimos na região e por fortalecer estes nomes, assim surge a nomenclatura Jacarequara, que denomina nossa comunidade pesquisada, assim como outras nomenclaturas presentes na região, como Mucurateua, Tipitinga, Muruteua, rio Pyuíra, rio Peritoró,, dentre outros.

Ainda segundo Gomes (2007), o raio de ação dos quilombolas – tanto fugidos do Maranhão como do Pará – aumentava, indo de Bragança, Ourém, Vizeu, até a vila do Turiaçu, atravessando o rio Gurupi. Em meados do século XIX, Bragança e Ourém apresentam muitos documentos que discutiam sobre a presença de quilombos no nordeste paraense, no que ainda era conhecido como região do Turiaçu-Gurupi, no século XIX. Gomes (2007) traz uma lista de mocambos/quilombos do período citado acima com destaque para o Jacarequara<sup>16</sup>, entre 1853 a 1862.

---

<sup>16</sup> Não conseguimos comprovação documental de que o quilombo do Jacarequara identificado nas pesquisas de Gomes (2007) seria o mesmo Jacarequara de que tratamos nesta pesquisa.

O que sabemos de fato é que a vila de remanescentes Jacarequara é de origem do século XIX, como bem nos lembra o senhor Nogueira, um dos moradores mais antigos da vila, o nome, segundo o senhor Nogueira foi dado pelos índios da nação Tembé<sup>17</sup>, que tem forte presença na região ao longo de todo o rio Guamá, com aproximadamente 15 aldeamentos dentro do território de Santa Luzia do Pará e com uma forte relação familiar com a comunidade, por amizades e por casamentos. Segundo os comunitários mais antigos da comunidade os índios deram este nome à região pelas corredeiras formadas ao longo do curso do rio Guamá e pela grande presença de jacarés que durante o verão ficavam tomando banho de sol sobre as pedras das corredeiras, quarando, daí o nome Jacarequara.

Os topônimos indígenas são fortes em nossa região, marcada pela presença histórica da nação Tembé, hoje representada pelo cacique Ednaldo Tembé, que representou a cultura e a força indígena em seu mandato de vereador no quadriênio 2014/17, estes topônimos estão presentes em outras comunidades de remanescentes, como Tipitinga (águas barrentas), Mucurateua (terra das mucuras), segundo Fernandes e Caldas

A diversidade de culturas estabelecidas entre o nordeste do Pará e o noroeste do Maranhão, por força de trânsitos e migrações das nações indígenas e depois pela acentuação dos contatos colonizadores, desde o século XVII, estabelecerá um primeiro amálgama cultural na Amazônia, o que faz da Amazônia oriental um imenso laboratório sócio-histórico e cultural da região, no sentido de ter culturas em contato ou já permeadas, com suas construções discursivas narrativas e identitárias sedimentadas, e a constituição de seus saberes e fazeres há muito solidificada, mesmo que haja um constante processo de misturas, como cabe às culturas. (CALDAS E FERNANDES, 2015, 26).

É na ideia de entender esta construção sócio-histórico e cultural que adentramos os caminhos das matas e dos rios, buscando neste laboratório permeado por histórias e saberes de remanescentes de quilombos e da etnia Tembé que vislumbramos a comunidade de remanescentes de quilombo do Jacarequara. As Aldeias do Alto Rio Guamá, na região do rio Guamá, no nordeste paraense, hoje, são 14 ao todo nas quais prevalece uma população mais jovem tendo Naldo Tembé, como o principal cacique das aldeias, morando na aldeia Sede, consegue congrega as outras lideranças da região.

O acesso ao Guamá acontece pela cidade de Capitão Poço ou por Garrafão do Norte. Para chegarmos à aldeia Sede, seguimos pela TI de carro, a partir de Capitão Poço, até chegar ao rio Guamá, onde pegamos uma pequena embarcação para chegar até a aldeia. Para chegar a Itaputyre, São Pedro e

---

<sup>17</sup> Os Tembé, apresentados neste livro, fazem parte do ramo ocidental dos Tenetehara e vivem na Terra Indígena Alto Rio Guamá- TIARG. Sua autodenominação é Tenetehara, mas no estado do Pará, passaram a ser chamados de Tembé. Há várias especulações sobre esta denominação. Talvez, pelas semelhanças, derive da palavra tupi “timbó”. A hipótese de que significaria nariz chato, divulgada em algumas publicações, não tem qualquer fundamento linguístico (NEVES, 2015, 36).

Frasqueira o acesso é por pequenos ramais também sem asfalto, que no período mais intenso de chuvas ficam interditados. Mas diferente do que acontece no Gurupi, nesta região se chega com mais facilidade, pois os ramais são bem menores (NEVES, 2015, 100).

Esta breve descrição das aldeias Tembé ajudam-nos a entender a geografia assim como a acessibilidade e trafegabilidade da região de nosso objeto de pesquisa, como também as relações de parentesco e casamentos entre os índios e os remanescentes de quilombos, e a entendermos a quantidade de nomes de origem indígena em nossa região.

O próprio nome da comunidade nos dá uma ideia dos contornos do objeto que pretendemos estudar, pois se trata de uma comunidade negra rural, oriunda da presença e permanência de africanos escravizados e seus descendentes, em área marcada, também, pela presença de grupos indígenas, como os Tembé do alto rio Guamá. Trata-se de uma comunidade que se inclui na área mais abrangente de confluência entre o Pará e o Maranhão, onde autores como Edna Castro identificaram registros acerca de muitos quilombos, “(...) sendo bem conhecidos os de Ourém, Turiaçu e Bragança...” (CASTRO, 2006, 16).

Enquanto a cidade de Santa Luzia, em Santa Luzia do Pará foi marcada pela construção da BR-316 a vila do Jacarequara tem sua trajetória marcada fortemente pelas águas do rio Guamá, e pelas muitas histórias ligadas a seus antepassados como nas informações que são comuns a todos e que dizem respeito aos negros que teriam participado das lutas da Primeira Guerra Mundial e que buscando espaços de liberdade teriam vindo morar na região onde hoje é a vila Jacarequara.

A Comunidade quilombola do Jacarequara localiza-se às margens do rio Guamá, no município de Santa Luzia do Pará/PA, cerca de 20 km da sede Santa Luzia, fronteira com Capitão-Poço (vide mapa em Anexo). O trajeto para a mesma se faz por vicinais de acesso relativamente difícil, quer por Santa Luzia (sede do município), quer por Capitão-Poço, que ainda apresenta a dificuldade da travessia do rio Guamá, atualmente feita por uma canoa que fica à disposição dos que precisam; a outra forma de viajar é de barco, pelo rio Guamá, até as comunidades mais próximas como Muruteuazinho<sup>18</sup> e Narcisa – comunidades remanescentes de quilombos, também titularizadas –, além das comunidades Lindas Palmeiras e Carrapatinho e, ainda, a sede do município de Ourém. A dificuldade de acesso marca, também, a distância da comunidade em relação aos equipamentos e serviços do Estado, como os hospitais, escolas e ao saneamento básico, e, por conseguinte, à participação em discussões

---

<sup>18</sup> Muruteuazinho e Narcisa são comunidades de remanescentes de quilombos que se localizam respectivamente às margens direita e esquerda do rio Guamá e, por conseguinte, nos municípios de Santa Luzia do Pará e Capitão Poço.

e mobilização das comunidades negras que passaram pelo processo de reconhecimento como quilombolas.

Na temporada das chuvas esta trafegabilidade torna-se bastante complexa, pois tanto o rio Guamá por sua cheia dificulta a vida dos comunitários quanto os ramais que, por estarmos em terrenos acidentados, sempre ficam intrafegáveis. Essas dificuldades, muitas das vezes, acabam fortalecendo a ideia de as famílias deixarem as comunidades e se mudarem para a cidade em busca de melhores condições de vida e habitação.

Abaixo temos a travessia dos moradores feita por canoas, no sentido Capitão-Poço/Jacarequara/Santa Luzia do Pará. A travessia pelo rio Guamá serve para diminuir a distância dos que querem trafegar mais rápido entre Santa Luzia do Pará e Capitão Poço. Esses caminhos também são usados para encurtar o trecho que liga a BR-316 à BR-010 (conhecida como Belém/Brasília), perpassando por vários municípios cujo tráfego tornasse intenso. Além da dificuldade de se navegar pelo rio Guamá, a estrada apresentada na imagem é o caminho que leva para a cidade de Capitão Poço que na temporada das águas fica praticamente intrafegável, a mesma situação ocorre com a vicinal que liga a comunidade à sede de Santa Luzia do Pará, que por questões político-partidárias ficou por décadas esquecida por várias gestões administrativas.



Imagem 5 - Rio Guamá<sup>19</sup>. Fonte: A.E.Farias, 2013.

---

<sup>19</sup> Rio Guamá, com destaque para o canoeiro atravessando as famílias e promesseiros de Capitão-Poço e região, margem esquerda, para a comunidade do Jacarequara, Santa Luzia do Pará, margem direita.

A comunidade tem, na sua origem e formação, os processos de incursão e fixação de populações negras nas áreas de floresta, no contexto da escravidão, apontados por autores como Rosemberg Almeida (2013) que, apoiado em pesquisas recentes e nos relatos orais recolhidos entre os moradores, atestou que...

(...) na região às margens do rio Guamá onde está situada a vila de Jacarequara existiam várias fazendas nas quais era comum a existência do trabalho escravo. Além disso, essa região fica muito próxima à zona bragantina e à fronteira com o Maranhão onde também existia uma intensa presença de escravos (ALMEIDA, 2013, 7-8).

Segundo Edna Castro (2006,14), “[n]as terras do alto rio Guamá, alcançando os rios Gurupi, Turiaçu e Caeté, encontravam-se fazendas grandes e médias, e pequenos sítios”. Assim, percebemos que a formação do território do nordeste paraense se deu na relação dos grupos humanos com a presença de fazendas na região ao longo das margens do rio Guamá e Caeté, assim como com os grandes rios que banham a região e fronteirizam Santa Luzia do Pará com Ourém e Capitão-Poço, cuja economia perpassava pelo que a região oferecia naturalmente, pesca e coleta de frutos para que os mesmos pudessem sobreviver num primeiro momento, principalmente por virem dos engenhos e lavouras de cana presentes na região, buscando a liberdade nos quilombos em formação.

Para Salles

O negro espalhando-se pela planície levou a todos os rincões a cana-de-açúcar. Era natural que o fizesse; já que grande parte dos escravos fugidos provinha dos engenhos e dos canaviais e procuravam refugio nas selvas, onde necessitavam criar a lavoura de subsistência. Tornou-se assim um dos responsáveis pela disseminação da cultura da cana que hoje se encontra até nos mais longínquos aldeamentos indígenas [...] (SALLES, 2004,49).

Salles lembra-nos que na região do nordeste paraense era forte o fabrico do açúcar mascavo e da rapadura, em detrimento do fabrico da aguardente, “esta localizada principalmente na zona bragantina”. Nesta região, o básico era a agricultura familiar que perdura até os dias atuais. Hoje, a comunidade de Jacarequara sobrevive da agricultura de subsistência, da pesca e da coleta de frutos, assim como da produção de cerâmica, registrando-se, ainda, aqueles que se mantêm com as aposentadorias como trabalhadores rurais.

Segundo Gomes,

O protesto social dos escravos sob a forma de aquilombamentos teve vários significados. Coexistiram diversas formas de quilombos: haviam aqueles que procuravam constituir comunidades, existia o aquilombamento caracterizado pelo protesto reivindicatório dos escravos para com seus senhores; e haviam os pequenos grupos de fugitivos que se dedicavam a razias e assaltos às

fazendas e povoados próximos independentes com atividades camponesas integradas à economia local; (GOMES, 1997, 18).

Neste sentido, buscamos entender o processo de formação da comunidade remanescente de quilombos do Jacarequara. Considerando as entrevistas feitas, as muitas conversas ouvidas ao longo de minha visita à comunidade e o modo de vida dos comunitários, chegamos à conclusão de que o Jacarequara se enquadra na definição de comunidade com atividades camponesas integradas à economia local, pois segundo o que observamos a vida desta comunidade está intensamente ligada ao trabalho na lavoura tornando-se mais uma das várias vilas produtoras de monocultura para auto abastecimento e para venda na cidade de Santa Luzia, Ourém e Capitão Poço.

Além da produção de subsistência e de outras fontes provindas da agricultura a comunidade apresenta uma formação geológica que possibilita a produção de cerâmica, em pequena escala, chegando, inclusive, para fomentar esta produção, a construir um barracão para a confecção destes artesanatos. Surgindo assim a “Arte quilombola Flor de Pedra”, como vemos na imagem abaixo.



Imagem 6 - Barracão da Associação<sup>20</sup>. Acervo de A.E.Farias

<sup>20</sup> Barracão da AVPS (Associação Vida Para Sempre), utilizada para a produção de cerâmica: arte quilombola Flor da Pedra e reuniões comunitárias.

O Centro de Estudos de Defesa do Negro do Pará - CEDENPA, sempre esteve presente no apoio e na luta pelo fortalecimento da identidade e da cultura quilombola com palestras e acompanhamento técnico, sendo fundamental para que a comunidade obtivesse o apoio para a construção do Barracão e, por conseguinte, de melhor qualidade da produção artesanal.

O Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, no seu esforço de mapeamento das comunidades negras remanescentes, colaborou na fase da legalização, redação e publicação dos estatutos da entidade. (SALLES, 2004, 98).

O CEDENPA, segundo Bentes (2014) discutindo a expressão remanescentes de quilombos, esclarece que “no início do processo de fortalecimento da categoria ‘remanescentes de quilombos’, o conceito ficava preso a ‘negros fugidos’, porém, após muitas batalhas, foram demonstrando a justeza na necessidade de ampliar o conceito”, pois a partir da estruturação dos quilombos passam a serem negros libertos, livres de cativeiros.

Assim, podem ser consideradas ‘comunidades remanescente de quilombos’, as que foram formadas a partir: dos quilombos considerados como tal, no tempo do escravismo (reduto de escravizados fugidos); dos que resultaram de herança deixadas pelos ‘senhores’; das ‘terras de preto’; das aglomerações de negros/as após a abolição, e outras, desde que se auto-definam como quilombolas (BENTES, 2014, 75-76).



Imagem 7 - Acervo A.E.Farias, 2016.

Esta luta do CEDENPA, e a busca da comunidade em auto-afirmar-se, resultaram na criação deste Centro de produção de cerâmica que funciona no Barracão da Associação Vida Para Sempre – AVPS, e que ajuda na renda das famílias, como também no trabalho coletivo da comunidade, reforçando uma característica destas comunidades que, segundo Bentes na prática, considera-se que são aglomerados (povoados) cujas principais características são:

a. estão localizadas, na maioria das vezes, no meio rural e foram formadas há muito, muito tempo – algumas até desde o tempo da escravidão; b. a maioria das pessoas que lá residem é negra; c. muitas pessoas da comunidade são parentes umas das outras; d.. falam a mesma língua; e. trabalham no extrativismo animal (pesca, por exemplo), extrativismo vegetal (castanhas, látex, açaí), no extrativismo mineral (pedras, areias etc); mas, também fazem roças (plantios de mandioca, milho, etc., plantam frutas, tem hortas); g. muitas vezes fazem multirões; h. a terra é coletiva, mas cada família sabe o espaço que lhe cabe; i. produzem artesanatos (de palha, de argila, de madeira, de cipó, etc.); j. geralmente, tem a mesmas religião, cuja base predominante tem sido a fé cristã; k. são pacíficos; l. se autodenominm com o nome de quilombola (BENTES, 2013, 76).

Assim, observando essas linhas de construção identitária, seguimos no intento das percepções da formação dessa comunidade de remanescentes de quilombo, percebendo na imagem das cerâmicas abaixo um dos frutos desta construção, o resultado de muito esforço para se obter a produção artesanal e fortalecer o trabalho coletivo.



Imagem 8 - Acervo do A.E.Farias, 2016.

Hoje, essa produção artesanal encontra-se praticamente extinta, a produção desenvolveu-se juntamente com a festividade de São Brás, que será discutida em outro momento, produções assim necessitam sempre de apoio e fomento, tanto para a produção como para o escoamento e divulgação da mesma, a comunidade levou anos pedindo às gestões municipais uma máquina para ajudar na trituração e amasso da argila para a produção da cerâmica e só foi conseguir depois de 08 (oito) anos de muita luta na então gestão do prefeito Lourival Fernandes<sup>21</sup> que em sua gestão procurou fortalecer as comunidades remanescentes e ribeirinhas.

Treccani (2006) na introdução de sua obra sobre titulação de terras de quilombos deixa claro estas dificuldades ao longo do processo histórico.

Durante séculos as comunidades remanescentes de quilombo permaneceram cercadas da “invisibilidade”, à qual tinham sido relegadas pela historiografia oficial. Se no passado esta invisibilidade era uma forma de proteção contra as ameaças externas, hoje milhares de comunidades negras não só desejam sair do antigo isolamento, como querem o reconhecimento de seus direitos territoriais e de seus valores culturais. Um século após a abolição formal da escravidão, os quilombos perderam a invisibilidade jurídica e conquistaram o direito a uma existência legal (Treccani, 2006, 2).

Essa luta pelo reconhecimento do domínio de terras das comunidades remanescentes de quilombos do Pará não foi um processo fácil, até tornar-se um marco para os movimentos sociais em todo o Brasil. No Pará essa luta contou, principalmente, pelo movimento negro urbano, e nessa batalha a que se destacar a função exercida pelo Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará – CEDENPA.

Sua primeira vitória foi a inserção na Constituição Estadual do art. 322, que apresenta a seguinte redação: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição (ITERPA, 2009, 35).

Na sequência, outras lutas foram travadas é uma delas é mostrar quantos negros foram beneficiados com esse processo e, principalmente, o quanto isto significou para as mudanças de concepção na formação da luta por direitos dos povos remanescentes de quilombos. Assim,

A Constituição Federal de 1988 operou, portanto, uma verdadeira inversão do pensamento jurídico: o ser quilombola, fato tipificado como crime durante o período colonial e imperial, passa a ser elemento constitutivo de direito. A luta atual dos remanescentes pelo reconhecimento do domínio das terras por eles ocupadas, deve ser considerada como uma ação pela inclusão social, que leva a construir uma igualdade social baseada na aceitação da

---

<sup>21</sup> Lourival Fernandes de Lima foi prefeito de Santa Luzia do Pará pelo Partido dos Trabalhadores –PT, nos anos de 2004-2008 e 2009-2011.

diferença cultural previstas nos artigos 3º e 215-216 da Constituição (TRECCANI, 2006, 96).

O tempo passou é nenhuma conquista foi adquirida, esse espaço vazio de conquistas mostra o descaso que as comunidades de remanescentes, assim como os antigos quilombos e as comunidades ribeirinhas e tradicionais vem sofrendo ao longo de séculos.

O prazo previsto – 05 de outubro de 1989 – não foi respeitado, sequer tramitou um único processo nesse período. O Pará foi o primeiro Estado a criar uma norma regulamentadora desse direito: o Decreto nº 663, de 20 de fevereiro de 1992. É questionável a eficácia desse decreto, pois não resultou na expedição de nenhum título em seu período de vigência.

Mas as pressões continuaram e as comunidades quilombolas e os movimentos negros começaram a obter suas primeiras conquistas.

Da década de noventa aos dias atuais, apesar do caminhar lento das questões que envolvem a temática quilombola, várias mudanças ocorreram no país e especialmente no Pará. Graças aos instrumentos legais disponíveis, à pressão das comunidades quilombolas e dos movimentos sociais o Pará se tornou o primeiro Estado: a titular terras em favor dos quilombos; o que mais expediu título de reconhecimento de domínio aos quilombolas; o que reconheceu o maior volume de hectares em favor dessa comunidade (ITERPA, 2009, 41).

Para nós de Santa Luzia do Pará, município do nordeste paraense, o momento mais marcante desta luta foi o ano de 2008, quando a então governadora do Estado do Pará, Ana Julia Carepa, titulou as comunidades de remanescentes de quilombos de nosso município. Neste evento foram tituladas 18 comunidades, atendendo 735 famílias numa área de 28.788,6420 hectares.

O Instituto de Terras do Pará – ITERPA publicizou atividades de implementação do Programa Estadual de Ordenamento Territorial - PEOT, no Pará, esse programa procurou legitimar e garantir o uso da terra através de uma metodologia inovadora, com preocupações de ordens fundiária, ambiental e produtiva. O resultado foi um levantamento dedicado à questão quilombola, tema relevante no Ordenamento Territorial no Pará.

Das Áreas Quilombolas tituladas em 2007-2008, destacam-se:

Santa Luzia do Pará, Comunidade Jacarequara número de famílias 55, área (ha) 1.935,8457, titulação em 13 de maio de 2008<sup>22</sup>.

Santa Luzia do Pará, comunidade Tipitinga, área (ha) 1.262,0838, titulação em 13 de maio de 2008.

---

<sup>22</sup> Ver documento em anexo.

A foto abaixo, a 13 de maio de 2008, nos descreve um momento importante da busca pela identidade e auto-identificação, é o momento em que representantes das comunidades de remanescentes de quilombos recebem das mãos da então governadora Ana Julia Carepa os títulos definitivos de terra, em destaque o senhor Nogueira, um dos maiores símbolos dos povos remanescentes de quilombos de nosso município, então presidente da Associação Quilombola da Comunidade do Jacarequara Vida para Sempre – AVPS, no centro o senhor Severino, líder e então presidente da comunidade quilombola Tipitinga - AMORQUIT.

A data, 13 de maio, é simbólica, pois nos remete a data da promulgação da Lei Áurea, de Abolição da Escravatura, assinada pela princesa Isabel em 13 de maio de 1888. Aparentemente, a escolha da data de entrega é proposital para o reafirmamento da ideia de liberdade e auto-identidade.



Imagem 9 - FONTE: ITERPA (2009, 38).

As lutas e conquistas não são fáceis, segundo pesquisa feita na comunidade de remanescentes de Tipitinga, em Santa Luzia do Pará/PA, pelo historiador Araújo (2016), a comunidade viu-se obrigada a abrir mão de grande parte de seus direitos territoriais para poder agilizar seu processo de titulação.

Muito já se conquistou nestas lutas mas sabemos que ainda há muito a se conquistar para que os remanescentes de quilombos tenham seu papel social devidamente aceito e reconhecido por todo.

### III CAPÍTULO

#### 3.1. - A festividade de São Brás e os discursos identitários.

Falar em religião não é tão simples quanto se pensa ou quanto se gostaria, partindo da concepção etimológica, a expressão deriva do latim re-ligare, religar com o divino, buscar nas concepções místicas as respostas não encontradas no mundo real, buscar percepções para perguntas às quais surgem no senso comum e que fogem ao mundo científico. Entender as manifestações religiosas presentes em manifestações culturais nunca será tarefa fácil, mas é entendimento geral que aquelas são um conjunto de atitudes e atos pelas quais o homem se liga ao que lhe é divino com ou sem o aval oficial, do Clero, por exemplo.

Durkheim (1996) ao discutir religião, em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, remete-nos ao fato de que a sociedade se mantém coesa e solidária apesar de seus conflitos constantes, definindo religião como: “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.”

As comunidades de remanescentes são fortemente marcadas pela presença da religiosidade de origem cristã e afrodescendente, dentre as manifestações do cristianismo, na linha do Catolicismo Apostólico Romano os santos tem grande influencia como intermediadores entre o homem e Deus a Terra e o Céu. Assim, as festas de santos se multiplicam por todo o ano por este que é um dos países com maior número de católicos no mundo, o Brasil. Estas festas constituem-se em tradição e marcam e influenciam o modo de vida da comunidade, a partir de seus organizadores.

Carmem Izabel Rodrigues em suas análises sobre as festas populares no Jurunas retrata a existência de:

Um vasto calendário de festas anuais, organizado por diversas associações dedicadas a um santo protetor, mobiliza um grande número de fiéis e uma soma considerável de recursos materiais e simbólicos, com decoração dos espaços internos e externos da festa, levantação e derrubada do mastro, preparação do arraial com barracas de comidas, bebidas e diversões, música eletrônica e fogos-de-vista (RODRIGUES, 2008, 65).

Em Santa Luzia do Pará o calendário litúrgico não é diferente, as festas iniciam com a Festividade de São Sebastião na vila chamada de km 18 e vão até as festas natalinas perpassando pelas tradicionais Festas do Círio de N. S. de Nazaré e Festividade de Santa Luzia, padroeira do município, apresentando na vila Jacarequara uma das únicas festas feita por leigos nessa região.

Para Vicente Salles

Entre as festas mais tradicionais do Pará estudadas por Arthur Vianna, duas eram particularmente estimadas pelos negros, libertos e escravos, a do Divino Espírito Santo e a de São Raimundo. A primeira foi promovida, durante muitos anos, pelo negro Martinho Tavares o Mestre Martinho, célebre figura popular. Realizava-se no bairro do Umarizal que era um bairro habitado quase exclusivamente pelos negros. O negro liberto Leopoldino do Espírito Santo Figueira de Andrade, o Mestre Leopoldino, foi o criador da festa de São Raimundo, à qual os escravos concorriam em grande quantidade. Na capital paraense é tradicional o festejo de São Sebastião (SALLES, 2004, 27).

Como percebemos a religião e seus desdobramentos pode estar intensamente ligada à forma como os negros se firmaram na Amazônia e como a influência mútua foi fundamental para o fortalecimento da presença negra nos quilombos e, por conseguinte, nas comunidades de remanescentes de quilombos. Buscar refúgio na religiosidade é buscar forças para enfrentar as intempéries de uma vida tão atribulada como a vivida pelo negro ao longo de sua história a partir do sistema escravocrata pelo qual o mesmo passou durante os tempos de escravidão.

Ainda segundo Salles as heranças africanas mais nítidas aparecem em muitas festas e folguedos tradicionais na Amazônia. Estas festas ou folguedos marcam o ritmo da vida destes povos na história da Amazônia e aqui no Pará, mas especificamente no nordeste paraense o destaque é

Na região bragantina, na cidade de Bragança e na vila de Quatipuru, as festividades em homenagem a São Benedito que ocorrem entre os dias 18 e 26 de dezembro e ofuscam as comemorações natalinas. Aí se encontra outra reminiscência da escravidão na marujada, em que ocorre, como dança característica, o *retumbão*, variedade local do samba-de-roda. (SALLES, 2004, 31).

O tempo passa e as mudanças são sempre parte desse processo de transformações. O que antes era vila, Quatipuru, hoje é um município autônomo, e as festas continuam e também sofrem mudanças ou tentam se manter fiéis às suas tradições. No caso da Festividade de São Benedito muitas mudanças ocorreram desde a fundação da Irmandade de São Benedito em 3 de setembro de 1798 (SILVA, 2011).

Com relação à história da festa de São Benedito, são importantes as contribuições de Dário Benedito Rodrigues Nonato da Silva<sup>23</sup> onde o mesmo procura explicar como se construíram as relações sociais entre os sujeitos históricos da Igreja Católica pela Prelazia do Guamá e da Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança, para entender o catolicismo

---

<sup>23</sup> Dissertação de Mestrado para obtenção do título de Mestre pela Universidade Federal do Pará, que traz como título Os donos de São Benedito: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX.

popular e oficial em suas representações e de José Guilherme dos Santos Fernandes<sup>24</sup> em *Pés que andam, pés que dançam*, em que trata da devoção e seus discursos na Festividade de São Benedito, a partir de dois momentos: a devoção e a esmolação.

Estas leituras também nos ajudam a pensar e a buscar entender as muitas nuances que surgem em nosso objeto de pesquisa, pois também buscamos entender a cultura e a identidade de uma comunidade que tem na sua formação características próximas das até aqui apresentadas e que ainda trazem temáticas novas para o engrandecimento da pesquisa e dos estudos acerca da presença negra na Amazônia.

Os momentos mais importantes desses eventos são as procissões realizadas no início ou no fim da festividade, que atravessam os espaços dos diversos bairros ou vilarejos, comunicando igrejas e paróquias às casas de fiéis e/ou casas-de-culto que organizam ou participam dessas festividades, alternando reza, canto e dança, ao som de uma banda de músicos, até chegar ao seu destino final.

Durante estas procissões, se dá o entoamento das ladainhas, que são rezadas em latim popular, chamado pelos comunitários de latim caboclo. Na Festividade de São Brás, no Jacarequara, a Ladainha de São Brás é o ápice religioso desta festa, momento de devoção e reafirmação da fé, mas que não conta com a presença do pároco local ou qualquer outro representante do Clero. Após a procissão e, por conseguinte, a ladainha vem os agradecimentos, seguidos de novos pedidos e confirmações do compromisso entre o promesseiro e o fiel. Segundo Maués (1995), são chamadas Ladainhas Civas as ladainhas cantadas sem assistência de padres, pois por toda parte vão ficando em moda as ladainhas civis.

Em várias comunidades, como a Comunidade Quilombola do Jurussaca, em Traquateua/PA, na Festa de Todos os Santos, o padre não é figura obrigatória. Maués (1995) aponta-nos que “Em Monsarás, o padre retira-se, o povo reúne-se na igreja e canta ladainhas civis; em Ourém, o vigário é suspenso e o povo reúne-se na igreja e canta ladainhas civis; no Capim, não há padre, o povo canta na igreja ladainhas civis. Enfim, na capital, já houve ladainhas civis.

A comunidade do Jacarequara tem sua festa religiosa oficial dedicada a Nossa Senhora do Livramento, para a qual se voltam os católicos durante os meses de outubro a novembro, neste momento os comunitários deixam em segundo plano sua dedicação à São Brás e volta-

---

<sup>24</sup> Obra que se propõe a fazer uma imersão nesta devoção a São Benedito a partir da esmolação, perpassando pelo sentido do direito consuetudinário dos negros escravizados, considerando sua rota geográfica pelo nordeste paraense e pela Baixada maranhense no estado do Maranhão, que, desde os séculos XVIII e XIX, já apresentavam grande número de quilombos.

se às convenções do catolicismo tradicional, preparando-se para as festas de Nossa Senhora do Livramento e para a festa da Paróquia dedicada à Santa Luzia, que ocorre dia 13 de dezembro.

Geertz (2008) analisa a religião em uma dimensão cultural, entendendo cultura, como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. Assim, segue a vida religiosa da comunidade, a partir do que herdaram historicamente de seus ancestrais quer pela via oficial, N. Sra. do Livramento quer pela via popular, a reza para São Brás.

As imagens em sequência nos mostram como essas formas simbólicas de fé se manifestam. Na primeira foto temos a igreja de N. Sra. do Livramento, as igrejazinhas, apesar de suas estruturas físicas simples, nos dão uma noção da força do Catolicismo no interior do Brasil, contrastando com as manifestações do catolicismo caboclo, que sobrevive na força de suas crenças e de seus valores, esse contraste fica claro quando observamos a foto do Barracão da Festividade de São Brás, que mostra as dificuldades de se manter as tradições que fogem do oficial.



Imagem 10 - Igreja de Nossa Senhora do Livramento. Fonte: AEFarias, 2013.

A igreja era o maior prédio da Comunidade e um dos raros de alvenaria até o ano de 2013 data da construção da Escola Municipal que passa a ser o maior prédio de alvenaria da vila, atualmente a comunidade foi contemplada com um outro prédio do Governo Federal,

o qual passará a ser utilizado como a nova escola comunitária. A vila também foi contemplada com 8 casas do projeto Minha Casa, Minha Vida<sup>25</sup>, todas já construídas e entregues aos devidos moradores.

O Barracão da Festividade, no qual ocorre a festa, é simples, como simples é a vida de todos os moradores do Jacarequara. É nele que ocorre a festa que movimentava a Comunidade do Jacarequara, nos meses de fevereiro, a Festividade de São Brás, na qual, como nas discussões citadas anteriormente, dispensa-se a presença oficial do Clero e os leigos fazem a festa, a partir de sua fé, suas crenças e seus valores. Esse espaço também marca uma das tensões da comunidade, pois muitos acham que a mesma deveria ser bem melhor, visto que a arrecadação econômica deveria ser reinvestida em melhorias do barracão e reservar uma porcentagem para a festa do ano seguinte, mas o que se vê é um local que não demonstra o tamanho da festa nem o tamanho da fé dos comunitários, fazendo com que as reclamações surjam nos discursos ouvidos no decorrer da festividade.

Barraca da Festividade de São Brás, uma imagem que diz muito sobre a relação de fé e de investimento na Festa e, por conseguinte, no santo. Isto gera reclamações por parte de mordomos, fiéis e comunitários, aumentando as tensões dentro da festa a São Brás.



Imagem 11 - Barracão da Festividade de São Brás. Fonte: AEFarias, 2013.

---

<sup>25</sup> Ver anexos.

Essas tensões em torno do sagrado marcam o processo de fortalecimento dos grupos que se organizam ao entorno dos eventos religiosos, mas que também marca o homem enquanto indivíduo que é fortalecido pela fé que professa.

Rubens Alves em *O Que é Religião?* Diz-nos que

É fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir (ALVES, 1981, 12).

Não pretendo aqui identificar e isolar as manifestações religiosas da comunidade, quer com N. Sra. do Livramento, via oficial, quer com São Brás nas manifestações populares e sim buscar entender se os discursos em torno da festa reforçam a auto-identificação dos remanescentes de quilombos aí presentes.

Concordo com Mircea Eliade (1992) quando diz que toda festa religiosa é um evento sagrado no qual os participantes se tornam contemporâneos do acontecimento religioso, é preciso, então, ter os devidos cuidados, pois os festejos compõe uma estrutura própria que deve ser entendida a partir da ótica dos que estão inseridos nas manifestações e emanações da fé.

Gostaria que a tarefa de entender religião e religiosidade fosse assim tão simples, mas as teias que envolvem as manifestações da fé são bem mais sutis que nossa vã percepção, essa presença invisível a qual Alves se refere nos enreda por fragmentações de vidas e de lembranças de outras memórias que já não estão mais ao alcance do pesquisador, nem dos pesquisados que já não conseguem nos indicar o tempo preciso ou aproximado das manifestações da festa de São Brás por exemplo, nem o porquê da ausência do Clero nesta manifestação do catolicismo, principalmente por estar eivado de manifestações do cristianismo católico apostólico.

A historiografia nos mostra que religião e religiosidade são vistas como expressão cultural de homens e mulheres que em condições específicas se manifestam. Assim, pesquisar a Comunidades como a do Jacarequara e suas manifestações culturais e religiosas é a oportunidade de entender um pouco mais estas percepções acerca da formação das mesmas em seus múltiplos aspectos. Concordo com Ivan Manoel, no artigo “*História, religião e religiosidade*” (s/d: 19), que define religião como “(...) o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo são fazer a ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o Homem e Deus...”.

A religiosidade, por seu turno, é a busca do sagrado que ainda segundo Ivan Ap. Manoel “(...) sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com a ou as divindades na procura de resoluções de problemas cotidianos”. Práticas não institucionalizadas de manifestação da fé, os contornos da religiosidade são marcados por manifestações sincréticas, que vão além das ortodoxias dominantes.

Heraldo Maués (1995) demonstra como as festas religiosas são marcadas pela fé, pelas crenças e valores de um povo afeito ao sagrado, ao espiritual. Assim, analisaremos a festividade de São Brás a partir dos seus rituais e componentes, mas analisaremos, também, o fortalecimento da identidade quilombola levando em consideração o processo de entendimento das representações ao longo da festa, assim como quanto às tensões que a cercam ao longo de sua preparação e realização. Maués lembra-nos que o catolicismo popular dessas populações da região do Salgado como um todo centra-se na crença e no culto aos santos. Em Santa Luzia do Pará, município do Nordeste do Estado, situado na zona Bragantina, microrregião do Salgado, a homenageada é Santa Luzia, a protetora dos olhos, padroeira do município, festa que ocorre todo dia 13 de dezembro, mas em todo o território luziense explodem festas católicas do início ao fim do ano, com destaque nos últimos anos para o que chamo de nazarenização luziense que se dá através da forte presença do Círio de N. S. de Nazaré<sup>26</sup>, que tem sua representação em duas outras comunidades – Círio do Tentuga e Círio do Transcaeté.

A religiosidade nem sempre apresenta fronteiras estabelecidas, assim recebemos influências religiosas as mais variadas, algumas delas vem a fortalecer a fé dos homens aquilombados, como é o caso de São Benedito. Maués nos lembra que São Benedito é outro santo considerado muito milagroso – e também muito “perigoso”, com quem não se pode brincar. Santa Luzia do Pará faz fronteira com Bragança e sua presença é percebida por aqui principalmente na comunidade de remanescentes de quilombo do Tipitinga, assim como, via municípios de Ourém e Capitão-Poço, na comunidade de remanescentes do Jacarequara.

Analisar a festividade de São Brás a partir da imagem da mesma atrelada à cultura afro, assim como quanto ao fortalecimento da identidade quilombola, levando em consideração o processo de entendimento para com essa representação, é mergulhar em nossas raízes africanas e procurar em nossas reminiscências as remanescentes que faltam para

---

<sup>26</sup> O círio de N. S. de Nazaré é tradicional em duas comunidades em nosso município de Santa Luzia do Pará, as Comunidades do Transcaeté e do Tentugal realizam essa manifestação da fé cristã há mais de duas décadas, já o Círio na cidade de Santa Luzia tem pouco mais de oito anos e já é considerado a segunda maior manifestação de fé de nosso município, perdendo esse posto apenas para a Procissão de Santa Luzia, padroeira do município.

preencher esta lacuna histórica de nossas origens, de nossa formação cultural, mas, principalmente, humana.

A imagem abaixo nos dá uma noção desta fé e dos laços humanos e/ou familiares que nos unem uns aos outros e ao mesmo tempo ao sagrado, o que para todos nós em determinados momentos parece ser algo simples evoca percepções incomensuráveis. Aqui temos uma pequena representação dessas percepções, ao centro a esposa do puxador da ladainha, agradecendo uma graça e cercada por representantes da comunidade, como o senhor Alexandre Reis, à direita, e a dona Herculana, que em sua ancianidade é a figura emblemática da fé, da devoção e da formação desta comunidade.

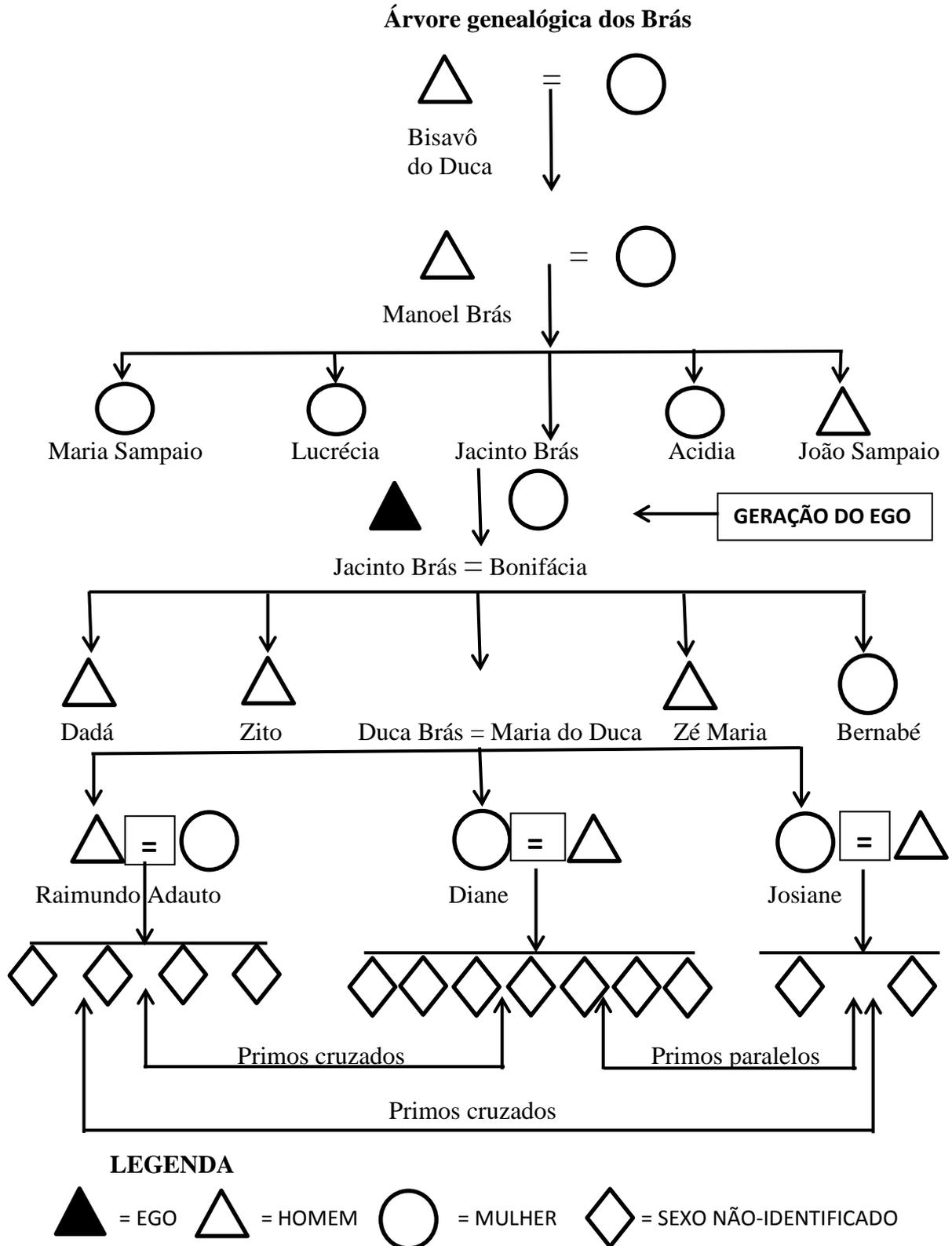
A imagem de São Brás surge, então, como símbolo destas manifestações da fé. Segundo Geertz (2008), símbolo enquanto “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o “significado do símbolo”. Símbolo do sagrado que carrega as manifestações de esperança, de conquistas e de compromissos com quem representa essa manifestação, nesse caso, São Brás.



Imagem 12, devotos de São Brás.

### 3.2 - Os Brás, a Mordomagem e a Ladainha.

A festividade de São Brás está diretamente ligada à família Brás, que ao longo do tempo foi se fortalecendo na fé e nos laços familiares, de mordomagem e de compadrio. Abaixo temos a árvore genealógica do Duca Brás, o atual “dono do santo”.



Segundo o senhor Duca Brás, suas memórias remetem às lembranças genealógicas ao seu bisavó, do qual ele não guarda memória do nome, mas que segundo sabe, *foi quem iniciou a reza para São Brás*<sup>27</sup> em um passado do qual não há registros documentais ou de memórias. A reza não tem sua origem na vila Jacarequara e sim em um vilarejo próximo, conhecido como os Sampaio<sup>28</sup>, nome dado ao lugar por conta da família mais tradicional do lugarejo.

Nas palavras de Duca Brás,

*Meu avô, o seu Manoel Brás, herdeiro da festa, teve cinco filhos, fessor: Jacinto Brás, Maria Sampaio, Lucrecia, Acidia e o João Sampaio, destes o vô Jacinto Brás herdou a festa do São Brás a uns 35 anos. O Jacinto Brás meu avô, casou com dona Bonifácia, que por sua vez era filha de Zé Nogueira com Francisca Nogueira, irmã do Nogueira, (homenageado por este autor AEFarias em uma das Leis do Dia da Consciência Negra), meus pais, o Jacinto e a Bonifácia, tiveram cinco filhos, fessor: Eu, o Dadá, o Zito, o Zé Maria e a Bernabé, desses fessor só a Bernabé mora no Jacarequara, mas os outros sempre vem para a festa de São Brás. E eu acabei pegando o comprommissso com o São Brás, faço a festa até hoje. Depois, eu casei com a Maria (que passou a ser conhecida como Maria do Duca, forma muito comum de tratamento no interior do Pará), e nós tivemos três filhos: o Raimundo Adauto, a Diane, e a Josiane e temos treze netos com idades entre dois e doze anos.*

---

<sup>27</sup> Ao longo da Dissertação utilizo a fonte Time New Roman, mas quando transcrevo a fala dos entrevistados prefiro utilizar a fonte Segoe Script, concordando com Fernandes (2011), “outro destaque deve ser dado ao texto de gênese oral, ou seja, procurou-se ressaltar a procedência diversa dos discursos presentes – cultura escrita e cultura oral – para chamar a atenção que estamos face a um saber da ciência e outro da experiência”.

<sup>28</sup> É comum, nos interiores, os povoados levarem o nome das famílias fundadores. Nesse caso, esta localidade não existe mais, as famílias se mudaram para o Jacarequara, como fez o Duca, ou foram embora para outros locais.

As falas de nossos remanescentes fluem com a naturalidade das águas do rio Guamá, de enxurrada, mas que já apresentam uma dificuldade com a memória histórica de seus ancestrais. Segundo Le Goff (2003) “a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou formações passadas, ou que ele representa como passadas”. Levando essas informações em consideração, acredito que a Festividade de São Brás é de fundamental importância para o fortalecimento cultural e identitário da comunidade, pois a mesma nos dá diversas vertentes deste fortalecimento, assim como temas para investigações, leituras e análises.

Assim, na comunidade de Jacarequara, as lembranças da festa dedicada à São Brás estão diretamente ligadas à família Brás, que teve sua primeira manifestação de fé, segundo o Duca Brás, em uma promessa feita pelo pai do sr. Manoel Brás, quando o mesmo ainda morava próximo a comunidade quilombola do Narcisa, na vila dos Sampaio há muitas décadas, da qual o Duca não possui mais lembranças. Segundo ele,

*O meu bisavô teve problemas de saúde e fez uma promessa<sup>29</sup> pro santo, se ele melhorasse a tempo de cuidar da colheita, ele ia fazer uma festa pro santo. E foi assim que a festa começou.*

Com a transferência da família para o Jacarequara, a festa também foi transferida, juntamente com a estátua do santo, patrimônio religioso e portador das atenções de fé desta família. Com a morte deste patriarca, a festividade correu o risco de acabar, por conta de divergências religiosas entre os filhos, pois uma das filhas passou a religião evangélica e queria se desfazer da estátua do santo, o que não foi permitido pelo “seu” Jacinto Correia dos Santos, Jacinto Brás, que passou a manter o legado/compromisso do pai e, por conseguinte, a festa de São Brás, Duca lembra que

*O meu pai fazia a festa, né professor, mas a idade já pesava, quando minha irmã passou para a ‘crença’ ela disse que ia jogar a imagem do santo fora, aí eu me meti , né fessor, já pensô. Eu fiquei com a estátua e continuei com a festa do santo*

---

<sup>29</sup> As promessas tem muito a ver com o ritmo de vida e a formação católica no interior deste país, onde a presença católica é marca registrada desde a formação do Brasil Colônia.

A festa no Jacarequara foi produzida por anos pelo “seu” Jacinto Brás, que não dando mais conta de conduzi-la, passou-a para seu filho Duca Brás que já a mantém há uns 12 (doze) anos, inclusive nos tempos atuais, segundo as informações dadas pela Maria do Duca. Mas o tempo e as formas de manifestações e relações familiares e de compadrio, assim como a própria relação de mordomagem<sup>30</sup>, vem mudando ao longo do tempo e com a introdução cada vez mais forte da festa de aparelhagem a religiosidade vem perdendo força e os fiéis e mordomos tomando posicionamento quanto ao futuro da festividade.

A mordomagem passou a ter papel relevante, mas modificou-se ao longo do tempo para ir adequando-se as atuais manifestações de religiosidade, como mostra-nos Welber Carlos Andrade da Silva, em seu artigo...

O mordomo era o responsável pelo recolhimento das esmolas na freguesia e na porta da igreja. Quanto maior o número de mordomos maior a esmola recolhida. Por isso, apesar do compromisso não expressar o quantitativo para esse cargo, sempre foram eleitos um número mínimo de quatro mordomos para dividirem a obrigação de recolher as esmolas em todas as partes da freguesia. Os procuradores também ficavam responsáveis pelas cobranças daquilo que pertencia à irmandade. Eles cobravam os aluguéis e recolhiam esmolas. A irmandade administrava as missas, batismos, casamentos, dobres dos sinos e sepultamentos. Com isso, as freguesias possuíam extensos patrimônios, gerando disputa pelos principais cargos da administração como juiz, escrivão e tesoureiro. Nestas relações de poder desenvolvidas durante a preparação e o decorrer da Festividade, percebemos as tensões que a estão fragilizando (SILVA, 2012, 4.)

Em um folder de 2006<sup>31</sup>, encontrei uma relação dos mordomos da época, há raríssimos registros escritos da organização da festividade, nele constam a Coordenação da Festa de 2006, o Presidente, neste ano, foi o senhor Manoel Célis Nogueira (o Duca Brás), a Tesoureira foi a senhora Francisca Paulina da Conceição; o Juiz do Santo foram o Walderi Pereira da Silva (o Bode Louro) e o Raimundo Aduato da Silva; os Juizes do Mastro foram Edir Raimundo Silva dos Reis e Maria Joziane da Silva Nogueira (Pereca); as cozinheiras foram a Maria do Livramento, a Francisca Paulina, a Ivete Pereira e a Satuca. Neste folder aparece um desses raros registros escritos da relação de Mordomos da Festividade de São Brás, são eles:

Maria do Socorro Vieira (Marizita), Francisco Gildo Vieira (Chico Vieira), Pedro Batista de Almeida (Pedro Tajoba), Raimundo Nogueira dos Santos (o Nogueira), Antonia

---

<sup>30</sup> Participar da confraria nas diversas posições de sua estrutura organizativa representava um privilégio para seus membros e isso não acontecia de forma automática. Junto com o privilégio vinham as responsabilidades de acordo com cada cargo ocupado, e isso tinha implicações junto aos irmãos e também junto à comunidade e às autoridades em geral (LUZ, 2012, 19). Mordomagem passa a ser a denominação usada para aqueles que hoje são colaboradores da Festividade, os mordomos.

<sup>31</sup> Ver anexos

Zilda, Ana da Silva Raol, José Gonzaga (Zeca), Maria de Sousa Barros (Mariazinha), Manoel de Sousa Barros, Maria da Conceição Pereira (Concita), Antonio Elizeu Paulino (Tuico), Erinaldo de Oliveira (Eri), Joziane da Silva Barros, Erinalva da Conceição Reis (Birrula), Raimunda Paulina Correia (Raimundinha) Manoel Brás, Antonio Barnabé, João Rodrigues dos Rei (Joca), Samuelson Figueiredo de Sousa (Samuel), Antonio Euzébio dos Reis (Baiaco), Maria Luciene Castro (Teca), José Ivan Reis, José do Livramento (Zerito), Maria Sebastiana dos Santos, Antonio Correia dos Santos (Brogé), Maria Altenise (Nil), Prisco Alexandre dos Reis, Valdir Gasparino dos Reis, José Paulino da Conceição (Eldo) e Aluizio Marques da Silva (Luizão).

Estes são alguns dos mordomos que consegui conhecer por um documento da festividade, um folder, que nos dá uma noção interessante dos mordomos, uma das percepções é que o senhor Samuel é o único que aparece nesta listagem que não é da comunidade, mas que tem relação de amizade e de compadrio<sup>32</sup> com moradores da vila. Isto mostra-nos que a maioria absoluta dos mordomos são da própria vila, fazendo com que haja um fortalecimento do grau de parentesco e de compadrios, mas nada rígido, fechado, que impeça que outras pessoas não sejam convidadas para serem mordomos o que aconteceu comigo, por exemplo, que fui convidado para ser um deles ao longo de meus contatos com a comunidade, no ano de 2010, fato que muito me alegrou e que tornou mais tranquila minha relação com todos os envolvidos na festividade.

Outro fator interessante quanto ao mordomo Samuel, é que o mesmo por morar na cidade de Santa Luzia e por ter comigo uma relação de amizade, por ter sido meu aluno no Ensino Médio foi o primeiro a falar para minha pessoa desta festividade que ocorria no Jacarequara e que chamava a atenção pela ladainha rezada em latim. Minha inserção, em definitivo foi em 2013 quando me convidaram para ser um dos mordomos de São Brás, minha fé católica e minha pesquisa, assim como minha relação com a comunidade passaram a caminhar ainda mais juntas, concordando com Malinowski (1977), pois segundo ele [S]ó assim será possível atingir o objetivo final da pesquisa, “o de apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo”.

Ao longo do acompanhamento fomos percebendo que a mordomagem também desempenhava algumas funções, por exemplo, você só poderia tornar-se juiz ou exercer qualquer outra função na festividade se já fosse um juiz. O processo de escolha dos cargos para a organização do ano seguinte se dá por sorteio logo após a reza da ladainha. Mas o

---

<sup>32</sup> Samuel é afilhado do senhor Carlos Reis da Silva, que dentre outras funções já exerceu o papel de Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e vereador pelo Partido dos Trabalhadores na gestão 2013-2016.

processo de organização sempre fica mais por conta do Duca e da família do dono do santo. O que gera reclamações ao longo do tempo.

O sr. Prisco<sup>33</sup>, poeta e tocador, mordomo desde o início da festividade no Jacarequara, e fervoroso devoto de São Brás, tem na religiosidade católica apostólica sua mais forte convicção. E, por conta da mesma, tece vários comentários sobre como era a Festividade e como está agora. Lembra da força da religiosidade de São Benedito e dos ouremenses que vem esmolar na vila e na região, fortalecendo a crença ao mesmo, coisa que, segundo ele, *não vem acontecendo com a Festividade e com o culto a São Brás. Era mordomo, mas abandonou por não aceitar os rumos da Coordenação, quando o “tio Brás” faleceu a tradição ficou na família com o Duca Brás.*

*“Os mordomos estão se afastando, a última festa foi muito fraca. O “tio Brás” (Jacinto Correa Brás) foi embora, mora em São Miguel do Guamá. Minha esposa é a atual presidente (Festividade de 2014), o meu filho ainda é mordomo (Edir Silva Reis). A imagem fica na casa do Duca Brás.”*

O depoimento do sr. Prisco mostra o desentrosamento entre a família Brás e a comunidade, visto que muitos ajudam mas o interesse aparentemente não é mais o mesmo. O santo vai perdendo espaço para a festa de aparelhagem e os novos gostos da juventude, que não perpassam pelos mesmos compromissos com os aspectos da religiosidade, ou possuem outras motivações. A maioria jovem está mais preocupada com a festa de aparelhagem do que com a manutenção da ladainha e do culto ao santo protetor dos males da garganta.

Assim, considerando a representação cultural, defendida por autores como Peter Burke, Marc Bloch, Eric Hobsbawn, entre outros, ao acompanharmos a festividade não nos restringimos apenas à Ladainha, mas às diversas faces da Festividade, a saber: a matança, a mordomagem, a comilança, a procissão, a ladainha em latim e a festa de aparelhagem.

No folder da festividade de São Brás de 2006, encontramos a seguinte programação:

Dia 03/02/06: 07:00hr – Festa das Cozinheiras

---

<sup>33</sup> Prisco Alexandre dos Reis, 58 anos, morador da Vila Jacarequara, ex-mordomo da Festividade de São Brás. Católico fervoroso e devoto do santo. Entrevista feita em 05 de janeiro de 2014.

Dia 04/02/06 04:00hs Abate das Criações e oferendas;  
06:00hs – Queima de fogos;  
08:00hs – Preparação das refeições;  
10:00hs – Procissão (Levação) de São Brás;  
13:00hs – Torneio de futebol de campo;  
18:00hs – Ladainha com juízes do mastro;  
19:00hs – Ladainha com juízes de São Brás;  
20:00hs – Jantar (Cumedoria);  
21:00hs – Show ao vivo com a Banda Mistura Sensual.

A festividade se inicia pela MATANÇA, que é o ato de abater os animais, feita, geralmente, pelos homens, estes animais doados pelos mordomos ou por algum promesseiro serão servidos na CUMEDORIA ou COMILANÇA. A MORDOMAGEM são os membros da Festividade, que logo após a ladainha podem ser escolhidos para serem JUÍZES ou PRESIDENTE da Festividade do ano seguinte. A MATANÇA começa na madrugada que antecede a Festividade e vai manhã adentro, quando as mulheres assumem o preparo dos pratos que serão servidos no jantar, após a ladainha de São Brás. A PROCISSÃO E A LADAINHA são o auge religioso da Festividade e dá-se no horário das 06 da tarde, logo após a ladainha é feito o sorteio entre os MORDOMOS para a escolha do próximo Presidente, que ficará à frente dos preparos da Festividade para o ano seguinte. A COMILANÇA é o jantar que é servido indiscriminadamente a todos os presentes, encerrando assim a parte religiosa da festividade. Na sequência temos a festa de aparelhagem, fenômeno muito forte em todo o Estado do Pará.

O dia dedicado a São Brás no calendário litúrgico católico é dia 03 de fevereiro, mas a comunidade decidiu que a festividade seria comemorada no dia 03 quando esta data coincidissem com um sábado ou sempre no sábado seguinte ao dia 03 (três) de fevereiro, para melhor organização da mesma. Neste sentido, percebemos a decisão da festa no sábado por influência do calendário agrícola, trabalha-se até o sábado e, à noite, faz-se a festa, mas também é perceptível a influência da festa de aparelhagem que ocorre logo após o jantar e que, em sendo a festa no sábado, atrairá muito mais pessoas da região e de outras localidades.

A organização começa um ano antes, considerando o resultado da festa anterior, e sabendo-se o que já se teria para o ano seguinte. Assim, o presidente escolhido em sorteio entre os mordomos fica na responsabilidade de organizar o andamento da mesma, mas o que se percebe é que os envolvidos com a Festividade começam a organizarem-na a partir de janeiro, o que acarreta pouco tempo para os preparativos da mesma.

Segundo a Maria do Duca,

*A matança dos donativos arrecadados, animais em geral, com destaque para o boi que é mais prático para o preparo do jantar, começa na madrugada, sempre com a alegria marcante de nosso povo, com muito café, a cachaça que não pode faltar, os fogos para acordar o povo, e se estende por toda a manhã, com muito folgado e a algazarra da meninada que se diverte dos quintais para o banho no Guamá, enquanto as famílias preparam o almoço para os familiares e amigos que estão chegando de todos os lugares, em comitivas para a festividade, para o torneio de futebol, para reverem-se uns aos outros.*

É nestas churrasqueiras improvisadas ao ar livre ou na Barraca da Associação que são feitos os preparativos para o jantar dos mordomos e convidados, preparativos estes que duram o dia inteiro,, iniciam na madrugada com a morte das criações (galinhas, patos, perus e, às vezes, uma rês), esses trabalhos são exercidos principalmente por mulheres sob o comando da Maria do Duca<sup>34</sup>, que vai organizando os preparativos e ajudando na atenção e atendimento às pessoas comuns, aos amigos e familiares que vão chegando para a festividade.

Imagem 13 - Acervo de A.E.Farias, 2016.



O jantar está cozinhando, graças a pessoas como as senhoras Maria Helena da Conceição, Maria do Livramento da Silva, Francisca Paulina da Conceição, Maria Helena da Conceição dos Reis, Sebastiana Ribeiro da Conceição e Maria de Nazaré da Silva Nogueira, desde que a festividade passou a ser no Jacarequara vem tomando conta do preparativo da comilança, como voluntárias e promesseiras do santo, garantindo a todos os presentes na Festividade um jantar digno dos convidados do santo e da fé dedicada ao mesmo.

Estas mulheres tem o seu dia-a-dia voltado para o cuidado da casa e a ajuda na agricultura familiar, as mesmas levam uma vida normal como todas as outras mulheres das comunidades ribeirinhas, mas neste dia sua importância é fundamental pois tornam-se portadores do poder de alimentar as centenas de pessoas que vem para a festividade e que aguardam o jantar do santo, também chamado de comilança. O jantar era servido com muita dificuldade, mas graças ao apoio da SEMED, as cozinheiras podiam usar os utensílios da escola, como os pratos as colherese os alguidares, mas mesmo assim o trabalho era muito árduo, na busca de melhorar isto introduziu-se a marmitta por conta de sua praticidade.



Imagem 14 – Acervo A.E.Farias 2016.

Segundo a Maria do Livramento, uma das cozinheiras voluntárias, *quando começamos a usar as marmitas, há uns cinco anos, o trabalho diminuiu bastante, pois quase não conseguíamos atender tanta gente ao mesmo tempo, agora não, as marmitas facilitam o andamento do jantar e com isso melhoramos nossa participação na hora da ladainha de São Brás.*

A introdução das marmitas foi uma decisão da coordenação para viabilizar mais rapidez no atendimento dos comensais, para que todos possam participar da ladainha e depois jantarem sem se preocuparem com tanta correria e tanto trabalho em tão pouco tempo.

Uma das formas de percebermos a intensidade da festividade e do resultado do trabalho das cozinheiras é acompanharmos outro elemento importante para o dia a dia da comunidade, mas especialmente para o sucesso da festa, esta função é desempenhada pelo canoeiro<sup>35</sup>, que, principalmente, nos dias que antecedem a festa e no dia da mesma é de vital importância para o trânsito de um lado para o outro do rio Guamá.



Imagem 15 – Acervo A.E.Farias, 2016.

---

<sup>35</sup> O canoeiro é o responsável por atravessar as pessoas de uma margem a outra do rio Guamá, através de uma canoa a remo, o mesmo é mantido pelo governo municipal e exerce sua função ao longo do ano, mas em épocas festivas, como a de São Brás, seu trabalho não para nem durante a noite.

Durante o dia e parte da noite o canoeiro não tem sossego, carregando as famílias e promesseiros que vem pra Festividade. Este trabalho requer muito cuidado e dedicação, pois não há um horário fixo de trabalho e durante a Festividade de São Brás esse movimento torna-se tão intenso que geralmente são necessários dois remadores se revezando ao longo dos dias de duração da festa. O rio Guamá dá oportunidades, como a busca de liberdade no passado e o acolhimento em suas margens, mas também cobra seu preço.

Comitivas chegam de toda a região para reverem famílias e amigos que foram se distanciando da vila em busca de melhores oportunidades e que aproveitam a Festividade para reverem-se e matarem as saudades do banho no Guamá e do almoço típico da região com muito açaí, suco de cupu ou uma boa galinha caipira cozida. O Torneio de Futebol, no campinho, à beira do rio, atrai a população que aumenta e as expectativas também para tudo o que ainda vai acontecer.

Na imagem abaixo, podemos ver a quantidade de famílias que veem no torneio um passatempo para o evento da noite, o outro passatempo é o banho no rio que fica bem ao lado do campinho.

Imagem 16 – Acervo A.E.Farias, 2016.

É comum as chamadas caravanas, em que familiares distantes se organizam para reverem os amigos da vila natal e, assim, participar deste momento religioso, ao mesmo tempo fazem a divulgação da festividade de São Brás, da comunidade remanescente de quilombos do Jacarequara, usando o rio Guamá como grande atrativo para a diversão, comentando que há a comilança e que assim os visitantes não precisam se preocupar com a janta, assim como divulgam por conta da festa de aparelhagem para, assim, divulgar a viagem e atrair outras pessoas que possam fazer parte da caravana e ajudar nas despesas com o ônibus, criando um ciclo de divulgação espontâneo da festividade e da comunidade de remanescentes quilombolas do Jacarequara.

A meninada aproveita para se esbaldar nas águas mornas do Guamá e a brincadeira do balanço não pode faltar nestas horas. O sol forte e a água morna não incomodam, sabem que estão protegidos, São Brás está sempre presente cuidando da garganta deles, e assim seguem, vivenciando esse processo de formação familiar, social, cultural, identitário, com o rio com os parentes e com o santo, e que se dá mais forte nos períodos de aglomeração comunitária.



Imagem 17 - Acervo A.E.Farias, 2015.

Com a presença de outras atrações, a maioria simples, mas que são um atrativo a mais, as crianças aproveitam as novidades e divertem-se como nunca, o lúdico atrai a coletividade e eles vão, crianças crescendo em meio a uma série de pequenas novidades. Grandes descobertas, novas amizades, novas relações de parentesco, por conta dos que vem pela primeira vez para a festividade na comunidade, fortalecendo velhos vínculos, por conta das relações de compadrio que ressurgem nas bençãos dos afilhados com seus padrinhos que retomam os laços cada vez mais fortes e que criam a expectativa para o ano que se inicia e para a festa do ano. O brincar, que já é natural, torna-se efusivo com a presença de elementos simples, porém novos, como é o exemplo desse pula-pula presente na festa de 2015.

Neste sentido não podemos deixar de pensar que,

As crianças afrodescendentes precisam produzir conhecimento no qual se vejam refletidas, para que possam se expressar com mais autenticidade. As questões relacionadas com a vida e a cultura de sua etnia devem fazer parte de sua formação como seres humanos, para que possam compreender, crítica, interativa e conflitivamente, quem é o outro e de que forma esse outro também se constitui como ser humano. Isto, entretanto, não deve significar a negação de um deles. Nessa perspectiva, o conceito de alteridade será útil para a compreensão do que é ser culturalmente afrodescendente, num espaço que privilegia um "outro" diferente dele. (SANTOS, 2006, 13).



Imagem 18 – Acervo A.E.Farias, 2015.

Discute-se assim, a partir desta proposição de Santos (2006), a função de aprendizagem na formação socio-comunitária dessas crianças, ajudando-as em sua autenticidade e, por conseguinte, em sua auto definição e auto reconhecimento a partir da relação com os outros que visitam a comunidade durante a festividade e até que ponto essas interrelações vão fortalecendo seus traços familiares, culturais, étnicos, possibilitando a essas crianças o seu perceber-se em um mundo que relaciona-se a um contexto mais amplo que os até então conhecidos e que a escola deve repensar o que faz com essas crianças e que lugar lhes confere no processo social, daí que os Planos Político Pedagógicos das comunidades de remanescentes tem a obrigatoriedade de, através de seus educadores e educadoras, dar a essas crianças um ensino voltado para a vida e para o fortalecimento de sua formação étnico e

cultural pensadas a partir da identidade e do autorreconhecimento das mesmas como descendentes de remanescentes de quilombos, reforçada pela Lei 10.678, de 23 de maio de 2003, que Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências, a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003 e a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 que inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências, reforçadas pelas Leis municipais<sup>36</sup> de minha autoria que fortalecem estas discussões.

É nesta direção que aponta o documento da Conferência Nacional de Educação – CONAE 2010, cujo título foi “Construindo um Sistema Nacional Articulado de Educação: Plano Nacional de Educação, suas Diretrizes e Estratégias de Ação”. Depois de um ano de Conferências Municipais e Estaduais, representantes das secretarias do Ministério da Educação, da Câmara e do Senado, do Conselho Nacional de Educação, das entidades dos dirigentes estaduais, municipais e federais da educação e de uma grande variedade de entidades que atuam direta ou indiretamente na área da educação produziram um documento amplo, no qual uma das novidades mais notáveis é a introdução de um capítulo sobre “Educação Quilombola” (ARRUTI, 2011, 168).

Assim, nossas crianças crescerão tendo uma formação que os dignifique e que os fortaleça para o relacionamento com o outro, sem precisar se abstrair de sua descendência, se autorreconhecendo e reconhecendo no outro o processo das muitas formações étnico-culturais pelas quais passamos ao longo da história.

Mas, por enquanto, voltemos à festividade de São Brás.

Os promesseiros e comitiva vão para a casa do Duca Brás de onde em Procissão e puxados pelo rezador, tendo à frente o andor com São Brás, entoam a Ladainha de Todos os Santos, em honra a São Brás. Das muitas vezes que acompanhei a festividade, o ano de 2015 nos apresentou um fator novo, por problemas no Barracão a reza foi feita, com a devida licença da comunidade, na igreja de N. S. do Livramento.

No ano de 2015, a Festividade sofreu uma ligeira modificação, a reza foi feita na igreja de N. S. do Livramento, o que nos deu um ponto de discussão interessante. O fato de um sincretismo novo, na mesma igreja onde se realiza a Festa oficial a N. S. do Livramento com a presença do clero, rezou-se para São Brás, um santo não oficial, no calendário litúrgico oficial de Santa Luzia do Pará, que é um município de forte presença católica apostólica desde

---

<sup>36</sup> Ver Leis em anexo.

as primeiras levas de padres italianos, em meados do século XX, como os padres Catel e Rafael, dentre outros, que ajudaram na difusão e no fortalecimento do catolicismo em nossa região do nordeste paraense.

Esta visão dos dois santos se encontrando foi algo interessante para mim, que, como pesquisador buscava entender esse relacionamento que, pelo que percebi, no pensamento dos comunitários era algo que ocorria naturalmente, uma festa de leigo em um espaço marcado pela oficialidade do clero e suas regras demarcadas ao longo do tempo histórico.



Imagem 19 - Igreja de N. S. do Livramento, acervo do autor, 2015.

Um olhar instigante de uma festa leiga dentro de um espaço de festa oficial, um encontro único da escolha livre, surgida do voluntarismo da fé de uma família que busca nesta mesma fé forças para enfrentar as intempéries da vida, com a marca da religião oficial, historicamente a igreja de N. S. do Livramento.

O fato remete-nos a Bakhtin (1987) abrindo novas perspectivas de abordagens, fazendo pensarmos em outras formas de articulação entre as práticas e o mundo social, sensíveis à pluralidade religiosa que marcam os grupos sociais.

Esses grupos sociais vão se afirmando a partir de suas crenças, de valores que remetem a outros, familiares, comunitários e que os unifica em propósitos aparentemente



dispersos, como as muitas funções exercidas na comunidade, na família ou durante uma festividade religiosa, como a de São Brás.

Uma dessas funções, preponderante ao longo da preparação da Festividade e do desenvolvimento da mesma, é a mordomagem, que deve ser responsável pelas finanças, legados e caridade da mesma. A Festividade requer uma grande logística, para poder agradar a todos os presentes: fiéis, promesseiros, mordomos e demais participantes, mas principalmente deve dar aos mordomos e comunitários a certeza de que as promessas pagas em doações estão sendo empregadas no bem estar de todos e, por conseguinte, do santo. Nas muitas Festas de santos que pudemos pesquisar fica lícito que o sucesso das Festividades advem da organização das mesmas, algumas tão grandiosas na fé e nas caridades (doações) que viraram casos de justiça, como a Marujada de São Benedito de Bragança<sup>37</sup>.

Welber Carlos Andrade da Silva, em artigo sobre o tema, discorrendo sobre a irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Santo Antônio do Recife, dá-nos uma das muitas amostras destas organizações, mostrando que:

As irmandades possuíam uma organização complexa. Bem estruturadas, captavam seus recursos a partir do pagamento das “entradas”, esmolas, legados, serviços paroquiais como sepultamentos, batismo e casamento, como também advinham dos aluguéis de seus imóveis. O dinheiro recolhido deveria arcar com as despesas de assistencialismo, missas, sepultamentos, festividades e suprimentos para a igreja (SILVA. 2012, p. 4).

---

<sup>37</sup> Quanto à Festa da Marujada de São Benedito, em Bragança ver: SILVA, Dário Benedito Nonato Rodrigues. Os Donos de São Benedito, 2006.

A Festividade de São Brás traz uma parte desta organização, os Mordomos, mas os mesmos pelo que percebemos não se engajam tanto o quanto deveriam ou poderiam na organização da festa, mesmo quando estão desempenhando o papel de Presidentes da Festa, isto mostra que não há uma forte organização, apesar da proporção que a festividade vem ganhando nos últimos 10 (dez) anos.

O mordomo representa o papel dos esmoladores que dentre outras funções saem pedindo apoio e doações ao santo padroeiro, torna-se o responsável pelo recolhimento das esmolas na vila e região. Quanto maior o número de mordomos maior a esmola recolhida, ou as doações feitas pelos mesmos em sinal de devoção ou apenas para demonstrar prestígio político. Em algumas festas este trabalho não é remunerado, em outras como na esmolação à São Benedito tal função passa a ser remunerada pelo tempo e distâncias percorridos pelos esmoladores. Em 2015, na Festividade de São Brás não percebi um controle da quantidade de mordomos, nem tão pouco um destaque para suas funções. Fica nítida a concentração das funções cada vez mais nas mãos do Duca Brás e a reclamação toma conta por parte destes detalhes, o que acaba afastando vários mordomos, assim como a quantidade de doações.

Para o ancião da família Brás, “seu” Jacinto Correia dos Santos, Jacinto Brás, os rezadores são tão importantes quanto os mordomos, para seu Jacinto,

*a mordomagem está fraca, em 2013 apenas 13 (treze) mordomos participaram efetivamente da organização e comemorações da festividade.*

Esses relatos nos levam a entender a preocupação dos mais velhos com algo importantíssimo para o fortalecimento da comunidade e de sua identidade, a memória e sua manutenção através dos relatos orais de geração para geração. Essa preocupação torna-se explícita na percepção de como se dá o compromisso das novas e das velhas gerações com o santo e no relacionamento com a festa de aparelhagem, pois o santo diz respeito a uma memória mais longínqua e familiar, enquanto a festa de aparelhagem tem uma relação mais individual e de tempo histórico memorialista mais curto e mais fugaz. Essa oralidade, que sempre foi, ao longo do tempo histórico, um dos principais meios de transmissão e conservação dos saberes populares, está perdendo espaço familiar e se mantendo de forma mais incisiva no trabalho artesanal (Benjamin, 1985).

Mas o que seria essa memória? O conhecimento popular e seus desdobramentos, como percebe-se na Ladainha à São Brás, mostram-nos que a memória não se apresenta como um patrimônio definitivamente construído, estático; ela, pelo contrário, mostra-se viva por não

ser uma faculdade acabada e que se reconstrói nas relações familiares, religiosas e culturais. A memória, portanto, cumpre sua função social, no sentido de lembrar e advertir, de unir os fios da meada da vida, início e fim, passado e porvir, como nos diz Ecléa Bosi, em *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, ao observar que lembrança e esquecimento são parentes próximos.

A imagem abaixo mostram um dos momentos da Festividade, em que as mulheres preparam no Barracão da Associação Quilombola o jantar para os mordomos e demais presentes. É neste momento que podemos perceber o quanto a fé e o jantar unem as famílias, e colabora, mesmo subjetivamente, para o fortalecimento desta comunidade, de sua identidade, que tem nestes eventos o espaço de exteriorização de suas raízes étnicas e culturais, dando-lhes cada vez mais a base necessária para continuarem, a seu modo, as lutas do dia-a-dia e da própria comunidade que ainda busca suas melhorias nos atendimentos político-sociais.



Imagem 20 - Preparação da Comilança<sup>38</sup>. Acervo do autor.

---

<sup>38</sup> A comilança ou cumedoria é servida à noite para os Mordomos e demais presentes, mas os preparos começam no alvorecer. Aqui as panelas estão cozinhando o jantar em fogo no chão do Barracão da Associação AVPS. Mulheres voluntárias preparando as marmitas que serão entregues à noite, no jantar, facilitando a organização da

Antes do jantar ou Comilança, reza-se a Ladainha<sup>39</sup> dedicada à São Brás, estas ladainhas são comum em várias religiões, o Cristianismo herdou da liturgia das sinagogas esta forma de rezar, repetindo a mesma frase várias vezes como está presente no Antigo Testamento (1º Livro dos Reis 18,26; Salmo 146-159; Daniel 3,52-90). O “rogai por nós”, repetido inúmeras vezes nas ladainhas é dito em tom de invocação, ou seja, rezando estamos trazendo para perto de nós a lembrança de alguém que nós amamos, que foi importante ou que alcançou a graça da santidade (<https://domvob.wordpress.com/2011/09/28>).

A ladainha como conhecemos hoje surgiu por volta do século IV, em Antioquia. As mais conhecidas são a Ladainha de Todos os Santos e a Ladainha de Nossa Senhora. Mas a piedade popular foi ao longo do tempo criando várias outras, para diferentes circunstâncias: a do Sagrado Coração de Jesus, do Santíssimo nome de Jesus, de São José, etc. Todas elas têm em comum o caráter de intercessão e súplica. [...] A finalidade da oração é sempre a mesma: endereçar as preces do povo a Cristo e aos seus amigos prediletos, os mártires e santos, conhecidos por nós ou não, informa o Pe. Maciel M. Claro<sup>40</sup>, cmf. Movimento do Rosário Perpétuo - Site Oficial (<https://domvob.wordpress.com/2011/09/28>).

Em nossas pesquisas pudemos acompanhar inúmeras vezes a Festividade de São Brás e, por conseguinte, a Ladainha que, entoada em latim caboclo, vem fazendo a sintonia do religioso oficial com o religioso popular no decorrer da festa. A ladainha é o ápice religioso da Festividade, horas de êxtase por conta dos fiéis que devotam sua fé à São Brás.

Em entrevista com comunitários ou rezadores fica claro o papel, a importância e o poder do rezador. Em Jacarequara “seu” Bibi sempre foi recebido com grande expectativa e alegria ao longo dos anos, mas infelizmente faleceu acerca de dois anos e aí percebemos o quão grande, mas ao mesmo tempo tão frágil, é essa manifestação do religioso popular, pois as novas gerações não estão sendo devidamente preparadas para manter essas tradições, pois apresentam outros princípios religiosos ou sua geração não está tão voltada assim para estes valores.

A professora Carmelina Reis, hoje aposentada, relata-nos que em uma das vezes que “seu” Mimi não pode vir, ela, como mordoma, “se atreveu” a puxar a ladainha, o que não foi muito bem aceito, pois segundo ela os fiéis e participantes preferem o cantar gutural dos rezadores tradicionais,

---

Festividade, na sequência da mesma. As marmitas serão distribuídas depois da Ladainha, no Barracão da Associação AVPS.

<sup>39</sup> Ladainha, também conhecida como litania, é uma oração breve e insistente em forma de responsório, na qual o povo responde a invocações do ministro ou animador com uma aclamação: geralmente rogai por nós. A ladainha é um modo muito simples e fácil de rezar. O nome ladainha provém do grego litaneia, que quer dizer oração pública (Catedral Diocesana de Santos, 19 de julho). <https://domvob.wordpress.com/2011>.

<sup>40</sup> Blog Dominus Vobiscum: Conhecendo as riquezas da Santa Igreja Católica Apostólica Romana – ANO VII. Consulta feita dia 15 de novembro, às 10:48. Pesquisa Google. <https://domvob.wordpress.com/2011>.

*Olha professor, foi engraçado, o “seu” Mimi não pode vir porque estava com problemas de saúde, então não ia ter a reza da ladainha, mas aí eu disse que nós podíamos fazer a reza assim mesmo, e assim fizemos mas o povo não aprovou muito não, eles preferem a reza do “seu” Mimi, mas é assim mesmo, né professor, é o costume.*

A fala da professora Carmelina Reis chama nossa atenção para o aspecto da leitura da ladainha e da forma como ela é feita pelos rezadores, essa percepção remete-nos a vários teóricos que discutem o tema da voz e da performance, dentre eles Paul Zumthor (1993) que diz que o narrador também interpreta o texto. Segundo Zumthor (2007) “o efeito exercido pela oralidade sobre o próprio sentido e o alcance social dos textos que nos são transmitidos pelos manuscritos. Era preciso então se concentrar na natureza, no sentido próprio e nos efeitos da voz humana, independentemente dos condicionamentos culturais particulares” (PRL, p. 12).

É esse sentido próprio da voz dos rezadores que marca a ladainha, a sonoridade gutural e a performance dos rezadores nos dão uma sensação de aproximação com o sagrado, além do que, ainda há o fenômeno perceptível de os cantadores serem todos homens, nesta festividade e em todas as que estes rezadores se fazem presentes o grupo que puxa a ladainha, tanto na primeira voz quanto no coro, ou segunda voz, são predominantemente homens. Para Zumthor a

voz constitui um acontecimento do mundo sonoro, do mesmo modo que todo movimento corporal o é do mundo visual e tátil. Entretanto, ela escapa, de algum modo, da plena captação sensorial: no mundo da matéria, apresenta uma espécie de misteriosa incongruência. Por isso, ela informa sobre a pessoa, por meio do corpo que a produziu: mais do que por seu olhar, pela expressão do seu rosto, uma pessoa é traída "por sua voz". A enunciação da palavra ganha em si mesma valor de ato simbólico: graças à voz ela é exibição e dom, agressão, conquista e esperança de consumação do outro; interioridade manifesta; o som vocalizado vai de interior a interior e liga, sem outra mediação, duas existências (ZUMTHOR, 1997, 14-15)

Nesse sentido, entendemos a não aceitação da ladainha rezada pela professora Carmelina, os rezadores tradicionais também são chamados de cantadores, pela forma performática como entoam a ladainha, dando a ela, assim, uma sonoridade gutural que eleva o nível da performance.

Segundo Seu Jacinto Brás, no início as terras não tinham escritura e os colonos faziam tudo em multirão, para fazer roça, para plantar, para colher, depois comemoravam tudo com festas comunitárias. Seu pai, Manoel Brás Correia dos Santos, começou a festa com uma promessa a São Brás, o santo protetor da garganta, e aí já viu *“se não cumprisse a promessa já viu, pois o carequinha é forte”* (Jacinto Brás, entrevista em 10 de janeiro de 2014). Segundo Alba Zaluar a ajuda dos santos era invocada para todos os acontecimentos em que existissem elementos de incerteza e que escapassem ao controle humano (ZALUAR, 1983, 88).

As populações ribeirinhas tem no pescado um dos seus principais alimentos, este traz consigo o perigo das espinhas, presentes abundantemente em peixes como a traíra<sup>41</sup>, farta tanto na região quanto na quantidade de espinhas em sua carne, um santo protetor da garganta representa a fé voltada para todas as situações.



Imagem 21 – “Seu” Jacinto Brás<sup>42</sup>, Acervo A.E.Farias.

Nesta relação com o santo, a reciprocidade é caráter marcante, a promessa significa um pedido ao santo e, por conseguinte, a dívida a ser saldada e assim se cria a relação de fé

---

<sup>41</sup> Traíra s.f. Certo peixe de água doce (Luft, Celso Pedro, 1921-1994, 645).

<sup>42</sup> “Seu” Jacinto Correia dos Santos, em entrevista concedida ao autor, durante visita à sua residência em São Miguel do Guamá, em 10 de janeiro de 2014.

que é estabelecida entre o fiel e seu santo protetor principalmente para a proteção daquilo a que estamos mais expostos.

Seu Jacinto Brás já fazia a festa há uns 25 (vinte e cinco) anos, começou quando do falecimento de seu pai, Manoel Brás, a irmã de seu Jacinto mudou de religião, virou evangélica e disse que iria jogar o santo, “estátua”, fora. Seu Jacinto tomou a causa do santo e levou adiante a devoção familiar. Segundo seu Jacinto, atualmente a festa está fraca, *“hoje o santo não ganha quase nada, poucos acreditam. Antes ganhavam porco, peru, galinha... hoje tá diferente, todo mundo tem dinheiro”*. Todos tem dinheiro, segundo o pensamento do seu Manoel Brás, mas estão perdendo a relação com os valores religiosos da comunidade,, estão deixando o santo de lado.

Hoje, a ladainha é puxada por “seu” Juquinha, Manoel de Souza, ribeirinho, morador do município de Ourém, de 68 anos, e que puxa ladainhas desde os doze anos. Reza a ladainha para muitos santos: São Brás, São Benedito, Sagrado Coração de Jesus, etc. a Ladainha é a mesma, segundo “seu” Juquinha, as mudanças estão no “oferecimento”.

Para a Festa de São Brás, na Comunidade Quilombola de Jacarequara, em Santa Luzia do Pará, seu Juquinha puxa a ladainha há uns doze anos. Aprendeu com “mestre” Mimi, já falecido. Há outros rezadores; o Genésio, o Romualdo, o Jacaré, que são novos e que pretendem dar continuidade a esta manifestação de fé.



Imagem 22 - “Seu” Juquinha, Rezador em foto de 2016. Acervo A.E.Farias.

Abaixo, segue fragmento da ladainha de São Brás, rezada por seu Juquinha, morador do Engenho, no município de Ourém, e rezador renomado em toda a região do nordeste paraense, em entrevista concedida em 10 de janeiro de 2014.

.....  
"deus mi nem todo domine

Divano e de continuum

Glória ao pai e do filho e ... do espírito saantoo

Se com deus do princípio e se com se:em:pre

Que de século e seculorum amém!

Qui i eleysson, cristi temerosum

Mater deus dio, misererenobis

Filio reden:en:tor no:os de:e:us, misererenobis

Esp'ritos saantos Deeus, santo Esp'ritos saantos Deeus

Santa Maria, oorai pro nobris

Santa de Tri:nitis, oorai pro nobris

Santa Virgo Virginum,

Mater in Christi,

Mater divine gratia,

oorai pro nobris

mater purí:í:ssima,

oorai pro nobris

mater cartí:í:ssima

Oh Mater violanta

Mater temeran:an:ta

Oorai pro nobris

*Mater amabilis*

*Orai pro nobis*

*Mater admirabile*

*Oh Mater creaturorum*

*Mater salvatorum*

*Orai pro nobis*

*Virgum purissima*

*Orai pro nobis*

*Virgum veneranda*

*Oh Virgum per de candida*

*Virgum Potens*

*Orai pro nobis*

*Virgum Clemens*

*Orai pro nobis*

*Virgum fidelis*

*Spectum Justitiae*

*Sedes Sapientiae*

*Orai pro nobis*

*Causa nostras laetitia*

*Orai pro nobis*

*Vas Spirituale*

*Vas Honorabile*

*Oh Insigne devotionis*

*Orai pro nobis*

*Rosa Mística*

*Oorai pro nobris*

*Torrís Davidica*

*Torre de eburnea*

*Dominus Aure:e:a*

*O:o:rai pronobis*

*Fidelis Ar:a:ca*

*O:o:rai pronobis*

*Janua Cedi*

*Stelia Matutina*

*Salus Infirmorum*

*O:o:rai pronobis*

*Refugium Pecatorum*

*O:o:rai pronobis*

*Refugium Pecato:o:rum*

*O:o:rai pronobis*

*Latris Alfitorum*

*Auxilium Christianorum*

*Regena honenorum*

*O:o:rai pronobis*

*Regena patriato:o:rum*

*O:o:rai pronobis*

*Regena vilgenal*

*Regena sancta luandina*

*Regena con vale e concepta*

*O:o:rai pronobis*

*Regena con vale e concepta*

*O:o:rai pronobis*

*Agnus deum que tá no peca: de mundo*

*Agnus deum que tá no peca: de mundo*

*Agnus deum que tá no peca de mundo*

*Mi:i:serere nobilis*

*Subtas presentas com toada e lux*

*Santa de Genitrix*

.....

*Nós sempre com o glorioso san benedicta*

*O:o:rai pronobi*

.....

Seu Juquinha, em sua simplicidade vai desfiando em sons gulturais, a ladainha de São Brás, que, segundo ele mesmo, é a ladainha de Todos os Santos mas dependendo de onde vamos rezar mudamos o oferecimento. Por aqui havia outra festa mas o dono do santo foi embora e a reza acabou. Agora só tem essa no Jacarequara e a de São Benedito.

Das muitas versões conhecidas no Nordeste paraense, o mais notável é perceber a força da tradição oral, de uma ladainha que se mantém no latim popular por séculos e que, as vezes, vem mesclada pelo português popular, mas sem se afastar das raízes latinas. Para Sá Júnior,

O bendito é um tipo de linguagem que se manifesta de duas formas: na primeira dimensão se dirige ao sagrado, com objetivo expressivo oracional; na segunda, se dirige ao próprio grupo: meio de comunicação e interação, que na narrativa embute valores, ideologia e identidades; processos significantes para a organização político-social. Cantar, em uma

performance ritual, e de forma interativa, é, pois, uma atividade contextualizada; situada em algum momento, em algum espaço, inserida em algum evento sócio-político-cultural. Enquanto ação, a enunciação dos benditos, na perspectiva da interação, pode ser entendida como uma atividade cooperativa (SÁ JUNIOR, 2009, 13).

Essas manifestações de fé através dos benditos, marca a interação dos povos que vem ao longo do processo histórico buscando seu fortalecimento social familiar e comunitário, a sua religiosidade se espalha por todo o Brasil aqui em Santa Luzia do Pará na Travessa Peixe-Boi, a 06 (seis) quilômetros da Comunidade de Remanescentes de quilombo da Pimenteira, se fazia uma festa à São Lázaro com uma ladainha em latim popular, na Comunidade de Remanescentes de quilombo do Jurussaca município de Traquateua, também ocorre a ladainha em latim popular, na festa de Todos os Santos, a Ladainha de Todos os Santos de Jurussaca foi apresentada em pesquisa de doutorado de Jair Cecim, segundo o qual

Para os ouvidos mais desatentos leigos, como os dos que não participam diretamente da ladainha, os de fora, tem-se a impressão, e até a atitude “errada”, de que os cantadores da ladainha apenas balbuciam os sons e que eles mesmos não entendem o que estão cantando. [...] o texto é inteligível e o que mais me impressionou é que praticamente toda a extensão do texto é cantada em uma variante do latim preservada até nossos dias, alternando-se em alguns momentos com palavras em português, embora, muito provavelmente os ‘cantadores’/rezadores não tenham noção do que estejam proferindo, pois, como investigamos, eles não aprenderam ‘latim’ ou foram introduzidos a nenhum ensinamento formal para reterem essa ‘língua’ SILVA, 2014, 66).

Concordamos com a descrição de Silva (2014), pois seu Juquinha e os demais ‘cantadores’/rezadores não tiveram a oportunidade de acesso a uma educação formal, a maioria opta pelo trabalho desde a adolescência, na própria roça ou em lotes de outros agricultores, mas com muita atenção e percepção de um mundo coletivo de rezas e trabalho acabam guardando na memória os sons, que aos menos atenciosos não fazem muito sentido, mas que para os que pesquisam e para os que tem fé esses sons tem um valor inestimável e de sentidos bem claros tanto na linha do cientifismo quanto na movência da fé.

Quando se refere a Ladainha, seu Jacinto mostra taciturnidade e saudosismo... “*a ladainha é reza de caboclo, reza antiga, dum tempo prá cá quem puxa é o seu Juquinha, o sr. Mimi cachimbo faleceu. Os rezadores sabem ‘de cabeça’. São negros sem estudos, mas são espertos. A professora Carmelina sabe, mas ela prefere a reza de caboco mesmo*”. Ela, assim como todos os outros fiéis e comunitários que acompanham a festividade.

Outro fator em comum na reza de Jacarequara e Jurussaca<sup>43</sup> que chamam-nos a atenção é a presença marcadamente masculina à frente das Ladainhas quer de São Brás quer de Todos os Santos. A imagem abaixo nos dá uma percepção disso. Esses senhores: “seu” Juquinha, como puxador da ladainha, Genésio, Romualdo e Ailton, formando a segunda voz e acompanhando o ritmo marcado por “seu” Juquinha marcam o tom e o ritmo do canto latino. A presença feminina fica em segundo plano, não ganha força nesta representação da fé, tanto é que quando a professora Carmelina puxou a ladainha a aceitação não foi a mesma, mas elas se fazem presentes em toda a festividade e ganham destaque em outros momentos da organização do evento religioso.

Chamou-nos a atenção que só homens são responsáveis os pela entoação da ladainha, as outras pessoas (mulheres, crianças, etc.) são expectadores, mas essas pessoas podem participar entoando também a ladainha mas em forma de acompanhamento, em forma de um coro responsivo (SILVA, 2014, 68).

Na imagem abaixo, destacam-se os puxadores da ladainha, ‘cantadores’/rezadores que dão o tom do momento auge da festividade, “seu” Juquinha, como puxador da ladainha, Genésio, Romualdo e Ailton como segunda voz e os demais participantes (mulheres e crianças) formando um coro que em uníssono repetem o canto, demonstrando a fé e as funções que vão sendo desempenhadas ao lono da festividade de São Brás



Imagem 23 – Acervo A.E.Farias. 2016.

---

<sup>43</sup> comunidades que ficam a uma distância de uns 100 quilômetros uma da outra, Jacarequara em Santa Luzia do Pará/PA e Jurussaca em Traquateua/PA.

Nessas muitas manifestações religiosas conhecidas no Nordeste paraense, o mais notável é perceber a força da tradição oral, de uma ladainha que se mantém no latim popular por séculos e que, às vezes, vem mesclada pelo português popular, mas sem se afastar das raízes latinas. A força da fé transcende as discussões linguísticas e se reproduz nas representações gulturais que se encorpam nas cantorias e nas ladainhas populares que se espriam em circuitos pelo interior do nordeste paraense, considerando nossa região, mas outros circuitos religiosos acontecem por todo o Brasil.

Assim, conhecemos São Brás: o santo protetor da garganta, que, santificado por seus feitos e pelo sofrimento e martírio vai ser canonizado e santificado e que, por uma série de situações familiares ou comunitárias vai ser incorporado à vida desta pequena comunidade do nordeste paraense ao longo de seu fazer histórico-cultural. Neste sentido, Heraldo Maués traz-nos a seguinte concepção a respeito dos santos

“é a de pessoas que viveram neste mundo e, por processos diversos, se santificaram após a morte. Está presente a idéia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem, mas nem sempre este aspecto é decisivo ou fundamental. A idéia de santificação está relacionada ainda com o sofrimento ou a morte violenta, assim como com a conservação do corpo sem corrupção por longos anos após a morte” (MAUÉS, 2005, 261).

Na Legenda Áurea, De Varazze (2003), encontramos a seguinte narrativa: “Brás vem de *blandus*, ‘suave’, ou de *belasius*, formado de bela, ‘costume’ e *syor*, ‘pequeno’. De fato, Brás foi suave em seus sermões, virtuoso em seus costumes e humilde em sua conduta.

Brás era de grande doçura e santidade, o que fez os cristãos o elegerem bispo da cidade de Sebasta, na Capadócia. Por causa da perseguição de Diocleciano, após receber o episcopado retirou-se para uma caverna onde passou a levar vida eremítica. Os passarinhos levavam-lhe de comer e juntavam-se em torno dele, só o deixando depois de ter sido abençoado por ele. Se algum deles estava doente, ia vê-lo e retornava perfeitamente curado (DE VARAZZE, 2003, p.253-54).

Segundo De Varazze (2003), “uma mulher levou até ele seu filho, que estava morrendo por causa de uma espinha entalada na garganta, e pediu-lhe em lágrimas a cura do menino. São Brás colocou as mãos sobre a cabeça dele e fez uma prece para que aquela criança tivesse saúde, e no mesmo instante o menino ficou curado”.

São Brás de Sebaste viveu em torno do 3º ou 4º século na Armênia, em Sebasta, onde foi primeiro médico, tornou-se bispo da cidade, foi preso e torturado por causa de sua fé cristã, e, após sua recusa em negar Cristo, foi decapitado em 316, apenas três anos após a concessão de liberdade de culto no Império Romano.

Reconhecido como Santo por seus numerosos milagres e como um mártir pela Igreja, São Brás ficou famoso pelo milagre de ter curado um menino doente de uma espinha de peixe presa na sua traqueia, a partir deste fato é reconhecido como o santo protetor da garganta. Esta vida de dedicação ao próximo e o amor a Deus tornam São Brás esse santo popular que, da Capadócia, na Ásia, chega até uma pequena comunidade quilombola na Amazônia/Pará, em Santa Luzia do Pará. E, que pela fé dos que a ele buscam, continua fazendo milagres e levando esperança àqueles que acreditam na força Divina.

Esta força divina se apresenta no dia-a-dia daqueles que buscam na fé e na devoção respostas aos seus anseios aos seus males e ao que não conseguem entender ou explicar. Ter fé é um fator fundamental no modo de vida destas comunidades, tão distantes do atendimento social que deveria ser oferecido pelas esferas governamentais. Neste sentido, o santo é o intermediador, aquele que já esteve na Terra e que também sofreu agruras, mas que agora, junto a Deus, pode intermediar os pedidos e aliviar os sofrimentos.

#### Segundo Maués

As populações caboclas da Amazônia distinguem, por outro lado, entre o “santo do céu” e suas “semelhanças” ou imagens. O verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”. Não obstante, essas imagens, por um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico, também participam do poder do santo do céu. Além disso, algumas delas, de um mesmo santo, são mais “poderosas” ou “milagrosas” do que outras (MAUÉS, 2005, 53).

Essa relação do santo com seus fieis é sempre marcante, por tudo o que sua representação significa para a comunidade que se relaciona intensamente com esta concepção de fé e reciprocidade para que os castigos não venham na proporção que se esperava pelo milagre, pela graça alcançada. Por isso, entender essas relações dos fieis com os santos e entender a própria vida comunitária e de fé, que move os valores da vida dos mesmos.

Assim, por exemplo, na região do Salgado, o São Benedito Achado, uma pequenina imagem cultuada na cidade de Curuçá, é a mais milagrosa de todas. Entre as Nossas Senhoras de Nazaré, é difícil dizer qual das duas é mais poderosa, se a que se encontra na Basílica de Nazaré, em Belém, ou a que pertence à igreja Madre de Deus, em Vigia – mas certamente ambas são muito mais poderosas do que as numerosas réplicas da mesma santa que se encontram em outras igrejas e capelas, ou em residências particulares. Está claro que o poder dos santos está relacionado com suas imagens, bem como aos locais de culto onde as mesmas são veneradas. As razões históricas e sociais que levam uma determinada imagem, localizada num dado santuário, a tornar-se um grande centro de devoção, são bastante complexas para serem abordadas rapidamente neste texto (MAUÉS, 2005, 53).

A relação dos fiéis com os santos se confunde em sua representação imagética. As imagens apresentam em várias situações uma personificação que transcende a relação do fiel ao seu protetor, em uma das entrevistas feitas percebi esta relação de fé com o santo assim como com a imagem deste. Segundo d. Maria do Duca, existe uma crença antiga na família, que diz respeito diretamente aos Brás e sua relação com o santo, apontando para a face da imagem e referindo-se a ela com todo o animismo que as relações de fé proporcionam, nas falas dela

*“Olhem, prestem atenção na imagem. O senhor está vendo, professor? O olho está fechando, sempre que um Brás morre o olho fecha mais um pouquinho. O primeiro que fez a festa morreu, o segundo morreu, a família vai morrendo e o olho da imagem vai fechando também, eu estou preocupada, professor pois o Duca é que é o responsável do São Brás agora.”*



Imagem 24 - Estátua de São Brás<sup>44</sup>, Acervo do autor. 2013.

---

<sup>44</sup> A estátua de São Brás fica guardada na residência do sr. Duca Brás, hoje um dos patriarcas da família.

Fernandes (2011), em *Pés que andam, pés que dançam* traz-nos em suas entrevistas essa percepção da animização do santo (São Benedito) em uma relação que transcende as percepções de sentido físico e se fortalece na fé daqueles que um dia foram humanos como nós, mas que por algum motivo intenso se santificaram. Fernandes (2011, 85) traz o depoimento de Rosa Maruja: *Eu chego perto dele eu abraço eu beijo... mesmo que nem eu sinto te beijando* que se aproxima da fala de Mara do Duca. Na mesma linha, Batista, entrevistado de Fernandes (2011): *e aí a gente vê, de manhã a gente vai, depois da alvorada, a gente olha de manhã, tem a impressão de que ele tá suado, ele tá olhando meio reverso, assim, por baixo, assim, do olho. [...] Mas o dia que a gente amanhece e olha, o santo tá sorrindo, tá alegre, ele num tá suado...[...]* (FERNANDES, 2011, 85).

Essa humanização da imagem do santo faz parte de uma relação que ultrapassa os valores do materialismo e de quem vê na imagem a extensão do próprio santo que transcende a coisa em si, ainda Fernandes (2011) “isso faz com que as imagens/santos possam ser intermediadores entre os homens e Deus, pois, como já foram ‘gente’, melhor intercedem”.

Maria do Duca, uma das organizadoras da festa há 8 anos, 48 anos, devota fervorosa de São Brás, é uma destas pessoas agraciadas pela fé no mesmo e em uma de nossas conversas relata-nos o que seria para ela um destes milagres do santo Brás:

*“O santo é muito forte, eu tenho a maior fé nele. Santo forte igual nós quilombolas. O meu filho, uma vez, engatou a espinha na goela... espinha de gancho.*

*- Mamãe, eu vou morrer.*

*Olha pra vocês verem a minha fé é grande. Escarra... Vai lá dentro pega numa fita de São Brás amarra na garganta e senta.*

*- Mamãe, não vai dar, eu vou morrer...*

*Ele fez, amarrou 03 vezes e o sangue correndo.*

- E agora mãe.

*Tire a fita e vá escarrar. Ele escarrou e a espinha saiu. Agora ele tá, ajudando na festa.”*

Como nos mostra Maués a relação da fé com o santo e com sua representação imagética se mesclam, se confundem, se imbricam e se multiplicam e assim vão se fortalecendo fazendo com que, como demonstrado pela Maria do Duca que santo e imagem tem a mesma força de representatividade e que por este “processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico, também participam do poder do santo do céu”.

O medo de desagradar ao santo, de perder o marido se a estátua do santo fechar o olho um pouco mais. E assim vai se fortalecendo a fé em São Brás, padroeiro destas manifestações da religiosidade cabocla que preenche a vida e fortalece a luta de pessoas como D. Maria do Duca e da comunidade do Jacarequara e povoados espalhados por essa imensa Amazônia, dando-lhes algo mais para acreditarem na vida e manterem a lida do dia a dia.

O Raimundo Aduino é um jovem muito ativo e participativo na vida da família e durante a festividade de São Brás, segundo ele

*Eu fiquei aperreado, professor. A espinha doente na garganta e eu cuspiendo sangue pensava que ia morrer, mas a mamãe disse: se agarra em São Brás, menino, tem fé. Ah professor, eu rezei com todas as minhas forças, enrolei a garganta com as fitas do santo e rezei e não é que deu certo, professor. Hoje dedico todo o tempo que posso para a festividade, tenho muita fé em São Brás, o santo dos quilombolas.*

E assim, com muita fé os remanescentes vão se relacionando em família, em comunidade, em torno da Festividade, em torno do Santo, São Brás, em torno de suas formações históricas e de suas remanescências, de suas identidades quilombolas.

## A TÍTULO DE CONCLUSÃO

### 1. Identidade quilombola e fortalecimento cultural.

Nessa busca de concluir a dissertação apresento um resumo de algumas ações afirmativas que ao longo do tempo vem fortalecendo a identidade dos remanescentes quilombolas, assim como apresento as conclusões acerca das questões levantadas sobre identidade quilombola e seu fortalecimento cultural a partir da Festividade de São Brás, na Comunidade, assim como no município de Santa Luzia do Pará.

Girolamo Domenico (2006) em *Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação* faz-nos um levantamento dos caminhos da busca pelo reconhecimento dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos do Pará. Para o autor a primeira vitória foi a inclusão na Constituição Estadual do artigo 322 com uma redação que define a ideia básica daquilo que se busca para legalizar as comunidades: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição.”

O Decreto n. 66, de 20 de fevereiro de 1992, no governo de Jader Barbalho, não surtiu nenhuma eficácia, não nos dando nenhuma titulação de territórios quilombolas. O decreto trazia em seu bojo importantes artigos, como o Artigo 1º. que determina a expedição de títulos em favor dos “remanescentes das comunidades dos Quilombos que, até o dia 05 de outubro de 1989, estivessem ocupando terras onde seus ancestrais criaram Quilombos”. O Artigo 2º previa que o IDESP<sup>45</sup> e o ITERPA teriam a responsabilidade de realizar o levantamento e cadastramento dos remanescentes das comunidades dos Quilombos. O Artigo 7º trazia o compromisso do governo de oferecer assistência e acompanhamento técnico-econômico-social das comunidades tituladas. Estas discussões vieram dar suporte para as lutas e busca da legalidade das legislações, como: “respeito da cultura das comunidades, titulação em nome de associações, elaboração de planos de desenvolvimento específicos.”

Nesta linha, Girolamo Domenico (2006) apresenta-nos os encaminhamentos da luta pelo reconhecimento dos remanescentes quilombolas, destacando na década de 80 a realização da primeira audiência pública da história do Pará. Estes Encontros possibilitaram que as comunidades se organizassem e conseguissem a titulação das primeiras comunidades remanescentes do Pará pelo INCRA<sup>46</sup>. Assim, surge o I Encontro das Comunidades Negras

---

<sup>45</sup> IDESP – Instituto de Desenvolvimento Economico-Social do Pará; ITERPA – Instituto de Terras do Pará.

<sup>46</sup> INCRA – Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária.

Rurais do Estado do Pará, com o compromisso de manter a luta pela terra e o reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombos.

Os trabalhos, coordenados por Edna Castro e Rosa Acevedo (1998) resultaram em muitas pesquisas e obras como *Negros do Trombetas*, *Guardiães de Matas e Rios*. Estas pesquisas e as pressões políticas resultaram no surgimento de uma cartografia política com um redimensionamento não apenas territorial mas também de ressemantização dos termos, assim: quilombos, remanescentes de quilombos e comunidades negras, produzem elementos de autodefinição e de representação étnica.

Abaetetuba, 18; Abel Figueredo, 1; Acará, 17; Alenquer, 12; Almeirim, 1; Anajás, 1; Ananindeua, 1; Augusto Correa, 2; Bagre, 3; Baião, 24; Belém, 3; Bom Jesus do Tocantins, 1; Cachoeira do Arari, 1; Cachoeira do Piriá, 7; Cametá, 23; Capitão Poço, 1; Castanhal, 1; Colares, 2; Concórdia do Pará, 12; Curalinho, 1; Curuçá, 5, Em Identificação: 9; Gurupá, 12; Igarapé-Mirim, 2; Inhangapi, 3; Irituia, 10; Itaituba, 1; Mocajuba, 11; Moju, 17; Monte Alegre 3; Muaná, 5; Óbidos, 17; Oeiras do Pará, 20; Oriximiná, 60; Ourém, 1; Ponta de Pedras, 5; Porto de Moz, 5; Prainha, 2; Salvaterra, 12; Santa Izabel do Pará, 9; **Santa Luzia do Pará**<sup>47</sup>, 6; Santarém, 16; São Miguel do Guamá, 6; Soure, 1; Trairão, 1; Traquateua, 1; Viseu, 6: PARÁ, 388 (Acevedo, 1998, 128). Quadro<sup>48</sup> 01: Distribuição geográfica das comunidades quilombolas do Pará.

Este quadro acima, mostra-nos os caminhos que foram percorridos no estado do Pará por negros africanos escravizados que na busca de liberdade e da própria sobrevivência foram formando suas aglomerações populacionais. Chama-nos a atenção o aparecimento do município de Santa Luzia do Pará com 06 (seis) comunidades remanescentes e que mesmo depois de 10 anos ainda não estão todas regularizadas. Esta luta pela regularização de comunidades de remanescente quilombolas tomou corpo em 1997 com a solicitação, junto ao ITERPA, pela regulamentação de terras próximas ao rio Trobetas, sendo expedido, no mesmo ano, o primeiro título estadual.

Em maio de 1988, houve o I Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais, ampliando-se para todo o território estadual, culminando na criação de uma Comissão Estadual Provisória. O ano 2000 nos trouxe, através do governo Federal, o Programa Raízes que vem referendar as legalizações até então conquistadas. Mas para o CEDENPA esta luta teve início na África,

Pode-se se dizer que o Movimento Negro Brasileiro começa, na verdade, ainda na África, quando os africanos se recusavam a entrar nos navios.

---

<sup>47</sup> Quadro 01: Distribuição geográfica das comunidades quilombolas do Pará. Destaque feito pelo autor, A.E.Farias.

<sup>48</sup> Fonte: Mapa elaborado por Sérgio Queiroz a partir de dados do Programa Raízes e Girolamo D. Treccani. In: TRECCANI, 2006, pg 265.

Continua essa luta, dentro dos navios negreiros; depois nas lutas individuais; nas revoltas de escravos; nos quilombos, nas dezenas de Entidades Negras que se organizaram e/ou se reestruturaram no Brasil levando em conta, inclusive, as diretrizes aprovadas na Conferência Mundial de Beijin-Mulheres (1995) e de Durban-Racismo (2001) e, ainda, em outros processos políticos que resultaram em avanços na luta pela efetiva participação da população negra nas decisões que envolvem a vida coletiva e individual do povo negro. (BENTES, AMADOR, 2004, 67).

A foto abaixo traz-nos a senhora Maria Luísa, militante do Movimento Negro, assessora das comunidades remanescentes, atualmente representa o CEDENPA no Núcleo de Apoio às Comunidades Indígenas e Quilombolas – NUPIQ, Programa do Governo do Estado do Pará/Pa.

Nessa Sessão da Câmara Municipal de Santa Luzia do Pará/Pa, a Sessão Solene foi em homenagem às pessoas que se destacaram no município em apoio às comunidades remanescentes de quilombos, fazendo com que essas comunidades se fortalecessem através dessas ações.



Imagem 25 - Maria Luísa, do CEDENPA, Acervo A.E.Farias, 2013.

Na foto abaixo, estamos na Escola João Gomes, depois da Sessão Solene fomos ver os trabalhos voltados para o Dia da Consciência Negra. Destaque na foto (da esquerda para a direita) da professora Lucia Reis, do senhor Severino, líder da Comunidade remanescentes de quilombo do Tipitinga, o professor Arivaldo, eu, professor Edson Farias, então exercendo o mandato de Vereador pelo Partido dos Trabalhadores PT, por Santa Luzia do Pará, o jovem Nilton Pereira de Lima aluno da ECRAMA (Escola para Jovens de Comunidades Rurais da Amazônia), a professora Nazaré Reis, do CEDENPA e da ECRAMA, o senhor Francinelson, a época Diretor de Cultura do município, e a senhora Maria Luíza, do CEDENPA.

Todos estes movimentos se fazem ao redor de algo muito mais forte, que é o sentimento de quem viveu e/ou ainda vive essa luta constante de ser, de viver e conviver em uma comunidade de remanescentes quilombolas. Que vem ao longo da história fortalecendo sua vida, sua comunidade e, por conseguinte, sua identidade. Isto não acontece do dia para a noite, assim como em muitos outros processos histórico-culturais necessitam de apoio e acompanhamento.



Imagem 26 - Acervo de A.E.Farias, 2013.

A comunidade tem origem longínqua nesse tempo histórico, a ponto de perder-se na memória dos mais velhos moradores,

A memória, mesmo sujeita a influências e novos valores, parte natural do processo evolutivo do grupo que a preserva como elemento que dá sustentação à identidade e ao sentido de origem mantém o cerne como elemento de vínculo entre o presente e o passado. A repetição de fatos, nomes, lugares e atitudes são marcadores significativos e, ao mesmo tempo, reveladores, pois permitem traçar a trajetória histórica do grupo. Um exemplo é: vieram da África, fugiram, mocambeiros, remanescentes. A memória vira fonte para a História (FUNES, 1995, 148).

como o senhor Nogueira, que busca em suas reminiscências e nas falas do finado seu avó, esse tempo da memória e das origens do Jacarequara: *“Eu lembro que o começo daqui, meu pai contava, escutei do meu avô falando que isso era do tempo da escravidão, alguns vinham fugindo das guerra, e isso tudo aqui era só mata. Não tinha morador não. Aí começou a chegar os que fugiam do trabalho forçado, se escondiam por aqui, já iam butavam um roçado, já plantava a sua manivinha e iam se ajeitando. (Nogueira dos Reis, 63 anos - Jacarequara/2013).*

Essas percepções de tempo e identidade não são tão perceptíveis como gostaríamos e quando partimos para as fontes históricas percebemos que sua ausência se faz notável logo nas primeiras caminhadas da pesquisa. Assim, por não haver sido encontrado nenhum documento escrito que oficialize os fundadores do antigo quilombo, recorreremos as fontes orais e através delas vamos descobrindo que eram escravos fugidos e mulatos livres que por aqui foram se aquilombando e, depois, com as relações com a tribo Tembé e as comunidades circunvizinhas foram se adequando ao que hoje é a vila Jacarequara.

A sua formação religiosa fortalece sua busca de melhores condições de vida sua participação na vida pública luziense é notável, hoje a comunidade do Jacarequara conta com 10 jovens formados ou formandos pela cota quilombola, criada para diminuir a distância histórica dos remanescentes de quilombos com o mundo acadêmico, o senhor Carlinhos da Silva Reis, além de Presidente do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, exerceu o mandato de Vereador e hoje é formado em Ciências Contábeis (UFPA), Pela Cota quilombola, o senhor Edir da Silva Reis já foi Secretário de Governo, o senhor Marcos Paulino, já foi Presidente do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, suplente de

Vereador e Secretário de Obras do município, a senhora Elma da Silva Reis, é professora na comunidade, ocupando um espaço que, geralmente, seria ocupado por pessoas de fora da vila por questões de formação acadêmica, o senhor José Paulino é o Agente Comunitário de Saúde e estudante universitário pela cota quilombola. Alguns jovens estão se engajando nas lutas sociais, fortalecendo a luta pela identidade.

Todos eles se envolvem e muito com a Festividade de São Brás, suas presenças, discursos e ações fortalecem identidade de remanescentes de quilombos.

Acredito que uma dissertação não consiga ser plenamente encerrada. Necessariamente temos que concluí-la. A sensação de produzir esta conclusão e minhas considerações representam um pouco de minhas angústias frente às possibilidades de num recorte temporal procurar entender pensamentos e ações comunitárias. O recorte histórico viabiliza a metodologia da pesquisa, mas o dia a dia de campo é fluído, como as águas do rio Guamá que banha a comunidade e leva consigo sonhos, utopias, que vão se reconstruindo como as categorias aqui analisadas, num tempo cíclico, típico de quem vive o tempo da natureza, do plantar e do colher.

O momento histórico da elaboração dessa pesquisa nos impulsiona a querer mais. Estamos chegando aos quinze anos da implantação das primeiras leis de fortalecimento dos povos remanescentes de quilombos, este ano de 2017 está sendo lançada a Década Afro. As comunidades estão cada vez mais cientes de seu papel de suas responsabilidades neste século. Isso requer um aguçamento melhor de quem produz a pesquisa acadêmica, a conduta de engajamento se faz necessária para que o produzir seja mútuo, da parte de quem pesquisa mas, também, de quem é pesquisado, nosso co-autor deve se sentir um produtor, pois é isso o que eles realmente são, autores de sua história, nós apenas tentamos entendê-las, interpretá-las em nome de uma ciência que deve ser libertária e libertadora.

A pesquisa apresentada procura mostrar como se projetam os discursos no decorrer da Festividade de São Brás, na comunidade de remanescentes de quilombos Jacarequara e, conseqüentemente, se esses discursos fortalecem os laços comunitários de remanescentes de quilombos.

Para tanto, fazer parte do dia a dia da Festividade se fez mister, a força da fé de nossos entrevistados deixa claro os laços familiares cada vez mais fortes, cada vez mais intensos, enlaçados pela movência da fé, dos milagres, da voz que ecoa num latim popular, que escoia por lábios de pouco estudo formal mas de muita inspiração e conhecimentos de vida, passados de geração para geração através da forma mais simples da história da humanidade que é a oralidade.

Os discursos tornam claro que identidade não se consegue em um único elemento, são preciso muitos, como os movimentos negros, as ações afirmativas, a luta de autoridades e lideranças engajadas, que se multiplicam como as fitas de São Brás, fazendo milagres de fortalecimento se desdobrando no oficial e no leigo, dialogando com a boa vontade de quem quer fazer comunidades cada vez mais autônomas, firmes no propósito de conquistarem para si o que lhes foi negado por séculos.

O ponto de partida foi uma reza em latim popular, daí descobrir São Brás e entender que, segundo Maués (1995) a investigação da origem do culto dos santos (e de suas festas) poderia capacitar-nos a entender melhor os fenômenos ligados ao catolicismo popular, assim como entender uma linhagem familiar como a dos Brás, ou a de uma comunidade como o Jacarequara, mas nada é tão simples assim.

Segundo Maués (1995) o devoto de um santo nem sempre lhe faz promessas mas isso não o exime de cumprir suas obrigações para com ele, que inclui entre outras, orações frequentes diante de sua imagem, oferecimento de velas e fitas participação nas procissões e festas em sua honra.

Nesta dissertação vai muito de minha fé, fé construída numa longa caminhada e que hoje São Brás faz parte dela. Como professor um santo protetor da garganta veio ser um alento, como pesquisador um santo que atravessa oceanos e se localiza numa pequena vila para fortalecer a auto-identidade é prova de que milagres existem e que nós fazemos parte deles.

Em suma, a pretensão é entender esses discursos de fé e identidade nas manifestações dentro do tempo da festividade, para tanto buscamos nas obras lidas o arcabouço teórico necessário para esta produção, apesar dos desvios do caminho esperamos que a dissertação seja mais uma ação afirmativa destes povos remanescentes, nesse processo rico de apropriação e discussão dentro de uma conjuntura histórica muita das vezes cristalizada, marcada por definições arraigadas de pré-conceitos que precisam ser discutidos e revisados, principalmente por não trabalharmos com sujeitos passivos. A titulação das terras de remanescentes de quilombos em Santa Luzia do Pará foi uma grande vitória, as mudanças obtidas a partir delas devem ser conhecidas e reconhecidas, devem transformarem-se em políticas públicas de valorizam destes povos num contexto que definitivamente tire da invisibilização estas comunidades para que as mesmas ocupem de fato e de direito o seu verdadeiro lugar na história e sabemos que até lá haverá muitas batalhas a se vencer.

## REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO:

ACEVEDO, Rosa. Negros de Trombetas: guardiães de matas e rios / Rosa Acevedo, Edna Castro. – 2. Ed. – Belém: Cejjup;UFPA-NAEA, 1998. 278p.

AKKARI, Abdeljalil; SANTIAGO, Mylene. A gestão da diversidade cultural no contexto educacional brasileiro. Revista Educação em Questão, Natal, v. 38, n. 24, mai/ago. 2010, pp. 9-33.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. Belém: NAEA/UFPA, 1989. BEZERRA NETO, José Maia. Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX) / José Maia Bezerra Neto. – Belém: Paka-Tatu, 2001.

ALMEIDA, Rosemberg Ribeiro de, In: Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta. ANPUH: XXVII Simpósio Nacional de História.

\_\_\_\_\_. Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta. ANPUH: XXVII Simpósio Nacional de História.

ALVES, Rubens. O que é religião? Coleção Primeiros Passos. Ed. Brasiliense. 15ª ed. 1981.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *Mana*, v.3, n. 2, p.7-38, São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. Da ‘educação do campo’ à ‘educação quilombola’: Identidade, conceitos, números, comparações e problemas. Dossiê: Povos e Comunidades Tradicionais (Carlos Guilherme Octaviano do Valle, Rodrigo de Azeredo Grünwald - Orgs.). Raízes v.33, n.1, jan-jun / 2011.

BAKHTIN, Mikhail. A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Ed. Hucitec. Ed. Universidade de Brasília. São Paulo, 1987.

BARROS. Cesar Mangolin de. O movimento negro ao longo do século XX: Notas históricas e alguns desafios atuais. CMB – julho/2004.

BENTES, Nilma. Aspectos da trajetória da população negra no Pará: aspectos relevantes. Belém: UFPA, GEAM, 2013. 128p.: il.

BENTES, Nilma e AMADOR, Zélia. CEDENPA. Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará. Raça Negra: a luta pela liberdade / org.:– 3 ed. rev. e amp. – Belém: FCPTN, 2004.

Brasil. Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural/ Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997. 164p.

\_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA. Secretaria de Desenvolvimento Territorial – SDT. Fundação Sócio-Ambiental do Nordeste Paraense – FANEP. Diagnóstico e Planejamento de Desenvolvimento do Território Rural do Nordeste Paraense. Capanema/ Pa, 2006, 133p.

\_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA. Território Nordeste Paraense. Desenvolvimento Sustentável e Gestão Estratégica dos Territórios Rurais no Estado do Pará. Belém-PA. Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas. Programa Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares e Empreendimentos Solidários – ITCPES/ICSA Grupo de Pesquisa, Trabalho e Desenvolvimento da Amazônia. Relatório Analítico. 2011.

\_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável. Brasil rural em debate: coletânea de artigos/ coord. de Nelson Giordano Delgado. Brasília: CONDRAF/MDA, 2010. 363 p. 21 cm.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. Os usos sociais da ciência; por uma sociologia clínica do campo científico. Tradução Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.

BURKE, Peter. Testemunha Ocular, História e imagem, Ed. EDUSC. O que é história cultural?; tradução: Sergio Goes de Paula. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2005.

CALDAS, Raimunda Benedita Cristina e FERNANDES, José Guilherme dos Santos. As pedras do meu lugar: uma incursão nos topônimos com itá na Amazônia oriental. *Linguística* Vol. 31-1, junho, 2015: 25-37.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever.

CARNEIRO, Moaci Alves. / Maria do Socorro Santos Uchôa. Brasil Plural / O cidadão negro e o índio como protagonistas de nossa História. / 4º ano / Ensino Fundamental: 1ª Ed: Brasília, DF, ABC Cultural/ 2012.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. Escravos e senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará) / Edna Maria Ramos de Castro (organização). \_Belém: NAEA, 2006.

CASTRO, Maurício Barros de. História e Cultura Africana e Afro-brasileira na Escola / [et al.]; Maria Alice Rezende Gonçalves, Ana Paula Alves Ribeiro (organizadores). – Rio de Janeiro; Outras Letras, 2012.

CECIM DA SILVA, Jair Francisco. O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade. Dissertação de Mestrado, USP/São Paulo. 2014.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía. A questão racial na escola: um estudo sobre as representações dos agentes da escola sobre os conteúdos etnicoculturais. – Belém: Unama, 2010.

DE VARAZZE, Jacopo. Arcebispo de Gênova. 1229-1298. Legenda áurea: vidas de santos/ Jacopo de Varazze; tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Junior. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Sec. Esp. de Política de promoção da Igualdade Social. Min. da Educação. Brasília, DF, outubro, 2005.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

FERNANDES, Débora Araújo. *História, Religião e Cultura: a Festa de Santa Luzia em Santa Luzia do Pará*, Bragança, 2008. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de História, Universidade Federal do Pará. (Não publicado).

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. *Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança(PA)* / José Guilherme dos Santos Fernandes. – Belém: EDUEPA, 2011.

\_\_\_\_\_. *O boi de máscaras: festa, trabalho e memória na cultura popular do boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará* / José Guilherme dos Santos Fernandes. Belém: EDUFPA, 2007.

FIGUEIRA, Yonah Leda Vieira. *Condições de saúde das crianças de 0 a 5 anos de idade da comunidade quilombola de Jacarequara no Pará -2008* / Yonah Leda Vieira Figueira; Orientadora Rosa Elizabeth Acevedo Marin. – 2009.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. 7. ed. *A arqueologia do saber/Michel Foucault*; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FUNES, Eurípedes Antonio. *“Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor”*: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. São Paulo: FFLCH/USP - Departamento de História, 1995. (Tese de doutorado).

GEERTZ, Clifford. *“O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa”*. In: *O saber local; novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOMES, Flavio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*, Campinas, SP; 1997 (Tese de Doutorado).

ITERPA. *Territórios Quilombolas*. Texto, Instituto de Terras do Pará; Organização, Jane Aparecida Marques e Maria Ataíde Malcher. Belém: ITERPA, 2009. 74 p.; il.

LEVI-STRAUSS, Claude. *“A ciência do concreto”*. In: *O pensamento selvagem*. Tradução Tania Pellegrini. 2. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. 5ª Ed. – Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2003.

LUZ, Itacir Marques da. *Recriando laços: arranjos coletivos e processos formativos entre a população negra de Pernambuco no século XIX*. itacirluz@gmail.com. Recebido em 30/06/12 – Publicado em 19/10/12. e-hum, Belo Horizonte, Vol.5, N.2, pp. 253-274 (2012). Editora uniBH. Disponível em: [www.unibh.br/revistas/ehum](http://www.unibh.br/revistas/ehum).

MANOEL, Ivan Ap. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História. Detº de História- FHDSS – Unesp, Campus de Franca.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas*. Catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Ed. Cejup, 1995.

\_\_\_\_\_. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, v.19, n.53, p. São Paulo, 2005.

MURRAY, Charles. As festas populares como objeto de memória. *Memória, Patrimônio e Identidade*. TV Escola. Boletim 04. Abril, 2005.

NASCIMENTO, Abdias do. O Quilombismo, 2ª ed. (Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares/ OR Editor, 2002), págs. 278-290.

NASCIMENTO, Valéria Luciene do, OLIVEIRA, Maria Rita Neto Sales. O MOVIMENTO NEGRO NA AMÉRICA LATINA: Brasil e Colômbia. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina. ISBN: 978-85-7205-1590. 2016.

Neves, Ivânia dos Santos. Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara: terra indígena alto rio Guamá / Ivânia dos Santos Neves, Ana Shirley Penaforte Cardoso. – Belém: Iphan-PA, 2015. 106 p.: il. color.; 21 cm.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendentes*. – Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006. 88p. Il. 2ª edição.

O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de História / Carolina Vianna, Dantas, Hebe Mattos, Martha Abreu (org.). – 1ª ed.- Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

PACHECO, Agenor Sarraf. E O NEGRO VESTIU O ÍNDIO... Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

PARÁ. Governo do Estado do Pará/PA. Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas no Pará/ FAPESPA. Diagnóstico Socioeconômico e Ambiental da Região de Integração Rio Caeté. 2015. In: [www.fapespa.pa.gov.br](http://www.fapespa.pa.gov.br)

PERNISA JÚNIOR, Carlos. FURTADO, Fernando F. F. ALVARENGA, Nilson Assunção. Walter Benjamin: imagens. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

RODRIGUES, Raymundo Nina. Os Africanos no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas. 2010, p. 20.

SALLES, Vicente. – O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos. – Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. O Negro no Pará: sob o regime da escravidão / Vicente Salles. – 2ª ed. – Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado de Cultura; Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1998, p. 342.

SANTOS, Ana Katia Alves dos. Infância e afrodescendente [livro eletrônico]: epistemologia crítica no ensino fundamental/ Ana Kátia Alves dos Santos. – Salvador: EDUFBA, 2006.

SILVA, Dário Benedito Nonato Rodrigues. Os Donos de São Benedito: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX. 2006. 202f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

SILVA, J. F. C. O Português Afro-indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade. 414p. Dissertation (PhD in Portuguese Language) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

SILVA, Welber Carlos Andrade da. Finanças, legados e caridade na irmandade do santíssimo sacramento do recife (1791-1822) PARALELLUS, Recife, Ano 3, n. 6, jul./dez. 2012, p. 241-252. ISSN: 2178-8162.

SOUZA, Luciéle Bernardi de. Híbridação: Um Conceito e Vários Discursos. Skesis. v.3 n.1. janeiro/junho - 2014| p. 136 – 158-136.

SOUZA, Sueny Diana de Oliveira. Um rio e suas gentes: ocupa o e conflitos nas margens do rio Turiaçu na fronteira entre Pará e Maranhão (1790-1824); orientadora, Magda Ricci. – 2012.

SCHMITT, Alessandra, Maria Cecília Manzoli Turatti, Maria Celina Pereira de Carvalho. Atualiza o do conceito de quilombo: identidade e território nas defini es teóricas. Ambiente & Sociedade - Ano V – n  10 - 1o Semestre de 2002.

TRECCANI, Girolamo Domenico Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titula o / Girolamo Domenico Treccani – Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006. 354 p.

VERISSIMO, José. Cenas da Vida Amazônica. Cole o Estudos Amazônicos: Literatura; ed. Estudos Amazônicos. 4  ed. Belém, Pa, 2013.

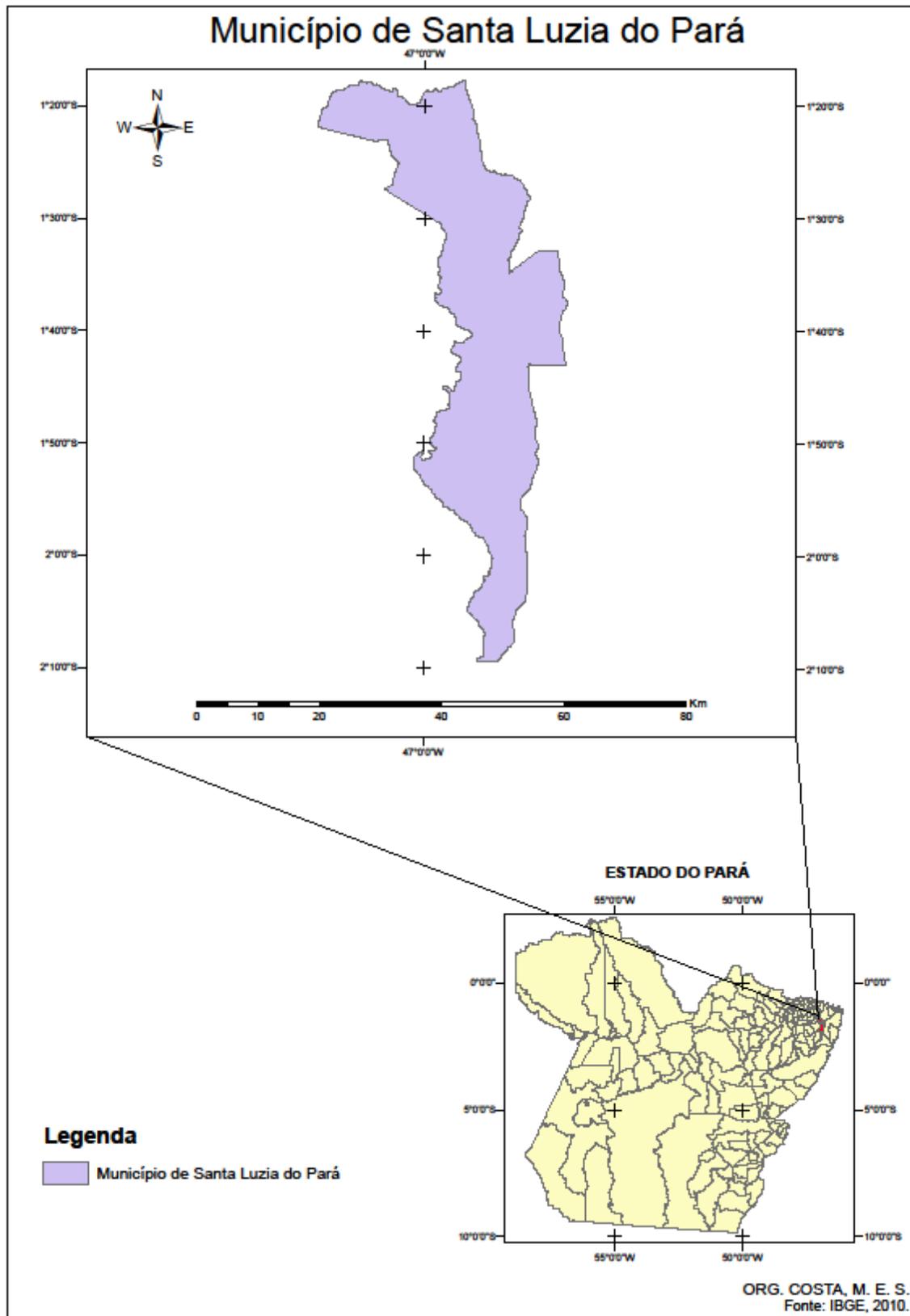
ZUMTHOR, Paul. Performance, Recep o, Leitura. (1990). Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suelly Fenerich. 2  ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

\_\_\_\_\_. A Letra e a Voz. (1987). Trad. Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. Introdu o   Poesia Oral. (1983). Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec; EDUC, 1997.

## 5 - ANEXOS

Mapa do Estado do Pará e do município de Santa Luzia do Pará



## HISTÓRICO

### 03 DE FEVEREIRO DIA DE SÃO BRÁS

A vida e os feitos de São Brás atingem aqueles que atraem a profunda fé e a admiração popular. Ele é venerado no Oriente e Ocidente com a mesma intensidade ao longo de séculos, e até hoje, mães aflitas recorrem à sua intercessão quando um filho engasga ou apresenta problemas de garganta. A bênção de São Brás, procurada principalmente por quem tem problemas nesta parte do corpo, é ministrada nesta data em muitas igrejas do mundo cristão.

O prodígio atribuído a ele quando era levado preso, para depois ser torturado, é dos mais conhecidos por pessoas de todo o planeta. Consta que uma mãe aflita jogou-se aos seus pés pedindo que socorresse o filho, que agonizava com uma espinha de peixe atravessada na garganta. O santo rezou, fez o sinal da cruz sobre o menino e este se levantou milagrosa e imediatamente como se nada lhe tivesse acontecido.

São Brás nasceu na Armênia, era médico, sacerdote e muito benevolente com os pobres e cristãos perseguidos e por essas virtudes foi nomeado bispo, isto no século três.

Também sabemos que, apesar de aqueles anos marcarem os finais das grandes perseguições aos cristãos, muitos ainda eram torturados e mortos nas mãos dos poderosos pagãos.

Brás abandonou o bispado e se protegeu na caverna de uma montanha isolada e mesmo assim, depois de descoberto e capturado, morreu em testemunho de sua fé sob as ordens do imperador Licínio, em 316.

O bispo Brás teria sido terrivelmente flagelado e torturado, sendo por fim pendurado em um andaime para morrer. Como isso não acontecia, primeiro lhe descarnaram os ossos com pentes de ferro.

Depois tentaram afogá-lo duas vezes e, frustrados, o degolaram para ter certeza de sua morte. Mais recentemente, em 1983 no local da igreja inicial foi erguida uma estátua de São Brás, com a altura de vinte e um metros.

Como dissemos, do Oriente ao Ocidente, todo mundo cristão se curva à devoção de São Brás nomeando ainda hoje cidades e locais, para render-lhes homenagem e veneração.

# FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS



COMUNIDADE DE JACAREQUARA  
MUNICÍPIO DE SANTA LUZIA DO PARÁ  
04 DE FEVEREIRO DE 2006

## COORDENAÇÃO DA FESTA

**PRESIDENTE:** Manoel Célis Nogueira (*Duca Brás*)

**TESOUREIRA:** Francisca Paulina da Conceição

**JUIZ DO SANTO:** Walderi Pereira da Silva (*Bode Louro*)  
Raimundo Adalto da Silva

**JUIZ DO MASTRO:** Edir Raimundo Silva dos Reis  
Maria Joziane da Silva Nogueira (*Pereca*)

**COZINHEIRAS:** Maria do Livramento Ivete Pereira  
Francisca Paulina Satuca

**MORDOMOS:** Maria do Socorro Vieira (*Marizita*)  
Francisco Gildo Vieira (*Chico Vieira*)  
Pedro Batista de Almeida (*Pedro Tajoba*)  
Raimundo Nogueira dos Santos  
Antonia Zilda  
Ana da Silva Rayol  
José Gonzaga (*Zeca*)  
Maria de Sousa Barros (*Mariazinha*)  
Manoel de Sousa Barros  
Maria da Conceição Pereira (*Concita*)  
Antonio Elizeu Paulino (*Tuico*)  
Erinaldo de Oliveira (*Eri*)  
Joziane da Silva Barros  
Erinalva da Conceição Reis (*Birrula*)  
Raimunda Paulina Correia (*Raimundinha*)  
Manoel Brás  
Jacinto Brás  
Antonio Barnabé  
João Rodrigues dos Reis (*Joca*)  
Samuelson Figueiredo de Sousa (*Samuel*)

Antonio Euzébio dos Reis (*Baiaco*)  
Maria Luciene Castro (*Teca*)  
José Ivan Reis  
José do Livramento (*Zerito*)  
Maria Sebastiana dos Santos  
Antonio Correia dos Santos (*Brogé*)  
Maria Altenise (*Nil*)  
Prisco Alexandre dos Reis  
Valdir Gasparino dos Reis  
José Paulino da Conceição (*Eldo*)  
Aluízo Marques da Silva (*Luizão*)

## PROGRAMAÇÃO:

### DIA 03/02/06

7:00 hs - FESTA DAS COZINHEIRAS

### DIA 04/02/06

4:00 hs - ABATE DAS CRIAÇÕES E OFERENDAS

6:00 hs - QUEIMA DE FOGOS

8:00 hs - PREPARAÇÃO DAS REFEIÇÕES

10:00 hs - PROCISSÃO (LEVAÇÃO) DE SÃO BRÁS

13:00 hs - TORNEIO DE FUTEBOL

18:00 hs - LADAINHA COM JUÍZES DO MASTRO

19:00 hs - LADAINHA COM JUÍZES DE SÃO BRÁS

20:00 hs - JANTAR (CUMEDORIA)

21:00 hs - SHOW AO VIVO COM A BANDA MISTURA  
SENSUAL

**APOIO:** Diretoria de Cultura



**SEMED**  
Educação de Todos

Secretaria Municipal de Educação  
Cultura, Esporte e Lazer



Leis desenvolvidas como Ações afirmativas dentro de um processo político-social.

Ofício 012/2009 – CMSLP Santa Luzia do Pará, 20 de novembro de 2009.

**DO:** Gabinete do Vereador Edson Farias

**A:** Câmara Municipal de Santa Luzia do Pará/PA.

**ASSUNTO:** ENCAMINHAMENTO

Sr. Presidente,

É com imensa satisfação que ENCAMINHO Projeto de Lei **003/2009** que **DISPOE SOBRE A INSTITUIÇÃO DO ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA EM SANTA LUZIA DO PARA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

Este Projeto de Lei cria a **Lei GILBERTO VITORINO RAMOS** que dispõe sobre **A SEMANA DOS POVOS QUILOMBOLAS DE SANTA LUZIA DO PARA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS**, assim como o Feriado do Dia da Consciência Negra.

Esta Lei homenageia o Sr. **GILBERTO VITORINO RAMOS** nascido na Comunidade do Tipitinga, com uma vida dedicada à família e a esta comunidade e é um dos ícones da representatividade Quilombola.

Sem mais, reitero votos de estima e consideração.

Atenciosamente,

  
Antonio Edson Farias  
Vereador

CÂMARA M. STA. LUZIA DO PARA  
SECRETARIA  
PROTOCOLO GERAL  
EM: 02 DE 12 DE 2009  
  
PROTOCOLISTA

**EXMO. SR. SEBASTIÃO LEOPOLDINO DE O. NETO**  
**MD: PRESIDENTE DA CÂMARA MUL. DE SANTA LUZIA DO PARÁ/PA.**  
**NESTA**

**LEI 271/2010**

**DISPOE SOBRE A COMENDA  
PORNUSENA DE SANTA LUZIA DO  
PARÁ E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

O **Prefeito do Município de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará**, no uso de suas atribuições e de acordo com a lei Orgânica do Município, faz saber que a **Câmara Municipal de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará**, aprovou, e eu sanciono e publico a seguinte Lei:

**Art. 1º** - Fica criada a Lei **JOANA PORNUSENA DOS SANTOS**.

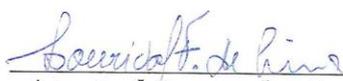
**§ - 1º** - A LEI homenageia a senhora **JOANA PORNUSENA DOS SANTOS**, que nasceu em 1908, em uma localidade de nome RECREIO vizinha da Comunidade NARCISA, faleceu aos 82 anos. Cuidou de si e de seus filhos e netos com o saber das ervas e raízes da natureza, seus ensinamentos são seguidos até hoje por seus descendentes, e demais membros da Comunidade Pimenteira;

**Art. 2º** - Fica criada a **COMENDA PORNUSENA** a ser dada a cidadãos luzienses que prestaram relativos serviços as Comunidades Quilombolas de Santa Luzia do Pará, em Sessão Solene, em comemoração ao Dia da Consciência Negra.

**Art. 3º** - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação;

**Art. 4º** - Revogam-se as disposições em contrário.

Prefeitura Municipal de Santa Luzia do Pará, 22 de janeiro de 2010.



*Lourival Fernandes de Lima*  
Lourival Fernandes de Lima  
Prefeito Municipal

**LEI 273/2010**

**DISPOE SOBRE A Lei GILBERTO VITORINO RAMOS QUE INSTITUI O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA EM SANTA LUZIA DO PARÁ E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

O Prefeito do Município de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará, no uso de suas atribuições e de acordo com a lei Orgânica do Município, faz saber que a **Câmara Municipal de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará**, aprovou e ele sanciona e publica a seguinte Lei:

**Art. 1º** - Fica **INSTITUÍDA** no Município de **SANTA LUZIA DO PARÁ** a **Lei GILBERTO VITORINO RAMOS**, que regulamenta a **Lei Federal N.º 10.639**, de 09 de janeiro de 2003, que **TORNA OBRIGATÓRIO** o ensino sobre **HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA**.

**Art 2º** - A Lei 003 que institui o Ensino de *História da África e dos Africanos, Luta dos Negros no Brasil, Cultura Negra Brasileira e o Negro na Formação da Sociedade*, homenageia o Sr. **GILBERTO VITORINO RAMOS** nascido na Comunidade do Tipitinga, com uma vida dedicada a família e a esta comunidade.

**§ - 1º** - Fica a SEMED – Secretaria Municipal de Educação, responsável pela inserção em seus conteúdos programáticos aulas sobre os seguintes temas: *História da África e dos Africanos, Luta dos Negros no Brasil, Cultura Negra Brasileira e o Negro na Formação da*



Prefeitura Municipal de

**SANTA LUZIA DO PARÁ**

**"Governo Solidário"**

**Sociedade** Nacional, Estadual e Municipal (com ênfase para nossas Comunidades Quilombolas).

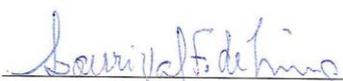
**Art. 3º** - A referida Lei será destinada à FORTALECER AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS de Santa Luzia do Pará.

**Art. 4º** - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação;

**Art. 5º** - Revogam-se as disposições em contrário.



Prefeitura Municipal de Santa Luzia do Pará, 22 de janeiro de 2010.

  
Lourival Fernandes de Lima  
Prefeito Municipal

**LEI 272/2010**

**DISPOE SOBRE A SEMANA DOS  
POVOS QUILOMBOLAS DE SANTA  
LUZIA DO PARA E DÁ OUTRAS  
PROVIDÊNCIAS.**

O **Prefeito do Município de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará**, no uso de suas atribuições e de acordo com a lei Orgânica do Município, faz saber que a **Câmara Municipal de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará**, aprovou e eu sanciono e publico a seguinte Lei:

**Art. 1º** - Fica criada a **Lei Raimundo Nogueira Santos** que dispõe sobre **A SEMANA DOS POVOS QUILOMBOLAS DE SANTA LUZIA DO PARA E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS.**

**Art. 2º** - A referida Lei será destinada à **CELEBRAR E FORTALECER AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS** de Santa Luzia do Pará.

**Art. 3º** - Fica **DECRETADO** o dia 20 de novembro como **FERIADO MUNICIPAL** em homenagem ao **DIA DA CONSCIENCIA NEGRA;**

**Art. 4º** - Fica **DECRETADA** A SEMANA DOS POVOS QUILOMBOLAS;

**§ - 1º** - A SEMANA DOS POVOS QUILOMBOLAS será voltada para **CELEBRAR, REFERENCIAR E DISCUTIR** políticas públicas para essas comunidades;

**§ - 2º** - A data fica incluída no Calendário Municipal de Eventos.

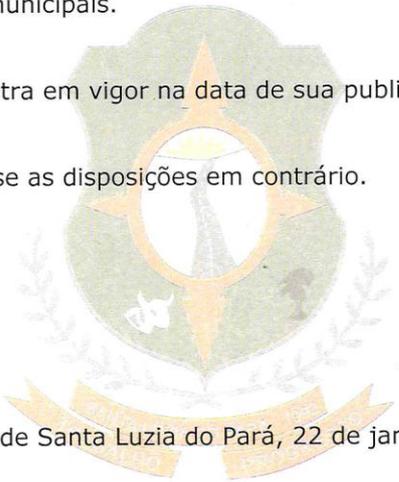
**§ - 3º** - As despesas decorrentes da presente lei correrão por conta de dotações orçamentárias próprias, suplementadas se necessário.

**Art. 5º** - Ficam as datas 05 de fevereiro, Festividade de São Brás no Jacarequara; 23 de junho, Festividade da Comunidade do Três Voltas; 22 de julho, Festividade de Sant' Ana no Tipitinga; 18 de agosto, Festividade do Muruteuazinho; 18 de dezembro, Festividade da Pimenteira, como referências à manifestação Cultural e Religiosa das Comunidades Quilombolas;

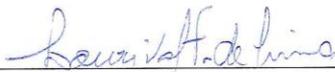
**§ - 1º** - As datas ficam incluídas no Calendário Municipal de Eventos, mas não serão feriados municipais.

**Art. 6º** - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação;

**Art. 7º** - Revogam-se as disposições em contrário.



Prefeitura Municipal de Santa Luzia do Pará, 22 de janeiro de 2010.



*Lourival Fernandes de Lima*  
Lourival Fernandes de Lima  
Prefeito Municipal