



Comissão pró Índio  
de São Paulo

**Áreas das Cabeceiras - Terras de Remanescentes:  
Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuecé,  
Apuí e São José.**

**Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes  
Departamento de História da Universidade Federal do Ceará**

**São Paulo, agosto de 1999**

## **Apresentação**

O presente documento tem por objetivo subsidiar o processo de regularização fundiária da Área Remanescente de Quilombo das Cabeceiras em tramitação no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Este estudo, patrocinado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, foi realizado em parceria com a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos.

Para a realização desta tarefa, a Comissão Pró-Índio de São Paulo e a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos contaram com o apoio do Prof. Dr. Eurípedes Funes (da Faculdade de História da Universidade Federal do Ceará), autor deste ensaio.

O Prof. Dr. Eurípedes Funes é profundo conhecedor da história dos remanescentes de quilombos do Baixo Amazonas, tendo apresentado dissertação de doutorado sobre o tema (***Nasci nas Matas, Nunca Tiver Senhor. História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas***) ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 1995.

No presente ensaio, o Prof. Dr. Funes faz uma incursão pelas raízes históricas das Comunidades Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuecé, Apuí e São José, revelando o seu passado de escravidão e resistência.

***Comissão Pró-Índio de São Paulo***

## **Áreas das Cabeceiras - Terras de Remanescentes: Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuécé, Apuí e São José.**

**Eurípedes Antônio Funes**

### **1 - Introdução**

Falar sobre as comunidades negras rurais remanescentes de mocambeiros do Silêncio, Matá, Castanhanduba, Cuécé, Apuí e São José, onde vamos encontrar, também, famílias descendentes de escravos, torna-se necessário conhecer a história vivenciada por cativos, homens e mulheres, africanos e afro-amazônicos. Uma história marcada por resistências e construção de uma liberdade que fugia ao controle da sociedade escravocrata.

É neste universo de enfrentamentos que vamos encontrar as raízes da memória e da história das comunidades negras do Baixo Amazonas, Trombetas, Erepecuru, Curuá, e lagos do município de Óbidos. Uma memória que esta viva entre os descendentes, que como vivenciando por tabela a história de seus avós, fazem dessa a sua história. Uma memória viva que possibilita a constituição de sua identidade e do sentido de pertença, de territorialidade e por conseguinte, lhes confere o direito legítimo de posse da terra, símbolo de concretude de uma luta de liberdade iniciada por seus antepassados e que remonta ao sistema escravista.

### **2 - Escravidão no Baixo Amazonas**

A ocupação do Baixo Amazonas <sup>1</sup> foi uma decorrência normal da política colonial adotada para a Amazônia, não fugindo ao processo característico onde a defesa territorial, a catequese e o aldeamento do nativo constituíram-se justificativas maiores, tendo como base de sustentação econômica o extrativismo e a comercialização das "drogas do sertão", nesse caso melhor dizer da mata. Foi nesse contexto que surgiram os primeiros núcleos coloniais do Baixo Amazonas, entre eles, Aldeia e a Fortaleza do Tapajós (Santarém), Aldeia de Surubiu (Alenquer), Aldeia e Forte de Pauxis (Óbidos), todas elevadas à categoria de Vilas, em 1758. Enfim, a fé e a civilização chegavam ao país das amazonas.

Assim como a região de Belém, somente em meados do século XVIII o Baixo Amazonas conheceu os primeiros sinais de prosperidade, tendo na lavoura cacaueteira a sua principal atividade econômica, ao lado do extrativismo.

Ali, o plantio do cacau era feito em terras baixas, sujeitas a inundações, em trechos inteiramente desmatados, ficando as árvores expostas ao sol, diferente do método de desmatamento parcial utilizado no Baixo Tocantins, que garantia o sombreamento necessário a essa planta.

Em fins da primeira metade do século XIX, a lavoura cacaueteira perdeu forças em razão dos altos custos do plantio, \$240 por árvore em Óbidos, "muito mais elevado do que em Cameté"<sup>2</sup>, e da retração do mercado em decorrência da competitividade de outras regiões, especialmente da Venezuela. Nesse momento se percebeu uma expansão da pecuária, aproveitando-se as pastagens das várzeas e campos naturais, que ao lado do extrativismo de produtos nativos e coleta da castanha, tornou-se base da economia local perdurando, de certa forma, até os dias atuais.

Essas atividades agropastoris ocupavam relativamente poucos trabalhadores, em especial a pecuária, onde a mão-de-obra indígena também se fazia presente<sup>3</sup>. A lavoura cacaueteira, por sua vez, exigia uma demanda maior por ocasião do plantio e da colheita. Todavia, era uma atividade sazonal, liberando em determinados períodos do ano a força de trabalho empregada. Mesmo assim, como em outras regiões da colônia, a carência da mão-de-obra ali foi sentida, reclamada e

<sup>1</sup> - Assim denominada no século XIX, a região que compreendia os municípios de Santarém, Óbidos, Alenquer e Monte Alegre. A primeira parte deste texto está fundamentada em minha tese de doutorado em História. *"Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo: USP, 1995.

<sup>2</sup> - BATES, Henry W. **Um naturalista no rio Amazonas**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP. p. 110.

<sup>3</sup> - A sede da fazenda estava situada junto a extenso pantanal que medeia entre as serras e o Amazonas. Era uma casa de barro de 2 ou 3 quartos e um galpão aberto anexo, usado como cozinha e como dormitório dos índios. Um curral que ficava próximo da casa. Alfred Wallace. **Viagens pelo Amazonas**. p. 98-99.

suprida, ou pelo menos amenizada, com a chegada dos negros africanos, que se efetivou a partir da segunda metade do século XVIII, com os incentivos governamentais através da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará Maranhão.

No Baixo Amazonas o negro foi empregado na lavoura cacaueteira, na agricultura de subsistência e, sobretudo, na pecuária. Verifica-se, também, ao longo desse período a presença da escravidão nas atividades domésticas. Aos poucos o negro passou a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica.

Mesmo havendo um número considerável de escravos cujas origens não são especificadas, pode-se deduzir, com base nas leituras dos registros de casamentos, que somam 281, e dos inventários *post-mortem*, num total de 303, que grande parte dos escravos africanos transportados para o Baixo Amazonas foram embarcados na Costa Ocidental da África, predominando os procedentes da região Congo-Angolana, de etnia Bantu. Uma origem presente, ainda hoje, nas manifestações culturais das comunidades negras, em especial naquelas do rio Curuá, do Trombetas e lago do Matá como, por exemplo, o **Cordão do Marambiré**, também chamado de **Aiuê**, que em quimbundo significa festa.

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

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

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

Tomando por base os plantéis de escravos, arrolados nos inventários *post-mortem*, foi possível perceber, ao se considerar o padrão de cor, outros dados significativos dessa população escrava. *Vide* QUADRO I:

Apesar do alto índice de "preto", que se manteve estável ao longo do século, chama a atenção o aumento considerável de mestiços. Há um aumento de 100% para o mulato. Destacam-se também as posições do pardo, que não aparece na 1ª metade do século XIX, e, sobretudo, do carafuz, resultado de um forte cruzamento interétnico ocorrido na Amazônia. Tais dados apontam para uma presença significativa de escravos nascidos no país e, em especial, na região, o que fica mais evidente ao se considerar o número de crioulos: cento e vinte na primeira metade do século e 116 na segunda.

#### Quadro I - PADRÃO DE COR - ESCRAVOS SANTARÉM - Século XIX

C O R	1ª Metade	2ª Metade
Preto	410	457
Mulato	100	215
Pardo	---	67
Carafuz	35	185
Curiboca	-	3
Tapuia	-	3

Fonte: 253 inventários *post-mortem*, Santarém, Século XIX

Todos esses dados levam a deduzir que no Baixo Amazonas, sobretudo na segunda metade do século XIX, a reposição da mão-de-obra escrava, estava sendo feita, mais do que pela importação de outras províncias, pelo crescimento demográfico local, o que pode ser percebido nos plantéis daquela região. Veja alguns exemplos. Em Óbidos João Antônio Nunes possuía, em 1872 28 escravos, sendo 21 naturais daquele município, 2 de Santarém, 1 de Juruti e 4 africanos, esses em fuga para o mocambo do Trombetas.<sup>4</sup> Maria Paulina Lopes, moradora de Alenquer, possuía, em 1881, 25 escravos, todos nascidos nesta localidade, sendo 6 por doação e os "demais crias da ca-

<sup>4</sup> - Cartório 2º Ofício de Óbidos. Matrícula de escravos de 15-4 1872 que se encontra junto ao inventário de João Antônio Nunes, 1878, onde foram arrolados 16 deles.

sa".<sup>5</sup> Por sua vez, o Barão de Santarém possuía 50 escravos, sendo 3 deles africanos, 3 naturais de outros locais da província, 1 de Manaus, 1 do Maranhão e os demais do Baixo Amazonas: 1 de Prainha, 1 de Óbidos, 2 de Alenquer e 34 de Santarém.<sup>6</sup>

Segundo Bates, "a maioria dos moradores de Óbidos são proprietários de fazenda de cacau, situada nas terras baixas das vizinhanças. Alguns são grandes criadores de gado possuindo muitas léguas quadradas de pastos à beira do lago grande e de outras situadas no interior, perto do vilarejo de Faro e Alenquer [...] Na criação de gado e no plantio do cacau os métodos empregados são os mais primitivos e os mais empíricos que se pode imaginar; em consequência os fazendeiros são geralmente pobres. Um pequeno número deles, porém, conseguiu enriquecer, usando de um pouco de engenho e habilidade na administração de suas propriedades. O povo do lugar fazia referência a algumas ricas herdeiras das redondezas, cuja fortuna era calculada em cabeças de gado e em escravos, sendo considerada uma grande riqueza a posse de uma dúzia de escravos e algumas centenas de bois"<sup>7</sup>.

Essa leitura feita por Bates pode ser estendida para Alenquer e Santarém, onde também os proprietários eram de baixo poder aquisitivo e estilo de vida simples, com raras exceções; entre elas o Barão de Santarém. Realidade sócio-econômica que pode ser constatada ao se considerarem os plantéis ali existentes. *Vide QUADRO II.*

#### Quadro II - Plantéis de Escravos - Baixo Amazonas - Século XIX

Número de escravos	1ª Metade Plantéis	% sobre Plantéis	2ª Metade Plantéis	% sobre Plantéis
01 a 05	48	40,0	84	45,9
06 a 10	31	25,8	50	27,3
11 a 15	10	8,3	18	9,8
16 a 20	6	5,0	12	6,5
21 a 25	9	7,5	5	2,7
26 a 30	5	4,1	6	3,2
31 a 35	4	3,3	1	0,5
36 a 40	3	2,5	3	1,6
41 a 45	2	1,6	1	0,5
46 a 50	1	0,8	3	1,6
Mais 50	1	0,8	-	---
TOTAL	120	99,7	183	99,5

FONTE: Inventários Santarém, Alenquer, Óbidos, 1800-1886.

Ao considerar, para a região, que número acima de 40 escravos representava um grande plantel, tem-se um percentual, para todo o século XIX, de 5,3 %, sendo que o maior inventário encontrado possuía 67 escravos, enquanto os pequenos plantéis, os possuidores entre 1 e 15 escravos, somavam 80,3%. Tomando ainda por base tais dados, percebe-se que havia, na primeira metade do século, uma média de 12 escravos por plantel, posteriormente caindo para 9. Esses dados não fogem ao padrão encontrado para outras regiões tidas como economicamente periféricas. Isso, de certa forma, refletia o poder aquisitivo dos proprietários aqui considerados, cujo *modus vivendi*, em sua maioria, estava dentro de um padrão de riqueza bastante relativo, marcado pela simplicidade, beirando a rusticidade, o que acabava refletindo no dia-a-dia do escravo.<sup>8</sup>

Esses aspectos não significam, de forma alguma, idéias equivocadas de que houve uma aceitação tácita do escravo à sua condição social, nem uma benevolência explícita, ou mesmo implícita, dos senhores. A luta de classes não deixava de existir. Havia várias formas de fazê-la e era no coti-

<sup>5</sup> - Cartório do 2º Ofício de Alenquer, inventário de Maria Paulina, 17-06-1881. Em 16 de março de 1893 o juiz solicitou que os escravos fossem retirados da relação de bens em razão da lei de 13 de maio de 1888.

<sup>6</sup> - Inventário do Barão de Santarém, 24-04-1881. O Barão de Santarém tinha como sócio, no engenho taperinha, R. J. Rhomes, imigrante dos USA que chegou ali por ocasião da guerra civil naquele país.

<sup>7</sup> - Henry Bate. **Um naturalista no rio Amazonas**. p. 102.

<sup>8</sup> - Para o caso de Goiás ver FUNES, Eurípedes A. **Goiás 1800-1850: um período de transição - da mineração à agropecuária**. Goiânia:UFG,1986. Para o Norte de Minas Gerais ver. BOTELHO, Tarcísio R. **Famílias e Escravarias: demografia e família escrava no Norte de Minas Gerais no Século XIX**. São Paulo: USP, dissertação de Mestrado, 1994.

diano que o escravo construía a sua contra-ordem escravista. Ele tem clareza da lógica da dominação e cria uma série de mecanismos capazes de lhe garantir espaços e de questionar os mecanismos de controle inerentes à escravidão.<sup>9</sup>

As fontes documentais têm demonstrado que o escravo como indivíduo, mesmo limitado por um estatuto social, conseguia espaço para negociar, manifestar-se como agente histórico, convivendo num ambiente do qual fazia parte o seu senhor. Tinha queixas do destino que lhe havia sido imposto e por isso estava sempre buscando formas de superar adversidades, pois "è nessa micropolítica que o escravo tenta fazer a vida e, portanto, a história."<sup>10</sup>

E por que fugiam? Bastaria dizer: porque eram escravos. Mas há uma série de razões decorrentes dessa condição, que levaram os cativos a empreenderem fugas.

### 3 - Por Que Fogem?

De acordo com a matéria veiculada no jornal *Baixo Amazonas*, de 08 de janeiro de 1876, o ato de fugir era um "fato intuitivo", motivado pela "sedução". Os escravos "não fogem porque os seus senhores os maltratam com castigos bárbaros, nem porque deshumanos os sujeitem a serviços que vão além de suas forças, antes o escravo é também tratado como se fosse pessoa da família, porem eles fogem acariciados pelos sedutores, pelos traficantes que os induzem a deixarem a companhia de seus senhores para viverem livres nas matas em cata de drogas, que comérciação para fartarem a ganância desses traficantes, que se internam pelos rios *Trombetas e Curuá*, em cata de castanha, de óleo e salsaparrilha. A fuga dos escravos não opera pelos maos tratos do senhor e sim unicamente pela sedução".

Ao invocarem a sedução como forma de justificar a fuga, os senhores a desqualificavam enquanto atitude de resistência escrava contra os seus atos, suas truculências e, sobretudo, à quebra de acordos de sua parte, desrespeitando o espaço conquistado pelo escravo em seu cotidiano. Ao alegar ditos argumentos, esvaziavam-se as possibilidades de iniciativas dos escravos em reagirem, de eles mesmos tramarem suas fugas, de reconhecerem o momento e as razões para tal.

Estava na relação senhor-escravo uma das razões da fuga, mais do que no ato de sedução de "contrabandistas" ou de hábeis sedutores. Se o escravo conquistasse no seu cotidiano garantias de autonomia de ação e movimento, tendo a possibilidade, mesmo mínima, de gerenciar sua vida, ele com certeza pensaria duas vezes antes de fugir. O escravo tinha a noção do momento sócio-econômico vivido e jogava com ele no sentido de conseguir conquistas, mesmo que isso fosse visto, pelos senhores e autoridades, como atos de insubordinação, desobediência e ociosidade "típica dos cativos".

Em seu discurso na Assembléia Provincial em 7-04-1858, o presidente da Província, João da Silva Cerrão, afirmava que "fazendeiros possuidores de escravos têm me comunicado o estado anormal em que a existência conhecida de tais quilombos os tem collocado, impossibilitando a disciplina pelo fundado receio de fuga [...] No estado de penúria de braços que se acha a agricultura, esta causa agrava profundamente o mal não só pela falta de disciplina que conservão, sempre indolentes e ameaçadores."<sup>11</sup>

Tal discurso, bem como os espaços de autonomia conseguidos pelos escravos em seu cotidiano, revelam que estes tinham noção clara do contexto e se valiam da conjuntura para forçar negociações, conseguir mais autonomia e flexibilidade de ação dentro do próprio sistema escravista, tendo a fuga como arma engatilhada contra as ameaças às suas conquistas.

Era o "lado mau" dos senhores, materializado nos atos de violência, fosse nos castigos físicos, na venda indesejada, nos maus tratos alimentares, ou em outras formas de punição menos

<sup>9</sup> - Sobre a relação senhor/escravo ver GENOVESE, Eugene D. **A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979; REIS, João e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**; São Paulo: Companhia das Letras, 1989. CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. LARA, Silvia. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

<sup>10</sup> - REIS e SILVA. **Negociação e Conflito**. p. 21

<sup>11</sup> - Discurso do Presidente da Província do Pará, João da Silva Cerão, por ocasião da abertura da sessão extraordinária da Assembléia Legislativa Provincial do Pará, 7-04-1858. Belém, Typ. Santos & Filho, 1858.

explicitas. Era aí que se encontrava a justificativa para a fuga. Aliás, eram essas também as razões que mais sensibilizavam as autoridades nos casos de captura.

A violência contra os escravos pode ser detectada nos anúncios de fugas encontrados nos jornais, destacando marcas evidentes nos seus corpos, como no caso de Florentino, um "mulato pouco escuro", de 20 a 22 anos, pertencente ao cirugião-mór de Belém, Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque, que tinha os sinais seguintes: dentes da frente podres, ambas as orelhas furadas uns dias antes da fuga (o que deve apresentar vestígios caso tivesse tapado), marcas de surra na bunda, uma cicatriz de golpe ao longo do pescoço, quebrado de uma das verilhas. Esse mulato, segundo o seu senhor, andava, fugido há tempo, em uma embarcação do Xalupa de Óbidos com o nome de Antônio Macapá. Foi capturado nesta cidade, fugindo pela segunda vez, andou na escuna Lua Nova de propriedade de Luiz de Oliveira Martins, de Alenquer, aonde passava por forro e sempre como nome de Antônio Macapá.<sup>12</sup>

É essa imagem da violência praticadas pelos senhores que permanece na memória dos remanescentes, e é sempre ressaltada ao falarem sobre o porquê da fuga de seus ascendentes. **"Eu conheci pretos velhos e pretas que tinham a mão enrolada, isto por efeito da queimadura, que o trabalho causava; os brancos também tinham o costume de colocar estearina [vela] na mão dos escravos para lumiarem seus jantares."**<sup>13</sup>

Aproveitando-se da complexidade da região, das longas distâncias e dos rios que se constituíam caminhos naturais para a fuga, os escravos ao se evadirem das propriedades de seus senhores tinham como opção ir para outros centros urbanos. Nesse sentido, havia uma grande mobilidade espacial praticada pelos cativos em fuga, que procuravam passar por libertos, misturando-se às camadas populares um tanto matizadas, onde um mulato podia passar por um tapuia, um curiboca, por um cafuzo. Assim a qualidade da cor era diluída, quebrando um elemento a mais de identidade do escravo fujão, já que costumava também trocar de nome.

Ajustando-se como tripulantes de barcos, ou neles se escondendo, os escravos em fuga circulavam ao longo dos rios, em especial do Amazonas, deslocando-se com certa facilidade entre o Baixo Amazonas e Belém, e vice-versa, como pode ser observado tanto em anúncios de fuga como de captura: "O preto retinto Francisco, natural de Santarém, e o carafuzo Thomé, natural de Alenquer fugirão em 22-09-1872, suspeita-se que tenham ido para a capital pelo vapor Madeira, onde forão vistos por pessoas de terra às 9 horas da noite"<sup>14</sup>. Ou ainda o caso do mulato Florentino, fugido há tempo da capital, "andava embarcado em uma embarcação do Xalupa de Óbidos, com o nome de Antônio Macapá."

Fugir, como se vê, não significava necessariamente ir diretamente para os quilombos. Como diz D. Dica: **"eles iam pros mocambos porque queriam, porque meio pra não í eles tinham"**.

Não era raro famílias escravas chegarem constituídas aos mocambos, o que pode ser observado a partir da leitura de alguns anúncios de fugas e dos inventários *post-mortem*. O inventário de Raymunda Cândida Machado Bayma, de Óbidos, ilustra bem esse tipo de fuga. O plantel era composto por 5 escravos: Delfina e seus 4 filhos, todos "no mucambo".<sup>15</sup>

Nesse processo, muitas vezes os mocambeiros já vinham com o intuito claro de proceder uma cooptação aberta ou roubar das senzalas seus companheiros, parentes como no caso do preto Francisco, escravo de Manoel de Souza, que foi capturado quando ele e mais alguns parceiros "vinhão para fortar pacovas para mantimento e ver se furtavão mais alguns pretos para os levarem para o dito mocambo, dos campos do Cucuy, e que foi quando os agarrão e troucerão prezos"<sup>16</sup>.

Estando os mocambos consolidados, sua população ia de "dia para dia aumentando pelas continuadas fugas de escravos que se sucedem quase diariamente no districto desta villa, sendo notável o escandalo e a facilidade com que vaguejão pelos mesmos districtos pela certeza que tem da impunidade de falta de meios e forças que sentem as autoridades locais para capturá-los. Quanto aos pontos em que se achão colocados os quilombos, é incerto, sendo todavia bem sabido

<sup>12</sup> - Jornal "Velho Brado do Amazonas", Belém, 23-05-1852.

<sup>13</sup> - Entrevista de Raimundo dos Santos [Dico], Belém, "Folha do Norte" 03-01-1981, apud Associação Cultural Óbidense (ACOB). Nossas Raízes. Óbidos - PA, 1990.

<sup>14</sup> - Jornal *Baixo Amazonas*, Santarém, 28-09-1872.

<sup>15</sup> - Cartório do 2<sup>o</sup> Ofício de Óbidos. Inventário de Raymunda Cândida Machado Bayma, 1872.

<sup>16</sup> - Arquivo Publico do Estado do Pará (APEP). Fundo Correspondência de diversos com o governo 1807-1819. Série Ofícios. Ofício do Delegado de Polícia de Obidos, 24-11-1810, documentação em pacote. Ver ainda Flávio e Carlos Magno

que os maiores existissem no rio Trombetas, e se calcula com 2000 pessoas e outro no rio Curuá com 400. A época da existência dos referido quilombos é antiga. e não é possível determiná-la ao certo".

Essa fala é importante no sentido de reiterar as dificuldades anteriormente colocadas, que persistiram ao longo do tempo, apontando dados expressivos quanto à durabilidade dos mocambos, prova convincente de sua resistência e capacidade de reconstrução, e o que é mais significativo: o seu contingente populacional.

O acampamento, o lugar, o terreiro onde o escravo assumia a sua condição de liberto era o **Mocambo**. Livre, procurou integrar-se ao meio ambiente, à outra cultura ali existente - a indígena -, reestruturar sua vida sócio-econômica e estabelecer vínculos com o mundo exterior, forjando uma cultura afro-amazônica, elementos constitutivos da identidade de uma sociedade mocambeira e das muitas comunidades negras hoje existente na Guiana Brasileira.

### 3.1 - Relação Mocambeiros-Mocambeiros

Olhando para os lugares onde se estabeleceram os mocambeiros ao longo dos rios, percebe-se que além de pontuarem as margens destes, estavam, mais ou menos, em linha horizontal nas regiões encachoeiradas dos rios Curuá/Curuá-Panema; Cuminá/Erepecuru ou Paru do Oeste e Trombetas cujas nascentes, assim como as de seus afluentes, em tempos de cheias formam um emaranhado de "caminhos" interligados por lagos e igarapés, possibilitando que se passe de um rio a outro sem ter que necessariamente adentrar o Amazonas, o que possibilita uma interação entre os quilombos da região, fato que pode ser constatados nos registros de fugas, nos autos de perguntas de mocambeiros, nas falas dos senhores e na memória dos remanescentes, apontando para um relacionamento estabelecido entre os mocambos da Guiana Brasileira.

As grandes distâncias que separavam os mocambos não eram o bastante para impedir que o contato ocorresse entre eles. No início de 1867, foi preso Basílio Antônio, mocambeiro do Turuna, que se encontrava no Curuá "districto de Allenquer, para onde havia descido com seu companheiro Feliciano, que já tinha retornado para o mocambo". No ato do interrogatório Basílio deu referências de seus companheiros do quilombo Maravilha, que depois do ataque das tropas do governo refugiaram-se no Turuna.<sup>17</sup>

Essas evidências também estão postas em vários depoimentos das testemunhas, nos autos cíveis contra os filhos da mocambeira Margarida. Segundo o Tenente Ignácio José Correa "os escravos fugidos evitam fallar com pessoas que os possam denunciar aos senhores [e] se comunicação uns com os outros quando tão situados no mesmo perímetro". Esse senhor participou de uma diligência, em 1863, contra os quilombos do Curuá, "trazendo cerca de 60 pessoas entre escravos e livres, deixando a diligência de ir onde estavam os réos, a família de Margarida, que ficava muito distante, afirmando no entanto que entre os que haviam sido presos muito davão notícias dos quilombos onde estavam os réos"<sup>18</sup>.

Dos dados que se dispõem pode-se chegar à conclusão de que não existia o mocambo do Curuá e o do Trombetas, mas ao longo desses rios havia quilombos, assim como em alguns de seus afluentes, o que possibilitava uma interação mais intensa e efetiva, permitindo a constituição de uma rede de informações que dificultavam as ações das expedições punitivas, como lamentava José Joaquim Pereira Macambira, viúvo de Maria Macambira, e ex-delegado de Polícia de Santarém, que afirmou haver "uma grande comonicação entre os escravos dos diversos quilombos entre si, tanto que é essa uma das razões porque as diligências não consegue suprehendel-os"<sup>19</sup>.

Nesses relatos encontra-se a ponta de mais um fio, da teia de relacionamento armada pelos mocambeiros, através da qual estabeleciam um contato com a sociedade escravista, inserindo-se no contexto e ocupando espaços na economia regional.

### 3.3-Relação Mocambeiros - Sociedade Escravista

Um dos obstáculos que se interpunham no combate aos mocambos era a dificuldade em encontrar os caminhos para os mesmos. No entanto, vários documentos dão conta de que os mocambeiros mantinham canais de comunicação abertos com os centros urbanos, negociando com regatões ou com comerciantes fixos nas vilas. Os quilombolas não esqueciam os caminhos da fuga

<sup>17</sup> - Cartório do 2<sup>o</sup> Ofício de Santarém. Autos Cíveis de Arrecadação do escravo Antonio Basílio. 10-09-1867.

<sup>18</sup> - Cartório do 2<sup>o</sup> Ofício de Santarém. Autos Cíveis de Libello e Justificação. 21-11-1877. Grifo meu.

<sup>19</sup> - Cartório do 2<sup>o</sup> Ofício de Santarém. Autos Cíveis de Libello e Justificação. 21-11-1877. Grifo meu.

e os percorriam constantemente para negociar nas cidades com as pessoas certas, que, sem dúvida, sabiam como e quais eram os caminhos dos quilombos. Nascia assim uma cumplicidade, onde atavam-se jogos de interesses mútuos, que concorriam para o lucro dos comerciantes e a sobrevivência dos quilombolas.

Ao contrário do que é posto por vários estudos, no tocante à reprodução quilombola, que têm enfatizado a prática da pirataria ou roubo como uma atividade econômica básica dessas sociedades, no Baixo Amazonas não se percebe essa especificidade. Não que roubos não tenham sido atribuídos aos mocambeiros, todavia, não fizeram destes sua atividade econômica essencial. Os principais redutos quilombolas ficavam bem distantes dos centros urbanos e das grandes propriedades. Não há na região uma economia de pirataria.<sup>20</sup>

Ao buscarem o interior das matas os escravos tinham uma certeza: de fome não morreriam, nem que tivessem que comer massa de babaçu que "nem bicho" e, como tal, encontravam ali vários frutos silvestres comestíveis. Os rios e lagos garantiam o peixe, o tracajá, a tartaruga; e nas praias encontravam os ovos desses, altamente nutritivos. Do roçado vinham os produtos básicos para alimentação, entre eles a macaxeira e a maniva, das quais faziam a farinha, alimento principal dessas comunidades.

Entretanto, os quilombos não eram auto-suficientes; faltavam produtos essenciais à sua sobrevivência, que eram adquiridos, maneira mais fácil, embora correndo algum risco: negociando com os regatões e ou, diretamente, com os comerciantes fixos nas cidades.

A partir desse relacionamento é possível fazer uma leitura da inserção dos mocambos na sociedade escravista; da importância que passaram a ter na economia local e, por conseguinte, sua legitimidade enquanto unidade produtora autônoma, o que por sua vez acabou refletindo na política punitiva aos quilombolas.

Se por um lado a constituição dos mocambos contribuiu para a desestruturação do sistema escravista, o mesmo não se aplicou à economia, em especial no Baixo Amazonas, centrada no extrativismo, que, por sua natureza, não comportava o trabalho escravo nos moldes aqui colocados; empregando apenas a mão-de-obra livre, embora as relações de trabalho não deixassem de ser coercitivas. Todavia, essa atividade constituiu-se na base da economia quilombola, condizente com a vocação econômica da região.

O vínculo comercial com os centros urbanos era feito de forma indireta ou direta. No primeiro caso, os mocambeiros chegavam até as margens dos rios fronteiriços às cidades, onde solicitavam a alguns sitiantes, com os quais mantinham contato, que esses vendessem seus produtos e comprassem as mercadorias necessárias.

Sem dúvida, a possibilidade de serem ludibriados fazia com que tivessem cuidado redobrado ao escolher as "pessoas certas" para intermediarem seus negócios, procurando diminuir os riscos de prejuízos e de serem denunciados. Por esta razão, os mocambeiros preferiam negociar com os regatões e, em momentos em que diminuía a repressão, com as casas de comércio fixas na cidade.

Pelo artigo 1º da Resolução nº 182, de 9-12-1850, eram consideradas canoas de regatão "as que navegam fora dos portos das cidades, villas, freguesias e povoados da Província; contendo seccos e molhados, como verdadeiras lojas ou tabernas fluctuantes, vendendo e comprando ou permutando gêneros e objectos de comércio pelos sítios, fazendas, fábricas, engenhos e feitorias". O comércio de regatão estava sempre sob rígido controle da lei. Essa resolução, e outras semelhantes, colocavam-no na ilegalidade ao proibir esse tipo de atividade "em todas as águas da Província." Mesmo quando autorizado, enfrentavam a vigilância dos agentes de fiscalização nomeados pelas câmaras municipais. Tal controle acabava por fortalecer a cumplicidade entre esses "mascates fluviais" e os mocambeiros, ambos infratores da lei. O regatão, duplamente, por se dedicar a uma atividade nem sempre vista com bons olhos pelas autoridades e por estar negociando com escravos, e além do mais fugidos, o que às vezes gerava "boas" confusões.

O vereador Antônio Andrade Freire, em 9-04-1858, entrou com um requerimento junto à Câmara de Óbidos, solicitando providências contra as fraudes cometidas na concessão de licenças aos regatões que percorriam o distrito, "desmoralizando a escravatura e mais famulas dos moradores, convidando-os para furtarem os gêneros de seus senhores e patrões para lhes venderem no

<sup>20</sup> - Sobre esse tipo de economia quilombola ver GUIMARÃES, Carlos Magno. **A Negação da Ordem Escravista**. São Paulo: Ícone, 1988. SCHWARTZ, Stuart. Mocambos, quilombos e Palmares. In: **Estudos Econômicos**. Vol.17, São Paulo: IPE/USP, 1987. PRICE, Richard (comp.) **Sociedades Cimarronas - comunidades esclavas rebeldes en las Américas**. México: Siglo XXI, 1981.

silêncio da noite". Denunciava ainda o fato de que os colonos enviados pelo governo para a colônia militar, existente naquele município, "desengajarão-se, e bem longe de se empregarem na agricultura, a maior parte d'elles percorrem o districto em montarias inculcando-se comerciantes, os quaes e mais alguns outros não há menor dúvida que o seu negócio é todo com escravos especialmente com os quilombolas do Trombetas"<sup>21</sup>.

Na ata da sessão do dia 12-10-1847, encontra-se uma representação do fiscal Antônio Fernandes dos Reis, mostrando ter multado o regatão Pedro Guilherme Augusto, por encontrar-se "a negociar sem licença com os escravos de Manoel Baptista Ramos, e que por isto foi insultado pelo mesmo regatão"<sup>22</sup>.

Autorizado por lei, ou não, o fato é que o regatão sempre foi um "personagem" presente, em todo o processo histórico da Amazônia e se constituiu num elo entre os mocambeiros e a sociedade escravista. É ele que subia os rios e ia ao encontro do quilombola, abrindo uma possibilidade a mais para a inserção da economia mocambeira no contexto local. Se por um lado esse relacionamento permitia ao quilombola encontrar novos "aliados" e novos mecanismos de resistência para fazer frente às expedições punitivas, por outro, os regatões não queriam abrir mão da exclusividade de negociar com essas comunidades negras.

Com efeito, esse procedimento dos regatões, em avisar os mocambeiros da organização e a chegada das diligências, sempre foi lamentado pelas autoridades e responsabilizado como uma das causas dos fracassos destas. Razão pela qual era importante para os quilombolas saber com quem estavam negociando e escolher a pessoa certa, que não os denunciasses.

Essa interação se intensificava sobretudo entre maio e junho, período das cheias, e após a safra, em que a navegação torna-se mais fácil, as pequenas corredeiras desaparecem, podendo-se valer dos atalhos pelos furos, igarapés, lagos e paranás, encurtando consideravelmente as distâncias.

Os regatões, aproveitando-se das condições naturais do período, entravam pelos lagos subiam os rios e se estabeleciam em determinados lugares para encontrarem os mocambeiros, que traziam para o "rio morto" sua produção a ser comercializada. Momento de negócios, mas também de troca de informações, em que os quilombolas se inteiravam do que estava acontecendo e sendo planejado nas cidades.

Ao perceberem que a vigilância havia diminuído, os mocambeiros se aventuravam a chegar até os centros urbanos, em especial naquelas localidades em que o controle era menor, como Monte Alegre, Alenquer e Obidos, onde já tinham as pessoas certas para negociar. Segundo o subdelegado de Obidos, era "notável e escandalosa a facilidade com que vaguejão pelos mesmos districtos pela certeza que tem da impunidade, proveniente da falta de meios e forças que sentem as autoridades locais para captural-os. Primeiramente direi a V. S<sup>a</sup> que todos os annos de maio a junho, fazem os aquilombados descimento e é nessa ocasião que elles andão publicamente, para se proverem da pólvora e armas e do que mais que lhes é necessário [...] por observações que se tem feito, se tem conhecido que elles tem proteção estabelecida dentro desta villa"<sup>23</sup>.

É interessante ressaltar que os mocambeiros tinham conhecimento e controle dessa situação. Protegiam-se dos capitães do mato, dos fiscais, dos agentes da guarda nacional, valendo-se dos elementos naturais que tanto lhes foram úteis no processo de fuga, navegando à noite e sabendo a quem procurar na cidade, o "patrão bom", escolhido por eles, que podia ser até mesmo o seu antigo senhor. Corriam riscos, sem dúvida. Muitos foram presos e a invocação de forças divinas para protegê-los na viagem é algo que ainda está presente nas lembranças de seus remanescentes.

Aos poucos os mocambeiros iam buscando consolidar sua inserção no contexto local, interagindo com a sociedade urbana, buscando um contato direto com as casas comerciais, negociando com as pessoas certas, "os patrões" que eles escolhiam para vender o seu produto e adquirir a mercadoria necessária nos quilombos. Um contato público e notório, que ninguém via ou sabia. Todos diziam ignorar quem eram esses infratores da lei que negociavam com os quilombolas. "A opinião pública é sabedora de alguns individuos que em certas questões vão aos rios permutar mercadorias por óleo, salsa, tabaco etc. da fábrica dos negros, não se pode individualizar por falta de provas plenas. O certo é que os negros de concreto tem tudo quanto precisa inclusive fazenda,

<sup>21</sup> - ACOB. Livro de Actas das sessões da Câmara Municipal de Obidos - 1858-1872. p. 1 v.

<sup>22</sup> - Idem. 1840-1857. p. 64.

<sup>23</sup> - APEP. Fundo Secretaria de Polícia da Província, série ofícios. Ofício do Subdelegado de Polícia de Obidos, João Antonio Nunes. 15-01-1854

sal, pólvora e armas"<sup>24</sup>.

Segundo Barbosa Rodrigues, por ocasião de sua estadia em Óbidos, em 1875, os mocambeiros "depois da subida do missionário e vendo que impunes aportavam às povoações começaram a vir, até de dia, em face das autoridades às povoações, onde não só compram e vendem, como trazem seus filhos ao baptismo na freguesia ousadamente declarando que são mocambistas. Diversas canoas delles vi de dia estacionadas no porto de Óbidos; vi alguns levarem os filhos ao baptismo, assim como em minha casa alguns estiveram de dia. Já não admira vel-os desembarcar de dia, o que mais admira é ver elles encontrarem-se com os senhores, pedir-lhes a bênção e retirar-se tranquillos, sientes os senhores do dia e hora da partida"<sup>25</sup>.

Observação semelhante foi feita por Derby: "aquelles que vêm até a parte inferior do rio tem quase segura a sua liberdade e alguns entretem relações mesmo com seus antigos senhores"<sup>26</sup>.

Tais narrativas mais do que nunca evidenciam a legitimidade dessas sociedades quilombolas e a importância que ocupam no cenário sócio-econômico da região, a ponto de os "negociantes abandonarem o comércio dos povoados para se embrenharem nas mattas onde estabelecem casas de negócio para só traficarem com os escravos, que seduziram da companhias de seus senhores"<sup>27</sup>.

São esses fatos que levam a perceber uma legitimidade conseguida pelos mocambos do Baixo Amazonas, que, mesmo tendo afetado o sistema escravista, não comprometeram a economia local. Ao contrário, dedicando-se ao extrativismo e à agricultura, apesar de incipiente, garantiam um excedente de farinha, fumo e produtos naturais, em especial a castanha, que tinham o consumo garantido no mercado regional. Aliás, como produtores, ocupavam boa fatia do mercado local.<sup>28</sup>

Dados estatísticos apresentados por Domingos Soares Penna, referentes à produção de Óbidos, em 1867, revelam entre outros aspectos que o "Tabaco - era cultivado em menor escala que o café. A maior quantidade e a melhor qualidade que apparece no mercado de Óbidos é proveniente dos mocambos do rio Trombetas".<sup>29</sup>

"Quando procura-se por tabaco: pergunta-se logo *quer o do mocambo? É o melhor*."<sup>30</sup>

Assim, ocupando uma fatia do mercado local, inseridos no comércio através do sistema de aviação, os mocambeiros foram criando vínculos com a sociedade urbana, atando os fios desse relacionamento nas casas comerciais às "pessoas certas", aos "patrões", ao "branco bom", pessoas que eles escolhiam. No entrelaçamento desses fios, os mocambeiros acabaram envolvidos numa forte teia de dependência, via endividamento, difícil de ser rompida.

Se destruir os mocambos restituía os escravos a seus senhores, por outro lado, como se vê, contrariava os interesses de um segmento considerável da sociedade local - os comerciantes, que sem dúvida eram homens que ocupavam cargos públicos e, por conseguinte, gozavam de prestígio político. Havia, portanto, um forte jogo de interesses entre o poder local e o Estado, no tocante à destruição das comunidades quilombolas.

Os quilombos integravam-se ao contexto local, ocupavam espaços na economia extrativista, resistiam e sobreviviam às ações repressivas, como fica claro no ofício do delegado de polícia de Óbidos: "neste districto existem já de muitos anos os quilombos do alto Trombetas, além das suas cachoeiras, assim como o do Mamiá, braço do lago Curuá Grande, para os quais todos os annos se tem evadido não pequeno número de escravos calculando-se o número delle, desde o anno de 1840, contar parte para mais de 150 de ambos os sexos, fora o que antigamente existião nos

<sup>24</sup> - APEP. Fundo Presidência da Província, série correspondências de diversas Câmaras Municipais com a Presidência. Ofício da Câmara de Santarém, 9-08-1862

<sup>25</sup> - RODRIGUES, João Barbosa. Rio Trombetas. In: **Exploração e Estudos do Valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1875. p. 27.

<sup>26</sup> - DERBY, O. O Trombetas. In: HARTT C. (et alii) Trabalhos Restantes Inéditos da Comissão Geológica do Brasil - 1875-1878. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)** Tomo II, fasc. 1-4, 1897-1898.

<sup>27</sup> - Jornal *Baixo Amazonas*. 2 8-01-1876

<sup>28</sup> - Sobre a inserção quilombola no mercado local e os desdobramentos decorrentes desse processo ver também GOMES, Flávio. História de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX. Campinas: UNICAMP, 1992. Dissertação de Mestrado.

<sup>29</sup> - PENNA, Domingos Soares. **Região Ocidental da Província do Pará - resenhas estatísticas das comarcas de Óbidos e Santarém**. Belém: Diário de Belém, 1869.p. 19

<sup>30</sup> - RODRIGUES, João Barbosa. Rio Trombetas. p. 27.

mesmos quilombos, cujo mesmo não nos he dado acertar hum calculo por já serem bem antigos. Só em 1827 teve lugar alguma destruição no rio Trombetas por uma expedição desta villa capturando muitos escravos, sempre escaparão alguns que para ali continuarão a persistir nas mattas<sup>31</sup>.

Permanecer nas matas era o desafio que os mocambeiros impunham às autoridades que reconheciam a duração dessas sociedades. Uma resistência que incomodava os governos, gerando desabafos como este de Rego Barros, presidente da Província: "procurando tanto quanto permittem minhas forças curar algumas chagas de longa data, e que muito fataes poderião tornar-se no futuro. Refiro-me aos quilombos que estão espalhados em diferentes pontos da Província"<sup>32</sup>.

Entretanto, na margem esquerda do Amazonas, havia mocambos que necessitavam ser destruídos, "desde Almerim até Óbidos em razão dos graves prejuízos que sofrem os lavradores daqueles distritos com a fuga de seus escravos"<sup>33</sup>.

É verdade que os principais mocambos estavam nos altos dos rios, em trechos navegáveis, acima das cachoeiras. No entanto, abaixo destas, nos afluentes dos rios principais, como Mamiá e Inferno no Curuá, no Ituqui, um furo do Amazonas, nos lagos como Tapagem e Jacaré no Trombetas e nos lagos próximos a Óbidos onde, também, se encontravam quilombos menores, que poderiam servir de apoio, tanto para fuga como para resistência daqueles situados nas águas bravas.

Na escolha do lugar, além do ponto de vista estratégico, os mocambeiros priorizavam áreas onde fosse possível plantar e a natureza lhes fosse pródiga.

Inexpugnáveis, persistências, chaga de longa data, são expressões que simbolizam a duração e a legitimidade dessas comunidades quilombolas. Uma legitimidade expressa na sua inserção na sociedade local, pelo fato de serem visitadas por religiosos, cientistas, viajantes, negociantes e pessoas comuns, e, sobretudo, pelo fato de as expedições punitivas deixarem de ocorrer no Trombetas ainda na década de 1860. No Cuminá/Erepecuru nunca chegaram a ser efetuadas e no Curuá foram mais efetivas até o final da década de 1870. Práticas repressivas que não foram suficientes para destruir os quilombos aí constituídos.

Ao conseguirem romper com a escravidão, fugindo do controle dos senhores, superando as dificuldades e adversidades, os escravos iniciaram uma nova etapa de sua história. Agora, estavam libertos, mesmo sendo considerados infratores da lei, já que essa liberdade fora conseguida contra os interesses das autoridades e senhores. Era o escravo fazendo a sua liberdade.

#### **4 - Elementos de Identidade - Catanhanduba - Apuí - Cuecé - Silêncio - Matá - São José**

Estudo de comunidades negras remanescentes de quilombo, através das lembranças dos netos e bisnetos de quilombolas, possibilita uma incursão em suas raízes históricas, tornando mais vivo um passado que sempre esteve presente em suas memórias, revelando que as sociedades formadas por negros fugidos da escravidão não tem que, necessariamente, desaparecer com a extinção de seus respectivos mocambos. Há toda uma historicidade a ser conhecida. Nesse sentido é que se torna interessante buscar entre os mais velhos a memória, elemento capaz de ancorar o presente ao passado. À memória se juntam, por fazer parte dela, os cantos, as lendas, "os causos", a linguagem, as variadas formas de expressão, a arte de curar e outras manifestações culturais, significativas para a construção do conhecimento. A memória "não constrói o tempo, não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado lança uma ponte entre o mundo dos vivos e do além, ao qual retorna tudo o que deixou à luz do sol. Realiza uma evocação."<sup>34</sup>

À medida em que se mantêm contatos com essas comunidades, conhecendo suas realidades, vivenciando os seus espaços e as temporalidades, o cotidiano e os modos de ser, aos poucos vão

<sup>31</sup> - APEP. Fundo Secretaria de Polícia da Província, série officios. Officio delegado de Óbidos, Dionizio Pedro Auzier. 14-01-1854. Grifo meu.

<sup>32</sup> - Falla do Presidente da Província do Pará, Rego Barros, à Assembléia Provincial 26-10-1855. Grifo meu.

<sup>33</sup> - APEP. Fundo Secretaria de Polícia, Officio da Presidência da Província ao Chefe de Polícia 15-05-1847. Documentação em caixa.

<sup>34</sup> - BOSI, Ecléa. **Memórias e Sociedade - lembrança de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1004. P 55

revelando as suas origens, expressas não apenas na pigmentação de sua gente, hoje um tanto miscigenada, mas sobretudo na memória, nas lembranças dos velhos sobre histórias contadas por seus pais e avós, sempre vinculadas a um passado o dos mocambos; como se tivessem “vivido por tabela” aqueles acontecimentos, fazendo suas as histórias dos avós. Um passado de resistência mas, também, de fartura, respeito e solidariedade.

Ao se referirem às razões que teriam levado seus antepassados a buscarem as terras das cabeceiras, os depoentes evocam as fugas das cheias do paraná grande; da cabanagem e ao ato de se juntarem, após serem libertos, a outros negros que ali se encontravam fugidos da escravidão, configurando as terras dos pretos. Uma legitimidade e reconhecimento, de pertença e de territorialidade. como referência de fundação daquelas comunidades.

No **Catanhanduba** iniciamos o passeio pela memória e a história dessas seis comunidades. Um lugar cujo o nome deriva do que mais se explorava economicamente ali - a castanha. No lugar havia a fazenda Santa Maria de Pedro Estanilau Ferreira na qual, segundo o Sr. **José Ferreira Marinho** (70 anos), ***“havia muitos trabalhadores negros que trabalhavam como escravo de Pedro, que tinha gado, café e umas laranjeiras. Os antigos contavam que ali havia uma capela e que o sino da igreja de Sant’Ana era dessa capela. Nessa fazenda morreu muita gente rápido, um perto do outro.”***

Quando indagado pelos mais velhos o Sr. **Renato Ferreira Marinho** (67 anos) vai relacionando os e especificando a cor de cada um deles, predominando aqueles da cor negra. Pessoas que sempre trabalharam a terra, extraindo castanha e fazendo farinha. Nessa comunidade, como nas demais, as festividades religiosas são lembradas, de forma saudosa, como a folia de Santa Luzia e a festa de São Sebastião, festa de mastro, Segundo o Sr. José Ferreira, ***“sua festa era de duas noites e um dia andavam pelas comunidades do Matá, Silêncio, São José, Cucecé e Apuí. Ainda existe esse santo na comunidade deixada como herança do senhor João Gonzaga.”***

Como naquele passeio da imagem buscamos conhecer as terras das cabeceiras.

Dialogando com os mais velhos fomos encontrando os meandros que nos levaram ao passado. Nos depoimentos percebemos pontos de semelhanças entre falas que apontam para a percepção de uma memória coletiva, mesmo quando lembrada de forma individual, e ao mesmo tempo dá conta de um sentido de territorialidade. Histórias que vão fluindo através dos relatos de nossos narradores sobre suas vivências, práticas sociais e experiências vividas por seus antepassados. São lembranças que dão conta de uma memória de sua comunidade a das demais, em particular do Silêncio (São Paulo) e Matá que se configuram como referência. Isto em decorrência de uma rede de solidariedade tecida ao longo do tempo, marca significativa de uma historicidade. Faz sentido a fala de Sr. **Paulo Valente**, 84 anos, morador do **Matá**, que indagado sobre a família **Baraúna** disse: ***“essa família Baraúna morava no igarapé, lá onde é a casa do cumpadre Vilso (Wilson). Tinha, e ainda têm os gaios por aí.”***

No diálogo travado com 24 depoentes, percebemos que estes galhos são mais fortes, e significativos, que se possa imaginar. São galhos constituídos pelas relações de parentescos e compadrio, por práticas culturais, pela solidariedade e, em especial, pela memória.

No **Apuí** vamos encontrar Dona **Sancha Fonseca Baraúna**, de 88 anos, cujo marido Sr. Didimo da Silva Baraúna, negro, já falecido aos 98 anos, era ***“daqui do Matá”***. Essa expressão é significativa. Mais do que indicar para uma relativa proximidade entre as duas comunidades, aponta para o sentido de pertença. O seu lugar junta-se ao lugar de origem do marido. ***“lá onde Sr. Vilson está, tudo era do Baraúna, era de minha família. Era dos Baraúna. Didimo da Silva Barúna era filho de Jovino Baraúna. O pai dele eu não sei, por que ele era filho da fortuna. Era negro”***.

Dona Sancha teve 6 filhos. Destes, uma filha tem moradia no Apuí, os ***“outros saíram para o Jacarépur, Igarapé e Cucecé.***

A comunidade **Cucecé** é a que vem logo a seguir ao Apuí. Entre as dezenas de famílias que ali residem, estão as da filha de Dona Sancha, casada com o Senhor **Armando**. A do Senhor **Eugênio da Silva Pinheiro (81 anos)** que criou dois filhos adotivos. A filha, casada, mora no **Matá**.

Ali, também, está a família de Dona **Libânia da Silva de Siqueira (Gita)** de 88 anos, que veio do **Matá**, cujos avós moravam no Cucecé. Gita é irmã de D. Jerônima dos Reis e tia de Feliz dos Reis Gomes, de São José, casado com Terezinha de Jesus Ribeiro Gomes, cuja mãe, Francisca Antônia Marinho, nascida no Paranã, foi para o **Silêncio, Cabeceira do São Paulo**, e lá casou-se com Enedino Pereira, o qual segundo D. Francisca, ***“me enganijou e eu casei com o desgraçado”***. Teve dois filhos e uma vez separada veio para **São José**. Enedino é irmão de Raimundo Pereira da Silva (Beleta), filhos do Senhor **Raimundo Pereira Ribeiro (Di Paulo)**. Beleta mora no Centrinho na comunidade do **Cucecé**. Dona **Joana Ribeiro Ferreira**, irmã de Beleta e Enedino mo-

ra no **São José**.

No Centrinho, Cuecé, vamos encontrar, além da família do senhor **Beleta**, a família de Dona **Maria** e Dona **Cléa Coelho (Roxinha)**, são irmãs, com idades entre 80 e 90 anos, que vieram há muitos anos para este lugar, que só era mato, para buscar uma melhora de vida. Terra para trabalhar. São filhas de João Douco, netas de Martinha a quem a velha Ana, mãe do Senhor Di Paulo, teria recorrido quando fugiu da escravidão, havia solicitado, e recebido, um pedaço de terras para que fizesse uma casa.

No **São José** mora **Joana Ribeiro Ferreira** que nasceu no **Matá** "*vim de lá, me casei e fui morar no Centro, no Patauá.*" O marido era de Belém e conheceu-o nessa comunidade. Caso contrário foi de D. **Emerita dos Santos** que nasceu no São José e veio casada para o Matá.

Hoje esta rede de parentesco tem aumentado consideravelmente em razão dos vários casamentos ocorridos entre os moradores dessas comunidades.

Além da rede de parentescos, outros elementos constitutivos da memória destas comunidades se colocam. Lembranças que remontam às fugas: das enchentes; da cabanagem e da escravidão, à quais se juntam as histórias contadas por seus antepassados sobre o tempo do cativo. São narrativas bastante interessante no momento em que ao mesmo tempo dão conta da condição de vida dos escravos e dos mecanismos de resistência, que estão postos no cotidiano do cativo, e que implicam necessariamente na fuga.

Mas vamos primeiro às fugas. As referências às fugas do Paranã Grande é constante nas falas dos narradores, fugas que ocorreram em razão das enchentes periódicas que obrigavam os moradores, em particular os não proprietários, a se deslocarem para áreas de terra firme. Assim pais e avós de muitos dos moradores destas comunidades foram chegando e juntando-se a outros que ali já se encontravam, muitos dos quais quilombolas, ou descendentes destes e de famílias escravas, que após obterem a liberdade pelos meios "legais", haviam se deslocado para o **Silêncio e Matá**. Assim configurou-se uma movimentação populacional, significativa, que de forma harmoniosa aumentou o contingente de moradores destas localidades, expandiu-se as comunidades, forjando o deslocamento de moradores de uma área para outra, constituindo a configuração espacial, o sentido de territorialidade, de pertença, que permeia estas cinco comunidades hoje ali existentes.

É de fundamental importância lembrar que no referido Paranã Grande localizavam-se várias propriedades onde empregavam a mão-de-obra escrava na agropecuária.

Outro momento marcante dessas narrativas é a referência às fugas da Cabanagem onde m contingente considerável de mulatos e negros pobres, livres e cativos, se viram envolvidos, "todos trazendo no peito a esfinge de Santo Antônio esculpida na casca de madeira".

Segundo o Sr. **Eugênio da Silva Pinheiro**, morador do Cuecé por ocasião da Cabanagem "*os bicudos correram tudo pra se esconde ai pros matos*".

Há comunidades cujas origens estão vinculadas à Cabanagem, como é o caso do **Apuí**. Segundo D. **Sancha**, "*a comunidade começou em 1835, no tempo da cabanagem quando Roberta Maria da Conceição (bisavó de D. Sancha) e seus filhos, Ambrósio, Manoel, Lenadro, Mariana, Joaquina, Pelegrina e Marcelino, fugiram do Curumú pra essas bandas, que era só mato, com medo que a cabanagem chegasse até lá. Depois que abrandou a Cabanagem, a minha bisavó demarcou, com os filho dela, este terreno aqui. Ficaram aqui e foram constituindo família. Depois foram morrendo e os terrenos foram ficano. Ai começaram a chega esses mais novos*".

Em algumas narrativas a cecitura entre Cabanagem e a rebeldia escrava é bem construída., como na fala de D. **Roxinha**, moradora do **Cuecé**. "*Os senhores da escravidão eram muito rico, tinham muito escravo para eles trabalharem. Que eles coitados num ganhavam nada, que ganhavam era muito martírio. Quando veio a Cabanagem eles andaram matando. (Matando quem?) Os senhores. Eles se escondiam pela casa, se escondiam por toda parte, eles mataram, e depois de acabarem com eles, que eles vieram pra cá, os pretos, que eles maltratavam os pretos.*" Nesta fala fica explícito não apenas o envolvimento dos escravos naquele movimento, mas como este configurou num momento para as fugas.

Uma relação como esta é sentida, também, na fala de Dona **Raimunda Lopes de Siqueira (Mundica)**, de 84 anos, moradora do **Matá**. "*A escravidão foi muito feia Deus o livre, que apareceram os Cabanos que tavam retirano os portugueses, pra irem embora da terra deles, matavam faziam judiaria. Porque por aqui o que morava era português, era muito rico e tinha os escravos, então era eles que faziam a escravidão.*"

As marca da escravidão é perceptível em praticamente todas as narrativas, e sempre de forma bem enfática. Sempre que indagados sobre os mais velhos, se foram escravos, a resposta é rápida e a memória é acionada. Os nomes vão saindo e as lembranças da escravidão, via histórias

narradas por avós vêm à tona. Chama atenção dois aspectos. Primeiro é como os antigos lá do Matá, da Cabeceira do São Paulo, no Silêncio são lembrados: o Venceslau, a Mãe Ana, Menegilda, Nhá Felicidade entre outros, mesmo quando se trata de depoimentos de moradores de outras comunidades como é o caso de D. **Raimunda Lopes de Siqueira** (84 anos) moradora do **Matá**. ***O velhos da cabeceira que conheci o Venceslau, a Minigilda, a velha Ana que era a chefe da cabeceira todos tinham sido escravo***". Segundo, é interessante perceber como se articulam as falas em torna das formas de resistências engendradas pelos escravos no seu dia a dia, passando pelo relação paternalista, pelo apadrinhamento, mas também pela rebeldia aberta, concretizadas nas fugas.

Falas significativas nesse sentido são as de D. **Raimunda Lopes de Siqueira (Mundica)** e do Senhor **Paulo Meireles de Siqueira**, irmãos e moradores do **Matá**. Segundo Dona Mundica ***"a minha avó era escrava mesmo, nasceu no tempo da escravidão e foi escrava até morre. O papai não foi escravo por que ele foi libertado numa pia, que naquele tempo já tinha. O padrinho dele foi faze o batizado dele e libertou logo ele na pia, pra ele nunca se escravo de ninguém. O padrinho dele se chamava José de Amorim. Eles eram desse parananzinho mesmo, morava aqui. A escravidão foi muito feia Deus o livre, que apareceram os Cabanos que tavam retirano os portugueses, pra irem embora da terra deles, matavam faziam judiaria. Porque por aqui o que morava era português, era muito rico e tinha os ecravos, então era eles que faziam a escravidão, que tinha os pretos que carregavam eles na rede. Abria o guarda sol deitava na rede e 'vamo lá fulano. E ai os pretos carregavam, iam levando embora onde eles queriam'."***

Segundo o Sr. Paulo Meireles, ***"Minha avó foi escrava ela chamava Jacinta, era mãe do papai. Era negra. Ela contava então, que o papai foi libertado na pia, pagado na pia. Por que o pai dele era coroné, era um sinhô dono do Lago, velho José Cândido. Então ela era Criada do velho José Cândido. Então ela se ajeitou com ele e ficou, quando foi na ocasião do batizado ele deu dinheiro pra ela pagá o batismo lá. Pagou o batismo, pagou a pia, libertou ele. Vivía sendo escrava, foi no tempo que deu a liberdade dos escravos, ela foi liberta e ainda veio morre ai na casa dele, aqui no Matá. Mas eu num cheguei a conhece ela não. Ela foi escrava. Por aqui tinha um velho que era escravo, também, o Cantilhano (Quintiliano). Morava ali, trabalhava pra cá, pra lá, assim. Se acabou ali, aqui no Matá, lá onde tem as pedras, tem a cerca."***

Outra história interessante é a narrada por dona **Francisca Antônia Marinho** (74 anos), nascida no Paranã, morou no Silêncio e hoje vive na comunidade de **São José**. Diz ela: ***"A minha avó Izabel Maria da Conceição (do Paranã) contava da escravidão. Ela contava que as patroas das escravas queimava peitua no grelo das escravas. Trabalhava o dia inteiro no sol quente que eram capaz de queima. Ruindade. Os desgraçados faziam esses tar de brancos os. Eu não gosto de branco, tenho ódio deles."*** A avó era mulata e já era liberta. ***"Ela nunca serviu de escrava. Aquilo era braba."***

Todavia, há aquelas narrativas que além de darem conta do mundo dos cativos, ressaltando os maus tratos a que estavam sujeitos, apontam para uma prática de resistência mais radical a fuga. Prática que está presente, também, na narrativa de netos de ex-senhores de escravos como o Sr. **Wilson Marinho**, (75 anos) morador do **Matá**, cujo avô Felinto, juiz de Óbidos, possui muitos escravos. ***"Os negros escravos fugiam para o Pacoval, o Trombetas e a cabeceira dos igarapés da região do Silêncio, São Paulo."*** Vejamos um pouco dessas resistências.

Segundo D. **Roxinha**, corroborada por sua irmã D. **Maria e Coelho**, moradoras do Cuecê ao falarem de sua avó Martinha dizem: ***"a mãe dela foi escrava, a avó dela foi. Ela era mãe de papai. (Eles fugiram da escravidão?) Mas!! Depois que a mãe de minha avó teve ela, o marido dela comprou ela de dentro da escravatura. ( Martinha morava no Matá, no São Paulo). Ah! Esses negro da escravidão, diz que passaram coisas ruins. Mas eu falo diz, por que eu não conheci a escravatura. Eles contavam que a vida era difícil. Que era uma vida ruim, que quem era escravo só não pode passá bem. Eles sofriam, sofriam mesmo com o cão no inferno. Eles diziam que a escravatura tinha sido muito ruim pra eles. Eu já lhe digo assim: trepavam no espinho, butavam arco na bunda, pintava. Era uma coisa horrível naquele tempo. Avalia que Deus é pai não padrasto(...). Os senhores da escravidão eram muito rico, tinham muito escravo para eles trabalharem. Que eles coitados num ganhavam nada, que ganhavam era muito martírio. Quando veio a Cabanagem eles andaram matando. (Matando quem?) Os senhores. Eles se escondiam pela casa, se escondiam por toda parte, eles mataram, e depois de acabarem com eles, que eles vieram pra cá, os pretos, que eles maltratavam os pretos. A avó Martinha nasceu aqui no Brasil. Os paren-***

**tes dela, a mãe, a avó era da África.”**

Por sua vez Dona Maria Ribeiro Nazaré, 89 anos, moradora do São Paulo, neta de Mãe Ana vai puxando de memória a história contada por sua avó que teve **“a bunda toda retalhada, ela era gorda. Retalharam toda como se fosse toucinho de porco e olha butaram sal.”**

Minha avó contava que quando **“eles iam fugi da casa do sinhô deles a canoa tava amarrada numa corrente comprida. Olha fugiram meia noite, embarcaram dentro da canoa iam pra “barra e vento”, era o nome de uma terra, ela contava. Ai, a canoa cheia de gente ia embora, não soltaram a corrente, ai quando deu madrugada, galo canto, caiu dentro um frio, ai ele disse tamo na costa do barro e vento, com esse ventinho, foi nisso que o galo canto. Diz: olhe canto o galo da casa do meu sinhô. Mas num disse que nós tamo na costa do barro e vento? Quando o tempo clareo o sinhô deu com aquela marmota. Olha puxou a muxinga de couro de peixe-boi, arreou que retalhou todo as costas dos preto. Agora foram busca rolo de tocumazeiro, cortaram, com aquele rolinho daqui assim, a finada minha avó contava, (o senhor) dizia: ‘Jacaré tem catinga no rabo?’ (os escravos respondiam) **Tem meu sinhô.** (o senhor) **Então rola o pau.** (os escravos) **Já rolei meu sinhô.****

**Agora ela contava, que eles ( os senhores) butavam almofada cheia de alfinete, tudo de ponta pra cima, uma daqui, outra daqui, daqui, outra da costa. Que era pra não dormi a noite inteira. Por que se cochilasse pra costa, tá, se cochilava pra frente, tá, se cochilva pra cá, tá na testa. Eles passaram, ela contava , malvadeza na casa do sinhô.**

**E ai a finada Ana, e as pessoas que tavam todas, ficou mansepa assim, marretando no sol quente, criançada morria no sol quente, por que mãe não podia tirar criança engatinhando, por que eles não deixavam tirar, ai ela disse escuta o que é, ai foram escuta que era a mulher do sinhô na cabeceira da mesa falando, gritando liberdade, ai a finada Ana diz bate parma geração espuma, ai o sinhô disse: Venceslau passa a mão naquela muxinga, que ela tava gritano muito, que tava gritano liberdade, que ela gritou para que o pessoal todo prestasse atenção e batesse parma. Então ele disse: Venceslau pega a muxinga e vá dá naquela preta, pra num tá gritano bubagem. Ai ele disse: olha sinhô, me dizia amar pai e mãe, olhe essa é minha mãe. Tava lá e ele não sabia que era a mãe dele. Era escrava dele e ele não sabia que era a mãe dele. Passou a mão num cipó, olhe nele, no sinhô dele. Agora você vai recebe o que você deu em nós, por que eu não posso dar em minha mãe. Essa é minha mãe..**

**Fugiu da escravidão, foi quando caiu a liberdade. Ele saiu da casa dos senhores deles vieram procura o rumo deles, o destino deles, foi lá pro São Paulo. Era soturno. Ela mandou embarrea a casa, a casa grande. Meus tios tudo sabia ler e escreve. Então ele escreveu na parede Cabeceira de São Paulo, vila do Estado do Pará. Pedro Manoel Moreira. Era meu tio, filho de Minigilda, que era filha de Ana. A casa foi feita para Mãe Ana e Miligilda, que tinham filhos.**

**Depois eles ficaram muito velhos. A minha mãe requereram pra ir pro Amazonas. Passaram da casa dela pra o finado Fábio. De lá requereram vir planta maniva, vieram. A velhice foi chegando, foi chegando. Por fim ela não prestava mais pra plantar maniva, já tava velha.**

**Ai minha avó passou ela pro Amazonas, pra casa da finada tia Vitória. Pra lá morreram todas as duas. Não vieram mais pra cá. Então ela entregou a casa pra minha Mãe.**

**Naquela época não tinha branco só cor preta.”**

Na fala de D. Maria aparecem vários trechos que nos dão indícios para outras considerações em especial no relacionamento entre a ancestralidade e a legitimidade da posse da terra. Outra representação que estão presente nos discursos de vários narradores.

Veja na fala dessa senhora o trecho que vai de **A casa foi feita para Mãe Ana e Minigilda, que tinham filhos, até pra lá morreram todas as duas. Não vieram mais pra cá. Então ela entregou a casa pra minha Mãe.** Ao considerar que Mãe Ana, **“minha avó criou todos os filhos, criou todos os netos, ela criou tataraneto”**, temos a dimensão do significado do pedaço de terra cedido pela família de **Martinha**, a avó de D. Roxinha e D. Maria Coelho, que já vivia no Matá quando Mãe Ana chegou com os filhos.

Uma lembrança que está bem presente no depoimento que o Sr. Raimundo Pereira Ribeiro, ( Di Paulo) deu à ACOB, em 1998. Disse ele: **“Minha Mãe era escrava de João Ribeiro. Foi no tempo que nós fomos crescendo, crescendo, então minha mandou chama e disse: vai lá em terra firme, vai lá te informar com seu Benedito dos Santos - que moravam aqui no Silêncio, ele e o irmão dele, finado Cipriano. Te informa lá com ele para ele mostrar um**

**pedaço de terra para fazer uma casa. Isto era mata, mata, mata. Era mata virgem quando nós se passemos pra cá. Minha Mãe olhe, eu vou levar o Manoel e o Raimundo (irmãos dele) pra me ajudar. Vou convidar o Eugênio dali também, pra nós fazer um roçado mais depressa (...). Era um terreno da finada de nome Martinha. O marido era Inácio. Era mãe de João Douco, Manoel, Antônia, Maria Inácia. Era uma família grande. O terreno era dela. Ela então deu prá minha mãe fazer casa lá perto.**

Essa legitimidade de posse da terra é percebida em outros depoimentos. Para começar basta lembrarmos do depoimento de D. Sancha, moradora do Apuí **"Depois que abrandou a Cabanagem, a minha bisavó demarcou, com os filho dela, este terreno aqui. Ficaram aqui e foram constituindo família. Depois foram morrendo e os terrenos foram ficando. Quando eu me entendi por criança já tinha moradô aqui. Mas era tudo parente. Tias, primos da minha mãe, a avó dela, tudo morava aqui."**

Por sua vez D. Gita, lá do Cuecé, ao dar conta das famílias mais antigas dessa comunidade disse: **"A família Pereira ainda tem um restinho ali na cabeceira; a família do Sr. Artur, do meu avô João da Silva, que era dono aqui dessa localidade, esse terreno aqui, junto com os Tavares. Tinha duas Marocas, sobrinha e a tia, que tinham essa terra aqui. A Maroca era casada com meu cunhado. Essa terra que deixaram de herança, o cunhado herdou e quando ele morreu deixou pra mim aqui."**

Dona Raimunda Lopes de Siqueira, Matá, diz que **"seu pai Manoel Félix de Siqueira foi criador por seu padrinho, Manoel Siqueira, que deu a ele essa apropriação desses terrenos pra ele. Ele fez esta casa neste terreno. Aqui tinha muito madeira, muito mesmo, itaubeira, desde aqui da beira, e ai ele pegou o terreno mandou fazê o roçado e fabricou uma casa ai, uma casa grande que tinha embarreado, que onde nós morava. Depois ele morreu, eu mandei fazer a minha no lugar da dele. Morando ai, agora na fase final de minha vida."**

Por sua vez o Sr. Francisco de Assis Siqueira da Rocha (70 anos), morador do São José, herdou seus terrenos do Sogro. **"Essa propriedade era do pai do meu sogro, eu não sei o nome dele, o do meu sogro era Teodoro Garcia dos Santos. Quando meu pai trabalhava ali no centro, na Patauá, a gente era criança, trabalhava com ele. Quando me casei (a 45 anos) eu morei 10 anos no Patauá."**

Interessante é a fala do Sr. Di Paulo, falecido em 1992 com 105 anos, ao descrever os moradores que existiam nas comunidades do Silêncio, São Paulo e Matá. **"Os moradores nesse tempo (mais ou menos em 1900): no São Paulo: Ana Maria da Conceição e Emenegilda (filha de D. Ana), Teolentina (filha de Martinha) que esteve um tempo com "su" Mateus; João Beira d'Água (irmão de Teolentina); Manoel Ribeiro (meu irmão); Constâncio (cunhado do Manoel Ribeiro); Severiano (onde estou morando); Caetano (onde hoje mora Enedino meu filho); Benedito dos santos (onde Basília mora); Maria Terça (onde mora Maria Moutinha); Lourenço (onde mora 'seu' Manoel). Do outro lado da cabeceira do Matá ficava a Maria Joana, Gentil Luis Baranda."**

**No silêncio: na ponta era Jovina, Baraúna, aqui donde é a casa do Albino, era ali um tal de Rosa que morava lá. Lá mais em cima, era a casa da finada Geralda, era a mãe do João Garcia; depois vinha o Cipriano e Isidora na casa grande, depois Bello lá no fim. Bello era pai do Secundo. Isto era Soturno, dava medo."**

**Pra costa do Matá morava a velha Antônia, a Mercedes, essa gente dos Baraúna. Juvenal Baraúna, lá onde seu Wilson tem casa agora. Tudo isso aí era dele. Lá mais embaixo era do Luís Soares, dessa família Soares, que morava lá. Lá Mais embaixo era a velha Antônia; de lá ia a dos outros, era um tal de Manoel da Gama, Raimundo da Gama, dessa família Gama, lá na ponta morava Teolinda companheira do Antônio Lisbão.** Na descrição feita percebe-se o desenho espacial cuja configuração, em certa medida, é mantida pelos descendentes dessas famílias. Alguns já transferiram para outros locais, um movimento natural que não implica em rupturas significativas.

Falamos como essas estão presentes em todas as comunidades. Depoimentos que por um lado, mostram a configuração e legitimidade da propriedade, por outro, apontam para as formas de relação e o significado da posse da terra. Terra de trabalho. **"A terra sempre foi da comunidade, até agora. Essa praça aí tudo. Aqui você pode fazer o serviço que quiser não tem impedimento nenhum. Plantava em qualquer lugar, gerimum, melancia, milho, mandioca"**, diz o Sr. Enedino, do São Paulo. Segundo o Sr. Albino **"de Primeiro quem fosse mais espeto tirava a frente do outro, fazia o roçado. Depois entrou um pessoal que começava a tirar uns pedaços de terra, demarcando uns, compravam do outro."**

Terra conquistada, cedida por companheiros para fazer uma casa, herdada de avós, pais cunhados, terra que une e garante a sobrevivência e o gosto de ser livre. Um uso coletivo dos lagos, onde abundam o pescado e das mata onde se busca a castanha, o breu, o cumaru e os remédios que curam.

Esse é o sentido do uso coletivo da terra. Colocar o roçado onde estiver vago. Um momento lembrado com saudade pelos mais velhos, diante dos perigos que hoje pairam sobre eles, e em alguns casos já os atinge – a compra, ou a apropriação indevida da terra pelos de fora.

Uso coletivo que no sentido mais amplo se aplica aos lagos e matas. Mata que dá a castanha, o breu o cumaru e muito dos remédios receitados, para aqueles que têm seus males curados pelos que têm o dom da **"arte de curar"**. Incorporam os caboclos do fundo: **Aruã, Mestre Dário, Maria das Flores, Gito, Mestre Cancoré** Tudo do fundo. Entidades que através dos curadores: "saravam curavam e ensinavam remédios". Mata e lago constituem os espaços da cosmogonia destas comunidades.

Neste sentido, mais uma vez a Cabeceira do São Paulo, no Silêncio, é referência. Ali morava o Sr. Secundo, o curador mais procurado pelos moradores daquela região. Segundo D. Francisca Antônia, do São José, **"secundo era o nosso curado. Fumava tauari. Era bom, dava remédio. Só ele metia a arte, vinha Aruã, Gito, Mestre Dário."** Para D. Gita, do Cuecé, **"o curado era o Secundo lá da Cabeceira"**. O Sr. Paulo Valente, do Matá, não cabe em si ao falar do secundo e das curas que este lhe fez.

Nas práticas culturais encontramos um outro ponto forte das memórias. Seiva forte que une e integra estas comunidades.

As festas é uma destas práticas. Lugar significativo das memórias. Em todas as comunidades há festas de ramadas. Erguem-se mastros enfeitados de frutas, quitandas e outros produtos da terra, como que em agradecimento ao santo da devoção pela fartura e para que a escassez não bata à suas portas. Momentos onde o sagrado e o profano juntam e confundem-se. Reza-se muito, mas, também, come, bebe e dança-se ao som de rabeca, violão, viola, caixa – música de pau e corda. Os músicos são dali mesmo, aprendiam de ouvido. São momentos lembrados com saudade, bem expressos na fala do Sr. Enedino **"Todo mundo ia pra festa. Era som de violino. Depois entraram instrumentos de sopra. Acabou estes instrumentos, só tem aparelhagem. Antes tinha respeito, todo mundo brincava, dançava e não tinha que paga nada. Hoje tá muito diferente."**

Eram festas de ramadas em homenagem aos santos. No Apuí era Santa Maria; no Cuecé era Santo Antônio; no Silêncio/Cabeceira do São Paulo era Santa Maria, Santo Antônio, folia de Santa Luzia.

No campo das representações chama atenção o Cordão de São Benedito, no Silêncio, que teria começado com os antigos, aqueles que tinham sido escravos e mocambeiros, os primeiros moradores da Cabeceira, como o Dorico, Venceslau, Gito, Ribeiro, Di Paulo, Raimundo Xula, entre outros.

Interessantes são as referências feitas ao Cordão pelo Sr. Paulo Valente, morador do Matá, diz ele: **"esse São Benedito que festejavam na cabeceira era 14 fulião. Mas o senhô olhava aquele cordão, só preto, só preto, [reto, preto mesmo. Não se conhecia a cor do santo, era só o pessoal. Olhe tinha preto, preto grande mesmo. Era Raimundo Xula, Di Paulo, era Moreno, Caranã, Dorico, era Ribeiro. Conheci tudo. Nós ia lá com meu pai que gostava da festa de lá. A ramada de lá era do tamanho do terreiro."**

Um dos pontos altos do Cordão era a dança do lundum, hoje dançada em todas as aquelas comunidades Falar do lundum é evocar momentos de saudade, como bem expressa D. Maria dos Santos (64 anos) mulher do Sr. Paulo Valente, **"quem me dera ficar de nova pra de novo dança."**

Segundo D. Roxinha, do Cuecé, **"o cordão do São Benedito era um cordão muito bonito, mas Virge Maria. Agora que já vejo chama de Marambiré, mas no tempo que vi ele, o Cordão de São Benedito, era Cordão de São Benedito. Das festa que vi a mais tão bonita."** Por sua vez D. Sebastiana, esposa do Sr. Enedino, **"o Aiuê vai daqui para o Trombetas. Tem no Trombetas, no Pacoval e esse aqui é o Aiuê."** No Aiuê está uma das pontas dos galhos que envolvem as comunidades de remanescentes de mocambeiros daquela região.

Por sua vez no São José, os santos festejados eram: São José e o Divino Espírito Santo. No Castanhanduba eram Santa Luzia e São Sebastião cuja imagem foi deixada de **"heran-**

**ça para a comunidade por João Gonzaga**". Já no Matá a festa era para o Santo Antônio. Santo Antoninho Pretinho. **"O santo Antoninho Pagão, Santo Antoninho Pretinho. Sua protetora era a velha Belmira. A imagem era da mãe do pai dela"**, diz o Sr. Paulo. Nesta fala encontra-se mais elo de ancestralidade e de pertença.

Elementos como estes dão a dimensão de um memória coletiva, de identidade e de territorialidade. Aponta não apenas para a compreensão do processo histórico dessas comunidades, mas, também, para a legitimidade da posse de suas terras. Terra que simboliza o direito de ser livre. Com certeza os moradores do Catanhanduba, Silêncio, Matá e São José, trazem vivas as prédicas de Mãe Ana, "a chefe lá da Cabeceira" aqui relatadas por D. Maria: - **"que não venha mais o terror que minha avó contava que passava. Ela dizia: Deus livre minha filha, olha nós comemo farinha de milho, nos comemo farinha surui, vocês não comeram, nós comemo aquela farinha finiinha que vinha, chamamo farinha surui, que era igual açúcar fininha, nós comemo. Nós ganhamo pirão pra 10 pessoas come, colocava aquele caldo de peixe, comia um pedaço de peixe, quando era pra com outro cadê, não tinha mais, era só aquele caldo sujo no prato. Já agente bibia aquele caldo. Por isso, eu digo vamo ismera em nosso trabalho, faze nossa roça que isso o pão de cada dia que Deus deixou. Porque quando ele foi pro céu, ele dissera: plante prego e nasce ouro. Por que de fato se você corta um pedaço de maniva, desse tamanho, sai aquele leite, você cobre com aquela terra, aquele leite vai espalhando, vai espalhando, vem a chuva, olha que aquele fiapo, daquele fiapo, vai engrosando a raiz, nasce o ouro que ele deixou.**

Da terra nasce o ouro. Para plantar é preciso não perdê-la.

**DEPOENTES****1 - Catanhanduba**

- Renato Ferreira Marinho - 67 anos
- Graciliano Ferreira Ramos - 62 anos
- José Ferreira Marinho - 70 anos

**2 - Apuí**

- Sancha Fonseca Baraúna - 88 anos

**3 - Cucecé**

- Libânia da Silva de Siqueira (Gita) - 88 anos
- Eugênio da Silva Pinheiro - 81 anos
- Cléa Coelho (Roxinha) -
- Maria Coelho
- Raimundo Pereira da Silva (Beleta) - 98 anos

**4 - Silêncio**

- Enedino Pinheiro - 78 anos
- Sebastiana Caetana Pinheiro - 70 anos
- Maria Ribeiro Nazaré - 85 anos
- Albino Francisco dos Santos - 76 anos
- Wilsom Marinho - 75 anos

**5 - Matá**

- Paulo Valente - 84 anos
- Maria dos Santos - 64 anos
- Raimunda Lopes de Siqueira (Mundica) - 84 anos
- Jacinta Meireles de Siqueira - 77 anos
- Emerita Garcia dos Santos - 71 anos

**6 - São José**

- Francisca Antônia Marinho - 74 anos
- Joana Ribeiro Ferreira
- Francisco de Assis Siqueira - 70 anos
- Raimundo Moreira da Rocha - 76 anos
- Raimunda Siqueira dos Santos