

PRESENÇAS NEGRAS E AS FESTAS DE SÃO BENEDITO NO BAIXO AMAZONAS

LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO* E LEIDE JOICE PONTES PORTELA**

Resumo: Na trajetória histórica de ocupação negra da Amazônia, as festas de santos tiveram um papel importante para a formação dos quilombos, propiciando momentos de relaxamento que favoreceram fugas coletivas através de rios e florestas, assim como a organização sociopolítica e reprodução cultural dos grupos negros. Dentre os diversos santos celebrados por tais grupos, São Benedito recebe especial atenção em inúmeros festejos, em toda a calha do Rio Amazonas. Neste artigo são abordadas três festividades seculares realizadas em louvor a esse santo, em três municípios de forte presença negra na região do Baixo Amazonas Paraense: a festa do aiuê, do quilombo Jauari, em Oriximiná; a festa do marambiré, do quilombo Pacoval, em Alenquer; e festa do gambá, da cidade de Almeirim. Propõe-se, a partir dos três contextos etnográficos, discutir a importância das festas na elaboração étnica e territorial das presenças negras na Amazônia.

Palavras-chave: Festas populares. São Benedito. Etnicidade. Territorialidade. Baixo Amazonas Paraense.

Black presence and the festivals to St. Benedict in the lower Amazon

Abstract In the historical trajectory of slavery and black occupation of the Amazon, the holy feasts provided moments of relaxation that favored collective escapes through rivers and forests in the Lower Amazon. Therefore, the celebrations held in praise of various saints, especially those dedicated to St. Benedict, have become particularly important for the socio-political organization and cultural reproduction of black groups. Among various saints, St. Benedict receives special attention in countless celebrations throughout the channel of the Amazon river. Focusing on three ethnographic contexts, the festivities called *aiuê*, in the *quilombo* Jauari, in Oriximiná; *marambiré*, in the *quilombo* Pacoval, in Alenquer; and *gambá*, in Almeirim, reveal the importance of the holy feasts in the ethnic and territorial elaboration of black presence in the Amazon.

Keywords: Holy feasts. Saint Benedict. Ethnicity. Territoriality. Lower Amazon river region in Pará.

* Professora Associada da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Docente dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Sociedade (PPGCS/Ufopa), Sociedade Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/Ufopa) e Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>. E-mail: luciana.carvalho@ufopa.edu.br

** Mestranda em Geografia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Licenciada em Geografia (UFOPA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6917-9967>. E-mail: joice.portela13@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Os afluentes da margem esquerda do baixo curso do rio Amazonas foram rotas preferenciais trilhadas pelos negros que escapavam da escravização nas fazendas de cacau e de gado do oeste do Pará (FUNES, 2000; SALLES, 2005). Levantamentos realizados por Acevedo e Castro (1998, p. 30) sugerem que o rio Curuá, em particular, tenha sido uma passagem obrigatória de “*escravos corridos da escravidão*”. Através dele, africanos e seus descendentes dispersaram-se nos interflúvios do Jari, do Trombetas e do Erepecuru, criando mocambos¹ em áreas de difícil acesso na floresta.

Mundos alternativos à opressão escravocrata, os mocambos então formados estimularam a intensificação das fugas coletivas a partir da década de 1820. De acordo com Funes (1995; 2000), essas empreitadas eram mais frequentes nos períodos inverniais, coincidindo com a realização de festas natalinas, a safra da castanha e as enchentes dos rios, que facilitavam a navegação.

Tempo de festa, tempo de cheias, tempo da castanha - era este o tempo da fuga. Os escravos buscavam o rio, à noite, em canoas tomavam os furos, os igarapés, passando de um lago a outro. Pelos paranãs varavam de um braço a outro do rio. Adentravam pelo Amazonas, subiam para as cabeceiras de seus afluentes da margem esquerda, onde se estabeleciam acima das primeiras corredeiras e cachoeiras, as “*águas bravas*”, interpondo assim, obstáculos naturais entre eles e seus perseguidores (FUNES, 2000, p. 4).

Na extensa malha fluvial do Baixo Amazonas, os mocambeiros estabeleceram relações de troca e cooperação com grupos indígenas, que foram fundamentais para a aquisição de domínio sobre o território (BARBOSA RODRIGUES, 1875; BEZERRA NETO, 2001). O exercício de atividades extrativistas e agrícolas baseadas em um sistema comunal de uso da terra e dos recursos naturais conferiu aos mocambos condições de prover o autoabastecimento e fornecer produtos a redes próximas de comércio. Essa autonomia produtiva foi essencial para a consolidação de suas fronteiras físicas e simbólicas, assim como para o desenvolvimento de modos de vida e práticas culturais que permitissem positivar as memórias da fuga da escravidão e contribuir para sua reprodução social (ALMEIDA, 2002; O'DWYER, 2002).

Nesse contexto, expressões de fé, devoção, canto, dança e lazer – forjadas nas interseções das matrizes africanas, ameríndias e europeias – mesclaram-se em celebrações que constituíam, também, oportunidades para o estreitamento de vínculos e o fortalecimento da organização sociopolítica dos mocambistas. O ajuê, o marambiré e o gambá dedicados a São Benedito exemplificam a produção cultural associada às celebrações negras que remontam aos antigos mocambos do Baixo Amazonas.

Sob a influência católica, cada vez mais acentuada no período pós-escravidão, as comunidades negras da região adotaram padroeiros e incorporaram aquelas práticas culturais à ritualística de louvação desses santos, geralmente sob a forma de folias e cortejos embalados ao som de ritos orais e musicais. Comandadas por devotos, as folias tornaram-se comuns nas chamadas festas de santo ou festas de ramada, precedendo-as, inclusive, com ritos de visitação e esmolação para recolher doações.

Tradicional na Amazônia, as festas de santo apresentam um padrão de organização semelhante, qualquer que seja o homenageado. Em geral, dispõem de um barracão (também chamado de ramada), de um ou mais mastros e de personagens como juizes, mordomos, procuradores, além de donos ou cuidadores do santo. Em sua organização há intensa participação dos próprios devotos. Em contrapartida, a presença eclesiástica é reduzida e, quando ocorre, pode tensionar as relações com a comunidade de devoção (GALVÃO, 1976).

Para os festeiros, as dimensões de sociabilidade e ludicidade são tão importantes quanto os ritos litúrgicos. Elas se manifestam em jogos e disputas festivas, cantos, músicas, danças e práticas de comensalidade caracterizadas pelo consumo de fartas refeições e bebidas de teor alcoólico. Nas palavras de Figueiredo e Carvalho (2019, p. 67):

As festas de santo instauram ambientes regidos por ações ritualizadas que propiciam e/ou assinalam encontros entre os humanos, e entre eles e

divindades. Constituem ocasiões privilegiadas para a formação e a renovação de vínculos de solidariedade, fé e sociabilidade que afirmam a sacralidade da festa na vitalidade dos laços humanos, desfazendo a vulgar dicotomia sagrado-profano.

A diluição das fronteiras entre o sagrado e o profano, própria das tradicionais festas de santo, tem sido objeto de histórica tensão entre os populares e a Igreja Católica na Amazônia. Com efeito, da década de 1930 à de 1950, as autoridades eclesiais do Pará atuaram vigorosamente para restringir esse tipo de celebração em todo o estado (CARVALHO, 2016). Dom Antônio Lustosa, arcebispo de Belém entre 1931 e 1941, condenou ladainhas e esmolações, proibiu a realização de atos religiosos sem autorização prévia e estimulou ações repressivas dos párocos (LEAL, 2014). A continuidade de diversas festas de santo foi duramente afetada, sendo que algumas não voltaram a ser feitas nem mesmo depois do relaxamento das restrições (PACHECO, 2010; RODRIGUES, 2009).

Rupturas e continuidades perpassam as três festividades abordadas neste artigo: o ajuê do quilombo Jauary, em Oriximiná; o marambiré do quilombo Pacoval, em Alenquer; e o gambá da família Castro, em Almeirim. Com prováveis origens no século XIX, essas festas vêm sendo realizadas por comunidades ou irmandades devotas de São Benedito, “o santo preto” ou “o pretinho”, tido como protetor dos negros e das comunidades quilombolas² em diversas localidades do Brasil. Elas têm, ainda, outros traços em comum: a presença de folias, cortejos e danças de pares coreografadas ao som de orquestras “de pau e corda” (compostas por instrumentos de madeira, couro e fibras); a recitação de ladainhas que conectam os humanos à divindade; e práticas de sociabilidade e comensalidade que reforçam vínculos internos às comunidades festeiras.

Partindo de observações etnográficas realizadas em Oriximiná, Almeirim e Alenquer, respectivamente nos períodos de janeiro de 2013, junho de 2017 e janeiro de 2019, este artigo sintetiza características das três festas elencadas. Trata-se de um exercício descritivo preliminar cujo objetivo é identificar aspectos essenciais para a compreensão da devoção a São Benedito como expressão das presenças negras no Baixo Amazonas.

2 O AJUÊ DO QUILOMBO JAUARY

Jauary fica no Território Quilombola (TQ) Erepecuru, que engloba outras onze comunidades, com mais de 150 famílias. A trajetória de ocupação negra do território, titulado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 1998 e pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) em 2000, teve início no século XIX, quando os primeiros mocambos se instalaram nas margens do rio homônimo e de seus tributários Acapu e Cuminá (COUDREAU, 1900; SANCHEZ, 1996).

Como ocorre em outros quilombos do município de Oriximiná, a organização sociopolítica dos moradores do TQ Erepecuru teve influência marcante da Igreja Católica, que, nos anos 1980-1990, estimulou a constituição de comunidades eclesiais de base (CEB) por meio da adoção de práticas de grupalização,³ evangelização e formação de líderes locais. A forte presença católica expressa-se em diversas celebrações no território, entre as quais as festas de ramada em honraria a Nossa Senhora Aparecida, São Joaquim, Nossa Senhora da Conceição e São Benedito.

Em particular, a festividade realizada todo início de janeiro na comunidade Jauary para homenagear o “santo preto” com a execução do ajuê é considerada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional uma das principais referências culturais do Erepecuru (IPHAN, 2014). Mesclando elementos de prováveis origem africana com ritos católicos, o ajuê é referenciado, em documentos e memórias que remontam à passagem entre os séculos XIX e XX, como um dos rituais mais importantes de congregação de negros no Baixo Amazonas (SALLES, 2004).

Segundo Maria de Lourdes da Cruz Pinheiro (Dona Zênia), nascida em 1932 no Erepecuru, a celebração era realizada por seus avós e bisavós. Ela e Duca Pinheiro, nascido em 1926 no mesmo território, contam que no final do século XIX os Pinheiros se estabeleceram em uma faixa de terra entre a margem direita do igarapé Murta e a margem esquerda do igarapé Ariramba, ambos tributários do rio Cuminá. O local, descrito por eles como “vila”, “ilha” e “casarão” foi um povoado negro onde havia muitas casas, todas ocupadas pelos Pinheiros, e um grande e movimentado barracão de castanha.

Os Pinheiros chegaram lá do Erepecuru! Chegaram, colocaram uma cerca em tudo no Murta, de lá foram se espalhando. Eram os Pinheiros: Virgíneo Pinheiro da Silva, Maria Pinheiro, Maria Pinheiro de Braga, Filomena Pinheiro, Deunilo Pinheiro. Todos negros, bem negros de brilhar a pele. Não eram desses que têm uma misturazinha, uns clarinhos que ficam fazendo filho com outros, com outros e outros. Eles eram só negros, não tinha um caboclo! (informação verbal).⁴

Nas memórias juvenis de Dona Zênia, o Murta tinha um extenso calendário festivo, no qual se destacavam as celebrações de Sant'Ana e Santa Quitéria. O aiuê associava-se à folia de São Benedito, que, como outras da região, incluía ritos de esmolação (coleta de doações), visita a casas e repasto (oferta de refeições aos festeiros), culminando no momento simbólico do beija-o-santo.

Ali tinha festas quase todo mês: mês de setembro, mês de outubro, tinha festa. Não sei como se acabou. [...]. A festa era dois, três dias de festa, mas você brincava sem nenhuma dor de cabeça, sem nenhuma preocupação. Muita comida, bebida, do que quisesse tomava. (informação verbal).⁵

Deunilo Pinheiro, tocador de violino, e outros membros da família eram os principais responsáveis pelas ladainhas e músicas da maioria das festas realizadas nos quilombos da região. Segundo Daniel Souza, natural do Jauary e antigo líder do TQ Erepecuru, os velhos Pinheiros “eram muito África, nesse sentido de rituais [...] e o aiuê era um ritual africano que eles tinham”.⁶

Os elementos africanos do aiuê contribuíram para que ele fosse considerado “demoníaco” e proibido pela Igreja Católica em meados da década de 1930, e caísse progressivamente em desuso nas imediações de Óbidos e Oriximiná. A reativação do ritual no Jauary, na década de 1980, teve um papel central no processo de afirmação étnica e reivindicação territorial nas comunidades do TQ Erepecuru, que viam nele um vínculo ancestral com a África.

Por um lado, a reorganização da festa marcou uma reaproximação com a Igreja Católica, representada por setores progressistas e preocupados com a efetivação de direitos das comunidades negras no interior da Amazônia. Por outro lado, tratou-se de um “projeto de resgate da cultura original”, nas palavras de Daniel Souza, que exigiu um intenso trabalho de memória e criação coletiva.

A mamãe não viu eles fazerem o aiuê, cantarem, mas tinha outras pessoas mais velhas que a mamãe, que viram eles fazerem e aí cantaram para a mamãe e ensinaram para ela. Quando foi em 1983, a titia já estava com o tio aqui, aí a mamãe disse que era pra mostrar isso ao padre e eu disse que não, que o padre ia avacalhar com nós por mostrar essas coisas, que talvez ele nem gostasse, mas a mamãe disse pra gente fazer. Fizemos, colorimos tudo, fizemos essas sacas de fios pintadas com urucu pra gente dançar. Nós dançamos, o padre enxergou, pediu pra ver, nós colocamos ele na roda e terminamos com ele o aiuê. Ele perguntou pra mamãe o que era aquilo e a mamãe disse que os pretos dançavam, e que a gente queria ver se ele achava bonito. “Ah, mas tem que incentivar”... E a partir daí começou. Aí a gente resgatou, porque já estava se acabando, a gente resgatou. (informação verbal).⁷

Atualmente, o aiuê é realizado apenas por ocasião das festividades de São Benedito, no dia 6 de janeiro ou no fim de semana mais próximo dele. Grande número de moradores do Jauary se mobiliza para organizar o evento, colaborando em atividades de reforma da escadaria que dá acesso ao centro da comunidade, decoração do barracão comunitário e preparação de comidas, entre outras. A celebração tem início na alvorada, com um breve cortejo na comunidade. Em seguida, um farto café da manhã é ofertado aos presentes pelos organizadores da festa, em especial os mordomos, com apoio de empresas privadas e da prefeitura municipal (IPHAN, 2014).

Defronte ao barracão, dois mastros de madeiras leves e macias são levantados: o mastro de tradição e o mastro de promessa. O primeiro é dedicado pela comunidade ao santo padroeiro, e o segundo é feito por devotos para retribuir graças recebidas. Ramas verdejantes recobrem ambos os troncos, sendo que o mastro de tradição é enfeitado com muitas frutas e, no topo, uma bandeira branca de São Benedito afixada junto com uma garrafa de bebida alcóolica (Figura 1). O mastro de promessa é enfeitado com doces e salgados, além das frutas, e leva no topo uma bandeira vermelha e uma garrafa de bebida (IPHAN, 2014).



Figura 1 – Levantamento do mastro
Fonte: Lins (2014)

De tarde, a folia de São Benedito parte da comunidade Boa Vista Cuminá, também localizada no TQ Erepecuru, em uma procissão fluvial que carrega a imagem do santo. Segundo Benedita Oliveira, organizadora da folia, faz-se uma volta no rio, à qual chamam “meia lua”. Os foliões agitam bandeiras ao som de toques de caixas e entoam hinos em louvor a São Benedito: “*Folião abana a bandeira/ no toque que a caixa dá/ os anjinhos vão remando*”. Na chegada ao Jauary, o santo é entregue à rainha do aiuê para que se execute a dança ritual.

A dança, na forma de cortejo, é feita por quatro casais perante o juiz da festa, em que segura o santo no colo. Homens e mulheres, entre os quais o rei e a rainha do Congo, separam-se em duas fileiras diante das quais ficam dois foliões: o primeiro com uma bandeira branca, e o segundo com uma bandeira vermelha, ambas contendo a inscrição “Aiuê de São Benedito” (IPHAN, 2014). A coreografia acompanha uma sequência de atos musicais que dramatiza a história do Congo: canto de entrada; porta-bandeira; Mãe Maria – Cabeça de Cuia; Teolinda; e canto de saída ou adeus.

Os pares dançam descalços; os homens trajando calça escura e camisa branca, e as mulheres com saias e blusas de cor branca e vermelha. O rei e a rainha do Congo portam coroas. Mãe Maria carrega uma cuia e um remo, pois, na interpretação de Daniel Souza, “no processo da fuga eles se preveniam de acontecer alguma coisa. Ela rema; se de repente a canoa alagar, ela tem uma cuia

para tirar a água da canoa” (informação verbal).⁸ O rei do Congo traz a canoa na mão, conduzindo a travessia do oceano.

Terminada a dança, os mastros são derrubados pelos participantes da festa a machadadas. Um grupo de homens ampara os troncos para não tombarem em cima das pessoas, que disputam as frutas, os doces e principalmente as bebidas e bandeiras. Quem pega a bandeira assume o compromisso de ornamentar o mastro no ano vindouro. Em seguida, entoa-se o canto-reza da ladainha de São Benedito, encerrando-se os ritos cerimoniais.

No período noturno acontece a programação da chamada “noite cultural”, que é animada pelo grupo local Encanto do Quilombo, criado em 2012, e por apresentações de música e dança promovidas por grupos oriundos das comunidades vizinhas ao Jauary (FARIAS, 2018). Há concursos de valsa, desfeiteira, xote, bolero e mazurca, com as respectivas premiações.

Na manhã seguinte, podendo se estender pela tarde, ocorre um torneio de futebol masculino e feminino. Cada comunidade envia seu time para jogar no Jauary, e os anfitriões, por sua vez, ficam obrigados a “pagar a visita” prestigiando festejos e torneios que forem promovidos na sede dos visitantes. Em paralelo, há música e dança no barracão comunitário, onde, à noite, uma festa dançante encerra o evento.

3 O MARAMBIRÉ DO QUILOMBO PACOVAL

O quilombo Pacoval, no município de Alenquer, é composto por cerca de 115 famílias que vivem da pesca, agricultura e produção de farinha de mandioca e carvão. A área foi titulada em 1996 pelo Incra, que reconheceu a ascendência africana dos moradores, expressa em sua trajetória de resistência à escravidão por meio da fuga da fazenda de Maria Macambira, localizada em Santarém, e da formação de povoados nas margens dos rios Maicuru e Cuminá, até se estabelecerem definitivamente nas matas do entorno do rio Curuá (FUNES, 1995; LEÃO et al., 2019).

A gesta dos quilombolas do Pacoval em busca de liberdade é recorrentemente lembrada nas narrativas locais e, de maneira particularmente dramática, na dança do marambiré, que é executada em honra a São Benedito. Tal é a eloquência dessa forma de expressão que Raimunda Bentes, conhecida como Dona Nazita, verbaliza: “A dança do marambiré é o sofrimento dos negros” (informação verbal).⁹

Na festa de São Benedito, o marambiré associa-se a uma série de ritos de fé e devoção. Em sua história secular, vem mobilizando inúmeras gerações que fervorosamente trabalham para homenagear o santo todo mês de janeiro. Leão et. al. (2019, p. 11) informam que, “em tempos pretéritos, a dança do marambiré era realizada às escondidas dos padres pois estes não tinham permissão da Igreja para tais manifestações”. Segundo os mais idosos, os festejos começavam no Natal e só terminavam em 20 de janeiro. Atualmente, porém, resumem-se aos dias de Natal, 6 e 20 de janeiro.

A preparação da festa requer intensa articulação comunitária em puxiruns (mutirões) para diversas finalidades: jovens ornamentam o barracão de festa, homens limpam o boi abatido, mulheres preparam os temperos para o grande almoço coletivo que será servido e assim por diante. Apesar serem voltados para o trabalho, os puxiruns constituem eventos pontuados por momentos de descontração que são festivamente vivenciados; são oportunidades de verdadeira confraternização, nas quais laços de parentesco, compadrio e amizade são estabelecidos e reforçados.

Chegado o dia de São Benedito, ainda de madrugada, iniciam-se os ritos festivos, com a formação do cordão do marambiré, que representa uma corte real composta por: rei e rainha do Congo; rainhas auxiliares, que cantam e bailam; valsares, que tocam pandeiro; um caixeiro, que toca tambor (ou caixa) e um violeiro, tocador de violão.

Suas indumentárias, apesar de vistosas, são modestas. O rei veste um terno preto, e a rainha exibe um vestido de tecido colorido e acetinado, com mangas bufantes e saia rodada abaixo do joelho. As rainhas auxiliares usam vestidos semelhantes, que provocam um efeito cênico de projeção dos movimentos durante a dança (SILVA; ROSA, 2017). Por fim, os valsares, o caixeiro e o violeiro trajam camisas azuis de mangas longas e calças pretas.

Assim como a imagem de São Benedito permanece coroada durante toda a festa, cada personagem do cordão também porta uma coroa, sendo que a do rei é a maior e a mais adornada

de todas, o que denota seu poder na hierarquia festiva. Para Loureiro (1995), trata-se de um “símbolo-guia” da busca de um tempo convertido em ilusão, por um povo que perdeu a pátria. As demais coroas assemelham-se a tiaras, distinguindo-se aquelas usadas por homens e mulheres.

Formado o cordão, às seis horas da manhã fogos de artifício convidam os moradores a deixarem suas casas e seguirem para a igreja de Santo Antônio, que é padroeiro da comunidade. O padre acolhe os fiéis com os ritos iniciais da celebração. Logo depois o cordão entoia um cântico denominado “Forma-forma”, que é finalizado com expressões de louvor e agradecimento a São Benedito. Nesse momento, devotos e promesseiros anunciam publicamente bençãos e milagres atribuídos ao santo.

Encerrada a cerimônia, o cordão do marambiré, seguido por inúmeros moradores e visitantes, saem em cortejo pelas ruas de Pacoval (Figura 2). Para movimentar-se, o grupo assume a seguinte disposição: as rainhas auxiliares formam um pequeno semicírculo na frente do casal real, às vezes fazendo uma grande roda; atrás do rei e da rainha alinham-se duas filas iguais de valsares (geralmente seis); e, por fim, ao lado da fila encabeçada pelo rei, entre as rainhas auxiliares e os primeiros valsares, posicionam-se o caixeiro e o violeiro.



Figura 2 – Cortejo do cordão do marambiré
Fonte: Portela (2020)

Durante o cortejo, portas e janelas abertas convidam o cordão a entrar nas casas dos devotos, que acreditam no poder de intercessão da corte real junto a São Benedito. Os anfitriões oferecem iguarias e bebidas preparadas artesanalmente com frutas e cachaça aos membros do grupo, como forma de agradecimento às dádivas concedidas por São Benedito.

A cada evolução do cordão, a percussão guia o marambiré. Os valsares tocam intensamente os pandeiros, enquanto o caixeiro extrai sons graves do tambor forte (ou caixa forte) que ele mesmo confecciona, acoplado ao instrumento uma alça para melhor distribuir seu peso pelo próprio corpo. A batida forte do tambor é o sinal sonoro da festa e da ancestralidade afetivamente inscrita nos corpos que respondem àqueles toques graves dançando, saltitando e cantando (SILVA; ROSA, 2017).

Ao fim do cortejo, uma refeição coletiva é ofertada. Depois dela, os celebrantes partem para o barracão da festa, chamado plenária, e lá festejam até anoitecer. Ao som do marambiré e sob as bençãos de São Benedito, os quilombolas do Pacoval partilham a experiência da coletividade, seja celebrando a promessa-dádiva de cada um, seja preparando e consumindo juntos bebidas e refeições, seja revivendo sofrimentos associados à escravidão dos antepassados ou conquistas relativas às estratégias de resistência. A festa favorece até a solução de desafetos e desentendimentos, dada a atmosfera de união que proporciona.

Essa união tem ressonância nos processos locais de afirmação étnica e territorial, que alimentam lutas contínuas dos quilombolas por direitos. Dessa maneira, a festa de São Benedito e o marambiré também adquire um agudo sentido político, cultural e patrimonial, tornando-se o sinal diacrítico mais significativo do Pacoval. Como diz Manuel Barbosa, membro do cordão: “do

Pará todinho, Pacoval é a única comunidade quilombola registrada e reconhecida pelo marambiré [...]. O que eu tenho e o que eu faço, eu dou graças a Deus, ao Pacoval e ao marambiré também” (informação verbal).¹⁰

4 O GAMBÁ DE ALMEIRIM

A festa de São Benedito foi iniciada em Almeirim cerca de 130 anos atrás por João Felipe Gomes, tio-avô de Orcina, Elvira, Jovelina e Maria José Castro, as últimas filhas vivas de Raimundo Castro da Fonseca, o patriarca de uma grande família negra que vivia à beira do rio Paru. Descendentes de africanos, os Castros são, há diversas gerações, os mantenedores da secular tradição trazida por Gomes para Almeirim.

Gomes, que provinha do município de Gurupá, era “dono do santo”, guardião da imagem e principal responsável pela realização da celebração em sua homenagem, junto com outros membros da Irmandade de São Benedito. Quando faleceu, a festa passou a ser comandada por seu sobrinho; e, depois, pelo filho desse último, Pedro Brazão. Em 1957, Raimundo Castro da Fonseca assumiu a função de Brazão.

O Velho Castro, como é lembrado, já era famoso por causa da festa que promovia para São Tomé no rio Paru, sempre animada pelo toque do gambá, no qual participavam seus doze filhos, parentes e vizinhos. Quando assumiu a festividade de São Benedito, passou a levar para a cidade seu grupo de foliões, todos do sexo masculino, que protagonizam “o manuseio dos instrumentos musicais e dos objetos ritualísticos [e dão] o suporte necessário à realização de todos os ritos da festividade” (FIGUEIREDO; CARVALHO, 2019, p. 69).

Tal qual o ajuê e o marambiré, o gambá é uma forma de música e dança associada a festas de santo na Amazônia. De origens afroameríndias, ele é executado em homenagem a São Pedro em Maués, no Amazonas. No Pará, é feito para São Benedito na aldeia indígena de Pinhel, no município de Aveiro, e nas cidades de Gurupá e Porto de Moz, além de Almeirim (ÁVILA, 2016; COSTA, 2006; FIGUEIREDO; CARVALHO, 2019; VAZ FILHO, 2010).

Segundo Ávila (2016), a denominação gambá tem origem na língua tupi, com o significado de “peito oco”, e remete aos tambores utilizados nessa forma de expressão, que são feitos de troncos ocados e cobertos com pele de animal. Eles são três: o “baixo”, que é o maior de todos; o “resposta”, que é o tambor médio; e o “tamborine”, o menor dos três. Pertencentes aos antigos Castros, passam o ano todo guardados na casa das irmãs Orcina e Elvira, e são considerados sagrados.

O batuque ritualístico é acompanhado pela fricção dos raspadores e pelo chacoalhar dos “semeadores”, também chamados xeques-xeques e milheiros. Esses últimos são feitos de taboca e preenchidos com sementes de milho e/ou pedrinhas, que se chocam quando os instrumentos são agitados. A pequena orquestra de percussão (Figura 3) toca diferentes ritmos que são identificados genericamente como gambá. As músicas embalam a marandanguêira, o xote, a valsa e a despeiteira, que são as danças características da festa, executadas por casais de dançarinos.



Figura 3 – Orquestra do gambá
Fonte: Figueiredo (2017)

O grupo de música e dança do gambá comandado pelo Velho Castro na festa de São Benedito contava com grande receptividade e apreço da população de Almeirim. No entanto, em 1959, a paróquia local, que até então não dispunha de assistência pastoral permanente, passou a ser comandada por Frei Constâncio (FIGUEIREDO; CARVALHO, 2019). Interpretando o toque dos tambores como macumba, o frei interveio severamente na festividade, proibindo cânticos, batuques e danças na celebração de São Benedito.

De acordo com Costa (2006), os impedimentos ao gambá estenderam-se pela década de 1960 e tensionaram as relações entre devotos e autoridades religiosas em Almeirim. Comprometido com o festejo de São Benedito, Raimundo Castro da Fonseca transferiu-o para a residência da família no rio Paru, onde a interferência da paróquia era mínima. Lá o manteve até que houvesse uma reaproximação com a Igreja Católica.

Com apoio da prefeitura e em cooperação entre a Irmandade de São Benedito e a paróquia local, a festa de São Benedito voltou a ser realizada na cidade de Almeirim, onde as gerações mais novas da família passaram a residir. Raimundo Castro da Fonseca comandou-a até a velhice, quando a delegou ao filho Raimundo Nonato Castro, cuja história de vida é resumida em depoimento fornecido ao Museu da Pessoa (2013):

Quando papai já estava velho, foi tempo que veio o Zé Alfredo de prefeito, tinha um cunhado dele, seu Sabá, disse: “Olha, o seu Castro já está com idade, já não dá pra ele estar se envolvendo com isso, tu que tem que tomar conta disso”. Aí eu passei a tomar conta. E quando eu passei a tomar conta, digo: “Mas eu vou querer o seguinte, eu tenho que arrecadar as coisas, os instrumentos, tudo”. Eu que guardo tudo: é instrumento, é tambor, é sameador, é rapador, é bandeira, correia, tem a opa, todo o material da festa. Aí tem andor, que é pra colocar o santo.

Raimundo Nonato revigorou o conjunto musical da Família Castro, incorporando jovens integrantes de uma banda local chamada Asa Branca. Entretanto, nos anos 1990, o falecimento do Velho Castro implicou nova suspensão dos toques do gambá. Nos anos seguintes, a perda de outros homens da família aprofundou as contrições do luto e a consequente evitação dos ritos festivos, contribuindo para certa desagregação da orquestra do gambá.

Nos últimos anos, as irmãs Castro encontraram apoio em uma equipe de amigos e colaboradores que constituíram uma coordenação para revitalizar a festa, que tem duração de onze dias e dez noites. A equipe é composta por: coordenador, procurador e conselheiro. Trata-se de cargos de caráter mais administrativo, correspondentes a funções diferentes que, todavia, se conectam e confundem. Dessa maneira, os três membros da coordenação costumam compartilhar tarefas.

Os coordenadores também atuam em estreita colaboração com todos os entes envolvidos na festa, articulando suas diferentes formas de participação. A paróquia é encarregada dos ritos litúrgicos, inclusive celebrações diárias, e da organização do arraial, que funciona durante as noites com barracas de comidas e bebidas. A Irmandade de São Benedito, junto com as irmãs Castro, cuida da programação festiva, que é constituída por apresentações e visitas com execução do gambá.

As apresentações têm caráter público e são a atração principal do arraial em uma das noites de festa. São feitas por um grupo de aproximadamente de 40 pessoas, algumas das quais sem vínculo direto com os ritos devocionais do gambá, além dos foliões e membros da família Castro.

Já as visitas têm caráter privado e são pré-agendadas com anfitriões que ofertam almoços e jantares aos membros da irmandade e, extensivamente, à coordenação da festa e à família Castro. A oferta de refeições geralmente é um ato de pagamento de promessas feitas a São Benedito, o qual, segundo a crença, teria sido um generoso cozinheiro que sempre repartia a comida com os pobres, protegendo-os da fome. Logo, é ao santo que mesas fartas de alimentos são dedicadas, por intermédio dos foliões.

Para retribuir a hospitalidade e a refeição recebida, os foliões, de pé, tocam os dois tambores menores em um compasso lento, algo lamentoso, e entoam o cântico denominado “agradecimento da mesa”. Terminado esse rito, insinuam deixar o local, e os donos da casa e comensais reagem,

solicitando que toquem e dançam o gambá. Pegam, então, os três tambores, dispõem-nos no chão e põem-se a tocar e cantar enquanto os convivas dançam a marandanguera, o xote e a valsa.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo corresponde a um exercício descritivo preliminar a partir do qual se buscou identificar características fundamentais da devoção a São Benedito em comunidades negras do Baixo Amazonas, no Pará. Três festividades emblemáticas da região foram delimitadas para este exercício: o aiué de quilombo Jauary, em Oriximiná; o marambiré do quilombo Pacoval, em Alenquer; e o gambá da Família Castro, em Almeirim.

Além de apresentarem características comuns às demais festas de santo realizadas na região, as três celebrações partilham elementos específicos ligados à ancestralidade africana que marca a história de ocupação dos municípios da margem esquerda do rio Amazonas. Em homenagem a São Benedito, tradições festivas seculares se expressam em forma de canto, dança e dramatização da história de luta contra a escravidão que vigorou durante séculos no Brasil.

São Benedito compartilha essa história de luta e aparece como escravo, cozinheiro, “santo preto” ou “protetor dos pretos” nas narrativas regionais associadas às festas. Muito embora essa conexão seja relativamente diluída na festividade de Almeirim, que reúne vários grupos étnicos em meio urbano, nos ritos promovidos nos quilombos do Jauary e do Pacoval não faltam elementos que associem o santo ao sucesso dos negros escravizados em suas empreitadas de fuga e sobrevivência na floresta. Ademais, as três festividades constituem momentos de exaltação da fartura associada à vida em liberdade nas margens dos rios da Amazônia.

Ainda em relação à trajetória de resistência à escravidão, as rupturas e continuidades observadas nas três festividades redimensionam o sentido da opressão escravocrata, que não se restringiu às senzalas existentes até a abolição, em 1888, mas espalhou-se em medidas proibitivas e punitivas adotadas pela Igreja Católica no século XX, sobretudo nas décadas de 1930 a 1950. Por tais medidas, esperavam as autoridades eclesiásticas frear os atos de sociabilidade, comensalidade e ludicidade indissociáveis dos ritos religiosos em homenagem a São Benedito.

Sem lograr o êxito esperado com as medidas de repressão às práticas de devoção popular, a Igreja Católica, por intermédio de párocos progressistas, recompôs conexões com os grupos negros do Baixo Amazonas a partir do final da década de 1970. Em Almeirim, por exemplo, com mediação da prefeitura, a paróquia enfim possibilitou o retorno dos ritos do gambá à cidade em 1979, depois de prolongado isolamento no rio Paru. Já em Oriximiná, as CEB apoiaram de forma decisiva a organização política dos grupos que se autodefiniram quilombolas entre fins dos anos 1980 e início dos anos 1990. Ademais, restabeleceram a harmonização entre os ritos litúrgicos e a produção cultural tradicionalmente associada à devoção a São Benedito.

Dessa maneira, reavivaram-se rituais festivos em que devotos tocam, cantam e dançam para São Benedito, dos quais o aiué, o marambiré e o gambá são exemplos. Embora diferentes em seus arranjos e performances, assemelham-se nos batuques e cortejos. As músicas de pau e corda; os mastros e os ritos que o cercam; as folias laudatórias; e as danças que representam cortes reais são alguns traços comuns das festividades descritas. Para além de marcas das presenças negras, tais formas de expressão constituem estratégias de afirmação étnica dos grupos que as produzem, assumindo aguçados sentidos políticos na construção de referências culturais à memória, à identidade e à ação das comunidades negras no Baixo Amazonas.

Além disso, apesar das diferenças, os três festejos engendram o mesmo sentimento de fé e agradecimento que renova os laços de afetividade com São Benedito, o “santo preto”, e dos celebrantes uns com outros. Os sentimentos de pertencimento à comunidade devota e de compromisso com as práticas festivas gestadas na ancestralidade contribui, enfim, para a atualização das tradições, das memórias e das presenças negra na Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiões das matas e dos rios*. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-81.

- ÁVILA, Cristian Pio. *Os argonautas do Baixo Amazonas*. 2016. 423 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.
- BARBOSA RODRIGUES, João. *Exploração e estudo do valle do Amazonas*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.
- BEZERRA NETO, J. M. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará — 1840/1860. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 73-112, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2001000100073&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 abr. 2013.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves de. CARVALHO, Luciana Gonçalves de. Tradições devotas, lúdicas inovações: o sairé em múltiplas versões. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 237-259, 2016.
- _____. Aporias da proteção do patrimônio cultural e natural de uma comunidade remanescente de quilombo na Amazônia. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 37, p. 211-231, 2018.
- COSTA, Maria N. C. *Festividade de São Benedito em Almeirim – PA, 1955-1975*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal do Pará, História, Belém, 2006.
- COUDREAU, Octavie. *Voyage au Cuminá*. Paris: A. Lahure, 1901.
- FARIAS, Marcos Alan Costa. “*Grupo cultural encanto do quilombo*”: uma etnografia da prática musical. 2018. 152f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.
- FIGUEIREDO, Vanessa L. B. de. *Orquestra do gambá*. 2017. Altura: 1080 pixels. Largura: 1920 pixels. 688 Kb. Formato JPEG.
- FIGUEIREDO, Vanessa L. B. de.; CARVALHO, Luciana G. de. O gambá e as trocas rituais na festa de São Benedito em Almeirim/PA, Brasil. *Asas da Palavra*, Belém, v. 19, n. 1, p. 65-76, jun. 2019. Disponível em: <<http://revistas.unama.br/index.php/asasdapalavra/article/view/1524>>. Acesso em: 23 jul. 2019.
- FUNES, Eurípedes. *Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tiningu, Ituqui, Saracura, Arapemã*. Terras de afro-amazônidas: “nós já somos a reserva, somos os filhos deles”. [S.l.]: [S.n.], [S.d.]. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2017/06/TerrasAfro-amazonidas.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2021.
- _____. *Comunidades remanescentes dos mocambos do Alto Trombetas*. Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas. Oriximiná: Arqmo; CPI-SP, 2000.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná*. Belém: Iphan-PA, 2014.
- LEAL, Mayara Mendes. Da missa à eleição: a política do Padre José Maria do Lago na década de 1930. *Revista Estudos Amazônicos*, v. 11, n. 2, p. 46-78, 2014.
- LEÃO, Andréa S. R.; SOUSA, Girliam S. de; QUARESMA, Edilmar de S.; OLIVEIRA, Joice E. V. de. Marambiré como patrimônio cultural e instrumento de resistência do quilombo do Pacoval/Pará. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, Foz do Iguaçu, v. 5, n. 5, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1517>>. Acesso em: 23 mar. 2021.
- LINS, Cyro. *Mastro da festa de São Benedito do Juary*. 2014. Altura: 960 pixels. Largura: 720 pixels. 59 Kb. Formato JPEG.
- MUSEU DA PESSOA. *Um carpinteiro no garimpo*. História de: Raimundo Nonato Castro. 24 set. 2013. Disponível em: <<https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/um-carpinteiro-no-garimpo-52239>>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 13-42.

- PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, 2010.
- PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.
- PORTELA, Leide Joice. *É festa do marambiré!* Geografia dos corpos e das identidades no quilombo Pacoval. 2020. 104 f. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. Festividades mestiças na Amazônia. *História Revista*, Goiânia, v. 14, n. 1, 2009.
- SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- _____. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.
- SANCHEZ, Fábio José Bechara. A ocupação do interflúvio Erepecuru/Curuá (Pará). In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2, 1996, Caxambu. *Anais...* São Paulo: Anpocs, 1996, p. 1-29. Disponível em: <biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/bechara.rtf>. Acesso em: 26 mar. 2021.
- SILVA, Renata de Lima; ROSA, Eloisa Marques. Performance Negra e a Dramaturgia de Corpo no Batuque. *Rev. Bras. Estud. Presença*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 249-273, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-26602017000200249&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 fev. 2020.
- VAZ FILHO, Florêncio A. A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Tapajós, Amazônia. 2010. 478f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

NOTAS EXPLICATIVAS

- ¹ O termo mocambo foi mais utilizado na região do Baixo Amazonas para designar agrupamentos de negros fugidos da escravidão, referidos como mocambeiros ou mocambistas. Os vocábulos quilombo e quilombola tornaram-se usuais após a Constituição Federal de 1988 adotar a expressão “comunidades remanescentes de quilombo”.
- ² Nas narrativas locais coligidas por Figueiredo e Carvalho (2019), São Benedito era um negro escravizado como cozinheiro que, de forma velada, se servia dessa função para distribuir comida para outros escravos. Desconfiado de suas atitudes, um capataz seguiu-o quando ele carregava uma cesta e quis saber qual conteúdo transportava. Após orar a Deus, São Benedito disse-lhe que eram apenas flores, quando, em verdade, na cesta havia pães para doar aos escravos. O milagre aconteceu quando o capataz, ao verificar o interior da cesta, só enxergou flores.
- ³ Uma estratégia fundamental das CEB foi a formação de grupos comunitários aos quais párocos e leigos prestavam acompanhamento sistemático e assessoria para organização política (CARVALHO, 2018).
- ⁴ Entrevista concedida a Luciana Carvalho em 1 mar. 2013, em Oriximiná.
- ⁵ Entrevista concedida a Luciana Carvalho em 2 dez. 2012, em Oriximiná.
- ⁶ Entrevista concedida a Luciana Carvalho em 8 dez. 2012, em Santarém.
- ⁷ Entrevista concedida a Luciana Carvalho em 8 dez. 2012, em Santarém.
- ⁸ Entrevista concedida a Luciana Carvalho em 1 mar. 2013, em Oriximiná.
- ⁹ Entrevista concedida a Leide Joice Portela em 18 out. 2019, em Pacoval, Alenquer.
- ¹⁰ Entrevista concedida a Leide Joice Portela em 19 out. 2019, em Pacoval, Alenquer.

Recebido em abril de 2021
Aprovado em julho de 2021