



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

RAIMUNDO FRANCIEL PAZ

**NAS CORRENTEZAS E CONTRA-CORRENTEZAS DO RIO CARAPARU:  
MEMÓRIA E HISTÓRIA EM COMUNIDADES TRADICIONAIS NA  
AMAZÔNIA ORIENTAL (1912-1950)**

Belém-Pará

2012

**RAIMUNDO FRANCIEL PAZ**

**NAS CORRENTEZAS E CONTRA-CORRENTEZAS DO RIO CARAPARU:  
MEMÓRIA E HISTÓRIA EM COMUNIDADES TRADICIONAIS NA  
AMAZÔNIA ORIENTAL (1912-1950)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre em História, sob orientação do Prof. Dr. Karl H. Arenz.

Belém-Pará

2012

**Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)**

**Biblioteca Central/UFPA, Belém-PA**

---

PAZ, Raimundo Franciel, 1965-

Nas correntezas e contra correntezas do rio Caraparu: memória e história em comunidades tradicionais na Amazônia Oriental (1912-1950) / Raimundo Franciel Paz. – 2012.

Orientador: Karl H. Arenz

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2012.

1. Caraparu (PA) – Usos e costumes. 2. Caraparu (PA) – Condições econômicas. 3. Caraparu (PA) Condições sociais. 4. Caraparu (PA) – História. I. Título.

CDD – 22. Ed. 306.098115

---

FOLHA DE APROVAÇÃO

**RAIMUNDO FRANCIEL PAZ**

NAS CORRENTEZAS E CONTRA-CORRENTEZAS DO RIO CARAPARU:  
MEMÓRIA E HISTÓRIA EM COMUNIDADES TRADICIONAIS NA  
AMAZÔNIA ORIENTAL (1912-1950)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre em História, sob orientação do Prof. Dr. Karl H. Arenz.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. FRANCIANE GAMA LACERDA (UFPA)

(Examinadora)

---

Prof. Dr. FLORÊNCIO VAZ DE ALMEIDA FILHO (UFOPA)

(Examinador)

---

Prof. Dr. KARL HEINZ ARENZ (UFPA)

(Orientador)

## DEDICATÓRIA

*Para*

*Francisca de Souza Paz, com muitas saudades,*

*Rosângela, Arlan, Luane e Lana, meus amores.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Universidade Federal do Pará, através do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, pela oportunidade concedida à realização desta pesquisa.

Sou grato ao governo do Estado do Pará, representado pela Secretaria Executiva de Educação (SEDUC), por conceder-me licença remunerada durante o tempo de estudo que resultou neste trabalho.

Agradeço aos meus familiares, de uma maneira geral, mas principalmente à minha esposa Rosângela, e aos meus filhos Arlan, Luane e Lana Paz. Obrigado pela compreensão, pois em vários momentos deixei de lhes dar atenção e apoio.

Agradeço à professora Minervina de Lourdes Soares de Souza pela disponibilidade com que me concedeu entrevista e alguns materiais que se tornaram cruciais para a investigação desta pesquisa, além, é claro, da atenção com que me recebeu em sua residência nas várias vezes que lá estive. Sinto-me um privilegiado em fazer parte de seu círculo de amizade. Muitíssimo obrigado.

Sou eternamente grato aos narradores (as), em geral, mas especialmente às seguintes senhoras: Maria do Carmo Faro Ribeiro, Graziela Ferreira da Silva, Olivarina Paixão Faro, Rita Farias Varjão, e os senhores: Joaquim Farias da Silva, Abílio dos Santos Borges, e o já saudoso Amândio de Deus dos Santos. Obrigado pela cordialidade com que me receberam em suas casas, e principalmente pela disposição que tiveram em narrar histórias de suas experiências de vida, e as que ouviram dizer. A todos (as) vocês, muito, muito e muito obrigado.

Agradeço aos professores que ministraram as disciplinas ofertadas no curso: Márcio Couto, Mauro Coelho, Didier Lahon, Magda Ricci e Aldrin de Figueiredo. Sou muito grato a tudo que pude captar, pelo material bibliográfico disponibilizado, e principalmente pelas relevantes discussões teórico-metodológicas.

Não poderia deixar de agradecer a Franciane Gama Lacerda e José Maia Bezerra Neto, professores doutores que estiveram na qualificação, cujas observações críticas tornaram-se úteis no desenrolar da construção desta pesquisa. Agradeço imensamente.

Em especial, agradeço ao professor Karl H. Arenz, pela orientação e apoio, pois soube compreender as minhas dificuldades. Obrigado pelas conversas que tivemos sobre o assunto da religiosidade popular, pela bibliografia indicada, pela pontualidade dos encontros, por me fazer descer dos tantos vãos que fiz, e principalmente pela amizade construída. Não há palavras que expresse tamanha gratidão. Muitíssimo obrigado, professor!

## EPÍGRAFE

A questão da prova continua mais do que nunca no centro da investigação  
histórica.

*Carlo Ginzburg*

## RESUMO

Este trabalho trata da dinâmica do processo de formação e desenvolvimento de povoados ao longo do curso do rio Caraparu no contexto da primeira metade do século XX, mais precisamente no período de 1912 a 1950, localizados ao sul do atual Município de Santa Izabel do Pará. O objetivo é relacionar a produção agro-extrativa e o comércio de batelões, com a utilização do rio Caraparu, enquanto estrada fluvial. Até 1950 essas populações viviam às margens do referido, e por isso construíram um imaginário de crenças em seres do fundo e do âmago da mata, o que associa com as práticas da pajelança cabocla, ao mesmo tempo em que praticavam o catolicismo de devoção aos santos. Para alcançar o objetivo, optamos em utilizar as técnicas e os procedimentos da história oral, trabalhando na coleta de narrativas nas comunidades de Boa Vista do Itá e vila de Caraparu, ao mesmo tempo em que procedemos à garimpagem de documentos escritos. A proposta é trabalhar as narrativas vindas da oralidade, com fonte indiciária, ou seja, fornecendo as evidências dos fatos, para então fazermos a coleta das outras formas de fontes. A partir do entrecruzamento das fontes, busca-se compreender as complexas relações que tais populações construíram como a relação entre a economia de pequena escala e uma religião popular, típica de áreas rurais, compostas por populações ditas tradicionais.

Palavras-Chave: Caraparu, agro-extrativismo, catolicismo, pajelança cabocla, populações tradicionais.

## ABSTRACT

This work deals with the dynamics of the formation and development of village along the course of a river-the river Caraparu-in the context of the first half of the twentieth century, more precisely in the period from 1912 to 1950, located south of the current city of Santa Izabel do Pará. The goal is to relate the production of the agro-mining and trade in barges using the river Caraparu while road. Until 1950 these populations lived on the banks of that, and so built a belief in imaginary beings background and heart of the forest, while practicing Catholicism of devotion to the saint and shamanism cabocla. To achieve the goal, we chose to use the techniques and procedures of oral history, working on collecting narratives in communities of Boa Vista and the village of Itá Caraparu, while they proceeded to the mining of written documents. The proposed work is coming from oral narratives, with evidentiary source, ie, providing evidence of the facts, and then make the collection of other sources. From the intersection of sources, aims to understand the complex relationships that these people have built, as well as the relationship between the economy of small-scale with a popular religion, typical of rural areas, composed of so-called traditional populations.

Keywords: Caraparu, agro-extractive, catholicism, shamanism cabocla, tradicional populations.

## Lista de figuras

01- Mapa atual do Município de Santa Izabel do Pará... ..	49
02- Mapa indicando a localização do Distrito de Caraparu .....	50
03- Mapa da bacia hidrográfica do rio Caraparu .....	52
04- Imagem do porto do Cacau em 1940 .....	54
05- Imagem da Doca de Reduto (Belém) .....	67
06- Imagem da Casa “A VITÓRIA” de Lino Faro.....	77
07- Imagem da Casa “A VITÓRIA” em Conceição do Itá .....	78
08- Imagem da família Ferreira Faro em Caraparu .....	80
09- Imagem da Estrada de Ferro de Bragança (Sta. Izabel do Pará) .....	83
10- Imagem de Magalhães Barata em Sta. Izabel (1934) .....	84
11- Imagem de 1955 em Santa Izabel .....	89
12- Imagem do Círio de 2011 .....	99
13- Imagem do Círio de 1929.....	102
14- Imagem do Círio de 1959 .....	104
15- Imagem do Círio de 2011 .....	106
16- Imagem da chegada do Círio de 1959 .....	103
17- Imagem do prédio da primeira igreja de N.Sra. da Conceição.....	116
18- Imagem da capelinha do Cacau .....	121
19- Imagem da chegada do Círio de 1976.....	123
20- Capa do folheto da festividade de N. Senhora da Conceição (2010) .....	125
21- Reprodução da imagem de Iemanjá em Caraparu.....	131

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
Capítulo I: CONCEITOS, MÉTODOS E PROPOSTA DE TRABALHO.....	19
1.1. SÍMBOLO E IMAGINÁRIO	
1.1.1. Unidade simbólica.....	21
1.1.2. Imaginário em profusão.....	28
1.2. ORALIDADE	
1.2.1. Formas de transmissão.....	34
1.2.2. Escolha dos narradores.....	41
Capítulo II: ESPAÇO, TRABALHO E PODER.....	46
2.1. TERRA DE SÍTIOS, MOCAMBOS E POVOADOS	
2.1.1. Descrição do espaço.....	48
2.1.2. Os efeitos da crise da borracha (1912-1930).....	61
2.2. TERRA DE AGRICULTORES, COMERCIANTES E POLÍTICOS	
2.2.1. O Centro do poder econômico .....	71
2.2.2. A influência política dos comerciantes (1930-1950) .....	81
Capítulo III: O CÍRIO DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO EM CARAPARU....	91
3.1. A HISTÓRIA DO CÍRIO DE CARAPARU	
3.1.1. A invenção do Círio fluvial .....	92
3.1.2. O trajeto fluvial do Círio.....	100
3.2. A DIMENSÃO SIMBÓLICA DO CÍRIO DE CARAPARU	
3.2.1. O Círio nas narrações .....	109
3.2.2. O Círio dos encantados .....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	138
FONTES E BIBLIOGRAFIA.....	141

## INTRODUÇÃO

Este trabalho trata de um estudo sobre a formação e o desenvolvimento de povoados que surgiram nas primeiras décadas do século XX, no espaço circunscrito pelo rio Caraparu,<sup>1</sup> que em seu conjunto formam o Distrito homônimo, atualmente localizado na parte sul do Município de Santa Izabel do Pará.<sup>2</sup> O título faz alusão a uma temporalidade marcada pelo *uso* do rio Caraparu como via de transporte fluvial, pois, as narrativas vindas da oralidade se reportam à existência de um movimento constante de pequenas embarcações que circulavam entre o povoado de Caraparu e os portos de Belém do Pará.

Os termos correntezas e contra-correntezas significam que, se por um lado o rio Caraparu possibilitou o acesso no processo de ocupação das terras, além de servir de elo entre os vários sítios e povoados, por outro, dificultava as viagens de batelões por conta do movimento das marés e da falta de ventos constantes, por exemplo. A análise do movimento de canoas, montarias e batelões,<sup>3</sup> fornecido pela oralidade, nos remete a um tempo marcado por uma relação mais estreita entre os sujeitos que desenvolviam tais atividades e o meio natural.

Entende-se que na região amazônica, de uma maneira geral, os recursos naturais disponíveis, como rios, igarapés, baías, florestas, tenham influenciado as populações no modo como desenvolveram a produção econômica, a religiosidade, assim como outros aspectos de natureza social. Por outras palavras, o tipo humano que se observa nas mediações do rio Caraparu, possui uma similitude com os demais tipos que se desenvolveram em áreas de rios e matas da Amazônia, como evidenciam alguns

---

<sup>1</sup> Sobre a ideia de que um rio influencia na história de um povo, conferir a obra de FEBVRE, Lucien. *O Reno: história, mitos e realidades*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2000. Conferir também o artigo de GANDARA, Gercinair Silvério. “Rio Parnaíba... Um cadinho de mim e a história ambiental”. Revista eletrônica *Textos de História*, vol. 17, nº 1, 2009.

<sup>2</sup> O município de Santa Izabel do Pará está localizado na microrregião Bragantina, que compõe a mesorregião do Nordeste Paraense, entre as coordenadas geográficas de 01° 11' 27" e 01° 32' 54" de latitude sul e 47° 59' 38" e 48 15' 38 de longitude oeste de Greenwich.

<sup>3</sup> Este último trata-se de uma canoa grande, feita de um único tronco de pau, diferenciando de canoas e montarias pelo fato de não existir bancos, pois serviu exclusivamente ao transporte de produtos agro-extrativos como farinha de mandioca, carvão vegetal e lenha.

trabalhos, como o de Karl Arenz,<sup>4</sup> Eduardo Galvão, Charles Wagley e Mark Harris sobre populações ribeirinhas.<sup>5</sup>

Em que pesem as transformações ocorridas nos últimos anos, em função da política de construção de estradas de rodagem, formando uma complexa malha rodoviária,<sup>6</sup> a maioria da população amazônica, até a década de 1950, vivia às margens dos rios, cercados de mata por todos os lados, de modo a fornecer o material para as suas construções imaginárias. Conclui-se que, independentemente da origem étnica, o contato mais direto dessas populações como o meio ambiente no contexto em que o uso de canoas, montarias, batelões e barcos constituíram-se no único meio de transporte de produtos e pessoas para os centros urbanos influenciou no processo de organização de micros sociedades, que após a abolição da escravidão, se deu na forma de povoações.

Este foi o caso das populações que habitavam o espaço circunscrito pelo rio Caraparu, objeto de nossas investigações. A década de 1950, marcada pela abertura da estrada de rodagem, conectando a vila de Caraparu ao sistema rodoviário, evidencia o tempo em que começou a enfraquecer tanto a economia de pequena escala, baseada numa agricultura do tipo doméstico ou familiar, quanto de uma religião popular em que o catolicismo se associou às crenças do imaginário amazônico, como a ideia de que no fundo do rio é o lugar de morada dos encantados.<sup>7</sup> Significa afirmar que o período anterior a 1950, o que remonta o tempo da ocupação do referido espaço a partir da segunda metade do século XVIII,<sup>8</sup> foi o tempo em que predominou uma relação mais próxima dos sujeitos com o meio natural, em função das condições tecnológicas daquele contexto.

Depreende-se que o predomínio de tais relações e as condições tecnológicas de antes de 1950, como a inexistência de energia elétrica e de estradas de

---

<sup>4</sup>ARENZ, Karl Heinz. *São e Salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Equador, Quito: Abya Yala, 2003.

<sup>5</sup>Como se trata de obras importantes para este trabalho, optamos em disponibilizar as notas de rodapé ao longo da exposição.

<sup>6</sup> VALVERDE, Orlando. “Dos grandes lagos sul-americanos aos grandes eixos rodoviários”. In: *A Amazônia Brasileira em Foco*, nº 5, Comissão Nacional de Defesa e pelo Desenvolvimento da Amazônia. Rio de Janeiro, jan./jun. de 1971.

<sup>7</sup>Sobre esse assunto, conferir GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1976.

<sup>8</sup>É o que informa as Cartas de Datas de Sesmarias, cujas notas estarão disponíveis no segundo capítulo deste trabalho.

rodagem,<sup>9</sup> colaborou na adoção de um catolicismo de devoção aos santos, que sendo de cunho popular, esteve associado à pajelança cabocla, o que definiu o tipo de religião que naquele espaço se desenvolveu.<sup>10</sup>

Esta constatação não se deu *a priori*, mas como resultado do percurso desta pesquisa, cujo ponto de partida ocorreu com a coleta de histórias narrativas vindas da oralidade, o que nos remeteu a uma vasta bibliografia que trata do tema, principalmente os estudos na área da antropologia como Charles Wagley,<sup>11</sup> Eduardo Galvão, Heraldo Maués e Carlos Rodrigues Brandão.<sup>12</sup> A importância de tais obras se deve ao tipo de estudo (de comunidade), dos procedimentos metodológicos utilizados (etnografia e oralidade), e pela similitude com a temática. A coletânea de textos da obra “Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade”, organizada por Cristina Adams, Rui Murrieta e Walter Neves,<sup>13</sup> nos permitiram classificar as populações de Caraparu como grupos de camponeses, formado por diferentes componentes étnicos, resultado do longo processo histórico de mestiçagem biológica e cultural.<sup>14</sup>

O fato de residir no município de Santa Izabel do Pará, há mais de 30 anos, nos permitiu perceber diferenças fenotípicas entre as populações, distribuídas espacialmente nos três Distritos existentes. No Distrito de Americano, predomina uma população mais clara, o que deve ter alguma coisa a ver com a nomenclatura. No Distrito Sede, predomina a cor parda, o que permite fazer relação com a migração de nordestinos de fins do século XIX, notadamente de “cearenses”. Nos diversos povoados que formam o Distrito de Caraparu, nota-se a predominância do fenótipo negro, o que nos leva a levantar a hipótese de que naquele espaço ocorreu o desenvolvimento de um tipo de escravidão que permitiu a mistura biológica e cultural entre escravos negros, senhores

---

<sup>9</sup>Consideramos esses dois elementos como os de maior impacto, em se tratando das mudanças nas sensibilidades ocorridas nos povoados de Caraparu, após a década de 1950.

<sup>10</sup>Sobre o tema do catolicismo popular associado à pajelança cabocla, conferir MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995. Conferir também MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

<sup>11</sup> Trata-se de WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1977.

<sup>12</sup>Trata-se de BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

<sup>13</sup>ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

<sup>14</sup>Sobre esse assunto, conferir GUZMÁN, Décio de Alencar. “Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX”. In: ADAMS, Cristina. Op. cit., pp. 67-80.

brancos, além de outros elementos. No trabalho de descrição do espaço e do tipo humano que realizamos no Distrito de Caraparu, em junho de 2011,<sup>15</sup> constatamos a existência de comunidades, com a de Boa Vista do Itá, em que a economia ainda gira em torno da produção da farinha de mandioca,<sup>16</sup> um tipo de produto que, no recorte cronológico desta pesquisa, funcionava como complemento às atividades ligadas à caça e a pesca.

Como o recorte cronológico situava o trabalho no período em que essas populações utilizaram o rio Caraparu como meio de interligação entre os diversos povoados que foram se formando no decorrer das primeiras décadas do século XX, tornou-se necessário o uso da oralidade. As narrativas tornaram-se importantes por que se referem ao tempo em que as atividades econômicas vinculavam-se ao uso do rio Caraparu, assim como as festas de santos eram organizadas por populares através das irmandades. Nesse sentido, captamos a memória coletiva<sup>17</sup> através de entrevistas de sujeitos representativos da história local, relevantes por terem vivido o contexto de transição do lento processo de substituição do rio Caraparu pela estrada de rodagem, uma forma de vencer as contra-correntezas.

Embora o trabalho de juntar o material para a análise acontecesse de forma concomitante, a montagem dos textos narrativos, que segundo Alessandro Portelli é um produto sintético das ciências sociais,<sup>18</sup> foi nossa primeira tarefa. Os narradores, ao contar histórias suas e das que ouviram de seus pais e avós, apresentaram elementos importantes para a construção do texto histórico, revelando nuances peculiares do modo de vida do tempo em que as populações viviam de frente para o rio, o que nos permitiu classificá-los como populações ribeirinhas.

---

<sup>15</sup> Foi efetuada a descrição da comunidade de Boa Vista do Itá e da vila de Caraparu. A escolha dessas duas comunidades se deu pelas diferenças no tocante a atividade e econômica, ao biótipo e às práticas religiosas que desenvolvem. Em Boa Vista do Itá, a população apresenta um fenótipo predominantemente negro, a principal atividade é a produção de farinha de mandioca, fécula e tucupi, e a festa de São João Batista ainda conserva a tradição da levantação do mastro no dia 14 de junho e a derrubação no dia 25 do mesmo mês. Na vila de Caraparu se percebe uma população mais mestiça, a atividade mais importante é o turismo de fins de semana e a festa de Imaculada Conceição não segue a tradição da levantação do mastro da Santa.

<sup>16</sup> ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; SIQUEIRA, Andréa D. NEVES, Walter; & SANCHES, Rosely A. “O pão da terra: da invisibilidade da mandioca na Amazônia”. In: ADAMS, Cristina. Op. cit., pp. 295-321.

<sup>17</sup> Sobre esse assunto, conferir HALBAWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

<sup>18</sup> PORTELLI, Alessandro. “História oral com gênero”. In: *Projeto História: revista do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 1981, p. 15.

Portadores da memória coletiva, os narradores apontaram para um passado de escravidão, lembrando de histórias que ouviram dizer. Trata-se de um manancial de informações sobre engenhos, lavouras de cacau, de café, de escravos, de senhores, de mocambos, enfim, do universo da escravidão. Ao se reportarem ao tempo de seus pais e avós, lembram-se do trabalho na roça, nos retiros de farinha de mandioca, e também das atividades ligadas ao comércio de batelões que se dava descendo o rio Caraparu, em direção a Belém do Pará, para efetivação das trocas. Lembram-se das festas de santos que participavam, assim como a prática da pajelança, comum naquele contexto.

Os dados dos textos narrativos, que como diz Portelli, são os fatos produzidos pela ação intencional por parte do cientista social, nos orientaram na busca da documentação necessária para se fazer o entrecruzamento das fontes.<sup>19</sup>

O primeiro local a ser visitado foi o cartório da vila de Caraparu, pois os dados de casamentos, nascimentos e óbitos, evidenciariam o nome dos lugares, o tipo de agrupamento humano, o nome dos sujeitos que as narrativas faziam referências, além de outras importantes informações. Foi a partir do contato com o livro de nº 1, do registro de casamento daquele cartório, por exemplo, que passamos a utilizar o termo *Distrito de Caraparu*, que diz assim:

Livro para os termos de Casamentos, effectuados no Districto de Paz de Caraparú, e leva no fim o competente termo de encerramento. Jandiahy, Districtro de Caraparu, 10 de janeiro de 1891. Juiz de Paz Francisco José Cardoso Bahia.<sup>20</sup>

Ao mesmo tempo em que coletávamos mais narrações para compor um quadro qualitativo de textos narrativos, fazíamos o trabalho de coleta de dados documentais, não mais se restringindo ao cartório da vila de Caraparu.

Para tratar de assuntos vinculados à aquisição de terrenos urbanos, fomos até ao arquivo do setor de obras da Prefeitura Municipal de Santa Izabel do Pará, para constatar, entre outras coisas, o poder econômico dos sujeitos que desenvolviam atividades de comércio em Caraparu, como assinalava as narrações. Para elucidar as informações narrativas sobre o envolvimento político dos comerciantes de batelões, o

---

<sup>19</sup>*Idem*, p. 12.

<sup>20</sup>Livro de registro de casamento de nº 1 do cartório da vila de Caraparu.

outro local visitado foi o arquivo da Câmara Municipal do dito Município do qual Caraparu veio a fazer parte em 1933.<sup>21</sup>

Tais dados nos remeteram ao contexto em que se desenrolou a história de Caraparu, entre 1912 a 1950. O recorte cronológico obedeceu ao tempo de uso do rio Caraparu como estrada fluvial, que como já dissemos se refere a um movimento constante de pequenas embarcações, principalmente de batelões carregados de farinha de mandioca, carvão e lenha. Buscando relacionar o aquecido comércio de batelões de Caraparu com a crise econômica que se abatia na Amazônia, em função da queda brusca nos preços da borracha no mercado internacional,<sup>22</sup> optamos em fazer uma leitura das mensagens dos governadores do Estado do Pará entre 1912 a 1930.<sup>23</sup>

De 1930 a 1950 é o período que as narrativas se reportam às visitas do político Magalhães Barata no povoado de Caraparu. Considerando que a influência política do chamado baratismo se fez ao longo daquele contexto,<sup>24</sup> nos detivemos a analisar a documentação que apresentasse relação de poder entre os comerciantes de Caraparu e a referida figura política. As atas da Câmara de Vereadores do Município de Santa Izabel nos permitiram analisar o cenário político daquele contexto. Em tais documentos encontramos evidências de que os comerciantes de Caraparu exerceram poder sobre as populações daquele Distrito, o que deu melhor sentido aos textos narrativos.<sup>25</sup>

O poder dos comerciantes de batelões passou a fazer melhor sentido ao relacioná-lo às festas santorais, mas principalmente a de Imaculada Conceição, padroeira do povoado de Caraparu. Isto por que se tratava de uma rede de relações sociais, em que o *símbolo* unificante era justamente a procissão fluvial, conduzidas pelos comerciantes de batelões, desde 1918. De uma maneira geral, o trabalho foi construído analisando a relação desses comerciantes com os pequenos produtores, seus

---

<sup>21</sup>Decreto-Lei de nº 1.110 de 8 de dezembro de 1933.

<sup>22</sup>Sobre esse assunto, conferir SANTOS, Roberto. *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T.A Queiroz, 1980. Conferir também, WEINSTEIN, Barbara. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

<sup>23</sup>Relatórios dos governadores do Estado do Pará ao Congresso Legislativo (1910-1930). Belém: Arquivo público do Pará, versão digitalizada (PDF).

<sup>24</sup>Sobre o assunto, conferir ROCQUE, Carlos. *A Formação Revolucionária do Tenente Magalhães Barata*. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, 1983. Conferir também, ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. “O ‘fazer política’ no discurso das legionárias baratistas”. In: BEZERRA NETO, José Maia & GUZMÁN, Décio de Alencar. *Terra matura: historiografia e história social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, 2002.

<sup>25</sup>Atas do arquivo da Câmara Municipal de Santa Izabel do Pará, no período de 1936 a 1950.

papéis na organização das festas da Santa padroeira e a luta por um espaço político no cenário municipal, para que obra de infra-estrutura, como a estrada de rodagem, chegasse até a vila de Caraparu.<sup>26</sup>

Deste modo, o trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro trata dos principais conceitos e dos métodos que utilizamos na pesquisa, dividido em duas seções. A primeira trata do sentido de *símbolo* e de *imaginário*, cujo objetivo é dar suporte teórico na análise sobre o processo de formação dos povoados de Caraparu. A segunda seção trata da oralidade, enquanto possibilidade de uso das narrativas na construção do texto histórico, e finaliza informando sobre a escolha dos narradores e a proposta de trabalho.

O segundo capítulo trata da descrição do espaço, o desenvolvimento das atividades econômicas e o poder de comando dos comerciantes, também dividido em duas seções. A primeira seção descreve o espaço circunscrito pelo rio Caraparu e analisa o contexto sócio-econômico em processo de desenvolvimento até o ano de 1930. A segunda seção trata de situar o povoado de Caraparu como o lugar que se transformou em centro do poder econômico dos comerciantes, o que encaminha para a análise do exercício político desses sujeitos em interação com a política que se construía no Município de Santa Izabel.

O terceiro e último capítulo trata do aspecto religioso, partindo da análise da maior de todas as festas santorais desenvolvido no Distrito de Caraparu, o Círio fluvial de Imaculada Conceição. Divide-se em duas seções. A primeira seção analisa a história do referido evento, buscando associá-la com o poder de influência dos seus inventores, no caso *José Ferreira de Souza* e *Lino Ferreira Faro*. Por fim, a segunda seção trata do Círio dos encantados, cujo objetivo é demonstrar as conexões entre o catolicismo devocional e o conjunto de crenças do imaginário amazônico, que se sintetiza na forma de tratamento de doenças através de benzeções e pajelanças. Na verdade, tratar do significado do “Círio dos encantados” que ocorre no mesmo dia da festa em honra a Imaculada Conceição em Caraparu, foi uma maneira encontrada de inserir o catolicismo de devoção ao conjunto de crenças do complexo sistema religioso amazônico. Deste modo, tanto a festa de Nossa Senhora da Conceição, quanto o Círio invisível dos seres

---

<sup>26</sup> Segundo as atas do arquivo da Câmara de vereadores do município de Santa Izabel do Pará, do período de 1948 a 1950, a abertura da estrada de Caraparu constituiu tema na disputa política entre as forças.

encantados, tendo a frente à figura de *Iemanjá*, nos ajudou a discutir o poder dos símbolos unificadores de sentimentos, o que forjou uma identidade social vinculada ao uso do rio Caraparu.

Por fim, pretende-se demonstrar que o uso da oralidade como fonte, tendo em vista o objeto a ser analisado – o estudo de populações tradicionais na Amazônia no contexto da primeira metade do século XX – constitui-se numa perspectiva metodológica, válida para o rigor que exige um trabalho historiográfico, pois revela particularidades e nuances que o documento escrito às vezes oculta.

Para Portelli, o papel da história oral “é precisamente conectar a vida aos tempos, a primazia à representatividade, tão bem como a oralidade à escrita”.<sup>27</sup> Dito de outra forma, o que os narradores de Caraparu revelam é a própria história do lugar, revelando os fatos acontecidos e colocando-se como parte integrante de um povo provido de uma cultura que o distingue de qualquer outro. Colocando os textos orais *entre* as outras fontes, portanto, permitindo-nos analisar as formas simbólicas (palavras, imagens, instituições, modos de comportamento), é o que se pretende a seguir.

---

<sup>27</sup>Cf. PORTELLI, Alessandro. “História oral como gênero”. In: Cf. Revista Projeto História. Op. cit., p. 15.

## Capítulo I:

### CONCEITOS, MÉTODOS E PROPOSTA DE TRABALHO

Este capítulo trata em linhas gerais dos conceitos e da metodologia utilizada na construção do trabalho como um todo. Os conceitos que norteiam o estudo constituem o suporte teórico para o estudo *de* comunidade que se propõe, e os métodos dizem respeito aos procedimentos utilizados na produção da fonte narrativa vinda da oralidade. A proposta de trabalho se resume em fazer o entrecruzamento dos dados narrativos com as fontes escritas coletadas, para então se produzir o texto histórico.

Para tratar da formação dos povoados do Distrito de Caraparu, em que as festas de santos são analisadas como instrumento de agregação social, trabalha-se o conceito de *símbolo* em duas acepções complementares. O primeiro vincula-se a ideia da existência de um poder simbólico, que conforme entende Pierre Bourdieu, quando se consolida como algo natural numa determinada sociedade, transforma-se no *habitus*.

<sup>1</sup>O segundo sentido está ligado ao pensamento de Cornelius Castoriadis, que trata o simbólico como o elemento fundamental na instituição imaginária da sociedade,<sup>2</sup> o que combina com o postulado de Norbert Elias que trata a *sociedade de corte* como um exemplo de como uma sociedade funciona dentro de uma rede de relações de interdependência, que ele denominou de *figuração social*.<sup>3</sup>

Para tratar da religiosidade popular, tornou-se útil o conceito de *mediação cultural*, ou de *interpenetração* das culturas, uma vez que se observa, no recorte cronológico deste trabalho, que as populações formaram seus povoados em torno de uma igreja que abrigava as imagens de santos católicos, mas que não se furtavam em participar dos trabalhos da pajelança cabocla,<sup>4</sup> nem deixavam de acreditar em seres do

---

<sup>1</sup>BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand S.A, 1989.

<sup>2</sup>CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

<sup>3</sup>ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução de Pedro Süsskind, prefácio de Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

<sup>4</sup>Sobre o assunto, conferir GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1976.

reino das encantarias.<sup>5</sup> Por isso, os textos de Paula Montero, Cristina Pompa e Adone Agnolin,<sup>6</sup> ajudam a analisar este tipo de religião popular desenvolvido no interior da Amazônia. Com base nesses estudos, entende-se que tal religião é resultado de um processo de *reelaboração* das crenças, tendo ao fundo a influência ameríndia, complementada pela cosmologia cristão-católica, processo forjado nos aldeamentos jesuíticos, principalmente.<sup>7</sup>

Para tratar das formas de transmissão da oralidade, o conceito utilizado é o de *subjetividade*, que segundo Alessandro Portelli<sup>8</sup> e Yara Aun Houry,<sup>9</sup> expressam os fatos por que estão acima das filosofias, ou das teorias. Combinando com esta ideia, trabalha-se também a proposta de Clifford Geertz, que entende que o que os estudiosos fazem, na verdade é a interpretação das interpretações.<sup>10</sup> No geral, esses conceitos ajudam na análise do material coletado. Por isso, a proposta é fazer o entrecruzamento entre as fontes narrativas, a documentação, os dados bibliográficos e iconográficos, que detalharemos no decorrer da exposição.

Deste modo, o capítulo está estruturado em duas seções. A primeira seção divide-se em dois pontos. O primeiro ponto trata do símbolo, enquanto instrumento eficaz no processo de forjamento de uma unidade imaginária, e o segundo trata da unidade imaginada no sentido cosmológico. A segunda seção também está dividida em dois pontos. O primeiro trata das formas de transmissão da oralidade, e o segundo explicita a metodologia utilizada na coleta das narrativas orais e da pesquisa nos arquivos, para no final explicar a proposta para a feitura deste trabalho.

---

<sup>5</sup>Sobre esse assunto, conferir FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDFPA, 2008.

<sup>6</sup>MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

<sup>7</sup>Sobre essa questão, conferir ARENZ, Karl & SILVA, Diogo Costa. “Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”: *fundação e consolidação da missão jesuítica na Amazônia Portuguesa (século XVII)*. Belém: Ed. Açai, 2012.

<sup>8</sup>PORTELLI, Alessandro. “A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes”. Revista *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1 nº 2, 1996.

<sup>9</sup>KHOURY, Yara Aun. “Narrativas orais na investigação da história social”. In: *Revista Projeto História/ Programa de pós-graduação em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 1981.

<sup>10</sup>GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

## 1.1. SÍMBOLO E IMAGINÁRIO

### 1.1.1-UNIDADE SIMBÓLICA

Na perspectiva de Mercedes Navarro, que analisa o fenômeno da mariologia, o simbolismo é “quando uma realidade, pertencente à natureza, à vida social ou às relações pessoais se transforma no vetor de movimento espiritual que passa da percepção sensível para o nível mais elevado (...)”.<sup>11</sup> No sentido etimológico, *symbolon* significa o poder unificante de sentimentos, que quando é *sancionado* pela maioria, se transforma numa rede simbólica, acionando assim, os mecanismos de controle social. Por essa visão, os símbolos pertencem ao campo da produção, cuja finalidade é dar sentido sobrenatural aos fenômenos naturais e sociais. Assim, o principal efeito do conjunto de símbolos instituídos numa sociedade é a unificação de sentimentos, forjando identidades, como o de pertencimento a um lugar, a uma história.

Em suma, nenhuma sociedade humana se ergue sem os símbolos de unidade social e política, nem da rede simbólica que se constrói para fazer funcionar os inúmeros micros sistemas de relações que ligam os sujeitos uns aos outros. A respeito dessa questão, Jacques Le Goff, diz que “entre os gregos, o *symbolon* era um sinal de reconhecimento, representado *pelas duas metades* de um objeto dividido por duas pessoas”.<sup>12</sup> Para este autor, que analisou as sensibilidades na utensilagem mental do Ocidente medieval, o símbolo possui a propriedade de juntar o natural ao sobrenatural, resultando numa percepção *hierofânica* do mundo<sup>13</sup>.

Pois bem, considerando esta perspectiva, o estudo sobre a formação e o desenvolvimento dos povoados que formaram o Distrito de Caraparu na primeira metade do século XX, toma como objeto o uso de símbolos que representavam a unificação dos sujeitos que, por longos anos, habitavam os espaços do curso do rio Caraparu.

Pelos dados das Cartas de Datas de Sesmarias que analisamos, o referido espaço começou a ser habitado por colonos sesmeiros e escravos negros desde o século XVIII,

---

<sup>11</sup> NAVARRO, Mercedes. “Simbolismo”. In: DE FIORES, Stefano & MEO, Salvatore. *Dicionário de mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1218.

<sup>12</sup> LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005, p. 332.

<sup>13</sup> Sobre o tema das hierofanias, conferir ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

o que demonstra ter sido um espaço em que se desenvolveu a escravidão.<sup>14</sup> Contudo, um tipo de escravidão em que os colonos possuíam número reduzido de cativos, o que supõe que estes desenvolviam lavoura de café, cacau e cana-de-açúcar em quantidade que não os caracterizava como grandes produtores.<sup>15</sup> É o que deixa entrever o teor dos pedidos de terras ao rei de Portugal, o que permite afirmar que se tratava da pequena lavoura na região em torno de Belém, como a Guajarina.<sup>16</sup>

Edna Castro que analisou o caso da ocupação do rio Bujaru, que ocorreu no mesmo contexto da ocupação do rio Caraparu, informa que apesar do sistema sesmarial ter garantido a posse da terra por quase dois séculos, “provavelmente as terras foram ocupadas por outros mecanismos, como apossamento primário, incluindo aí grandes, médios e pequenos proprietários, pequenos sesmeiros, sitiantes sem terras, quilombolas e índios destribalizados”.<sup>17</sup> Por outro lado, no contexto da segunda metade do século XIX, para que as terras públicas fossem regularizadas, a Lei de nº 601 de 18 de setembro de 1850, determinava que os terrenos devessem estar ocupados e cultivados. Se fossem classificados como terras “devolutas”, o Estado confiscava-os e os colocava à venda, a única forma de aquisição de terras públicas por efeito daquela lei.

Entende-se que os terrenos adquiridos dentro do sistema de sesmarias eram relativamente grandes, pois a maioria das 24 doações que tinha como referência o rio Caraparu, possuía uma légua<sup>18</sup> de extensão. Tais dimensões acabaram sendo um problema para o sesmeiro que não tinha condições de cultivá-los em maiores proporções. Combina com esse dado o estudo de Rosa Acevedo sobre a dinâmica da rearticulação dos negros do Trombetas no século XIX. Esta autora mostra que “os pequenos produtores, rapidamente foram afetados pelas variações de preço dos produtos no mercado internacional”,<sup>19</sup> desde o século XVIII, como foi o caso do cacau.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup>Coleção Iterpa, Arquivo Público do Estado do Pará (1721-1824). 2º vol. Versão digitalizada. Encontramos 24 pedidos de concessão de terras que tem como referência geográfica o rio Caraparu.

<sup>15</sup>O teor dos pedidos se repete em todas as cartas, pois dizem que *são lavradores residentes em Belém, possuem alguns escravos*, ou tem condições de adquiri-los; já desenvolvem lavouras, mas não possuem terras. Finalizam dizendo exatamente o local em que as terras estão “devolutas”, referindo às cabeceiras do rio Caraparu.

<sup>16</sup>Trata-se da antiga denominação da região banhada pelo rio Guamá, da qual o Distrito de Caraparu fazia parte. Atualmente o referido Distrito faz parte do Município de Santa Izabel do Pará, portanto, pertencente à região Bragantina.

<sup>17</sup>CASTRO, Edna. “Terras de Preto Entre Igarapés e Rios”. In: CASTRO, Edna. *Memória da escravidão, Territorialidade e Titulação da Terra*. Belém: NAEA/UFPA/CNPq, 2002.

<sup>18</sup>Medida itinerária equivalente a 3.000 braços, ou 6.000 metros.

<sup>19</sup>ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. *Negros de Trombetas: guardiãs de matas e rios*. 2º ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998, p. 48.

<sup>20</sup>Sobre o assunto, conferir ALDEN, Dauriel. *O significado da produção de cacau na Região Amazônica*. Belém: UFPA/NAEA/FIPAM, 1974.

Esse fator oscilante concorreu para que a maior parte das terras ao longo do rio Caraparu não fossem efetivamente ocupadas pelas lavouras destinadas ao mercado externo.<sup>21</sup> Além do mais, havia a necessidade de se produzir para a *subsistência*, principalmente a farinha de mandioca. Este produto era indispensável, pois complementava uma dieta alimentar baseada na caça e na pesca, comum naquele contexto.

Considerando os efeitos da Lei de Terras de 1850, o problema da oscilação dos preços dos produtos destinados a exportação, e o uso dos terrenos para a produção de mandioca dentro do sistema de roças, nos permitem dizer que os colonos sesmeiros, tenham permitido o uso das terras por seus trabalhadores escravos, formando assim inúmeros sítios ao longo do curso do rio Caraparu.<sup>22</sup> Nesse sentido, a existência de mocambos na região talvez seja apenas uma forma de representar os espaços habitados por uma população majoritariamente negra, como os povoados localizados às margens do rio Itá.<sup>23</sup> Todavia, não descartamos a hipótese de que os escravos de algumas propriedades tenham fugido para as cabeceiras do rio Caraparu, atingindo lugares ermos, como o rio Maguari e o Mucuiambá, e ali terem formado comunidades mocambeiras.<sup>24</sup>

De todo modo, encontra-se evidências na documentação citada e nos relatos dos narradores, de que no decorrer da segunda metade do século XIX, em função da crise escravista e do sistema sesmarial, as populações viviam dispersas ao longo do rio Caraparu, ocupando espaços conhecidos como sítios e mocambos, apesar de se comunicarem e intercambiarem produtos pelo rio Caraparu.<sup>25</sup> Ao que tudo indica, por necessidade de convivência comunitária, buscaram aproximação. O resultado foi o processo de formação de núcleos de povoamento, que denominamos de *povoações*, fenômeno social que se especifica pelo contexto das primeiras décadas do século XX. Percebe-se que no processo de agregação, o uso de símbolos agregadores, como as

---

<sup>21</sup> Refiro-se a indícios de que ali se desenvolveu a pequena produção de café, cacau e açúcar. Os indícios são nomes de lugares, como Engenho e Cacau, o que permite associar com as narrativas que remetem a um tempo em que existia a escravidão.

<sup>22</sup> Entre 1891 a 1912, nota-se o registro de 143 casamentos, todos tendo como referência sítios, como Engenho, Boa Vista, Maguari, Cacau, Jandihaí, Tacajós, Catumbi, Punhateua, entre alguns outros.

<sup>23</sup> Trata-se de Boa Vista, Conceição, São Francisco e Espírito Santo, todos com a terminologia “do Itá”.

<sup>24</sup> Não encontramos nenhum documento que se refira a esses lugares como terras ocupadas por grupos de negros fugidos. Porém, os dados memorísticos dos narradores revelam que nestes lugares se desenvolveu o que o denominamos de mocambos, ou quilombos.

<sup>25</sup> Trata-se das distâncias de um terreno para outro, pois os sítios e mocambos supõem que as antigas léguas de terras tenham sido divididas em lotes menores, distribuídas a membros das famílias em forma de herança.

festividades em honra aos santos padroeiros, constituíram-se em elementos fundamentais.

Para melhor precisão na análise do poder agregador dos símbolos, vejamos o relato o senhor Abílio dos Santos sobre a formação do povoado de Boa Vista do Itá, uma das unidades que formou, no final do século XIX, o Distrito de Caraparu. Ele diz assim:

As pessoas moravam espalhadas, cada um no seu setor, como o Livramento, o São Luis, o Porto da Pedra, e vários outros. Não havia lote por que a terra não era loteada. Depois todo mundo mudou para cá. Pela festa de São João Batista, todo mundo vinha pra cá e ficavam uns quatro dias, em barraquinhas feitas de palha. Depois da festa eles voltavam para seus setores. Aqui ficava a capela do Santo, e em torno da capela se formou primeiro a irmandade de São João Batista, e depois a comunidade dos remanescentes de quilombo de Boa Vista do Itá.<sup>26</sup>

Por este relato, observa-se que as populações viviam distantes uma das outras, em espaços que o narrador chama de setor. O Livramento, o São Luís e o Porto da Pedra que aparece na narração, seriam os antigos sítios.<sup>27</sup> Observa-se também que ele desconstrói a ideia de lote, dizendo que naquele tempo a terra era de todos, sem demarcações definidas. Demonstra que a posse de toda a área que corresponde ao povoado e adjacências de Boa Vista do Itá estava efetivada pelo cultivo de roças, mas que não possuíam o título. Se a terra não era loteada, indica a forma de posse que se especificava pelo uso – cultura de roçados – indicando o tipo de populações.

A evidência é que se trata de uma população remanescente do período anterior. Observa-se na população atual de Boa Vista do Itá, de Macapazinho e da vila de Caraparu que o fenótipo predominante é o negro, constituindo assim na evidência principal de que se trata de populações remanescentes da escravidão. Contudo, notam-se elementos genéticos indígenas e ibéricos, demonstrando ser uma população formada por diferentes componentes étnicos, de difícil definição.<sup>28</sup>

De todo modo, essas populações de diferentes origens e que viviam dispersas, no decorrer do fim do século XIX e início do século XX, iniciaram um processo de reagrupamento, o que deu origem aos povoados, como foi o caso de Boa Vista do Itá. Segundo o narrador, a formação daquela comunidade deveu-se ao poder agregador em

---

<sup>26</sup> Relato concedido em entrevista em 4/11/2010.

<sup>27</sup> Sítio significa um espaço em que se plantava de tudo um pouco, assim como se criava um pouco de tudo que fosse possível, como patos, galinhas, perus, porcos. Revela, portanto um estilo de vida caboclo, associado ao roçado onde se plantava mandioca, muito mais voltado para o suprimento familiar do que destinado ao mercado externo.

<sup>28</sup> Trata-se de uma população mestiça, sendo muito difícil definir os elementos biológicos, mas nota-se, por exemplo, que o cabelo liso e negro indica a presença indígena, assim como os olhos claros de alguns indica a presença de portugueses.

torno da festa religiosa que, a partir de um dado momento, passaram a promover para São João Batista, uma imagem em madeira trazida da França pelo Major Santos, o dono das terras e dos escravos.<sup>29</sup>

Para Pierre Bourdieu, os mecanismos religiosos, “(...) são os instrumentos por excelência da ‘integração social’, tornando possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social”.<sup>30</sup> Considerando este postulado, nota-se na narração que se trata de uma memória coletiva acerca da origem de uma comunidade, em que os sujeitos organizaram um espaço de convivência comunitária, sem abandonar seus sítios. Significa, sobretudo, que após a abolição da escravidão e fim do sistema sesmarial, as populações em estudo buscaram mecanismos simbólicos que fossem capazes de agregar os grupos familiares.

Percebe-se que esses grupos já desenvolviam um catolicismo popular, fruto de complexos processos *interculturais*, conforme analisa Paula Montero.<sup>31</sup> Para esta autora, o encontro das culturas resulta sempre em “produção de códigos de comunicação cuja articulação interna e ordem hierárquica dependerão das exigências de complexidade de cada momento histórico e das prioridades simbólicas dos sistemas”.<sup>32</sup> Dentro das prioridades dos códigos, destacamos o elemento religioso, uma vez que nos permite perceber as conexões entre as diversas crenças em profusão naquele espaço.

No contexto do fim da escravidão, em que havia necessidade de uma rearticulação, essas populações buscaram se apoiar num imaginário religioso, que de certa forma, encontrava compatibilidade entre o catolicismo de devoção aos santos e às crenças de fundo ameríndias. Tal compatibilidade foi fundamental para que as populações em estudo experimentassem uma religião unificante, em que os sinais se podem perceber na forma circular de suas moradias, em torno de uma igreja ou capela de santo, nas lendas contadas sobre botos, anhangás e *causos* e mais *causos*,<sup>33</sup> e

---

<sup>29</sup>Segundo a memória coletiva sobre a origem de Boa Vista do Itá, o Major Santos teria sido o senhor de escravos. Porém, não encontramos nenhuma referência dos documentos de doações de sesmarias que possa indicar a existência desse sujeito. Possivelmente por que o nome dele não era este.

<sup>30</sup> Cf. BOURDIEU. *O poder simbólico*. Op. cit., p. 10.

<sup>31</sup> MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia*. Op. cit., pp. 31-66.

<sup>32</sup>*Idem*, p. 56.

<sup>33</sup>Estes termos são nossos. Da forma como está colocada, designa a existência de um número significativo deste tipo de narrativa, como as muitas histórias de caçadores, lenhadores e pescadores, mas não possui o sentido de inverossimilhança.

principalmente no prestígio com que se reportam aos trabalhos dos pajés e curandeiros em geral.<sup>34</sup>

Como em todas as comunidades do Distrito de Caraparu há uma igreja do santo padroeiro bem ao centro da primeira formação, depreende-se, então, que as formações obedeceram, de certo modo, a descrição feita pelo narrador. Na verdade, o que ele diz a respeito da permanência dos sujeitos no local por ocasião da festa, expressa a forma como os primeiros agrupamentos estavam organizados, uma vez que passavam a maior parte do tempo nos roçados que cultivavam. Neste caso, a forma circular com que construíram suas casas em torno de uma igreja de santo católico, indica se tratar da formação de grupo de sujeitos que comungavam dos mesmos sentimentos de pertença ao lugar, ao nome de família deixado pelo senhor de escravo e da crença na proteção do santo padroeiro.

Assim, a força agregadora residia na crença de que eram irmãos na fé, daí a ideia de *irmandade* que construíram em torno de São João Batista. Para François Lebrun, um dos pontos mais importantes dos estatutos das confrarias do século XVII, era a apologia à noção de confraternização.<sup>35</sup> De fato, naquele contexto de início do século XX, nos povoados que iam surgindo no curso do rio Caraparu, as irmandades funcionavam como verdadeiras organizações populares de ajuda mútua, tendo como símbolo unificante o imaginário de proteção atribuído aos santos.

De certa forma, esse fator explica a força com que as populações dispersas ao longo do rio Caraparu buscaram copiar os modelos de organizações de irmandades urbanas, que segundo Galvão, trata-se das *ordens terceiras*,<sup>36</sup> e que se adequando ao mundo rural, organizaram as festas em homenagem aos santos, como o caso de São João Batista de Boa Vista do Itá. Assim, atingindo o núcleo da fé popular, as festas dos santos padroeiros foram os instrumentos simbólicos que “por excelência”, unificou através dos sentimentos os grupos heterogêneos ali existentes.

Assim, a ritualização das festas santorais acabou por juntar os sujeitos de diferentes povoados interligados pelo rio Caraparu, de maneira a fazer o símbolo agregador a ser *sancionado* pelos sujeitos que passavam a acreditar em sua eficácia.

---

<sup>34</sup>Sobre esse assunto, conferir GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1976.

<sup>35</sup>LEBRUN, François. “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: CHARTIER, Roger (org.). *História da vida privada: da Renascença ao século da Luzes*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 151.

<sup>36</sup>GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª ed. São Paulo, INL, 1976.

Para Castoriadis, o funcionamento da sociedade, qualquer que seja, depende do exercício da crença. Para este autor, o simbólico funciona como “cimento invisível mantendo unido este imenso *bric-à-brac* de real, de racional e de simbólico que constitui toda a sociedade e como o princípio que escolhe e informa as extremidades e os pedaços que aí serão admitidos”.<sup>37</sup>

Deste modo, à medida que os povoados se consolidavam como micros sociedades, mais os organizadores das festas de santos articulavam os sujeitos daquelas povoações para uma efetiva participação. O resultado do uso desses símbolos agregadores se podem perceber na construção e decoração de capelas e igrejas, locais sacralizados para onde se dirigiam as procissões anuais, mas principalmente no conjunto de práticas relacionadas à festa dos santos, como a levantação do mastro, a folia dos coletadores de donativos, as novenas e a animada festa no dia do santo.

Para Chartier, trata-se do estabelecimento do *habitus*, um mecanismo simbólico que funciona através da ritualização, fundamental para que os sujeitos aceitem como natural a ordem social e política existente.<sup>38</sup> Deste modo, define-se a posição social de cada sujeito naquela figuração social, e assim os produtores de sentido conseguem obter o controle sobre o grupo.

Portanto, o estudo do uso dos símbolos agregadores, nos ajuda a entender os mecanismos utilizados na formação dos povoados que foram surgindo ao longo do rio Caraparu, no decorrer das primeiras décadas do século XX. Remete-nos a pensar que o catolicismo praticado naqueles espaços estava distante do controle eclesiástico.<sup>39</sup> Esse dado nos permite trabalhar o catolicismo de devoção aos santos, associado ao complexo sistema de crenças do imaginário amazônico, o que em seu conjunto resultou na formulação de uma religião popular.<sup>40</sup> Na verdade, trata-se de um processo agregador que ocorreu no nível cosmológico de diferentes matrizes, o que colaborou para uma

---

<sup>37</sup> Cf. CASTORIADIS, Cornelius. Op. cit., p. 173.

<sup>38</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

<sup>39</sup> Essa é a ideia construída sobre o catolicismo popular. A própria população, através de suas organizações em forma de irmandade, é que conduzia a organização da festa, construía a igreja e os santuários.

<sup>40</sup> Sobre esse assunto, conferir NEVES, Fernando Arthur de Freitas. “A interiorização do catolicismo na Amazônia: as visitas pastorais de dom Macedo Costa (segunda metade do século XIX)”. In: ALONSO, José Luiz Ruiz-Peinado & CHAMBOULEYRON, Rafael (orgs.). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII-XXI)*. Belém: ed. Açaí/Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

convergência de tradições.<sup>41</sup> Em linhas gerais, trata-se de um substrato religioso, que se manifestou na forma de um catolicismo devocional e de uma pajelança cabocla.<sup>42</sup> É disto que tratamos no ponto a seguir.

### 1.1.2. IMAGINÁRIOS EM PROFUSÃO

Conforme já mencionamos, a religiosidade amazônica é resultado de um complexo processo de *interpenetração* das culturas,<sup>43</sup> pois nota-se que sua composição possui elementos cosmológicos de diferentes matrizes, como a europeia e a ameríndia. Trata-se de reconhecer a existência de uma pluralidade de culturas, fruto da política do encontro *intercultural* observado nas sociedades coloniais da América, por exemplo. No *locus* de nossa pesquisa, observa-se que a prática do catolicismo de devoção aos santos, assim como o da pajelança cabocla, evidencia que ali houve trocas simbólicas, resultando numa forma *reelaborada* de religião, que por ser conduzida por leigos,<sup>44</sup> ou gente do povo, assumiu contornos nitidamente *populares*.

Com base nessa observação, destacamos primeiramente de que as populações em estudo foram receptíveis à introdução do catolicismo ibérico pela ação missionária, mas que na dinâmica cotidiana do *consumo* como *produção* de sentido, como entende Michel de Certeau,<sup>45</sup> serviu de complemento às crenças tradicionalmente ligadas à pajelança cabocla.<sup>46</sup> O segundo destaque é para os pontos de *interseção* entre as culturas, em que, embora os modelos cosmológicos tenham sido diferentes, gerando

---

<sup>41</sup>Sobre esse tema, conferir VERGOLINO-HENRY, Anaíza. “História comum, tempos diferente”. In: D’INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. *A Amazônia e a Crise de modernização*. Belém: ICS/UFPA/ Museu Paraense Emílio Goeldi: Belém, 2009.

<sup>42</sup>Sobre esse assunto, conferir MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1996.

<sup>43</sup>Sobre esse tema, conferir AGNOLIN, Adone. “Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII”. In: Cf. MONTERO, Paula. *Deus na Aldeia*. Op. cit., pp. 143-208.

<sup>44</sup>Refere-se a grupos de sujeitos que se envolvem nas organizações internas da Igreja Católica, mas que não passaram por um processo de formação teológica, como os padres.

<sup>45</sup>CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

<sup>46</sup>Sobre o assunto do conferir SILVA, Jerônimo da Silva e. “ ‘No Ar, na Água e na Terra’: Uma Cartografia das Identidades nas encantarias da ‘Amazônia Bragantina (Capanema-Pa)’”. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA). Belém, 2011.

conflitos,<sup>47</sup> à medida que o catolicismo se popularizava, mais trocas simbólicas ocorriam, de maneira a engendrar uma religião do povo.<sup>48</sup>

Significa que no encontro entre nativos e europeus, ambos acreditavam em forças sobrenaturais opostas, como a difusão da crença em *feitiçarias* e *santidades* da cultura ibérica, e de *malinezas* e *xamanismo* da cultura ameríndia. Apesar das diferenças entre as crenças, as ações benéficas, tanto do trabalho da pajelança, quanto da crença nos poderes terapêuticos dos santos do catolicismo, convergiram na direção da figura suprema de Deus. Por isso, a religião popular observada nos povoados de Caraparu se caracteriza por um imaginário em que santos e encantados são seres que, na correspondência entre os mundos (natural e sobrenatural), possuem a faculdade de ajudar os humanos em suas dificuldades terrenas.

Para melhor demonstrar a profusão de imaginário observado nos povoados de Caraparu, considerando essa perspectiva, citarei duas situações que vivenciamos em nosso trabalho de campo realizado em junho de 2011.

Pois bem, a primeira situação foi o caso de um trabalho de pajelança que participamos numa das comunidades do Distrito de Caraparu.<sup>49</sup> De início o pajé pediu para que todos ficassem em círculo, descruzassem os braços, e perguntou para os presentes, elevando o tom da voz, se acreditavam em Deus. Logo em seguida entou uma cantoria e começou a dançar, espirrando um líquido cheiroso em direções variadas, de forma que todos foram atingidos. Para incorporar os “cabocos”, como ele chamava as entidades espirituais, rezou um Pai Nosso, repetindo a frase “quem está com Deus não há quem possa”. Pediu para São Jorge guerreiro, e outros santos que o ajudasse naquele trabalho. Havia bem ao centro do salão a imagem de Jesus Cristo, e ao lado, as imagens do “caboco” Zé Raimundo e da “caboca” Mariana,<sup>50</sup> além de várias outras imagens de santos. A maioria das pessoas que ali se faziam presentes esperava pelo “caboco” curador. Lá pelas tantas da madrugada, começou a ocorrer os trabalhos de curas xamânicas, por intermédio de tal entidade. Repetidas vezes o pajé disse que não era macumbeiro, mas sim curandeiro.

---

<sup>47</sup>Sobre esse assunto, conferir KUGORAMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “metrópole do Café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

<sup>48</sup>Sobre esse tema, conferir ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

<sup>49</sup>Não fui autorizado a divulgar o nome do lugar, nem o nome do pajé.

<sup>50</sup>Essas duas imagens estavam representadas na forma de uma estátua em tamanho real, usando roupas, fumando cigarro e à frente uma cuia com um pouco de cachaça.

A segunda situação foi um ritual que participamos na vila do Lago em homenagem a São Sebastião em 20 de janeiro de 2011. No dia anterior, alguns homens tinham tirado um pau na mata e enfeitado de folhas, cipós e flores. Colocaram a bandeira do santo bem na ponta, e começou uma animada cantoria, ritimada por uma banda de quatro músicos. À frente havia dois homens soltando pistolas, e atrás, o pesado mastro do santo sendo carregado por homens, que de vez em quando tomavam uma cachaça.<sup>51</sup> Não havia muita gente, mas a animação atraía as pessoas que abriam portas e janelas de suas casas para ver a procissão. Saiu da vila de Caraparu por volta das 4 horas da tarde, percorreu cerca de três quilômetros por uma estrada de terra, até chegar ao povoado do Lago. Ali, ritualmente levantaram o mastro bem em frente de uma pequena igreja, encerrando a primeira parte dos festejos. A aparelhagem que já estava instalada no barracão, logo começou a tocar, anunciando a festança que haveria logo mais à noite.

No dia seguinte, um grupo de uns dez homens derrubou o mastro, levantaram novamente à altura de seus ombros, e partiram na direção do rio Caraparu. Ali chegando, atiraram o mastro nas correntezas do dito rio, encerrando as atividades em honra a São Sebastião naquele ano.

Percebe-se que em ambas as situações há elementos culturais diversos que se conjugam, tendo em vista a obtenção de benefícios. Em ambos os casos, percebe-se que os sujeitos praticantes desvinculam-se da ortodoxia da religião oficial. Nota-se que o que interessa são os benefícios adquiridos, tanto por intermédio dos santos, no caso da promessa e da homenagem, quanto por intermédio dos pajés que invocam os encantados para proceder aos trabalhos xamânicos.

Na primeira situação há uma série de elementos simbólicos que convergem na direção da figura de Deus, e por isso o pajé repete por várias vezes que não é macumbeiro,<sup>52</sup> afirmando pertencer a uma linha de trabalho associado à cura dos males. Para Heraldo Maués, os encantados são seres ambíguos, e por isso sua ação curadora depende da linha assumida pelo pajé. Ao se intitular curador deixava entrever que só praticava o bem, o que justificava o uso de orações e imagens iconográficas do catolicismo, ao longo do trabalho. A prática de fumar cigarros de tauaris lembra as

---

<sup>51</sup>Faz parte da animação do evento o uso de bebidas alcoólicas por parte dos carregadores do mastro, o que serve como fator motivador.

<sup>52</sup>No imaginário popular, macumbeiro é o feiticeiro, pois usa os poderes de invocar as entidades do fundo do rio e do da mata para praticar o mal.

formas mágicas da tradição tupi, descrita por Charles Wagley,<sup>53</sup> usadas no passe que todos receberam naquela sessão, assim como o uso de cachaça, a base do material usado no tratamento da parte afetada pela doença dos sujeitos que se apresentavam.

Na segunda situação, nota-se que se trata de uma homenagem a um santo popular, e que ainda se conserva a tradição do ritual da preparação do mastro enfeitado de folhas, frutos, cipós e folhas, marcando a ludicidade da festa. Cantorias, danças e uso de bebidas alcoólicas amenizam o peso do mastro a ser carregado por sujeitos que se revezam, até chegar ao ponto de enterramento, em frente da igreja que abriga o referido Santo. Segue a festa que reúne os sujeitos para um baile, para no final, ocorrer o ritual de encerramento com o lançamento do “pau do santo” nas águas do rio Caraparu.

Nesse sentido, conclui-se que no plano do imaginário tenha ocorrido na Amazônia, de uma maneira geral uma estreita relação entre o catolicismo e as crenças de fundo indígena.<sup>54</sup> Na cosmologia apresentado por antropólogos como Maués e Brandão, a religião popular que se desenvolveu na referida região, há espaço para os seres do fundo dos rios, das matas e dos ares, e dos santos do catolicismo. A ideia de céu, inferno e purgatório introduzidas pelos colonizadores cristãos, acabaram sendo complementado pela ideia de mundo do fundo, lugar em que habita os encantados, evidenciando a profusão de imaginários. A respeito do assunto Heraldo Maués explica que a homologia entre santos e encantados se deveu a essa complementação cosmológica, *interpenetrando* os diversos elementos. Para este autor,

Deus ocupa a posição hierarquicamente superior, estando-lhe subordinados os santos, os encantados e os homens, assim como todos os outros seres do universo. Os poderes dos santos, pois estão subordinados ao poder divino, assim como os encantados e homens subordinam-se aos poderes dos santos e os homens aos dos encantados. Dessa forma, os milagres dos santos são feitos pelo poder que Deus lhes concede (e às suas imagens), ocorrendo o mesmo em relação às curas feitas pelos encantados. Quanto aos encantados, à subordinação aos santos não significa, porém, que seu poder de curar provenha dos santos, mas sim também apelam a estes apelam na prática de suas ações curativas. Todavia, santos e encantados, na origem, foram seres humanos e, passando a outro estado ou condição, de fato não deixaram de ser homens e mulheres.<sup>55</sup>

A análise que Maués faz em sua obra, nos ajuda a entender a compatibilidade das crenças de fundo indígenas com o catolicismo no Distrito de Caraparu, cujas

---

<sup>53</sup>WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do home nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1976.

<sup>54</sup>Sobre esse tema, conferir MATA, Possidônio da. “A Igreja católica na Amazônia da atualidade”. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes/CEHILA, 1992, pp. 341-365.

<sup>55</sup> Cf. MAUÉS. *Padres, Pajés, Santos*. Op. cit., p. 206.

evidências se pode notar nas duas situações analisadas. As histórias de malinezas, panema em animais e mundeações em pessoas, assim como de curas xamânicas, elucidam o tipo de religião popular que se desenvolveu nos povoados de Caraparu, notadamente na primeira metade do século XX, contexto em que prevaleceu a ortoprática na condução das questões de cunho espiritual. Pessoas comuns que se destacavam na arte de benzer, tratar doenças com ervas, assim como organizar as festas em honra aos santos, demonstravam a forma alternativa de se relacionar com o sagrado.

A título de exemplificação, destacamos o relato de um caçador que se tornou rezador de quebranto, peito aberto e outros males. Trata-se de Seu Manoel de Souza Castro, mais conhecido por seu Neco. Ele diz assim:

Um dia daqueles pequei a espingarda e fui ver se matava uma janta para as crianças. Nada achei na mata, e por isso passei da hora de voltar. Já estava escurecendo quando avistei uma arancuã numa árvore, já se preparando para dormir. Mirei bem na cabeça dela e atirei. Desta hora em diante, só lembro-me das coisas que me contaram depois de muito tempo. Minha mãe dizia que eu tinha ficado como que abestalhado. Um dia apareceu uma pessoa em casa e perguntou o que tinha acontecido comigo. Essa pessoa me indicou uma curandeira que morava em Belém. Aí eu fui, lembro. No endereço indicado havia uma mulher bem no meio da rua dizendo pra mim que era ela quem eu procurava. Ela era a macumbeira. Levou-me para dentro de sua casa, encheu uma taça com uma bebida espumosa, tomou um pouco e jogou o resto no chão. Pediu que eu olhasse para a espuma e contasse o que via. E vi um pássaro que lembrava um arancuã, igual o que eu tinha atirado. Ela pediu que eu olhasse para um quadro que estava pendurado na parede. Olhei e vi um arancuã pintado. Então ela me explicou que eu tinha sido malinado por esse caboco, e que isso ocorre com quem caça fora de hora.<sup>56</sup>

Da relação entre homens e encantados, destacamos nessa narração três elementos que se repetem nas demais narrações: o *anhangá*, na forma de um pássaro (o arancuã),<sup>57</sup> a *malineza* (o mundeamento) e a *curandeira* (a macumbeira). O personagem central é o próprio narrador (o caçador), e o espaço é algum lugar da mata do Distrito de Caraparu. Percebe-se que essa história trata de um tipo de religião que associava o homem ao meio natural, pois remete a uma temporalidade em que a atividade da caça de animais silvestres, assim como da pesca fazia parte do cotidiano daquelas populações.

Pois bem, a análise do texto narrativo do Seu Neco, nos permite associá-lo com as experiências observadas no trabalho de campo, no caso, a descrição resumida que citamos, com os dados fornecidos pela bibliografia, no caso o texto de Maués, e com as outras histórias que tratam do mesmo tema. Fazendo esta interconexão, é possível

---

<sup>56</sup>Esta narrativa foi coletada em 2007. Por isso o nome deste informante não aparecerá na última seção deste capítulo.

<sup>57</sup>Anhangá não é um termo nativo, mas designa todas as formas de representações de espíritos da mata que se apresentam nas narrações na forma de pássaros, como o caso da história de seu Neco, assim como na forma de outros animais.

encontrar evidências sobre as sensibilidades produzidas em uma época, em que a relação homem-natureza era mais próxima, se comparada com o contexto atual.

Assim, as diversas histórias de caçadores, lenhadores e pescadores que disponibilizamos para nosso trabalho, é que nos leva a afirmar que no Distrito de Caraparu, no contexto da primeira metade do século XX, se desenvolveu uma religião que associava o catolicismo à prática da pajelança cabocla que se vinculava estreitamente com os elementos constitutivos da natureza, identificados como espíritos do fundo do rio, da mata e dos ares. No tocante a essa questão, o historiador Karl Arenz entende que dos vários fatores que fazem o catolicismo estarem associado à pajelança, “*o fator ambiental é o que melhor explica a permanência ou resistência de uma cultura ribeirinha*”.<sup>58</sup>

Em suma, o fato é que tanto a pajelança cabocla quanto o catolicismo popular se depararam com uma religião de rios e matas, num estágio em que a sobrevivência (ou vivência) dos sujeitos não tinha como se descolar das atividades agro-extrativas. Pode-se dizer, portanto, que no Distrito de Caraparu, enquanto predominou uma economia baseada na subsistência, como a caça, a pesca e a pequena produção, o catolicismo e a pajelança, igualmente predominaram.

Por fim, observa-se na narração que por intermédio dos curandeiros, a construção de uma religião dentro destes contornos populares, deveu-se a sujeitos comuns, como o Seu Neco, que depois se notabilizou como importante rezador, sem deixar de ser católico.<sup>59</sup> Carlos Rodrigues Brandão, no tocante a essa questão, informa que,

Considerado em princípio como uma técnica de tratamento de doenças “pela mediação de pajés e pela suposta atuação de seres da natureza a seu serviço, o sistema da pajelança incorpora a lógica e ao imaginário do catolicismo tanto um conjunto peculiar de seres sub e sobrenaturais maléficos e benéficos quando uma cosmologia original que se completa com a católica e que completa esta última, para que, de um lado e do outro, ambas formem sistemas de sentidos associados e inter-complementares”.<sup>60</sup>

Portanto, se a pajelança cabocla e o catolicismo popular eram praticados pelos mesmos sujeitos, os imaginários formaram um sistema só, de maneira a colaborar no processo de formação dos povoados do Distrito de Caraparu no contexto trabalhado.

---

<sup>58</sup>ARENZ, Karl. *São e Salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Equador, Quito: Abya Yala, 2003, p. 98.

<sup>59</sup>Segundo o narrador, a arte de curar através de benzimentos, deve-se a um velho da Ilha do Marajó, do lugar chamado Joannes, que lhe ensinou o ofício antes de morrer. Não recebe dinheiro pelos seus serviços terapêuticos, por que acredita que se assim o fizer, perde o poder adquirido.

<sup>60</sup>Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Op. cit., p. 216.

Deste modo, a religião popular que se desenvolveu colaborou para que houvesse uma unidade simbólica, como se observa tanto nas lúdicas procissões santorais, quanto os trabalhos da pajelança.

Nesse sentido, as narrativas vindas da oralidade ao se reportarem a histórias, como as de Seu Neco, nos fornecem elementos para uma análise histórica, acerca do lugar e das sensibilidades produzidas em uma época, constituindo assim, na base de nossa proposta de trabalho para esta pesquisa. A interpretação do sentido dos textos narrativos, no uso das técnicas e procedimentos da história oral, é o tema a ser abordado na próxima seção.

## 2.2. ORALIDADE

### 2.1.1. FORMAS DE TRANSMISSÃO

Considerando o recorte cronológico desta pesquisa, netos e bisnetos dos sujeitos que se notabilizaram na história do Distrito de Caraparu, como José Ferreira de Souza e Lino Ferreira Faro, entre outros, estão vivos, e, apesar da idade avançada esses agentes lembram-se com nitidez do tempo de “antigamente” em Caraparu. Suas estórias estão recheadas de memórias coletivas,<sup>61</sup> pois suas experiências pessoais ligam-se uns aos outros. Suas lembranças tratam sempre de um cotidiano marcado pelo uso constante do rio Caraparu, que como diz a professora Graziela Silva, “até cortejo fúnebre se fazia por água”.<sup>62</sup> Fator natural de integração entre os vários povoados, o rio Caraparu suscitou muitas imaginações, como as lendas da corrente encantada de Catumbi, ou do boto Guãmãrino, ou as aparições da “Cabeluda” em Boa Vista do Itá.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> POLLAK, Michel. “Memória e identidade social”. *Revista Estudos Históricos*. Ri de Janeiro, vol.5, n. 10, 1992.

<sup>62</sup> Relato da professora Graziela Silva em entrevista concedida em 6/10/2010.

<sup>63</sup> “Cabeluda”, segundo os narradores de Boa Vista do Itá, era uma entidade espiritual que se fazia presente nos trabalhos xamânicos, e trabalhava na linha de cura. Um belo dia, este espírito apareceu para a menina Laurinda, de 13 anos, na beira do rio Itá, ao pé de uma seringueira. Sendo encontrada desmaiada, levaram-na para um curador chamado Cândido. Depois da morte deste curandeiro, ela veio a ser a curandeira (pajé) mais respeitada de toda a região. Quaisquer problemas de saúde, ou de outros assuntos, levavam até “a Laurinda que ela resolvia”, é a fala corrente dos mais velhos do lugar.

As estórias de mundações de espíritos da mata, como o interessante *causo* relatado pelo seu Neco, assim como a estória do desaparecimento de “Quita”,<sup>64</sup> e ainda os vários *causos* sobre caçadas e visagens, vinculam-se aos “mistérios” do rio Caraparu. O fundo do rio, segundo o que os mais velhos acreditam existe um reino encantado. “É pra lá que as crianças vão quando desaparecem”, assim diz o senhor Joaquim Farias.<sup>65</sup>

Essas narrativas constituem importante material para esta pesquisa. Através dos *causos* contados, pretendemos analisar e dar um sentido histórico, pois elas revelam seus medos, sonhos e desejos. Portanto, a captura do imaginário social ali construído cujas referências são o rio e as festas santorais nos remetem a trabalhar com a oralidade. Como forma específica de discurso, os relatos dos narradores, entendido como imagens mentais e materiais transformados em textos escritos, são tratados como *estórias* que se transformam em *histórias* a partir da relação entre entrevistado e entrevistador.

Considerando essa forma específica de construção de fonte, o ponto de partida, inevitavelmente será a natureza dialógica e a finalidade social da história oral, para então fazermos a análise dos discursos das histórias narradas. Nesse sentido, Paul Thompson, Alessandro Portelli, Michel Foucault, Roger Chartier, entre alguns outros, são os autores que ajudam a pensar o problema da pesquisa em povoados do Distrito de Caraparu.

Entendemos que trabalhar com oralidade, significa fazer uma história comprometida politicamente, pois faz cumprir a função primordial da história, que é fazer as conexões entre o passado e o presente. Além do mais, a oralidade remete o historiador a fazer história a partir do contato direto com os sujeitos sociais, que passa a ser pensado não “como uma abstração, ou um conceito, mas como pessoas vivas que se fazem história e culturalmente, num processo em que as dimensões individuais e sociais são e estão intrinsecamente imbricadas”.<sup>66</sup>

Em nossa pesquisa, são pessoas que exerceram papéis decisivos na história de Caraparu como pescadores, remadores de batelões, comerciantes, pequenos produtores de farinha de mandioca, professores, funcionários públicos. O senhor Joaquim Farias, por exemplo, diz que naquele tempo era católico, e por isso muitas vezes participou do

---

<sup>64</sup> PAZ, Raimundo Franciel. “Natureza, memória e narrativas míticas na história da Vila de Caraparu em santa Isabel do Pará”. Belém: Monografia para obtenção do título de especialista em História Social da Amazônia, 2007, p. 35. Esta história foi coletada em 2007. Quita era o nome de criança da irmã do senhor Joaquim, que misteriosamente desapareceu do lado de cá do rio Caraparu, e a foram encontrar do outro lado. Como estava “malinada”, levaram-na para uma curandeira chamada Ana Pinheiro.

<sup>65</sup> Relato do Senhor Joaquim em entrevista concedida em 7/10/ 2010.

<sup>66</sup>Cf. KHOURY, Yara Aun. “Narrativas orais na investigação da história social”. In: *Projeto História*. Op. cit., p. 80.

Círio de Imaculada Conceição. Como trabalhava em batelões transportando farinha e carvão para Belém, era sempre escolhido pelo dono do santo a remar embarcações maiores carregados de promesseiros. São sujeitos que se tornam representativos através de suas narrativas, cujos discursos revelam o imaginário criativo e aglutinador em torno daquilo que os identifica como a ancestralidade escrava, a organização das irmandades santorais, as procissões fluviais e, principalmente as estórias de *causos*, de lendas e cantigas de bois e cordões de pássaros.

Para Paul Thompson, a história oral “pode devolver as pessoas que a fizeram e a vivenciaram um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras”.<sup>67</sup> Assim, desloca o eixo analítico de uma esfera central de poder para o cotidiano dos sujeitos, local em que os poderes encontram-se fragmentados, mas conectados entre si, revelando nuances antes despercebidas.

Desta forma, a história pode ser contada a partir do ponto de vista de pessoas comuns, como asenhora Maria do Carmo Ferreira Faro, a Dona Carmita, como a maioria dos sujeitos de Caraparu a conhecem. Ela conta histórias suas, mas principalmente histórias que fazem parte da *memória coletiva*.<sup>68</sup> Suas narrativas constituem registros bem diferentes dos registros oficiais, pois diante do entrevistador esta se esforça em rememorar a história do lugar que nasceu, cresceu e construiu suas experiências de vida. Como fala a partir do tempo presente, o passado é trazido para o centro do debate e, assim, transforma-o em informações contidas num texto, que na verdade é o conteúdo de suas interpretações.

Lawrence Stone lembra que as narrativas são uma velha forma de contar história e se baseiam na arte da retórica. Difere da história estrutural por que conta história a partir dos sujeitos, “portanto ela trata do particular e do específico”.<sup>69</sup> Ao narrar estórias de *causos*, como o interessante caso do desaparecimento do tio Zeca, mundeado por curupiras nas matas de Caraparu, fornece um substrato imagético que, como Clifford Geertz fez sobre as brigas de galo em Bali,<sup>70</sup> permite elucidar questões importantes sobre o sistema social e o conjunto de valores simbólicos constituídos naquela representação. Assim, entendemos que através da transmissão oral possamos adentrar no universo imaginário daqueles grupos, de maneira que o material coletado nas

---

<sup>67</sup> Cf. THOMPSON. *A voz do passado*. Op. cit., p. 22.

<sup>68</sup> Sobre esse assunto conferir LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

<sup>69</sup> STONE, Lawrence. “O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história”. In: *Revista de História/Inverno*, IFCH- UNICAMP, 1991, p. 14.

<sup>70</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, pp. 184-212.

entrevistas, enquanto discurso, serve para auxiliar na análise da documentação disponível, como os registros civis do cartório de Caraparu, resultando na produção de um texto histórico.

Alessandro Portelli nos informa que “a história oral é uma forma específica de discurso”, pois ao se reportar ao termo história diz que “evoca uma narrativa do passado”, e “oral indica um meio de expressão”.<sup>71</sup> Nesse sentido a história oral é ao mesmo tempo um gênero narrativo e um discurso histórico. Portanto, as estórias contadas pelos narradores, ao serem escritas e analisadas passam a constituir a história do ponto de vista de quem narra. Expressa, nesse caso, a consciência da historicidade das experiências pessoais, revelando em primeira mão o papel do sujeito no contexto que se inscreve.

Para este autor, o referido processo transformador de estórias em histórias só é possível pela mediação do historiador, sendo este “um produto sintético das ciências sociais”.<sup>72</sup> Por isso que no momento da entrevista os narradores, sentam-se e preparam-se para narrar, pois sabem que seus relatos, diferentes das formas anedóticas e fragmentadas contadas antes, serão agora levados a sério. Tem razão Portelli, em relação esse tipo de produção de texto narrativo, por que numa das vezes que estive em Boa Vista do Itá, coletando relatos, como o do seu Abílio do Santos, depois de ligado o gravador, e iniciado a conversa, percebi que algumas pessoas que estavam na casa de farinha ao lado se aproximaram e passaram a ouvir atentamente a história contada. De todo modo, temos coletado pelo menos nove narrativas de pelo menos duas horas de gravações, além de muitos pequenos relatos que de forma inesperada tiveram que ser anotado em nosso caderno de campo.

As narrativas em forma de texto quando utilizadas como referências neste, e noutros trabalhos que estão por vir, abre a possibilidade de tais histórias circularem e, desse modo, passam a figurar como representações do passado no presente, como pensou Roger Chartier no campo da produção literária. Para este autor, trata-se do conceito de *energia social*, desenvolvido por Stephen Greenblatt.<sup>73</sup> Primeiro temos de forma inédita os textos narrativos, e neles estão expressas as interpretações que os

---

<sup>71</sup> PORTELLI, Alessandro. “História oral como gênero”. In: *Projeto História: revista de Estudos Pós Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 1981, p. 10.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>73</sup> ROCHA, João Cezar de Castro (org.). *Roger Chartier, a força das representações: história e ficção*. Chapecó, SC: Argos, 2011, pp. 96-100.

sujeitos fazem do que entendem como verdade. Depois, cabe-nos fazer nova interpretação, de forma que jamais será “a mais pura verdade”.<sup>74</sup>

Desse modo, a história oral remete a um caminho metodológico que refuta a idéia da extração direta da verdade de uma narrativa. José D’Assunção Barros, diz que houve mudanças na postura dos historiadores nas últimas décadas para com os textos, pois se antes os textos eram utilizados como ‘testemunhos’ de onde os historiadores positivistas do século XIX procuravam extrair informações mais ou menos diretas, “(...) hoje as fontes textuais são também utilizadas como ‘discursos’ a serem decifrados em si mesmos”.<sup>75</sup>

Tratadas como discursos, às narrativas orais revelam, como Michel Foucault observou, de que não é a própria sociedade que constitui a realidade a ser estudada, mas sim os discursos que ela produz, ou então suas práticas. Para este filósofo-historiador,

(...) Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade.<sup>76</sup>

Dito de outra forma, tudo que se institui na sociedade, se institui simbolicamente pelo discurso, entendido aqui como as formas de dizer algo, pelo uso da palavra. Nesse sentido, entendemos que os entrevistados não dizem tudo que sabem. O esquecimento em si de alguns fatos se explica não como um problema biológico, mas como efeito de uma seleção de memórias que a comunidade quis esquecer, como acontece com eventos negativos em que é problemático trazer ao presente.

Na entrevista que tive com a Dona Rosa Borges da comunidade de Macapazinho, por exemplo, ela diz que “esse negócio de ser descendente de escravo era ruim, por que o povo da cidade falava isso mangando da gente”.<sup>77</sup> Da mesma forma que atualmente, trazer ao presente esta memória é fundamental na construção das

---

<sup>74</sup>A ideia é a de que nas ciências sociais a verdade não se obtém a partir das origens dos fatos, mas que se pode abstrair da análise das fontes narrativas, por exemplo.

<sup>75</sup>BARROS, José Maria D’Assunção. *O Campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 134.

<sup>76</sup>FOUCAULT, Michel. “A Ordem do Discurso”. *Apud*. BARROS. *O Campo da História*. Op. cit., p. 143.

<sup>77</sup>Macapazinho é uma das comunidades do distrito de Caraparu que atualmente é considerada como terra de preto, ou quilombo, já estando em tramitação o processo de indenização dos proprietários que adquiram terras no entorno. Como é uma comunidade que se localiza na beira da PA-140, e seu biótipo é marcadamente negro, então entrou no imaginário de que ali era um lugar habitado pelo povo da África. Antes do Decreto que reconheceu o direito à terra aos remanescentes da escravidão de Macapazinho, falar no assunto constituía uma ofensa, motivo até de brigas. Atualmente falam com orgulho que possuem uma ancestralidade escrava.

identidades quilombolas, por conta da possibilidade da aplicação do Art. 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988.<sup>78</sup> Então, mesmo sendo a oralidade uma construção *in loco*, em que as perguntas são desfechadas tendo em vista os objetivos, os narradores, às vezes se esquivam, silenciam, desconversam.

De todo modo, os narradores sabem que o que transmitem, se transforma em discursos, e assim o que dizem tem sempre suas intenções. Não por acaso, que de vez em quando, pedem para desligar o gravador, sempre para dizer algo anedótico, achando que “não é nada importante, meu filho”.<sup>79</sup> Talvez o receio seja a circulação de seus discursos narrativos pelo efeito e impressões que poderia causar no meio social. Trata-se da relação entre a linguagem e seus contextos, mas de um modo muito particular de um texto que nunca passou pela cabeça de seus narradores fazer circular como produto cultural.

Eni Puccinelli Orlandi entende que, se o discurso somente existe entre sujeitos (locutores), temos que pensar a linguagem como o elemento particular do processo de produção de sentidos. Assim, “o discurso supõe um sistema significante, mas supõe também a relação deste sistema com sua exterioridade, já que sem história não há sentido”.<sup>80</sup> Ou seja, é a inscrição da história na língua e vice-versa que faz com que o discurso signifique o imaginário. Algo que não é, mas é como se fosse, e isto basta para que os sujeitos afirmem dizer a verdade. E é do ponto de vista deles mesmos, daí a eficácia do imaginário enquanto crenças que faz funcionar um sistema.

Nesse sentido, o que é dito e transcrito nunca é no seu sentido literal, tal como foi, e sim as impressões que os sujeitos tiveram ao interpretar as situações vividas, que é a própria história imaginada. Assim, os discursos narrativos como processo social são sempre resultado da relação do sujeito com o meio sócio-cultural, cuja materialidade reside na linguística.

Deste modo, o que os narradores dizem sobre suas experiências em Caraparu do tempo de “antigamente”, são suas impressões, válidas para se perceber o imaginário sobre a época que se reportam. Os sujeitos entrevistados não falam outra coisa senão sobre suas impressões sobre a história vivida pelos seus ancestrais escravos ou senhores.

---

<sup>78</sup>Sobre essa questão, ver: TRINDADE, Joseline Simone Barreto & NOGUEIRA, Shirley Maria. “Macapazinho: história e memória dos negros do Itá”. Projeto: Comunidades negras Rurais do Pará: Belém, 2000.

<sup>79</sup> Essa expressão é comum no processo de entrevista quando às vezes se lembram que a conversa está sendo gravada.

<sup>80</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. “Discurso, imaginário social e conhecimento”. Publicado em *Aberto*, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994, p. 53.

Suas narrações nunca de desvencilham da relação com o rio e com as festas santorais, e oscilam opiniões constantemente. Falam de um passado às vezes em tom de melancolia e, ao mesmo tempo, reconhecem que as mudanças foram positivas para a coletividade. O que pensam, acabam sendo transcritas e se transformam em expressões importantes para se captar, não na forma literal a história tal qual ocorreu, mas tal qual impera em suas interpretações.

A linguagem, sendo sempre uma relação do sujeito com a exterioridade, permite entender os mecanismos do imaginário como o deslocamento que se faz do real, e desta forma, as narrativas, assim como um livro de Marx, ou uma peça teatral de William Shakespeare, possuem valor de fazer entender outra realidade. Dessa forma, a análise do discurso narrativo constitui a tarefa a seguir, pois sua materialidade não é possível de ser apreendida em si, mas no discurso.

Alessandro Portelli entende, analisando a natureza do discurso narrativo que a única verdade da qual podemos estar seguros é quanto à existência da narração, ou melhor, do texto em si. Por outras palavras, o que temos à nossa frente é um texto, que são a seu modo, fatos. São dados de algum modo objetivos que podem ser analisados e estudados com técnicas e procedimentos e, em alguma medida controlável, elaborados por disciplinas precisas como a linguística.<sup>81</sup> Portanto, o tema da narração é a *subjetividade*, que para nossa pesquisa, interpretamos como o imaginário nas suas formas criativas dos sujeitos atuarem no mundo.<sup>82</sup>

Entende-se que o ato representativo do texto narrativo é a singularidade da percepção do narrador, como o substrato de sua consciência sobre esse ou aquele assunto. Na literatura, por exemplo, o que temos é um texto que revela o ponto de vista do romancista; nesse caso, se equipara as narrações produzidas pelas técnicas da oralidade, e por isso, ambas possuem validade enquanto fonte. Porém, diferente do texto literário, a oralidade se singulariza pela forma de construção.

Para estabelecer diferenças, diria que um texto jornalístico, possui uma intencionalidade na forma da edição, no gênero, conteúdo e no espaço ocupado, que busca atrair a atenção dos leitores. Ao contrário, a intencionalidade na oralidade, reside no interesse do produtor do texto histórico ou antropológico. Deste modo, a intenção está implícita não somente na narração em si, mas em outras formas de comunicação,

---

<sup>81</sup> Sobre essa questão, ver: PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História oral*. Tradução de Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santiago. São Paulo Letra e Voz, 2010.

<sup>82</sup> Cf. PORTELLI, Alessandro. "A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes". Revista *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1 n° 2, 1996.

como os gestos, os momentos reticentes na entrevista, omissões, críticas e repetições, e uma infinidade de outros sinais. Embora tais sinais sejam importantes, a síntese da narração em forma de texto codificado, é o elemento linguístico em posse do analista pronto para ser interpretado.

Seguindo uma proposta semiótica é possível perceber nas narrações, por exemplo, a recorrência a imagens específicas, a repetição de palavras, o modo coerente da organização da narrativa e as referências intertextuais. A avaliação do texto como objeto de comunicação implica na análise do contexto histórico-social que o envolve e que, de alguma maneira, atribui-lhe sentido. Por isso, a proposta para esta pesquisa é considerar o texto definido em sua dualidade, ou seja, “simultaneamente enquanto ‘objeto de significação’ e ‘objeto de comunicação’ cultural entre os sujeitos”.<sup>83</sup>

Assim, a análise das narrativas leva em consideração, primeiramente as motivações do ato de lembrar, depois das intenções do ato de firmar posições políticas, e finalmente da relação com os problemas do contexto da qual se reporta. Deste modo, os textos vindos das narrativas cumprirão três exigências fundamentais que devem ser analisadas simultaneamente: enquanto objeto de significação (o intratexto), enquanto relação com outros textos (o intertexto) e enquanto produto de uma sociedade (o contexto).<sup>84</sup> Significa que todo texto, qualquer que seja, estabelece vínculos entre o universo macro e micro da sociedade.

Portanto, consideramos que as possibilidades de compreender a história de Caraparu através das narrativas são promissoras, pois a narração, como diz Hayden White “é uma maneira de se expressar tão universal quanto à própria linguagem”.<sup>85</sup> Para este autor, é um erro não levar a narrativa em consideração, pois a história em si só se revela na forma narrativa. Enfim, contar histórias é uma arte que nasceu com o próprio homem quando este sentiu necessidade de transmissão dos conhecimentos às novas gerações.

A título de conclusão diríamos que através das narrativas, que como se disse, são estórias transformadas em histórias, pretendemos capturar elementos relevantes do imaginário social e narrar à história de Capararu no contexto da crise da borracha na Amazônia, especificamente no recorte cronológico compreendido entre 1912 a 1950. A metodologia aplicada a esta pesquisa, é o tema do próximo ponto.

---

<sup>83</sup> Cf. BARROS. *O Campo da História*. Op. cit., p. 136.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 137.

<sup>85</sup> WHITE, Hayden. “A questão da narrativa na teoria contemporânea da história”. In: *Revista de História, IFCH-UNICAMP, Inverno*, 1991.

### 2.1.2. ESCOLHA DOS NARRADORES

O trabalho de campo que realizamos entre 2010 e 2011 nas comunidades do Distrito de Caraparu (Boa Vista do Itá e Caraparu, principalmente), divide-se em três etapas: a primeira consistiu-se em fazer um reconhecimento das pessoas que com mais de 70 anos se dispusesse a contar suas experiência de vida, e ainda lembrar-se das histórias contada por seus pais e avós; a segunda etapa consistiu em aplicar as técnicas da história oral na entrevista, seguida da transcrição das narrações; e terceiro selecionar as histórias mais representativas para fazer a análise.

Para a realização do trabalho, seguimos a orientação de Alessandro Portelli e de Yara Aun Khoury, que trabalham na perspectiva de uma coleta qualitativa, pois a análise do material coletado não se daria por amostragem, nem tabulações.<sup>86</sup>

Deste modo, na fase de reconhecimento dos sujeitos e suas histórias, entramos em contato com 15 pessoas com idades acima de 60 anos. Em seguida procedemos à escolha dos narradores mais pré-dispostos a colaborar com a pesquisa, mas que representasse, pelo menos hipoteticamente posições contraditórias entre si. O critério adotado na seleção levou conta o nome de família, a pigmentação da pele e a religião que atualmente adota (católica/protestante).

Assim sendo, escolheu-se a professora Graziela Ferreira da Silva, Maria do Carmo Faro Ribeiro e Olivarina Faro Paixão, por pertencerem ao mesmo grupo de parentesco e por não terem sido convertidas ao protestantismo. O outro grupo ficou composto pelo senhor Joaquim Farias da Silva, Amândio de Deus dos Santos e Abílio dos Santos Correa. Os dois primeiros por terem sido convertidos ao protestantismo mais recentemente, e este último por ter sido representante da Comunidade de Boa Vista do Itá no período de 1986 a 1990.

A seleção foi necessária por conta da natureza narrativa que se objetivava, não se restringindo a aplicação de questionário com perguntas objetivas para obtenção de respostas curtas. O objetivo era abrir um diálogo com o entrevistado, de maneira a obter o máximo possível de informações sobre suas experiências de vida, o que demandava maior tempo de gravação e transcrição. Como já pertencia ao convívio dos sujeitos

---

<sup>86</sup>Os autores trabalham na perspectiva da *subjetividade* das narrações contidas nos textos narrativos.

selecionados, esse fator colaborou no estabelecimento de confiança, fundamental para que a entrevista fluísse na forma de uma conversa.<sup>87</sup>

Deste modo, inicialmente falei sobre a pesquisa e a importância da mesma para a construção de uma história do lugar. Deixei claro que a conversa seria gravada, mas que depois da transcrição eles teriam acesso ao texto escrito, antes mesmo de se fazer uso na análise. Esta informação ajudou no diálogo, pois sabiam que podiam depois discordar de possíveis afirmações comprometedoras.<sup>88</sup>

Assim, as entrevistas seguiram um roteiro que serviu de baliza para todos os narradores, mas que tinham a intenção de exercitar a memória, usando o método *hermenêutico* de perguntas e respostas, de modo a “puxar” a conversa para que o narrador pudesse ir mais fundo no assunto.<sup>89</sup> Por isso, a pergunta inicial partia do nome do narrador (a), mas acabava falando do nome do pai, da mãe, do avô, da avó, da tia, do bisavô, e assim se obtinha um quadro do grupo de parentesco que pertencia.

Depois deste primeiro exercício, as perguntas, foram às seguintes: 1- O que o senhor (a) lembra das histórias sobre o lugar que seus pais e avós lhe contaram? 2- Houve escravidão aqui em Caraparu? 3- Sobre suas experiências de vida, quais os fatos mais marcantes? 4- E sobre a festa de santo, o que lembra? 5- O Barata veio aqui em Caraparu? E sobre a pajelança, conte um caso?<sup>90</sup> E sobre as atividades econômicas, como era? 6- E, sobre histórias de *causos* envolvendo encantamentos, o que tem a dizer? Sente “saudades” daquele tempo? Por quê?<sup>91</sup>

Entende-se que as narrativas sendo únicas, expressam a interpretação que cada narrador faz sobre o objeto em questão: *os fatos que formam em seu conjunto a memória coletiva do lugar*. Yara Aun Khoury, diz que “cada narrador organiza os materiais da história de forma única, valendo de instrumentos socialmente criados e

---

<sup>87</sup>O fato de ser professor da rede pública, além de ter exercido função pedagógica na rede municipal, e ter participado por alguns anos do movimento sindical do município de Santa Izabel do Pará, me torna uma pessoa pública. Por isso, todos os narradores me receberam bem em suas casas, ouviram a proposta e colaboraram com a entrevista.

<sup>88</sup>Faz parte da ética da história oral, uma vez que se trata de pessoas vivas, e, portanto, podem comprometer judicialmente a produção do texto histórico. Por isso, eles têm acesso ao texto transcrito, e se confirmam, subscrevem autorizando o uso.

<sup>89</sup>Sobre o assunto, conferir SCHLEIRMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

<sup>90</sup>O termo pajelança é usual na fala dos narradores, ao se reportarem a trabalhos de curas por intermédio de curandeiros.

<sup>91</sup>Nem sempre foi possível seguir a ordem das perguntas, por conta da intenção em estabelecer diálogo a partir da primeira pergunta. Significa dizer que algumas questões foram mais bem exploradas que outras, dependendo da disposição do narrador.

compartilhados”.<sup>92</sup> Assim, tudo que contam se transformam em textos narrativos, atentando-se para as dimensões imaginárias e simbólicas presentes, e o modo como estabelecem relações entre o passado e o presente. No entender de Portelli, o resultado do texto oral “remete ao que a fonte e o historiador fazem junto no momento de seu encontro na entrevista”.<sup>93</sup>

Pois bem, o tempo de gravação variou entre uma a duas horas, às vezes com intervalos, mas sem que a conversa tivesse um corte abrupto. Na verdade, o método de sentar em volta de uma mesa, ou debaixo de uma árvore para conversar sobre assuntos que fazem parte da memória coletiva, interessaram para os narradores, pois suas fisionomias refletiam um bom estado de ânimo ao dar sua versão sobre a história do lugar a partir de suas percepções. Interessado na *subjetividade* dos narradores, conforme proposta de Alessandro Portelli permitia-se desvios constantes, mas no geral, as perguntas pré-formuladas foram lançadas e respondidas.

De posse da narração, tratamos logo em seguida de fazer a transcrição, uma vez que era necessário se lembrar dos gestos, das digressões e do estado de ânimo com que narraram às histórias. O passo seguinte foi retornar em outro momento ao narrador, inclusive levando o aparelho com o fone de ouvido para que ouvisse sua voz e comparasse com o que estava escrito, para então permitir que fossem utilizados como fonte narrativa.

Deste modo, coletamos os seguintes relatos: no dia 6/10/2010 o de Maria do Carmo Faro Ribeiro; no dia 7/10/2010 o de Joaquim Farias da Silva; no dia 4/11/2010, o de Abílio do Santos Correa; no dia 8/02/2011, o da professora Graziela Ferreira da Silva, e no mesmo dia o de Olivarina Paixão. No dia 10/02/2011, retomei o trabalho com Abílio dos Santos Correa, e no mesmo dia com Amândio de Deus dos Santos. No dia 14/02/2011 retomei o trabalho de entrevista com Maria do Carmo Faro Ribeiro.

Na verdade, o retorno tinha como intenção verificar documentos que podiam ser coletados dos narradores. Foi assim que consegui a maioria das fotografias, além de documentos importantes, como a ata de fundação da comunidade de Boa Vista do Itá, e dois livros de atas da associação religiosa que organiza a festa de Nossa Senhora da Conceição, na vila de Caraparu.

---

<sup>92</sup> Cf. KHOURY, Yara Aun. “Narrativas orais na investigação da história social”. In. *Revista História*. Op. cit., p. 84.

<sup>93</sup> PORTELLI, Alessandro. “História oral como gênero”. Tradução de Maria Therezinha Janine Ribeiro. In. *Projeto História*. Op. cit., p.10.

Seguindo as informações contidas nos textos narrativos, o trabalho a seguir foi checar alguns dados no cartório da vila de Caraparu, na paróquia de Santa Izabel de Portugal, e nos arquivos da prefeitura e da câmara de vereadores de Santa Izabel do Pará. Além destes documentos estava de posse dos relatórios dos presidentes do Estado do Pará, no período compreendido entre 1870 a 1930, e das Cartas de Datas de sesmarias, no período de 1727 a 1821, além de reunir a bibliografia que tratava do assunto, assim como o suporte teórico.

O fato de residir no município de Santa Izabel deste o ano de 1980 ajudou na elaboração da proposta da pesquisa, mas não conhecia o curso do rio Caraparu. Por isso, em junho de 2012, organizei uma viagem pelo rio Caraparu, saindo da Vila até a foz, e depois retornando para o ponto de partida, o que ajudou na descrição do espaço, verificação do tipo de vegetação, largura e a profundidade do rio, além de outros detalhes. De posse de todo esse material, iniciou-se a análise e a montagem do texto histórico.

Portanto, as narrativas orais, enquanto fonte torna-se válida, à medida que fazemos o *entrecruzamento* com os outros dados, evidenciando os fatos. Por isso, não se trata de confrontar os relatos com a documentação para se saber a verdade da origem dos povoados de Caraparu. Assim, o uso de fonte narrativa tem por objetivo observar melhor a complexidade das relações ali desenvolvidas, perceber a intencionalidade dos narradores, e assim fazer a interpretação da interpretação, como postula Clifford Geertz.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Cf. GEERTZ. *A interpretação das culturas*. Op. cit., p.34.

## Capítulo II:

### ESPAÇO, TRABALHO E PODER

A temática deste capítulo vincula sociedade e natureza,<sup>1</sup> uma vez que se trata de um estudo de comunidade numa área geográfica em que a existência de um rio – o *rio Caraparu* – foi fundamental no processo de ocupação e colonização nos séculos XVIII e XIX, assim como na formação e desenvolvimento de um Distrito – o *Distrito de Caraparu* –, no decorrer do século XX. O recorte temporal de nossa pesquisa situa-se entre o início da crise da economia gomífera na Amazônia, mais precisamente a partir de 1912, até a década de 1950, quando foi aberta a estrada vicinal interligando a vila de Caraparu à sede do atual município de Santa Izabel do Pará.

Trata-se de um contexto, em que se observa na documentação oficial<sup>2</sup> e nas narrativas dos informantes uma maior produtividade da agricultura itinerante com base familiar, efeito da queda brusca das exportações na borracha nativa da Amazônia para o mundo industrializado.<sup>3</sup>

A referida temporalidade se particulariza pelo uso do rio Caraparu como estrada fluvial, prática cotidiana que se desenvolveu ao longo das décadas, e que se encerrou com o advento das estradas terrestres na década de 1950.<sup>4</sup> Esta definição deveu-se aos marcadores de memória, tendo em vista que os narradores se reportam saudosamente a um tempo de “antigamente”,<sup>5</sup> em que a maioria dos sujeitos morava nas margens do aludido rio, e o utilizava cotidianamente como via de transporte. O uso do rio Caraparu,

---

<sup>1</sup> Quanto à obra que associa o homem e a natureza, no processo de desbravamento dos sertões, conferir PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2002. Conferir também o artigo de LACERDA, Franciane da Gama. Entre o sertão e a floresta: natureza, cultura e experiências sociais de migrantes cearenses na Amazônia (1889-1916). In: *Revista Brasileira de História: História e Natureza*. São Paulo, ANPUH, vol.26, nº 51, jan – jun., 2006. Para uma leitura mais focada na filosofia, conferir a obra de LENOBLE, Robert. *História da Ideia de Natureza*. Tradução de Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, Lda, 1969.

<sup>2</sup> Trata-se especificamente das mensagens dos governadores do Estado do Pará, no período de 1910 a 1930, da Ata de Instalação do município de Santa Izabel do Pará, de 7 de janeiro de 1934, dos registros civis do cartório da Vila de Caraparu, e dos registros de batismos da Paróquia de Santa Izabel de Portugal.

<sup>3</sup> Sobre a crise da borracha na Amazônia, conferir o trabalho de WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

<sup>4</sup> Década em que a Estrada de Tacajós foi construída ligando o rio Guamá à rodovia que fora construída paralela à Estrada de Ferro de Bragança, que passava no sentido oeste/leste na sede do município de Santa Izabel do Pará, o que possibilitou a construção das estradas vicinais, que paulatinamente foram abertas nas décadas seguintes, como meio de desenvolvimento para a região.

<sup>5</sup> Termo utilizado pelos narradores ao se reportarem ao tempo em que não existiam 3 elementos que, na opinião deles alteraram profundamente o modo de vida em Capararu, a saber: a estrada terrestre, a energia elétrica e a televisão.

portanto, marcou uma temporalidade em que o mundo exterior se interligava ao mundo interior através das águas, seja subindo, ou descendo em canoas e batelões em busca de contatos, até mesmo antes da época colonial.<sup>6</sup>

Deste modo, como estrada fluvial, o rio Caraparu forneceu a possibilidade dos agentes sociais, primeiramente, ocuparem as terras situadas entre o rio Guamá e a Estrada de Bragança,<sup>7</sup> e no decorrer do século XX, intensificar as relações de comércio, utilizando-se de batelões,<sup>8</sup> uma alternativa de transporte que concorreu com a linha férrea oferecida pela empresa que gerenciava a Estrada de Ferro de Bragança.<sup>9</sup> Portanto, o uso do rio Caraparu como alternativa de transporte, pelo menos até a década de 1950, tem muito a dizer sobre a história daqueles povoados.

Assim, seguindo a perspectiva de Donald Worster, de que “a história ambiental trata do papel e do lugar da natureza na vida humana”,<sup>10</sup> a primeira seção trata em fazer uma descrição do espaço, mas como fruto de longas e complexas interações do homem com o meio natural. Por isso, o primeiro ponto trata do espaço circunscrito pelo rio Caraparu, para logo em seguida fazer uma abordagem do referido espaço, no contexto da crise econômica da sociedade da borracha na Amazônia, ou seja, entre 1912 a 1930.

Para ajudar na descrição do espaço, nos valem de dados bibliográficos, como o trabalho de Maria do Perpétuo Socorro Barreto,<sup>11</sup> documentais, como as mensagens dos presidentes à Assembléia Legislativa do Estado, e principalmente das narrativas construídas pela técnica da história oral.<sup>12</sup> O fato de termos realizado uma viagem de rabetá,<sup>13</sup> em junho de 2012, saindo da vila de Caraparu, percorrendo mais de 26 km, até a jusante com o rio Guamá, nos ajudou na análise.

---

<sup>6</sup>Consideramos que antes mesmo de ser implantado o projeto de colonização através da doação de terras em forma de sesmarias, o rio Caraparu já era utilizado pelos grupos indígenas que habitava a região do Guamá, como sugere o termo Caraparu.

<sup>7</sup>Sobre o tema da construção da Estrada de Bragança, conferir o trabalho de CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém: UFPA, 1973.

<sup>8</sup>Canoa grande feita de um único tronco de madeira, geralmente de piquiá, sem bancos internos, a não ser a do remador, capaz de carregar cerca de 100 sacos de carvão.

<sup>9</sup>Trabalho pioneiro sobre o assunto, é de CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro da. “Política e colonos na Região Bragantina, Estado do Pará: um trem, a terra e a mandioca”. Campinas: Dissertação de Mestrado (sociologia), Universidade de Campinas, 1991.

<sup>10</sup> WORSTER, Donald. *Para fazer História Ambiental*. Tradução de José Augusto Drummond. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 4, nº 8, 1991, p. 201.

<sup>11</sup>BARRETO, Maria do Perpétuo Socorro. Estudo dos solos da bacia hidrográfica do rio Caraparu em Santa Izabel do Pará. Belém: Dissertação (Mestrado), UFPA, 2001.

<sup>12</sup> Sobre o tema da história Oral, conferir PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de história oral*. Tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

<sup>13</sup>Canoa adaptada para se utilizar, de acordo com as necessidades imediatas, um motor com uma hélice na ponta, que substitui o uso do remo em viagens mais prolongadas.

A segunda seção trata das atividades econômicas desenvolvidas no Distrito de Caraparu, notadamente a agricultura de pequena escala, associada ao comércio de batelões. No primeiro ponto abordamos o papel dos comerciantes, que transformaram o povoado de Caraparu, em um importante entreposto de trocas, fundamental no processo de construção de uma rede de relações sociais, que pelas atividades desenvolvidas, definiu o lugar de cada grupo naquela micro-sociedade. O segundo e último ponto trata do contexto compreendido entre 1930 a 1950, momento em que ocorreu a criação do município de Santa Izabel.

Inserindo o Distrito de Caraparu como parte constituinte do novo Município, os comerciantes de batelões são analisados como sujeitos que participaram de forma ativa no processo político. Para esta tarefa, nos valem de dados bibliográficos, como o trabalho de Pere Petit,<sup>14</sup> das atas da Câmara Municipal de Santa Izabel do Pará, além das narrativas, vindas da oralidade.

## 2.1. TERRA DE SÍTIOS, MOCAMBOS E POVOADOS

### 2.1.1. DESCRIÇÃO DO ESPAÇO

Neste ponto tratamos de fazer a descrição do espaço circunscrito pela bacia hidrográfica do rio Caraparu, buscando demonstrar que a fisiografia da região influenciou na forma de ocupação e, portanto, no desenvolvimento da história social e política das populações que ali se fixaram. Trata-se de trabalhar mais diretamente a variável ambiental, que ao se inserir na história social, “coloca a sociedade na natureza”.<sup>15</sup> Assim, a proposta é estabelecer relação entre natureza e construção social ao longo da descrição.

Iniciamos a descrição do espaço trabalhado afirmando que o rio Caraparu é formado a partir de nascentes que brotam na parte mais elevada do terreno da região

---

<sup>14</sup> PETIT, Pere. *Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

<sup>15</sup> DRUMMOND, José Augusto. *A História Ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro FGV. 8: 177-197, 1991.

Bragantina, onde atualmente localiza-se a sededo Município de Santa Izabel do Pará.<sup>16</sup> A figura de nº 1 mostra o mapa atual do referido Município, em que o rio Caraparu aparece em destaque na cor azul escuro ao centro, e seus afluentes (igarapés), em azul claro.

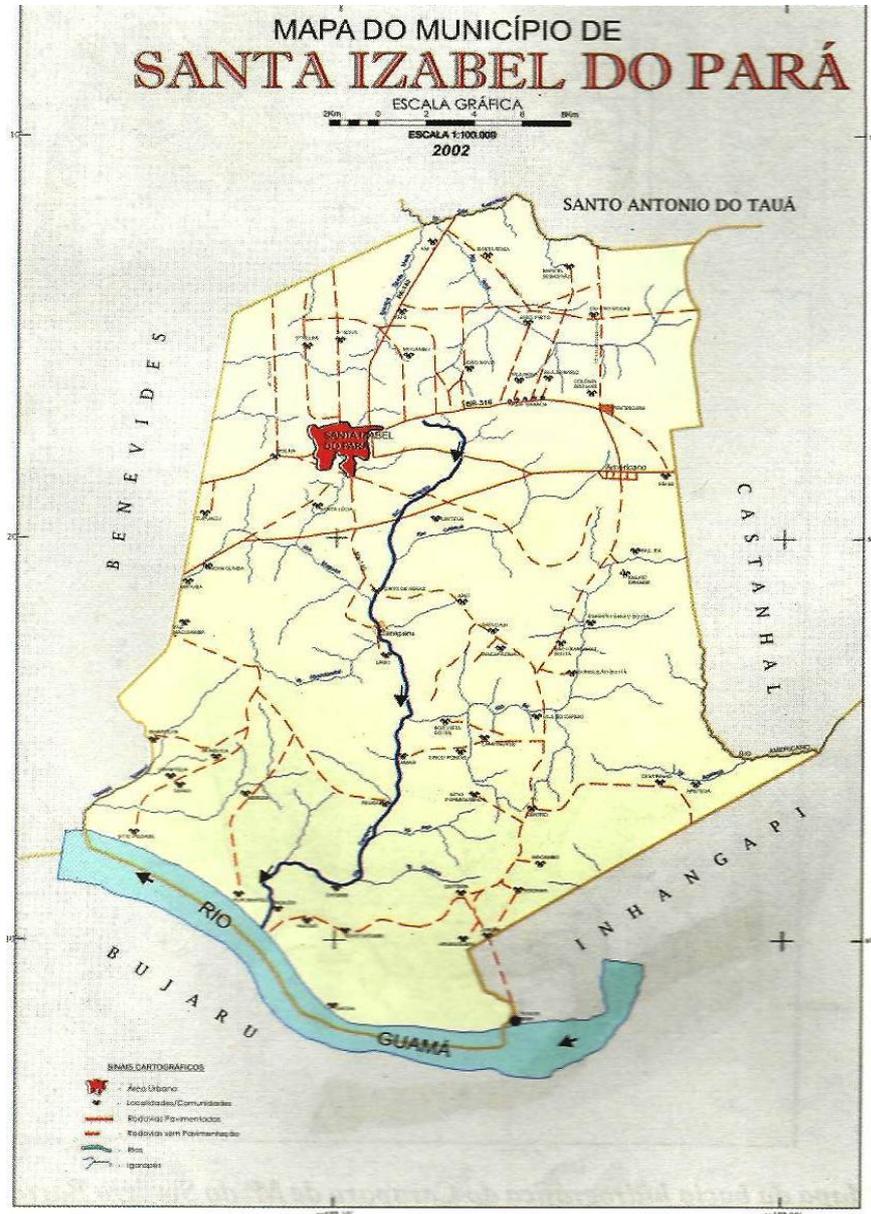


Fig. 1. Mapa atual do Município de Santa Izabel do Pará. Fonte: Prefeitura Municipal.

A figura de nº 2 mostra a localização de Caraparu na parte sul do atual Município de Santa Izabel do Pará. Nota-se que a vila de Caraparu situa-se entre a parte mais alta da região Bragantina e a parte mais baixa, às margens do rio Guamá.

<sup>16</sup> O município de Santa Izabel do Pará está localizado na microrregião Bragantina, que compõe a mesorregião do Nordeste Paraense, entre as coordenadas geográficas de 01° 11' 27'' e 01° 32' 54'' de latitude sul e 47° 59' 38'' e 48° 15' 38'' de longitude oeste de Greenwich.

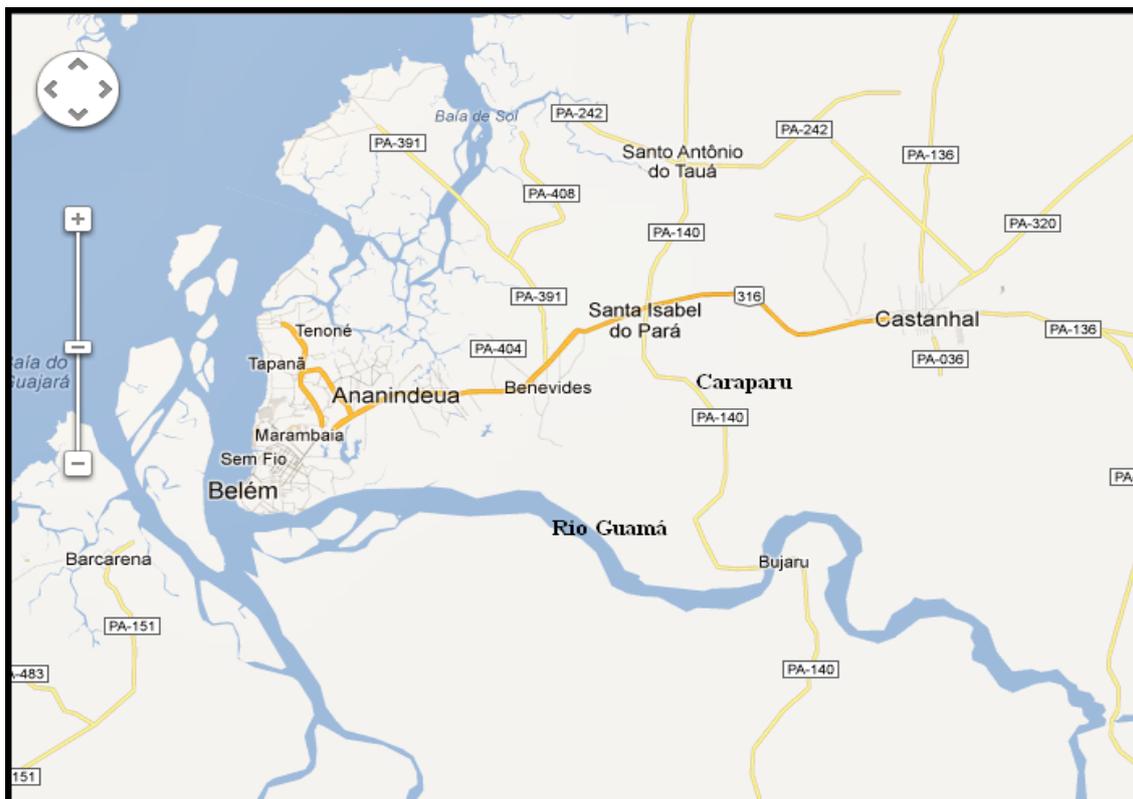


Fig. 2. Espaço geográfico compreendido entre Belém e Castanhal, no sentido leste/oeste, seguindo o traçado da BR-316. Entre a sede do Município de Santa Isabel do Pará e o rio Guamá, seguindo o traçado da PA-140, no sentido norte/sul, situa-se o Distrito de Caraparu. Fonte: Google maps.

Este constitui um dado importante, pois a parte mais elevada do terreno, que em linha reta, interliga Belém à cidade de Bragança, possibilitou ao longo da história uma melhor comunicação com as áreas de ocupação mais antiga, tanto em relação às áreas litorâneas (ao norte), quanto às áreas baixas do rio Guamá (ao sul), de maneira a tornar predominante, no século XX, o uso do transporte rodoviário, em substituição ao marítimo-fluvial. De todo modo, rios e igarapés, na temporalidade de nosso estudo, exerceram influência no processo de ocupação, mas por não oferecer maior rapidez e segurança, conforme veremos foram aos poucos substituídos por vias de transportes terrestres, primeiro ferroviário, e depois rodoviário.

Pois bem, segundo o estudo de Rocha Penteado, entre Benevides e Americano, “a altitude do terreno oscila entre 20 a 30 metros em relação ao nível do mar”.<sup>17</sup> É por isso, que os principais cursos d’água que formam os rios da extremidade norte e sul da

<sup>17</sup> PENTEADO, Antônio Rocha. *Problemas de Colonização e uso da terra na região Bragantina do Estado do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1967, p. 20.

referida região, surgem a partir da parte central, como é caso do rio Caraparu. Depreende-se assim, que por conta desta disposição geográfica, os igarapés e o rio Caraparu possuem excepcional drenagem, o que explica a existência de terras firmes, com poucas áreas inundáveis no período de maior densidade pluviométrica, que ocorre entre dezembro a abril, e em casos excepcionais até junho.

Consideramos que essa topografia foi devidamente estudada para que as autoridades, a partir de 1848, se interessassem pela abertura da Estrada de Bragança, cujo objetivo era estabelecer um “(...) eixo de convergência entre o rio Guamá e o Atlântico”,<sup>18</sup> de modo a ligar todos os pontos importantes dos extremos. Assim, nascia o plano imaginário da construção de uma rede de ferroviária, pois convergindo para a capital do Estado, resolveria o problema do desabastecimento alimentício que tanto reclamava os presidentes da então Província do Pará.<sup>19</sup> O estudo que Penteado faz mostra que a Estrada de Ferro de Bragança e atual rodovia (BR-316) denunciam pelos traçados, a preocupação das autoridades da época de sua construção “de evitar, tanto quanto possível, a travessia desses cursos d’águas, vadeados em pontos de larguras e profundidades mínimas”.<sup>20</sup>

Isto significa que a bacia hidrográfica do rio Caraparu, se encaixa nos estudos dos engenheiros do século XIX que pensaram a abertura da Estrada de Bragança, pois constitui um dos rios que se situam entre a parte mais alta da região Bragantina e o rio Guamá que, em linha reta, no sentido sul/norte, dista cerca de 30 quilômetros. Nas proximidades do rio Guamá, a altitude do terreno em relação ao nível do mar não ultrapassa quatro metros.

Assim, por conta da declividade e de uma concavidade existente no terreno, os igarapés que nascem a leste, no limite com o município de Benevides, os que nascem a oeste, no limite com o município de Castanhal, e os que nascem ao norte, na sede do município de Santa Isabel do Pará, seguindo os traçados da BR 316, convergem na direção central, o que dá origem à bacia hidrográfica do rio Caraparu. Talvez, o fato da ocupação e colonização portuguesa na Amazônia, ocorrida a partir de dos séculos XVII, provocando povoamento na extremidade da região Bragantina, como é o caso do Distrito de Caraparu, tenha influenciado as autoridades do século XIX, a levar a cabo o

---

<sup>18</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>19</sup> Trata-se das mensagens dos presidentes da Província do Pará, encaminhadas a Assembléia Legislativa, no período que se estende de 1852 a 1890. CD-ROM do Arquivo Público do Estado do Pará.

<sup>20</sup> Cf. PENTEADO, Antônio Rocha. *Problemas de Colonização*, *op. cit.*, p. 23.

projeto de colonização da dita região,<sup>21</sup> favorecido pela economia da borracha, que a partir de 1870, passou a predominar na pauta das exportações.<sup>22</sup> A figura de nº 3 é um mapa produzido pela geógrafa Maria do Perpétuo Socorro, que em seu estudo de solo, delimita a área correspondente à bacia hidrográfica do rio Caraparu.

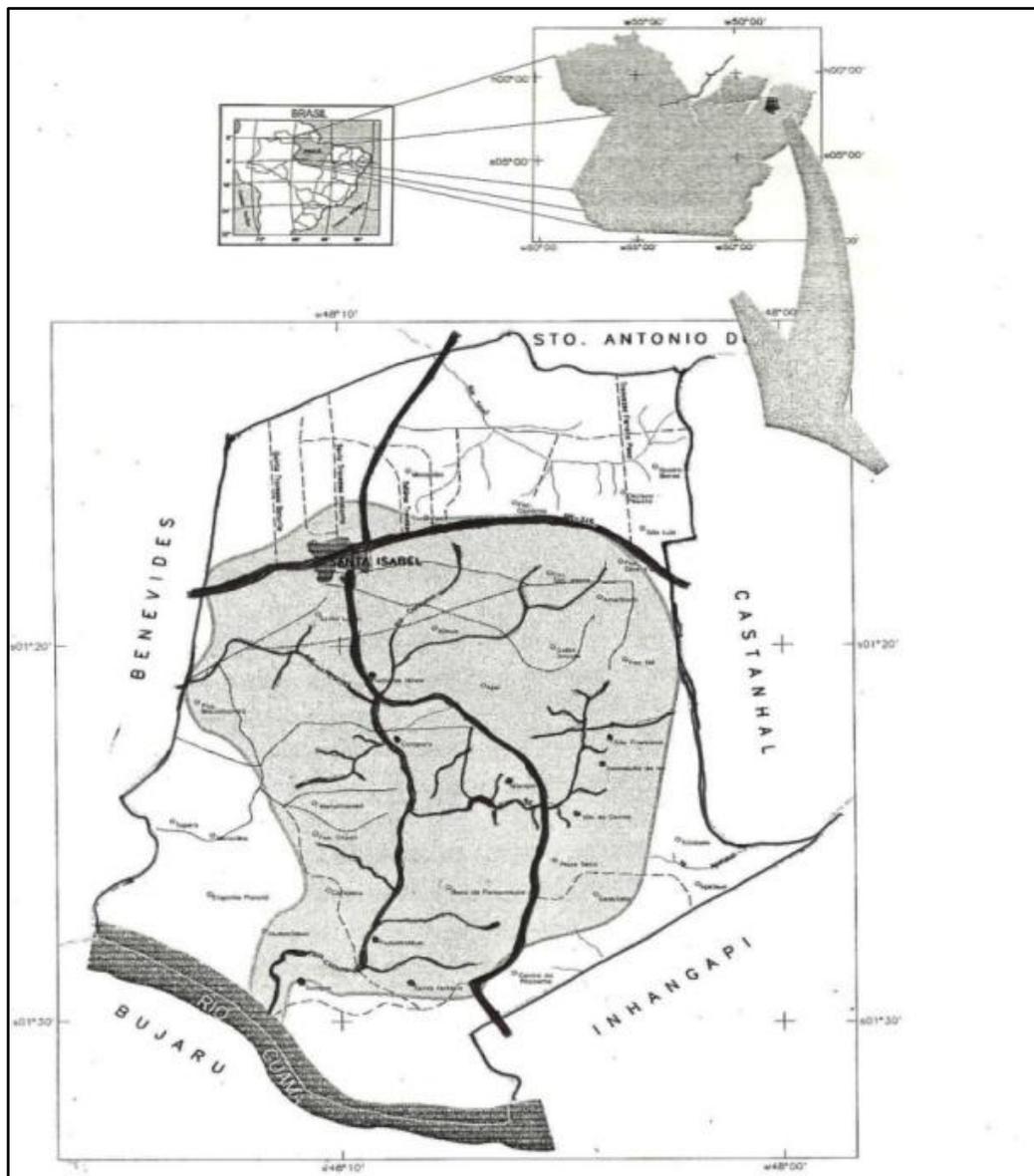


Fig. 3 –Mapa da bacia hidrográfica do rio Caraparu. Fonte: Maria do Perpétuo Socorro Barreto.

<sup>21</sup>Sobre o tema, conferir CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açai/ Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (UFPA), 2010.

<sup>22</sup>Sobre o tema, conferir WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. Tradução de Lóbio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1993. Para uma abordagem numa linha da história ambiental, conferir DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Nobel, 1989.

De todo modo, a existência de igarapés na altura do quilômetro 42 da Estrada de Bragança, importante para uso cotidiano, e como possibilidade de transporte em direção aos povoados de Caraparu e, por conseguinte ao rio Guamá, influenciou para que ali viesse a ser o povoado Santa Izabel, um lugar conhecido pelas belezas de seus cursos d'água. A respeito desse assunto, Moura Filho, informa em suas memórias, que,

A Vila (Santa Izabel) era entrecortada de igarapés, muitos dos quais, franqueados a quantas pessoas quisessem se deliciar com um banho naquelas águas frias, tranquilas, límpidas, sem a poluição que caracteriza o alto preço do desenvolvimento dos dias atuais. Velhos, jovens e crianças banhavam-se despidos naqueles igarapés conhecidos pelo nome ou apelido das famílias proprietárias dos terrenos que os mesmos atravessavam.<sup>23</sup>

O título de “cidade dos igarapés”,<sup>24</sup> que o Município de Santa Izabel ostenta, se deve a esse fenômeno, pois até a década de 1980, ainda era possível tomar banho, nadar e lavar roupas nesses riachos. Como a população do Município Izabelense saltou de 11.000 para 60.000<sup>25</sup> aproximadamente nos últimos 30 anos, os igarapés tenderam a ficar represados e poluídos, e alguns, por conta do desmatamento nas suas cabeceiras, desapareceram como o caso igarapé do Tatu.<sup>26</sup> Porém, os três principais igarapés que atravessam a sede do aludido município, tornam-se poluídos somente no momento em que penetram o espaço urbano, uma vez que as suas nascentes, ainda se encontram em área de matas, preservadas, portanto.

Os igarapés que atravessavam (e ainda atravessam) o espaço da vila Santa Izabel dos anos de 1920, descritas pelo autor, formavam (e ainda formam) em seu conjunto o rio Caraparu. Deste modo, o dito rio é formado por uma grande quantidade e variedade de igarapés, alguns atravessando o centro urbano do aludido município, outros tecendo uma trajetória por dentro da mata, cujo contato permanente com material orgânico em decomposição torna suas águas escuras. Isso explica que os igarapés que não atravessam a parte urbanizada da cidade, como o Maguari, o Mucuiambá e o Itá, entre

---

<sup>23</sup>FILHO, J. Moura. *Vida interiorana dos anos 20 (memórias)*. Belém: Graficentro, 1889, p. 20.

<sup>24</sup> O centro urbano do município de Santa Izabel do Pará é cortado por três igarapés, cujas nascentes se situam mais acima da BR 316. Mas, há muitos outros que passam próximo do referido espaço. No lugar chamado Retiro de Moema, por exemplo, contei, numa das vezes que estive ali, 38 nascentes que formam o igarapé que batizamos de sanguessuga, que deságua no rio Maguari, que deságua no rio Caraparu.

<sup>25</sup> Segundo o censo do IBGE, a população de Santa Izabel do Pará, em 2010 era de 59.466, numa área de 717, 658 km<sup>2</sup>, para uma densidade demográfica de 82,86. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/cidade>. (Acesso em 4 de novembro de 2011).

<sup>26</sup>O fenômeno de deve ao fato da nascente de tal igarapé se situar justamente no espaço geográfico que se urbanizou.

alguns outros, garantem que o rio Caraparu ainda esteja propício para as atividades balneárias de fins de semana.<sup>27</sup>

Pois bem, considerando o papel da natureza na sociedade, ou vice-versa, ouvimos muitas histórias sobre o tempo em que o rio Caraparu era utilizado como estrada fluvial, e por isso resolvemos fazer uma viagem, que como já dissemos, ocorreu em junho de 2012, quando seu nível estava bem elevado, devido à excepcionalidade do período chuvoso deste ano.

Uma primeira impressão que tivemos durante a referida viagem, foi a de um rio em estado de *desuso* para fins de transportes, pois havia grande quantidade de árvores caídas, muitas das quais submersas, às vezes impedindo a navegabilidade, um contraste em relação às lembranças dos narradores, que dizem que “naquele tempo o rio Caraparu era todo limpo, e podia viajar a qualquer hora do dia ou na noite”.<sup>28</sup> Colaborou para tal impressão, o fato de não observarmos nenhuma habitação tipicamente ribeirinha,<sup>29</sup> como demonstra algumas fotografias da década de 1940, conforme podemos observar na figura de nº 4.



Fig. 4. Na imagem, o porto do Cacau de propriedade da família Ferreira, na saída do círio de Nossa Senhora da Conceição em 1940. Fonte: acervo da professora Minervina de Lourdes Soares de Souza.

<sup>27</sup> Sobre esse assunto, conferir o trabalho de NOBRE, Mariléia da Silveira. Entre o “trabalho na roça” e a “venda na beira”: um estudo da dinâmica no modo de vida das famílias de Caraparu-Pará. Belém: Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais) – CFCH/UFPA, 2007.

<sup>28</sup> Trecho da narração do senhor Joaquim Farias, em entrevista concedida em 7/10/2010.

<sup>29</sup> Habitação construída sobre estacas às margens dos rios da Amazônia, que obedece ao movimento constante de enchentes e vazantes, pois localizam na grande área da planície amazônica, portanto, próxima do Oceano Atlântico.

Em busca de mais dados para entrecruzar com as narrativas, observamos também, que o rio Caraparu sofre influência das marés até a localidade do Cacau, no período de maior estiagem, e até a vila de Caraparu, no período de maior precipitação pluviométrica.<sup>30</sup> Sem contar com as áreas de várzeas, o dito rio começa com uma largura que não ultrapassa vinte metros, mas à medida que avança na direção do rio Guamá, chega a alguns trechos a medir quarenta metros.<sup>31</sup> Embora possua uma profundidade média de cinco metros, a navegação com embarcações maiores, como os batelões que segundo os narradores carregavam até 100 sacos de carvão, além de outros produtos, a navegação necessitava da maré alta.<sup>32</sup>

Em relação a essa questão, o primeiro problema era de ordem tecnológica, pois na inexistência de ventos para o uso de velas, os batelões eram movidos, pelo menos até a embocadura do rio Caraparu, por remadores. Na contra-correnteza da maré alta, segundo os narradores que chegaram a trabalhar neste ofício, era muito difícil alcançar os portos de Belém. Era preciso, segundo o senhor Joaquim Farias, calcular muito bem a saída para acompanhar a maré cheia até o Porto do Sal ou do Ver-o-Peso.<sup>33</sup> Segundo este narrador,

Tinha canoa com 10 metros de comprimento e 22 palmos de largura, como a canoa Cruzeiro do Sul. As canoas vinham até a Vila por que o rio era fundo. Tinha a canoa do velho Lino Faro, outra do Cláudio e outra do Liberato. Até 1965, as canoas foram acabando. E era tudo no remo. Um remava atrás e dois na frente. Quando vinha de Belém, eram 4 remadores, e aí, andava igual a um motor. Para viajar, nunca a gente remava na contramaré. A experiência é que dava o conhecimento. Um exemplo: quando a maré enchia às 6 horas, e batia lá no Porto da Palha, a canoa subia, chegando às 10 ou 11 horas no Tacajós, e subindo o rio Caraparu, chegava à vila de Caraparu. Isso porque a maré cresce pra cima. Sem a maré a favor não tinha como viajar. A maré é de acordo com a lua e o lugar. Quando a maré começa a vazar na boca do rio Guamá, aqui ela ainda corre pra cima. Um metro de vazante lá na boca, aqui, a maré ainda corre pra cima. A maré no rio Caraparu dá até o Cacau.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> O fato de que a maré cheia em raros momentos alcança a vila de Caraparu, se explica pela altitude do terreno em que está localizada, sendo que não há registro da ocorrência desse fenômeno nos meses de maior estiagem, ou seja, de julho a dezembro.

<sup>31</sup> A partir da comunidade do Feijoal, distante cerca de seis quilômetros da vila de Caraparu, o rio possui em alguns trechos esta largura. Porém, a largura predominante não ultrapassa 20 metros, a não ser no período chuvoso (janeiro a junho), em que suas águas ocupam as áreas de várzeas.

<sup>32</sup> Fenômeno astronômico relacionado às fases da lua, que por atrair as águas dos oceanos, provoca um movimento de enchente e vazante a cada 12 horas do dia de maneira constante e não uniforme. A *maré viva, ou alta* ocorre na lua nova e cheia, e é marcada por um movimento mais rápido entre um intervalo e outro. A *maré morta* ocorre na lua crescente e minguante, e se caracteriza por um movimento mais lento.

<sup>33</sup> Do povoado de Caraparu até a jusante com o rio Guamá, a correnteza da maré em processo de vazante, ajudava a empurrar os batelões, facilitando as remadas. Deste ponto em diante, usavam-se velas, e nesse caso, a maré já na enchente, igualmente ajudava. Por isso tornava-se necessário calcular muito bem o horário de saída.

<sup>34</sup> Trecho da narrativa do senhor Joaquim Farias da Silva, em entrevista em 7/10/ 2010.

O segundo problema é de ordem geológica, pois no fundo do rio há uma soleira vulcânica que predomina em toda a bacia do rio Guamá, mas que só é visível no Alto Guamá, do atual município de Ourém para cima. Sobre esse assunto, diz Penteado:

(...) as amostras de calcário cristalizado, que coletamos no *Igarapé Caraparu*, (grifo nosso) em 1948, e que entregamos ao Dr. Setembrino Petri, assim como as encontradas por paleontólogos em pesquisas no Pará, indicam sinais evidentes de falhas. Aquelas que pessoalmente coletamos, foram retiradas de uma soleira situada próximo à foz do Caraparu, e que impedia a navegação fluvial por ocasião das marés baixas (...).<sup>35</sup>

Talvez essa constatação explique algumas lendas sobre os mistérios do rio Caraparu, como o *Rebojo da Cachoeira*, fenômeno observado próximo à foz do rio Caraparu. Trata-se na realidade de uma ponta de rocha que jorra água cristalina de dentro do rio de águas pretas, como um chafariz, e que aparece somente em algumas épocas do ano quando a maré atinge seu nível mais baixo. Ali não muito distante, existe uma curvatura no rio, que os narradores chamam de “pução”,<sup>36</sup> um lugar muito fundo e que por debaixo há um túnel que se interliga com o rio Guamá. Verdade ou não, o fato é que viajar na maré baixa representava dois problemas a serem considerados: a impossibilidade de enfrentar uma forte correnteza na subida e perfurar o fundo do casco do batelão com uma batida em pedras. O uso de vela para impulsionar as embarcações era possível somente da boca do rio Guamá até os portos de Belém, pois o rio Caraparu, ladeado por árvores de até 30 metros de altura, impedia a circulação de ventos fortes.

De todo modo, a navegabilidade do rio Caraparu, exigiu de seus agentes muita destreza e conhecimento sobre os regimes de enchentes e vazantes, pois como diz o senhor Joaquim Farias, “a experiência é que dava o conhecimento”. Aliás, até a década de 1950, o transporte fluvial era a única forma de se atingir Belém, mesmo subindo o rio Caraparu em direção à Estrada de Ferro de Bragança, cujos trilhos chegaram ao povoado de Santa Izabel em 1885.<sup>37</sup> Embora a linha férrea, que funcionou até o ano de 1966,<sup>38</sup> representasse a *modernidade*<sup>39</sup> para toda a região Bragantina, naquele contexto, não substituiu o rio Caraparu no transporte de produtos agro-extrativos.

---

<sup>35</sup> Cf. PENTEADO. *Problemas de Colonização*, op. cit., pp. 50-51

<sup>36</sup> Estivemos por lá, e de fato é muito fundo, mas não ao ponto de não se atingir o fundo do rio. Como se trata de uma curva em quase 180°, a correnteza do dito rio, de forma constante e forte, ao longo de muitos anos formou um poço, ou uma depressão no fundo daquele curso d'água. Para medir a profundidade, amarramos uma pedra na ponta de uma linha e lançamos no local. Constatamos uma profundidade de pouco mais de 10 metros, considerável para as características do rio Caraparu.

<sup>37</sup> Mensagem do presidente Francisco José Cardoso Júnior ao Congresso Legislativo do Estado do Pará. Belém: Typografia do Diário do Pará, 20 de outubro de 1887, p. 36.

<sup>38</sup> Decreto nº 58.992 de 4 de agosto de 1966, do governo de Castelo Branco.

Na verdade, o processo de substituição do rio Caraparu pela estrada de rodagem, constituiu-se em importante debate político a partir da década de 1930, mas que se materializou na década de 1950 quando, de fato, a estrada foi alargada e aberta para trânsito de veículos, assunto que abordaremos mais à frente.

Retornando à nossa viagem, consideramos que a parte navegável do dito rio inicia no lugar chamado Porto de Minas.<sup>40</sup> Segundo Barreto, o rio Caraparu, a partir de sua nascente às margens da BR 316, no atual Distrito de Americano, recebe várias denominações como “Igarapé do Babá, Igarapé dos Pinhais, Igarapé do Pontilhão, Igarapé Mãe do Rio, Igarapé do Uxiteua e, finalmente, no Porto de Minas, recebe o nome de Caraparu, que prosseguindo recebe águas de seus afluentes, seguindo seu curso até desembocar no rio Guamá”.<sup>41</sup>

Para avançar em nossa descrição, consideramos que o intenso comércio de batelões pelo rio Caraparu, nos permite tratar do processo produtivo, a partir dos produtos que os narradores dizem que eram os mais vendidos nos mercados de Belém e Santa Izabel. Dentre os diversos produtos, destacamos três: a farinha de mandioca, a lenha e o carvão.

Na verdade, trata-se da pequena produção, em que para se plantar a maniva, e depois de um ano de cultivo, se obter o tubérculo, para então fazer a farinha de mandioca, era necessário cortar uma parte da mata. Com a derrubada se obtinha madeira para fabricação do carvão, e outra parte se reservava para servir de lenha. Como tal sistema constituiu-se numa prática dominante durante o tempo em que predominou a economia agro-extrativa, é possível se fazer uma leitura da vegetação que observamos em nossa viagem pelo rio Caraparu, e das observações nas áreas de plantio de mandioca nas comunidades de Boa Vista do Itá e Caraparu.

Uma das características da vegetação dessas áreas são as idades variadas das matas que os narradores classificam como *capoeirão*, *capoeira*, *capoeirinha* e *juquira*.<sup>42</sup> Depreende-se que naqueles espaços ocorreu o desenvolvimento de roças em

---

<sup>39</sup> Sobre o assunto vinculado à Revolução Industrial, conferir HOBBSAWM, Eric. “A Revolução Industrial”. In: *A era das revoluções: 1789-1848*. 24ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2009, pp. 49-82.

<sup>40</sup> Este lugar ainda existe com este nome, e situa-se na parte mais próxima da área urbana do município de Santa Izabel do Pará, distando cerca de 6 quilômetros. Era o local em que funcionava como ponto de confluência entre o Alto e o Baixo Carapau, e por isso, ali existia um cemitério. Atualmente é propriedade particular funcionando como o balneário do Porto de Minas, a nova função social do rio Caraparu.

<sup>41</sup> CF. BARRETO, Maria do Perpétuo Socorro. Estudos dos solos..., op. cit., pp. 26-27.

<sup>42</sup> Capoeirão é uma mata secundária de no mínimo 30 anos de idade; Capoeira é uma mata terciária de no mínimo 10 anos; Capoeirinha tem idade mínima de 3 anos, e a juquira possui idade mínima de 1 ano.

que o tipo itinerante de exploração fora dominante por longos anos.<sup>43</sup> Isso significa, segundo Barreto Filho, “reconhecer que a biodiversidade que encontramos nesses ambientes seria o resultado de complexas interações históricas entre forças físicas, biológicas e sociais”. Para este autor,

A composição atual da vegetação madura/adulta pode muito bem ser legado de civilizações passadas, herança de campos cultivados e florestas manejadas abandonadas há centenas de anos atrás – especialmente na bacia Amazônica, na qual, conforme apontam evidências arqueológicas, etnohistóricas e etnobotânicas, uma alta densidade populacional e uma ocupação humana contínua teriam tido lugar.<sup>44</sup>

Considerando essa observação, compreende-se que a complexidade da vegetação existente, pode ser evidenciada pela grande variedade de espécies, de modo que a paisagem dominante na área em estudo é bastante diversificada. Supomos que existem árvores, que pela altura e diâmetro, podem ter centenas de anos, como o caso da castanheira, do bacurizeiro e do uxizeiro, que se misturam às outras que não produzem frutos comestíveis.

Embora não constitua áreas contínuas de cultivo, há espaço com maior incidência de árvores frutíferas, ou de importância econômica, como a seringueira. Há também tipos de plantas exógenas, como o abacateiro, o dendezeiro e a mangueira, que evidencia terem sido plantados dentro de um sistema oposto das *plantation*.<sup>45</sup> Por isso, no conjunto, forma uma mata compacta, o que leva a crer que se trata de uma mata “nativa”, ou “virgem”, como dizem alguns dos narradores. Indica, sobretudo, que algumas árvores “nativas” foram conservadas por conta da apreciação de seus frutos para o consumo *in natura*, e principalmente para a comercialização nas feiras e mercados da capital e de outros espaços urbanos, por exemplo.

Contudo, percebe-se pela idade da vegetação, em que o tipo predominante é a capoeira e o capoeirão, que a maioria da mata foi derrubada para ceder espaço para os roçados, ou para servirem de lenha, como o caso do Maraximbé,<sup>46</sup> árvore muito

---

<sup>43</sup>Para uma leitura mais geral, conferir PÁDUA, José Augusto. Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. Para uma leitura focada em comunidade amazônica, conferir CASTRO, Fábio. “Economia Familiar Cabocla na Várzea do Médio-Baixo Amazonas”. In: ADAMS, Cristina; e outros. *Op. cit.*, pp. 173-194.

<sup>44</sup>FILHO, Henyo T. Barreto. “Populações Tradicionais: Introdução à crítica da ecologia política de uma noção”. In: ADAMS, Cristina; e outros. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>45</sup>Refere-se ao tipo de cultivo que exige grandes investimentos de capitais, e se caracteriza pela monocultura, como foi o caso da cana-de-açúcar no nordeste e o café no sudeste. Sobre trabalho que traça um panorama mais geral da economia brasileira, conferir PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2004. Obra que analisa o Brasil como uma sociedade latifundiária, é de FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49ª ed. São Paulo: Global, 2004.

<sup>46</sup>Árvore da família das Icacenáceas.

requisitada na época para servir de combustível aos vapores por possuir uma resina que faz pegar fogo, mesmo estando verde.

A vegetação mais conservada encontra-se às margens dos rios e igarapés, a chamada *mata ciliar*, que em alguns trechos formam o “túnel verde” do qual os narradores se reportam, e que segundo a Dona Carmita, deu o nome ao rio Caraparu. Por suas pesquisas a palavra Caraparu na língua *nheengatu* quer dizer “dorso curvo”, que significa ser um rio que por não ser muito largo e por estar ladeado por árvores com mais de 30 metros de altura, seus troncos se curvam e, assim, suas copas se tocam pelo alto, impedindo que o sol penetre de forma intensa até ao leito daquele rio. Talvez o nome que os indígenas da região puseram no rio seja por conta da coloração escura da água, pois segundo o dicionário de Bueno, Caraparu é um termo tupi-guarani que significa literalmente “*inhame manchado de negro*”, uma forma de compará-lo com o tubérculo *Cará*, uma planta da família das *Marantáceas*, cientificamente denominada de *Thalia Geniculata*,<sup>47</sup> muito comum na região.

Em nosso entendimento os dois sentidos lingüísticos para o termo Caraparu se complementam, pois a viagem que realizamos pelo rio Caraparu mostra que o fenômeno das árvores caídas é uma constante, e que em alguns trechos as árvores se curvam de ambos os lados, e ao se tocarem pelo alto nos dão a impressão de que estamos num túnel.

Nesta mesma viagem, observamos muitos sítios abandonados pela ação do tempo, como o Engenho, o Jurupari, o Cacau, entre outros. Nesses antigos sítios, que os narradores chamam de “taperas”,<sup>48</sup> é possível observar, a existência de uma mata secundária mescladas com árvores frutíferas, como já exemplificamos, de modo a evidenciar a presença humana nesses espaços há pelo menos 150 anos.<sup>49</sup> Tais plantas são comuns nos quintais das moradias dos povoados, o que lhe garante colheita de frutos ao longo de todo o ano, mas principalmente no tempo do inverno.<sup>50</sup> As capoeiras como indicam um tempo médio de dez anos, evidenciam que a mata que existia anteriormente fora derrubada para dar lugar aos roçados de milho, feijão, abóbora,

---

<sup>47</sup>BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 11ª ed. Rio de Janeiro: FAE, 1994.

<sup>48</sup>Designa uma casa antiga em estado de completo abandono no meio da mata, em geral tomada pela mata em estágio de capoeira ou capoeirão.

<sup>49</sup> É o que se depreende ao relacionar os dados narrativos com as observações *in loco*.

<sup>50</sup> As frutas mais populares da Amazônia, como o cupuaçu, a pupunha, o bacuri, o uxi, o umari, o taperebá, entre algumas outras, juntamente com as de cultivo de período curto como o milho, o maxixe e a abóbora, são colhidos entre janeiro a junho, período mais chuvoso na região.

maxixe. Como são culturas que se colhem com no máximo noventa dias, são plantadas nos roçados de mandioca que se colhe em no mínimo um ano.

Os roçados ainda constituem uma forma de produção da mandioca no tempo atual, embora já existam técnicas de produção mais inovadoras, como o uso de tratores para arar a terra. Mas no geral, ainda predomina as técnicas utilizadas especificamente na pequena produção, que consiste como já dissemos na derrubada da mata, secagem pela ação solar, e queimada no período de estiagem. Feita a coivara,<sup>51</sup> esperava-se as primeiras chuvas do mês de dezembro para o plantio. Depois de um ano, e feita pelo menos duas capinas, retirava-se do solo o tubérculo da maniva, para então ser utilizada no fabrico da farinha para ser usado no fabrico da farinha que, segundo os narradores, era o produto mais comercializado nas feiras de Belém. Sobre esse assunto, diz um dos narradores que,

Quando o francês foi embora, os ex-escravos viviam da lavoura, da caça. Tinha muita caça por aqui naquele tempo por que a mata era virgem. Também vendiam alguma madeira. Não tem mais mata virgem, porque o povo destruiu tudo. Antes era um capoeirão grande. Hoje é só capoeirinha, tanto que para ajuntar lenha para colocar debaixo do forno de farinha temos que andar muito. Desde muito tempo que usamos o sistema de roça. A cada três anos precisa derrubar nova área, por que a terra fica muito fraca. A cada três anos a batata da mandioca fica menor por causa da fraqueza da terra. Usamos esse sistema por que não tem trator pra preparar e adubar a terra. É por isso que derrubamos a mata, queimamos para limpar a terra, fazemos a coivara e plantamos a mandioca. Acho que é por isso que não tem mais mata virgem, nem capoeirão. Antes o pessoal aproveitava a madeira para fazer carvão, mas hoje ninguém mais faz carvão por que não tem mais madeira grossa, só capoeirinha. Com o passar do tempo, a população aumentou e como não tem mais terra, estamos invadindo as áreas vizinhas, por sabermos que esta área é nossa e está em processo no ITERPA.<sup>52</sup>

Na verdade, mudanças na estrutura fundiária mais recente, como a intervenção do INCRA e do ITERPA,<sup>53</sup> a partir da década de 1950, que loteou toda a área das margens do rio Caraparu e afluentes, destruiu com o sistema de uso comunal da terra.<sup>54</sup> A demarcação dos terrenos, portanto, permitiu a especulação imobiliária, e assim muita terra foi vendida a quem interessasse. Acontece que a maioria dos terrenos foi demarcada, mas não titulados, pois exigia a aquisição de recursos financeiros por parte

---

<sup>51</sup> Limpeza manual do terreno realizado geralmente em sistema de mutirão, que consiste em juntar os gravetos e restos de madeira queimada, amontoá-los em grandes feixes, em geral em torno dos troncos de árvores derrubadas, e proceder a requeimada.

<sup>52</sup> Relato do senhor Abílio dos Santos, em entrevista concedida em 4/11/2010.

<sup>53</sup> A primeira sigla significa Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária; a segunda significa Instituto de Terras do Pará.

<sup>54</sup> Trata-se do Projeto do Instituto Nacional de Imigração (INIC) que na região do Guamá havia duas glebas: a de Tacajós, conhecido como INIC-1, e de Pernambuco, conhecido por INIC-2. Iniciado em 1955, um dos efeitos do Projeto foi o loteamento dos terrenos, mas sem titulação para a maioria dos sujeitos que já habitavam a área desde o tempo da escravidão.

dos “proprietários”. Por isso, foi alvo da falta de escrúpulos de alguns compradores que estendiam suas cercas para além do tamanho de terras adquiridas regularmente.<sup>55</sup>

Para Renilda Medeiros Borges de Conde, que analisou a questão fundiária na comunidade de Boa Vista do Itá, “o ITERPA (...) oficializou os processos de compra para terceiros, de uma boa parte do terreno que os mesmos receberam de herança de seus antepassados escravos, sem levar em conta a posse efetiva do grupo”.<sup>56</sup> Em suma, as terras tituladas ou não, por diversos fatores, acabaram nas mãos de empresários que trataram de derrubar a mata para atividades econômicas, modificando radicalmente a paisagem da vegetação da região. Na realidade, o estilo de vida dessas populações, que plantavam uma grande diversidade de árvores frutíferas em seus quintais, assim como criavam patos, galinhas, porcos, perus, tendo em vista o sustento familiar, tendeu a se modificar. Assim, com as áreas reduzidas e o aumento populacional, atividades complementares como a caça, a pesca e a coleta de frutos, igualmente reduziram.

Deste modo, sendo reduzidas as áreas de uso comum, o cultivo da maniva para a fabricação da farinha de mandioca, como funciona em sistema rotineiro de três anos, tem eliminado com maior rapidez a mata mais madura, denominado de capoeirão. Nesse sentido, a lenha usada nos fornos para o escaldamento e torração da massa de mandioca, tem ficado escassa, ao ponto de haver invasão de terras e gerados conflitos.<sup>57</sup>

Por fim, nossa viagem nos permitiu notar que as mudanças no espaço estudado ocorrem desde longa data, pois remonta o século XVIII, e não pára de se alterar. Em síntese, constamos que o dito rio foi cenário de uma história, evidenciado pelo nome dos lugares, a idade das matas, as áreas de roçados, de pastagens para gado, além do tipo humano que fotografamos.

Portanto, não se trata de um tempo em que a natureza era intocável, como deixa transparecer alguns discursos “saudosistas”, mas sim de um tempo em que seus sujeitos trataram de reinventar novos espaços e novas experiências sócio-ambientais. Servindo por longos anos como via fluvial, interligando as povoados e sítios, e deste com outros

---

<sup>55</sup>Um dos casos foi à titulação de uma área de terra na comunidade de Boa Vista do Itá, em que Alfredo da Silva Lisboa e seu genro José Lopes Neto, adquiriram junto ao ITERPA, através do processo de nº 7517/80 e 7580/18, respectivamente. A área requerida era de 213 hectares, mas cercaram 419.

<sup>56</sup>CONDE, Renilda Medeiros Borges de. “A Intervenção de Órgãos Públicos na Comunidade Negra de Boa Vista do Itá”. Belém: Monografia (Curso de Gestão Pública, Planejamento – XIV FIPAM). NAEA/ Universidade Federal do Pará (UFPA), 1999, p. 36.

<sup>57</sup>A invasão das terras de fazendas na área em que a comunidade de Boa Vista do Itá se encontra literalmente cercada por todos os lados, faz parte das narrações dos informantes, como a do senhor Abílio dos Santos, um dos sujeitos que se dispôs a lutar pela terra junto aos órgãos públicos, como o ITERPA.

espaços, o rio Caraparu constitui-se no principal elemento lembrado pelos narradores na construção de suas histórias.

### 2.1.2. OS EFEITOS DA CRISE DA BORRACHA (1912-1930)

Em nosso estudo, o rio Caraparu aparece como referência no processo de ocupação das terras desde 1727, quando uma légua de terra, na forma de sesmaria, foi doada a Manoel Gomes da Rocha.<sup>58</sup> Fator de ocupação, o dito rio serviu como estrada fluvial por pelo menos dois séculos, e por isso, serviu de cenário a uma história que remonta ao tempo da escravidão, que perdurou até o processo abolicionista observado em fins do século XIX. Aliás, os rios da Amazônia foram amplamente utilizados na ocupação dos espaços desde o século XVII, a partir de Belém, sendo que rios menores, como *o rio Caraparu* serviram para se atingir as áreas de terras firmes no decorrer do século XVIII e XIX.<sup>59</sup>

É evidente que se trata de uma temporalidade em que os transportes por via marítima e fluvial era o único meio de acesso aos espaços a serem explorados. Deste modo, não havia como se efetivar a ocupação e a exploração do espaço que margeiam o rio Caraparu, se não o utilizasse como estrada fluvial.

Depreende-se que foi assim que se efetivou o projeto colonial português, a partir do século XVIII na área em estudo. É o que nos informa as Cartas de confirmações de Sesmarias doadas a colonos residentes em Belém, cuja justificativa para a aquisição de terras era a existência de terras devolutas no rio Caraparu, o desejo de desenvolver lavouras, e as possibilidades em adquirir escravos.<sup>60</sup> Pelo quantitativo de 24 doações feitas entre 1727 a 1821,<sup>61</sup> deduzimos que da foz do rio Caraparu, na jusante com o rio

---

<sup>58</sup> Coleção ITERPA, CD-ROM do Arquivo Público do Pará, Livro 03, DOC. 211, de 27/09/1727.

<sup>59</sup> Sobre o assunto, conferir o artigo de FUNES, Eurípedes A. “Mocambos: natureza, cultura e memória”. Revista eletrônica História *Usininos*, Maio/Agosto de 2009.

<sup>60</sup> Em todos os documentos analisados, se ritualiza o pedido de terras ao rei de Portugal, justificando, primeiro a existência nas cabeceiras do rio Caraparu, segundo que é lavrador desejoso de cultivar, principalmente cacau, café e cana-de-açúcar, e por fim que tem meios de conseguir escravos.

<sup>61</sup> Foi o quantitativo de confirmações de sesmarias que conseguimos rastrear, sendo que a última doação ocorreu em 7 de novembro de 1821, ao Alferes Antônio Gonçalves da Cruz, de uma área de duas léguas de terras.

Guamá, até as cabeceiras, no limite com a antiga Estrada de Bragança, havia uma população considerável.<sup>62</sup>

Defendemos a ideia de que essas populações, no decorrer do século XX, não ficaram isoladas. Através do rio Caraparu, estabeleceram relações com o povoado de Santa Izabel, cuja formação inicial deveu-se ao processo migratório de centenas de famílias nordestinas que aportaram em Belém, em fins do século XIX, e que não cessou de migrar ao longo da primeira metade do século XX.<sup>63</sup> Os “cearenses” como vieram a ser chamados os nordestinos migrantes, incentivados pelo governo, ocuparam os lotes de terras, tornaram-se pequenos produtores e se mesclaram com as populações já existentes.<sup>64</sup>

Assim, os espaços em que os colonos migrantes ocuparam as margens da Estrada de Bragançajá eram habitados, conforme podemos notar a partir das memórias dos narradores. Mesmo com a Estrada de Ferro, as memórias dão conta de que essas populações por longos anos utilizaram o rio Caraparu no transporte de lenha, carvão e farinha de mandioca para atingir os portos de Belém. Desta forma, as relações entre os colonos instalados no povoado de Santa Izabel, à beira da Estrada de Ferro, com as populações que habitavam o curso do rio Caraparu, tornaram-se mais intensas, daí os casos de casamento entre tais grupos.

No século XIX, no contexto da colonização da região Bragantina, o aludido rio aparece na documentação como uma importante possibilidade de comércio de madeira. Na mensagem do presidente provincial José da Gama Malcher de 1881, podemos perceber a importância que os rios, que desciam na direção do rio Guamá, tinham para com o projeto de colonização das terras do sertão Bragantino. Como o rio Caraparu, assim como o rio Apeú, passava cerca de seis quilômetros do local onde ocorria a abertura da Estrada de Bragança, o uso de canoas nosigarapés em direção aos referidos rios, é atestada na fala do presidente, que diz assim:

---

<sup>62</sup> Esta hipótese leva em consideração o quantitativo de doações de sesmarias ao longo do rio Caraparu, mas também pela referência feita em 1873 pelo presidente da Província do Pará, Guilherme Francisco Cruz sobre a existência da povoação de Santa Isabel nas mediações da Estrada de Bragança

<sup>63</sup> Sobre esse assunto, conferir o trabalho de LACERDA, Franciane Gama. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/ Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

<sup>64</sup> É o caso da história que a professora Graça Assis conta, que diz que seu pai era um migrante paraibano, e que se casou com uma mulher negra que já morava no lugar. Esta narradora não é muito citada por que sempre residiu em Santa Izabel.

(...) Embora os terrenos da 8ª Transversal e especialmente os do Apeú sejam magníficos para a lavoura a longitude em que se acham esmorecem o cultivo dos mesmos, razão por que os não querem pela falta de fáceis transportes aos produtos. No entanto constanos que com a abertura de uma estrada de pouco menos de uma légua, encontra-se um igarapé ou rio que váe ao Guamá, por onde podem ser transportados os produtos do Apeú com mais commodo do que levando-os ao povoado de Santa Izabel a embarcal-os em pequenas montarias no igarapé que existe entre a 7ª e 8ª Transversal com direção ao *Caraparú*(grifo nosso) até o Guamá,por onde agente do povoado de Santa Izabel faz algum comércio, sendo maior o de madeira. <sup>65</sup>

Os dados indicam que antes dos trilhos da via férrea passar pelos primeiros núcleos coloniais da região Bragantina, como o caso de Benevides, Santa Izabel e Apeú,<sup>66</sup> os rios que brotava nas terras elevadas da região Bragantina, foram úteis no transporte de mercadorias que abasteciam a Capital do Estado. Segundo o pesquisador Nestor Herculano Ferreira, entre a 7ª e 8ª transversal, na “boca da 6ª”, foi iniciado o povoamento de Santa Izabel. Pelas nossas observações, neste local ainda existe um igarapé formado por dois outros, em que é possível a navegação em pequenas montarias, ou em canoas.<sup>67</sup>

Deste modo, naquele contexto para que a ocupação das terras firmes fosse efetivada a escolha dos locais, em geral, se dava às margens de algum rio ou igarapé. Os estudos de Edna Castro, sobre a dinâmica da ocupação das terras de Bujaru, assim como o de Rosa Acevedo sobre a área da comunidade de Abacatal, por exemplo, mostram que os rios que davam acesso ao rio Guamá foram fatores imprescindíveis para a dinamização de uma economia que se baseava no agro-extrativismo, praticada por grupos humanos remanescentes da escravidão.<sup>68</sup>

A respeito da questão, Rocha Penteado, informa que antes da construção da Estrada de Ferro, “a região Bragantina, embora às portas de Belém, não possuía qualquer ligação terrestre com a capital da Província”.<sup>69</sup> Sobre o mesmo assunto, referindo-se ao núcleo colonial de Benevides, Ernesto Cruz diz que “até então os produtos agrícolas produzidos naquele núcleo eram trazidos para o mercado consumidor

---

<sup>65</sup> Mensagem dirigida em 15 de fevereiro de 1881 ao Congresso Legislativo do estado do Pará, pelo Exmº Senhor presidente José Coelho da Gama Malcher. Belém: Typografia do Diário de Notícias de Costa & Campbell, 1881, p. 146.

<sup>66</sup> Foram os três primeiros núcleos a se formar, antes mesmo do início da construção da ferrovia Belém-Bragança. Sobre esse tema, conferir o trabalho de LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima. “Campesinato e abastecimento na Zona Bragantina (1880-1960)”. Belém: Dissertação (Mestrado)-(Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento sustentável do Trópico Úmido- NAEA), Universidade Federal do Pará (UFPA), 2010.

<sup>67</sup> A diferença é a seguinte: Canoa é uma pequena embarcação feita de um único tronco de pau, enquanto que montaria também é uma pequena embarcação, porém fabricada com tábuas serradas e outras peças de madeira usadas na montagem, daí o nome.

<sup>68</sup> Optamos em fazer a citação mais à frente, quando utilizarmos trechos dos referidos trabalhos.

<sup>69</sup> Cf. PENTEADO, Antônio Rocha. *Problemas de Colonização e...*, p. 125.

de Belém por via fluvial”.<sup>70</sup> Não restam dúvidas de que os diversos rios que adentram os terrenos mais firmes das margens do rio Guamá, serviram de via de acesso à Capital do Estado, abastecendo as feiras livres com farinha de mandioca, entre outros produtos.

Uma evidência de que os povoados do distrito de Caraparu participavam ativamente deste comércio, encontramos do Relatório de 1882 do presidente João José Pedrosa. Ele informava que “no dia 28, às oito horas da noite, foi encontrado, no Porto do Sal, o cadáver do pardo livre Porfírio de tal, que de *Caraparú*(nosso grifo) vinha a esta cidade, tendo em viagem falecido”.<sup>71</sup>

Combina com esse dado documental, a memória das experiências de trabalho de alguns dos narradores, como a narrativa do senhor Joaquim Farias, que diz que,

O rio Caraparu era como uma estrada. Aqui e acolá tinha uma casa de comércio, uma mercearia. No Tacajós havia no Porto, o posto de fiscalização com a luzinha vermelha. Do Tacajós até o Porto da Palha, do Sal e do Ver-o-Peso não existia mais nenhuma casa comercial. Na época quando agente levava 100 sacos de carvão, passava o registro de 60. De 10 sacos de farinha, passava 5. Pegava o talão e ia embora. Às vezes quando a gente queria se livrar da fiscalização, a gente dava um jeito de passar com a maré vazante para que o barco passasse distante do posto. Eu não tenho mais os talões, mas tem gente que ainda tem guardado. O rio foi importante e ainda é.<sup>72</sup>

O senhor Abílio dos Santos Borges, a respeito da mesma questão, nos informa:

Naquele tempo produzia-se mais era farinha, madeira e carvão. Os produtos eram levados até Belém em uma canoa grande chamada de batelão. Na minha idade ainda conheci o batelão, que saía daqui e ia até o Porto da Palha. Cheguei a fazer o percurso muitas vezes, e era mesmo no remo. Para viajar agente saía daqui descendo o rio Itá até a boca do rio Caraparu; de lá esperava a maré descer e seguir viagem; na boca do rio Guamá esperava a maré descer e seguir viagem até Belém. Não podia viajar na contra-maré. Era muito sacrifício viajar de batelão a remo. Naquela época saía sábado de manhã e só chegava domingo de volta, mais morto do que vivo.<sup>73</sup>

Esses dados nos permitem afirmar que através do rio Caraparu é que se escoava a produção agro-extrativa para Belém, o centro de maior consumo. Pelos nossos cálculos, considerando os dados estatísticos apresentados pelos governadores do Pará entre 1910 a 1930, cerca de 80% da produção que chegavam a Belém era oriundo de sítios e povoados, como o caso do Distrito de Caraparu. Como se trata da pequena produção, o meio de transporte era o batelão, cuja viagem até as feiras de Belém eram exaustivas, podendo produzir óbito durante o percurso. Isso significa que no tempo de

---

<sup>70</sup> CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém: Conselho Nacional de Pesquisas/Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1958, p. 585.

<sup>71</sup> Mensagem dirigida em 23 de abril de 1882 ao Congresso Legislativo do estado do Pará, pelo Exm<sup>o</sup> Senhor presidente João José Pedrosa. Belém: Typografia de Francisco da Costa Júnior, 1882, p. 36.

<sup>72</sup> Trecho da narração do senhor Joaquim Farias da Silva, em entrevista concedida em 7 de outubro de 2010.

<sup>73</sup> Trecho da narração do senhor Abílio dos Santos, em entrevista concedida em 4 de novembro de 2010.

“antigamente”, no Distrito de Caraparu, havia um sistema produtivo do tipo doméstico,<sup>74</sup> uma forma alternativa de produção ao lado do sistema escravista, e que se desenvolveu largamente no período posterior as leis escravistas nas áreas rurais da Amazônia.<sup>75</sup>

A respeito desse assunto, Caio Prado Júnior entende que “a economia de subsistência esteve desde os tempos coloniais associado à grande produção destinada ao mercado externo”, justamente por necessidade do consumo de produtos não exportáveis, como o milho, o arroz, o gado, a farinha de mandioca, entre outros.<sup>76</sup> Pelo trabalho de campo realizado na comunidade de Boa Vista do Itá e Caraparu, torna-se evidente que a produção da farinha de mandioca e seus subprodutos sejam culturas tão antiga como sistemas econômicos das mais variadas formas. Analisando as atividades desenvolvidas por grupos de trabalhadores camponeses na região de Bragança, Leandro Leonardo Milanez de Lima, informa que em função da falta de alimentos que pudesse abastecer as vilas, aldeias e missões, “Alguns alvarás, inclusive, obrigavam os senhores das *plantations* a desenvolverem culturas para a produção de alimentos em suas propriedades a fim de evitar a fome nos estabelecimentos”<sup>77</sup>

Este autor deixa claro, portanto, que dentro do sistema escravista havia um outro sistema de produção que se relacionava com a grande produção. Porém, com a crise do sistema de sesmarias, ainda no século XVIII, a economia de subsistência, baseada na pequena produção e usando-se do sistema de roças, ao se tornar dominante, deixou de gerar divisas para o Estado, já que sua produção não se destinava à exportação. De todo modo, a pequena produção, principalmente da farinha de mandioca, permitiu que essas populações, sem capital para maiores investimentos, se reproduzisse no período pós-abolicionismo.

No contexto entre 1870 a 1912, os governadores em suas mensagens, mostraram-se preocupados com um economia extrativista vinculados à exploração da *hevea brasiliensis*, justamente por que perceberam uma redução na produção agrícola como arroz, milho, farinha de mandioca, entre outros. Depreende-se que os seringais

---

<sup>74</sup> CASTRO, Fábio de. “Economia familiar cabocla na várzea do Médio-Baixo Amazonas”. In: ADAMS, Cristina, e outros. *Op. cit.*, pp. 173-194.

<sup>75</sup> Sobre o assunto que trata da rearticulação das populações negras após o processo abolicionista, conferir ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiães de matas e rios*. 2º ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998. Conferir também: PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

<sup>76</sup> Cf. PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. *Op. cit.*, pp. 157-168.

<sup>77</sup> Cf. LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima, *op.cit.*, p. 37.

exerceram um forte atrativo para os capitais externos e para a mão-de-obra, mas que não causaram despovoamento dos povoados do Distrito de Caraparu. Ao contrário, as narrações informam, que “nunca se vendeu tanta farinha, carvão e lenha para Belém”.<sup>78</sup> Consideramos que este fator, de natureza econômica, contribuiu para com o fortalecimento da formação dos povoados, naquele contexto. A respeito dessa questão, e sustentando-se nos estudos de Stephen Nugen, Mark Harris, diz que,

(...) nas épocas de baixa demanda externa, as comunidades locais desenvolvem-se internamente. De modo oposto, quando existe grande demanda por produtos amazônicos e o controle simultâneo da mão-de-obra através de dívidas e preços dos produtos, as mesmas populações se tornam mais atomizadas e orientadas para o exterior.<sup>79</sup>

A crise da borracha, portanto, provocada pela concorrência internacional, a partir de 1912, acabou favorecendo ainda mais a pequena produção, e nesse caso, floresceu o comércio de batelões,<sup>80</sup> contrariando a teoria dos “grandes ciclos” econômicos.<sup>81</sup> O rio Caraparu, portanto, constitui-se num dos inúmeros rios das adjacências de Belém, que possibilitava o escoamento da pequena produção. A figura de nº 5 mostra uma grande quantidade de batelões na Doca do Reduto, um dos vários portos de Belém que recebia os produtos das pequenas propriedades.

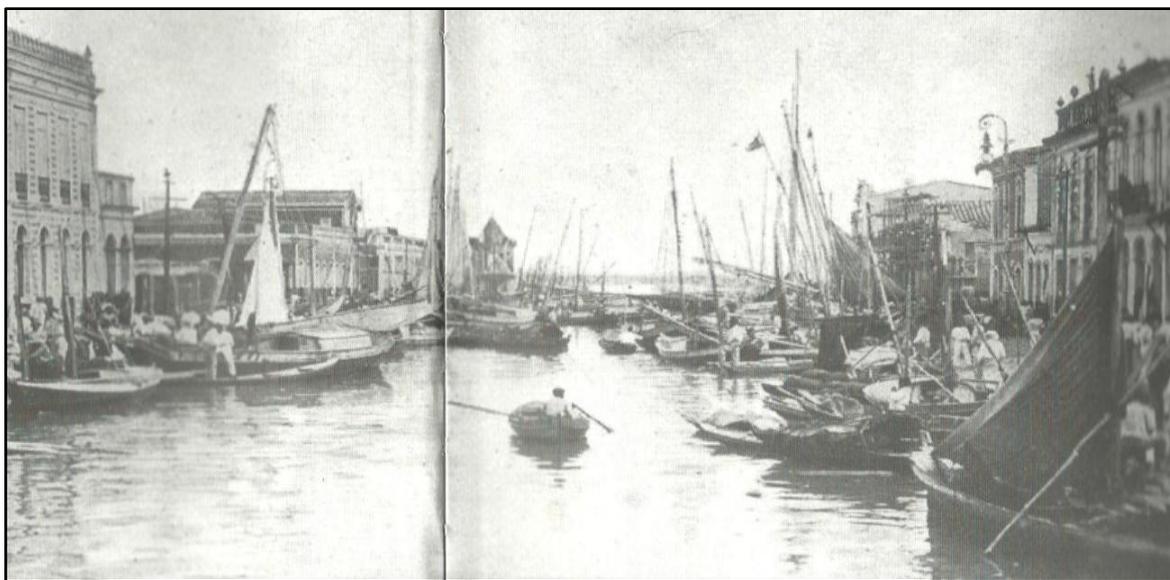


Fig. 05 –Na imagem, a Doca do Reduto em Belém tomados por batelões no início do século XX. Fonte: Maria de Nazaré Sarges, da obra *Belém: riquezas produzindo a Belle Époque* (1870-1912).

<sup>78</sup>Trecho da narração de Dona Carmita, em entrevista concedida em 7/10/2011.

<sup>79</sup>HARRIS, Mark. “Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo”. In: Cf. ADAMS, Cristina. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>80</sup>O nome remete a uma canoa grande, feita de um único tronco de madeira, que servia especialmente para transportar produtos agro-extrativos, como farinha de mandioca, lenha e carvão, entre outros produtos.

<sup>81</sup>Sobre essa discussão, conferir os artigos da obra *D’INCAO*, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da. (orgs.). *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

Em 1912, o diretor do Museu Emílio Goeldi, o Dr. Jacques Huber, foi à Europa e de lá partiu para o Oriente. A partir do retorno desse cientista, conforme seu minucioso relatório, teve-se concreta noção do crescimento da produção da borracha asiática. A previsão era bastante sombria para o futuro da Amazônia que, na verdade já tinha sido prevista pelos presidentes e governadores anteriores, que reclamavam da falta de braços para as lavouras.<sup>82</sup>

O governo de João Antônio Luiz Coelho sentia a crise, a partir da depreciação do preço da borracha, afetando frontalmente o movimento mercantil, pois os demais produtos, como o cacau, o algodão, a farinha e a carne de gado, praticamente tinham desaparecido na pauta das exportações durante o “boom” da borracha.<sup>83</sup> Por outro lado, o desejo de produzir riquezas pela diversificação da atividade agrícola, no contexto de crise da monocultura da borracha podia se concretizar. Por isso, assim diz o dito governador à Assembléia Legislativa do Estado em 7 de setembro de 1912: “Nosso empenho, portanto, seria pela objetivação da pequena propriedade, o que conseguiríamos instituindo uma taxa sobre as grandes posses de terras (...).<sup>84</sup>

Entende-se que se trata de uma representação cuja base reside no contexto de crise, em que não havia grandes capitais para produção em larga escala. Por isso, deduzia-se que a pequena propriedade bem cuidada seria mais produtiva que as grandes, além de possibilitar a diversificação da produção. Isso explica uma série de ações dos governos daquele contexto, como por exemplo, a Lei de n. 1.181 de 17 de maio de 1911, autorizando o poder executivo a garantir um juro anual de 6%, durante 30 anos, ao banco que se estabelecesse na capital do Estado para operar “principalmente sobre o crédito agrícola e hipotecário”.<sup>85</sup>

A distribuição de sementes de seringueiras e cacauzeiros, entre outras espécies, assim como as reformas na Estrada de Ferro de Bragança, visando melhorar o tráfego, e ainda, a oferta de transporte gratuito aos migrantes nordestinos,<sup>86</sup> para se fixarem nos núcleos coloniais criados ao longo da estrada de Bragança, são indícios de uma política voltada para o fortalecimento da economia regional em bases agrícolas. Na verdade

---

<sup>82</sup>Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solene de 7 de setembro de 1912, pelo presidente João Antônio Luiz Coelho. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1912, p.23.

<sup>83</sup>A ideia de “boom” utilizado neste trabalho refere-se ao fenômeno da rápida expansão da economia gomífera na região amazônica, ultrapassando os tradicionais produtos, como o cacau e o café, notadamente a partir de 1870, e na mesma intensidade, a sua brusca queda, a partir de 1912.

<sup>84</sup>Cf. Mensagem do presidente João Antônio Luiz Coelho. Op. cit., p. 93.

<sup>85</sup>*Idem*, p. 95.

<sup>86</sup>Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solene de 7 de setembro de 1915, pelo presidente Enéias Martins. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1915, p. 9.

tratava-se de incentivar a pequena produção e, ao mesmo tempo, proceder a uma rigorosa fiscalização, uma vez que essa fonte de renda era que sustentava o pagamento do funcionalismo público, em atrasos por vários períodos, além do custo da máquina do governo. Uma política de austeridade foi colocada em funcionamento, de modo que em 1915, pela primeira vez, a Estrada de Ferro de Bragança, por exemplo, não apresentava déficit.<sup>87</sup>

Os cortes nos gastos em todas as áreas se tornaram ainda mais necessários a partir de 1914, pois no contexto da Primeira Guerra Mundial se completava a crise de exportação. No contexto da Guerra, os minguados produtos exportáveis do Pará, incluindo a borracha, fizeram cessar o comércio externo.

Por isso, os governadores buscaram meios cada mais mais eficazes para a cobrança dos impostos, de maneira a trabalhar no melhoramento da Estrada de Ferro de Bragança, nos portos fluviais que havia nas entradas de Belém e na criação de coletorias de impostos nas entradas de rios que davam acesso a comunidades, como os povoados de Caraparu. Sobre a questão dos transportes, em 1921, o governador Dr. Antonino E. de Souza Crespo, dirigindo mensagem à Assembléia Legislativa do Estado, dizia que,

A deficiência de transportes é um dos grandes entraves ao progresso de nossa economia. (...) É sabido serem as nossas principais vias de comunicação os numerosos rios, que sulcam o nosso vasto território. Dahi a nossa importante flotilha fluvial, em contraste com a reduzida viação férrea. (...) Presentemente, uma só via férrea em tráfego possui o Pará: é a nossa Estrada de Bragança, construída por nós, exclusivamente por nós. (...) Hoje suas forças são insuficientes para a tarefa exigida pelo desenvolvimento da região, que engrandeceu.<sup>88</sup>

Este discurso, na verdade, era o reconhecimento da incapacidade da dita Estrada de Ferro em atender a demanda de uma região tão vasta, daí os apelos pela sua encampação pelo Governo Federal, o que veio a ocorrer em 1922.<sup>89</sup> Do mesmo modo, o governador reconhecia a importância do transporte fluvial, notadamente daquele que possibilitava a interligação de áreas de povoamento mais antigo com os centros urbanos. Depreende-se que empresas de exportação sediadas em Belém compravam a pequena produção, tendo por objetivo a exportação, de maneira que na década de 1920, apesar da situação não ser das melhores, mas já se tinha uma maior diversificação na produção e na exportação.

---

<sup>87</sup>*Idem*, p. 53-54.

<sup>88</sup>Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solene de 7 de setembro de 1921, pelo governador Antonino Emiliano de Sousa Castro. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1921, p. 42.

<sup>89</sup>Cf. LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima, *op. cit.*, p. 33.

Assim, em 1922, se exportou borracha, cacau, óleo de copaíba, castanha, sebo vegetal, assim como arroz, feijão, milho, açúcar, peixes e principalmente a farinha de mandioca. Naquele ano, o saldo das rendas, resultado das exportações, era de 494:893\$875, que segundo o governador foi quase todo destinado ao pagamento do funcionalismo. Na ordem das coletorias, Santa Izabel aparece com uma contribuição de 5:199\$485, e *Caraparu* com a cifra de 1:226\$524, acima de Bujaru, Inhangapy, Aveiros, Bagre e Mosqueiro.<sup>90</sup>

O posto de coleta de Caraparu localizava-se na entrada do rio Guamá, local em que os batelões tinham que parar para pagar as taxas. Pelo quantitativo de imposto coletado naquela ano, constata-se que a pequena produção escoada, tanto pelo rio Guamá quanto pela estrada de Ferro de Bragança era significativa. No geral, era aquele tipo de produção que sustentava a economia regional. Contudo, em 1925, segundo os dados apresentados pelo governador Dionísio Bentes, a castanha-do-pará, passou a liderar a pauta das exportações, o que demonstrava uma ascensão dos produtos extrativos, como a madeira, o óleo de copaíba, e a da borracha.<sup>91</sup>

Na verdade, vivia-se a crise de queda nos preços de tais produtos extrativos, liderados pela borracha, daí o governador reclamar da *instabilidade* da economia paraense. No quadro apresentado pelos governos ao longo dos anos subsequente ao ano de 1912, produtos oriundos das lavouras, como o cacau, o algodão, o arroz, assim como a farinha de mandioca, nunca alcançaram patamares que se equiparasse aos extrativos. Na realidade, o ano de 1921 foi o que apresentou menor produção exportada de borracha, com 3.291 toneladas, oscilando para menos, o que significava menor cotação do produto.<sup>92</sup>

Significava que, ao longo da década de 1910 e 1920, a produção extrativa da borracha continuava, mas com preços baixos, reduzindo as vendas e as rendas do Estado. Embora os preços tenham melhorado a partir de 1926, reflexos de problemas observados na produção asiática, a crise seguia em frente, até desembocar na grande crise internacional de 1929.<sup>93</sup> Naquele ano, o governador Eurico de Freitas Valle, em

---

<sup>90</sup>Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solene de 7 de setembro de 1922, pelo governador Antonino Emiliano de Sousa Castro. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1922, pp. 28-29.

<sup>91</sup>Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solene de 7 de setembro de 1925, pelo governador Dionysio A. Bentes. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1925, p. 22.

<sup>92</sup>*Idem*, p. 67.

<sup>93</sup> Associando a crise internacional de 1929 e seus reflexos na economia amazônica, conferir WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

mensagem encaminhada à Assembléia Legislativa do Estado, reclamava que “ao tomar posse do governo, tínhamos a pagar os vencimentos do funcionalismo do interior em atraso, a contar de outubro a dezembro de 1928 (...)”.<sup>94</sup> Assim sendo, as centenas ou milhares de pequenos agricultores espalhados nas áreas próximas de Belém e ao longo da Estrada de Ferro de Bragança, passaram a constituir importantes espaços de produção agro-extrativa, cuja venda nos centros urbanos se devia às necessidades de aquisição de produtos que não tinham meios de produzi-los, como utensílios domésticos e vestuários. Em função dessa dinâmica, melhorava a arrecadação do Estado, conforme podemos constatar no levantamento oficial feito no ano de 1926, em que Caraparu aparece com uma receita de 4:579\$263, e Santa Izabel, com 14:048\$327.<sup>95</sup>

Portanto, tem sentido que uma das marcas contidas na memória dos narradores, sejam as exaustivas viagens pelo rio Caraparu em direção a Belém, num vai-e-vem de batelões, levando farinha de mandioca, carvão e lenha, e trazendo açúcar, panelas, tamancos, pólvora, e tantos outros produtos. Ao longo das décadas de 1920 a 1950, o comércio de produtos agro-extrativos constituiu-se na a atividade econômica mais importante, de maneira a integrar os pequenos produtores em torno dos comerciantes, o que lhes rendeu prestígio e poder, como veremos na próxima seção.

## 2.2. TERRA DE AGRICULTORES, COMERCIANTES E POLÍTICOS

### 2.2.1. O CENTRO DO PODER ECONÔMICO

O desenvolvimento do comércio no Distrito de Caraparu no contexto de 1912 a 1950 deveu-se a uma rede de relações construídas entre pequenos agricultores e comerciantes de batelões. Constata-se através das narrações, que o centro dessas relações foi o povoado de Caraparu, uma vez que foi neste local que se estabeleceram os proprietários dos batelões, que para dinamizar as trocas organizaram suas casas comerciais. A análise dos registros de casamentos observados entre 1912 a 1924 mostram que a invenção do povoado de Caraparu está estreitamente relacionada com as relações parentescos ali construída.

---

<sup>94</sup>Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo do Estado, em sessão solene de 7 de setembro de 1929, pelo governador Eurico de Freitas Valle. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1922, p. 16.

<sup>95</sup>Cf. Mensagem do governador Dionísio A. Bentes. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1926, p. 83.

Pois bem, a povoação de Caraparu, construído às margens do rio homônimo, se localiza entre o rio Guamá e a antiga estrada de Bragança. Localiza-se ao centro da bacia hidrográfica do rio Caraparu, sendo que atualmente constitui-se na sede do Distrito do mesmo nome, pertencente ao Município de Santa Izabel do Pará.

Pela documentação cartorial, o povoado de Caraparu não fora criado a partir de um sítio, ou quilombo já existente, como ocorreu com outros povoados.<sup>96</sup> Sua constituição, ocorreu a partir da doação de um terreno em 1904, que segundo a memória dos narradores foi feito por uma senhora chamada Helena Pará, o que constatamos analisando o índice dos títulos de terras levantados por Palma Muniz entre os anos de 1901 a 1908.<sup>97</sup> Isto por que já existia o Distrito com esta nomenclatura desde 1891, quando começaram a ser registrados os primeiros enlances matrimoniais.<sup>98</sup> Portanto, o Distrito de Caraparu pertencia à circunscrição de Belém do Pará, pois segundo Teodoro Braga,

O município de Belém constitue a comarca da capital e 1º distrito dividido em 21 circunscrições. A capital, além da autoridade superior do chefe da Segurança pública, tem mais 3 dos prefeitos. Espalhados pelo território do município contam-se 43 sub-prefeituras (3 na central), Umarizal, São Bráz, Marco da Légua e Canuelos, em Belém; Val de Cães, Souza, Uriboca, Uriboquinha, Ananindeua, Bemfica, Tracuateua, Benevides, Santa Izabel, Americano, São João, Apehú, Annita Garibaldi, Castanhal; Macapá, Anhangá, Inhangapy, Jandiahú, *Caraparú*(grifo nosso), Maguary, Taiassuhy, Guajará-Assú, Janipahuba, Burajuba, Itapicuru (1º distrito), Itapicuru (2º distrito), Aycarahú, Arapary, Conde, Barcarena, Ilha das Onças, Pinheiro, Mosqueiro (duas), cajueiro, Caranamduba, Outeiro e Tauá<sup>99</sup>

Como dá para perceber, o Distrito de Caraparu era uma microrregião vinculada à Comarca de Belém, que recebia este topônimo por conta da relação histórica com o rio do mesmo nome. Significa afirmar que, por conta de sua povoação, desde os tempos da escravidão, havia preocupação das autoridades pela sua organização e controle. Na verdade, tratava-se de um contexto de profundas transformações na vida da sociedade,

---

<sup>96</sup> Refiro-se a lugares em que os registros de casamentos apontam para a existência de sítios, como Boa Vista do Itá, Tacajós, Jundiá, entre outros, que se transformaram em comunidades com o mesmo nome.

<sup>97</sup> MUNIZ, João de Palma. *Índice geral dos registros de terras: publicação Oficial*. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1907, p. 347. O texto diz assim: “Helena Ignácia Martins Pará, fls. 193, livro II, lote na travessa Caraparu, na Villa Santa Izabel, vendido por despacho de 26 de novembro de 1903, município de Belém”.

<sup>98</sup> O livro nº 01 tem o seguinte texto de abertura: “Livro para os termos de casamentos, effectuados no Distrito de Paz de Caraparú” (...) No final, contém o termo de encerramento, com a seguinte inscrição: “Jandiahú, Distrito de Caraparu, 10 de janeiro de 1891. Juiz de Paz Francisco José Cardoso Bahia”.

<sup>99</sup> BRAGA, Theodoro. *Noções de chorographia do Estado do Pará*. Belém: Empreza Gráfica Amazônia, 1919, p. 323.

em que cabia ao Estado saber quantos escravos estavam sendo alforriados, quais os números de libertos, onde viviam e o que produziam.<sup>100</sup>

Por isso o aviso do Ministério Imperial de 31 de março de 1875 mandava o presidente Francisco Maria Correa de Sá e Benevides a colocar em execução o regulamento n. 5.604 de 25 de abril de 1874, que baixou em virtude do art. 2º da lei n. 1829 de 9 de setembro de 1870. Esta Lei obrigava o referido presidente a criar os Juízes distritais de Paz nos lugares onde ainda não existiam, como em Caraparu, cuja função era fazer os registros de nascimentos, casamentos e óbitos.<sup>101</sup> Por esses registros depreende-se que o povoado de Caraparu surgiu posteriormente, pois se naquela temporalidade já o existisse como sede distrital, os casamentos teriam sido realizados ali.

Um dos primeiros registros que tivemos acesso é o de 26 de setembro de 1891 e foi realizado na casa de cerimônia do Juiz substituto Francisco José Cardoso Bahia, situado na localidade do Jandiah, distrito judiciário de Caraparu. Naquela ocasião casaram-se, assim diz o texto, “Manoel José Rodrigues, filho de Caetano Rosa de Sousa, com 30 anos de idade, natural deste Estado e D. Izabel Etelvina Gonçalves da Cruz, com 21 anos, natural deste Estado, e ambos residentes no Distrito judiciário de Caraparu”.<sup>102</sup> Do primeiro assento de casamento até a data de 15 de novembro de 1912, ocorreram 173 enlacs, e os locais desses eventos são referidos como sítios, tanto no Alto Caraparu, como o lugar chamado de Maguari,<sup>103</sup> quanto no Baixo Caraparu, o Cacau, o Engenho, o Tacajós, o Pupunhateua, o Catumbi, entre outros. Em cada um desses sítios havia um proprietário, como por exemplo, o casamento de n. 69 que ocorreu em “26 do mês de junho de 1907, neste distrito de Caraparu no sítio Pupunhateua na residência do tenente João Possidônio Alves de Faro”.<sup>104</sup>

Esses dados permitem sustentar a tese de que entre 1891 a 1912 os povoados estavam na sua fase de formação, uma vez que no caso do último sítio mencionado se transformou na comunidade de Pupunhateua, assim como muitos outros, como

---

<sup>100</sup> É o que se percebe na mensagem dirigida em 15 de fevereiro de 1877 ao Congresso Legislativo do Estado do Pará, pelo Exmº Sr. Dr. João Capistrano Bandeira de Mello Filho. Belém: Typografia do Livro do Comércio, 1877, p.103-105. Trata da abolição à conta gota, em que o Estado indenizava os proprietários. Por isso, apresentam tabelas dos escravos libertados e os valores disponibilizados.

<sup>101</sup> Mensagem dirigida em 15 de fevereiro de 1876 ao Congresso Legislativo do Estado do Pará, pelo Exmº presidente Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides. Belém: Typografia Travessa São Matheus, n. 29, 1876, pp. 54-55.

<sup>102</sup> Cf. Cartório da Vila de Caraparu, livro 01 de registro de casamentos. *Op. cit.*, p. 5.

<sup>103</sup> O que existe atualmente, subindo o rio Maguari, na direção de sua nascente é a atual comunidade de Cupuaçu. Mas, as narrativas dizem que ao longo do dito rio havia vários sítios, dentre os quais um com o nome Maguari, como diz o documento cartorial.

<sup>104</sup> A escola Municipal da atual comunidade de Feijoal, que está localizada às margens do rio Caraparu, denomina-se “João Possidônio”, o que indica ser o local do sítio citado no documento cartorial.

Catumbi, Tacajós, Jundiá, Feijoal, Boa Vista, entre outros. Não há registros dessa natureza nos locais que as memórias associam a antigos quilombos, mas que atualmente são comunidades, como Conceição do Itá, São Francisco do Itá e Espírito Santo do Itá, assim como nas cabeceiras do rio Caraparu, como Apeí, Uxiteua e Mãe do Rio.<sup>105</sup>

Contudo, o sítio que recebia o nome de Cacau,<sup>106</sup> de propriedade de *Sabino Ferreira de Souza*, segundo os registros analisados não se transformou em povoado. Segundo a memória coletiva sobre a origem de Caraparu, a partir de 1904, quando foi feito a doação do terreno que mencionamos, a família Ferreira passou a residir no povoado que surgia vindo a constituir-se nos comerciantes do lugar, por conta de uma tradição de família. José Ferreira de Souza e Lino Ferreira Faro,<sup>107</sup> respectivamente, ao controlar o comércio dos produtos agro-extrativos no Distrito de Caraparu, revendendo-os em Belém, tornaram o povoado de Caraparu em centro comercial, e como se verá no capítulo III, em centro religioso.

O primeiro registro de casamento que se refere ao lugar denominado de “povoação de Caraparu”, ocorreu em 5 de outubro de 1918,<sup>108</sup> portanto bem distante da data de 1904, ano em que o terreno fora doado, conforme dissemos acima. Contudo, analisando o livro de registro de casamentos de nº 3, cujo termo de abertura assinala a data de 20 de maio de 1912 e o de encerramento em 15 de maio de 1917,<sup>109</sup> nota-se a existência de um lugar denominado “Vila-Nova”, em oito enlaces. O casamento de nº 20, ocorrido em 29 de abril de 1916, por exemplo, diz que ocorreu “na residência do Exmº Senhor Simplício Ferreira de Souza no lugar denominado Villa-Nova, em Caraparu (...)”.<sup>110</sup> Como o mesmo sujeito aparece como testemunha do primeiro enlace citado no começo deste parágrafo, conclui-se que, como sugere o nome do referido lugar, tratava de um reagrupamento de pessoas, que de diversos sítios e mocambos existentes nas adjacências, para ali afluíram.

---

<sup>105</sup>A falta de registros constitui indícios de que não eram sítios, com um proprietário e uma casa de referência para os casamentos; nesse caso, reforça a tese de que eram antigos redutos de negros fugidos, e que, portanto viviam na clandestinidade.

<sup>106</sup>É um indicativo de que a família Ferreira Faro, se transferiu para a vila de Caraparu, exercendo ali forte influência social, econômica, política e cultural sobre os outros grupos que ali se estabeleceram.

<sup>107</sup>Segundo a narração de Dona Carmita, a referida tradição se deve ao fato de no século XIX, o seu bisavô Sabino Ferreira de Souza ter sido dono de escravos. Os escravos teriam evoluído para a condição de pequenos agricultores, ao passo que os senhores, para a condição de comerciantes.

<sup>108</sup>Cartório do Único Ofício de Registro Civil do Distrito de Caraparu. Livro 4, p. 11. Casamento de nº 14, de 5 de outubro de 1918.

<sup>109</sup>Cartório do único ofício de registro civil do Distrito de Caraparu. Livro 3.

<sup>110</sup>Cf. Cartório do único ofício de registro civil de Caraparu. *Op. cit.*, p. 22.

Entende-se que a mudança de nome para o de *povoação de Caraparu*, significa que a partir de 1918, o dito lugar já se configurava como um dos mais importantes em termos de localização geográfica, e referência econômica para todo o Distrito de Caraparu.

Entretanto, à medida que avançamos na leitura dos aludidos registros, percebe-se que a maior frequência de casamentos na referida povoação de Caraparu, ocorre somente a partir de 1924. Isto por que a maioria dos enlaces ainda ocorria em espaços citados como sítios ou simplesmente propriedades, como Outeiro, Fazendinha, Espírito Santo, Tacajós, Santo Antônio, São Bento, Conceição, São José, Livramento, e principalmente no sítio Cacau, de propriedade de Sabino Ferreira de Souza. Significava que o povoado de Caraparu se consolidava como sede de uma rede de sítios e retiros espalhados ao longo do curso do rio Caraparu.

O fato de o sítio Cacau ser o local de maior incidência de casamentos demonstra a importância da família Ferreira de Souza, que ao se juntar com a família Faro, do lugar chamado Santa Quitéria, favoreceu o fortalecimento do comércio de batelões, dado ao talento para os negócios do sujeito conhecido em toda a região como caboco Lino Faro, que entrou para a família Ferreira em 1919, casando-se com Amélia Ferreira de Souza, uma das netas de Sabino Ferreira de Souza.<sup>111</sup> O texto que registra o dito casamento, assim diz:

Aos dezoito dias do mês de outubro do ano de 1919, neste districto de Caraparu, Comarca de Belém (...), na residência do cidadão Bibiano da Silva Faro, no lugar chamado Santa Quitéria, e ahi presentes (...), receberam em matrimônio Lino da Silva Faro, filho legítimo de João da Silva Faro, com 21 anos de idade, solteiro, lavrador, natural d'este Estado do Pará, residente neste districto de Caraparu, com dona Amélia Ferreira de Souza, filha legítima de Simplício Ferreirade Souza, e de dona Maria Lina de Souza, já falecida, com 18 anos de idade (...).

A união da família Ferreira de Souza, proprietária do sítio Cacau, com a família Silva Faro, proprietária do sítio Catumbi, ambas de tradição católica, favoreceu o domínio deste grupo familiar no processo de consolidação da povoação de Caraparu, vindo a ser a sede do Distrito de Caraparu. Trata-se da construção de uma rede de relações de parentescos, pois antes do casamento citado acima, a única filha de Sabino Ferreira de Souza, denominada de Sabina Ferreira de Souza tinha se casado com João da Silva Faro. Nesse caso, Lino Faro e Amélia Ferreira de Souza eram primos, e como a

---

<sup>111</sup> Neta por que era filha de Simplício Ferreira de Souza, que por sua vez era filho de Sabino Ferreira de Souza, o dono do terreno do Cacau.

família era numerosa,<sup>112</sup> possibilitou outros enlaces, de maneira a compor um grupo familiar forte. Situados em diversos sítios ao longo do rio Caraparu, e dedicando-se a atividade de comércio, favoreceu o estabelecimento de uma rede de relações com os pequenos agricultores.

Há de se considerar que Lino Ferreira Faro foi um sujeito que se notabilizou como comerciante, apesar de no texto referente ao seu casamento, citá-lo como lavrador. Como em 1919 tinha 21 anos de idade, é possível que tenha aprendido a arte de negociar com José Ferreira de Souza, o filho mais velho de Sabino Ferreira de Souza. Este sujeito aparece como testemunha de um casamento ocorrido em 18 de dezembro de 1918, naquele ano com 40 anos de idade, comerciante e residente em Belém, a Rua Cameté nº 14.<sup>113</sup> Significa que naquele contexto, tal comerciante de batelão possuía domicílio tanto em Caraparu, quanto na capital do Estado, fato que se deve aos negócios que desenvolvia entre um lugar e outro. De todo modo, a década de 1920 foi o tempo de domínio de José Ferreira, e da década de 1930 em diante, o tempo de Lino Faro, de maneira que a história do povoado de Caraparu e do Distrito de Caraparu como um todo, deveu-se a influência de tal grupo familiar.

Pois bem, considerando a estratégica localização geográfica do povoado de Caraparu, os comerciantes organizaram os batelões para descer o rio Caraparu, tendo em vista negociar com os pequenos agricultores, e atingir Belém através do rio Guamá, assim como para subir o referido rio para atingir a Estrada de Ferro de Bragança. Portanto, devido ao grau de importância “Caraparú, povoação, foi elevada a esta categoria pela Lei n. 1.793 de 4 de novembro de 1919, à margem do rio do mesmo nome installada em 21 de dezembro de 1919 através do Decreto n. 3.591 de 16 do mesmo mês e ano”.<sup>114</sup> Entende-se, assim, que no ano de 1919 o povoado de Caraparu se consolidava como centro de uma rede de comércio que interligava todos os sítios e retiros daquele espaço.

Para proceder à análise da rede de relações que os comerciantes estabeleceram com os pequenos agricultores, recorreremos às narrativas que pertencem à história de vida dos narradores, e por isso são representativas como evidências. A primeira narradora é Dona Carmita, filha do comerciante Lino Ferreira Faro. Como o seu nascimento ocorreu

---

<sup>112</sup> Lino Ferreira Faro possuía oito irmãos, a saber: Álvaro, Orfila, Rosilda, Raimundo, Luis, Guilhermina, Maruquita e Santico.

<sup>113</sup> Cf. Cartório do único ofício de registro civil de Caraparu. *Op. cit.*, p. 22.

<sup>114</sup> Cf. Braga, Theodoro. *Noções de Chorographia*. *Op. cit.*, p. 363.

em 1933, suas lembranças remontam o tempo de poder e prestígio político que sua família ostentou em todo o Distrito de Caraparu. Segundo esta narradora,

O Lino era o único comerciante do lugar. O comércio grande dele ficava na vila, e as outras casas comerciais eram filiais, distribuídas ao longo do rio Caraparu, como a casa do Repartimento, na embocadura do rio Maguari, a casa de comércio de Conceição do Itá, a casa de comércio do Cacau. Naquele tempo, em todo o rio tinha gente morando, e o Lino Faro era quem abastecia as casas de comércio desses lugares.<sup>115</sup>

O comércio de Caraparu chamava-se “CASA AVITÓRIA”, e lá existia de tudo, como lamparinas, pilhas, utensílios domésticos, produtos comestíveis, penicos, cartuchos para espingardas, tecidos, óleo de mutambo, enfim, como eram as antigas casas comerciais.<sup>116</sup> Essa organização lembra o esquema do sistema de aviamento, em que os produtores vendiam sua produção agro-extrativa a um comerciante local, que as revendia nos centros urbanos. Estes mesmos sujeitos abasteciam suas mercearias nas localidades com diversos produtos, tendo em vista às necessidades de consumo de seus fornecedores. A figura de nº 6 mostra a casa de comércio de Lino Faro, no povoado de Caraparu.



Fig. 6. Ao fundo a casa de comércio com a inscrição “CASA A VITÓRIA DE LINO FARO”. À frente duas cantoras e um praticante de futebol, demonstrando que a foto foi tirada em um dia de festa. Fonte: Acervo de Maria do Carmo Ferreira Faro (Dona Carmita).

<sup>115</sup> Relato de Maria do Carmo Ferreira Faro (Dona Carmita), em entrevista concedida em 6/10/2010.

<sup>116</sup> Chamava-se taberna, ou mercearia, cuja característica era a existência de um balcão que separava os compradores do atendente. Isto era necessário, pois quase tudo era vendido a *retalho*, onde se podia, por exemplo, comprar uma colher de manteiga, ou meio quilo de feijão.

Nota-se pela imagem acima que de fato o estilo arquitetônico da Casa de comércio de Caraparu se destacava pelos detalhes. Havia um *slogan* identificando o empreendimento, assim como o telhado e o reboco bem trabalhado. Revela, portanto, a boa rentabilidade daquele tipo de negociação. No caso da imagem, tratava-se de uma matriz, dentro de uma rede de filiais situadas em pontos estratégicos, visando o domínio em toda a área do referido Distrito.

Nesse sentido, os pequenos agricultores sitiantes de Caraparu, por não possuírem capitais para aquisição de um batelão, ou de uma montaria, não tinham outra opção, a não ser negociar com os comerciantes do povoado de Caraparu, o que possibilitava a troca com outros produtos, como a pólvora, necessário para a prática da caça. Como naquele contexto todo o transporte de mercadorias se dava através do rio Caraparu, tais comerciantes, por possuírem os batelões, passaram a dominar a venda e a revenda dos produtos agro-extrativos. A figura de nº 7 evidencia a existência da rede de casas comerciais que a família Ferreira Faro organizou durante pelos menos três décadas.



Fig. 7. Na imagem, a família Ferreira Faro posando para a foto em frente ao comércio da comunidade de Conceição do Itá no ano de 1946. Da direita para a esquerda temos Arlete Faro, ao centro Maria do Carmo (Dona Carmita) e Angélica Ferreira. Sentados, temos Reginaldo Faro à direita, e Alexandre Santos à esquerda. Fonte: acervo da professora Graziela Silva.

Em cada uma das casas filiais tomava de conta um parente. Entende-se essa prática como uma forma de controle dos negócios em favor de um grupo familiar, como expressa a fotografia acima. Segundo a narradora, “quem tomava conta do comércio no Repartimento, era o Luís Faro; no Itá era o Santino Faro, que era irmão dele; no Umaniteua era o Milton com a Rozinha, irmã dele”.<sup>117</sup>

Percebe-se que o fato de Lino Faro ser o proprietário dos batelões, é que possibilitava o funcionamento de toda a rede de relações de comércio com os pequenos agricultores. Um dos batelões denominava-se “Carmita”, que segundo a narradora foi uma forma de seu pai lhe homenagear. Assinala a narradora que sem a dita canoa, não era possível, por exemplo, transportar boi para ser morto na véspera do Círio de Caraparu, assim como uma série de produtos que circulavam entre a Capital do Estado e os povoados do aludido Distrito. Sobre a rede de relações construídas entre os comerciantes e os pequenos agricultores, Dona Carmita assinala que,

Da vila e de outros lugares, para chegar até a Carmita eram utilizadas canoas menores. Naquele tempo existia Conceição do Itá, Macapazinho, Pupunhateua, Feijoal, Umaniteua, Tacajós, Catumbi, e muitas outras localidades. De todos esses lugares vinham os produtos, que eram vendidos ao meu pai que levava até Belém e lá negociava. Meu pai era muito conhecido em Belém pelos feirantes. (...) Aí a Carmita voltava lotada de mantimentos e abastecia as casas comerciais. Farinha, jerimum, beiju de macaxeira, frutas de época, como o cupuaçu eram produtos levados até Belém. Tudo que desse para vender era levado. Caraparu foi o maior produtor de farinha d’água. A farinha de Caraparu era conhecida pela qualidade, chegando até ser exportada para o Rio de Janeiro. Era conhecida por que era bem torradinha.<sup>118</sup>

Como se percebe através desta narração, ali funcionava uma figuração social, em que os comerciantes exerciam poder de comando sobre os demais sujeitos. Articulados entre si, conseguiram estabelecer uma dinâmica relação com os pequenos agricultores, o que lhes rendeu poder econômico e pretígio político.

Para a realidade local, a família Ferreira Faro, por conta da atividade mercantil que desenvolviam, eram ricos. Na representação que o senhor Joaquim Farias faz, a referida família “era a que tinha a melhor casa, vestiam-se das melhores roupas e sapatos, possuíam rádio, sofá, e era a única que podia mandar seus filhos a Belém para terminar os estudos.”<sup>119</sup> A figura nº 8 mostra a família Ferreira Faro reunida em frente de sua residência em 1942. Percebe-se evidências do que diz o narrador, observando o

---

<sup>117</sup> Fragmentos extraídos dos relatos de Maria do Carmo, a dona “Carmita” como é conhecida na vila de Caraparu.

<sup>118</sup> Trecho do relato de Dona Carmita, em entrevista concedida em 6/10/2010

<sup>119</sup> Trecho do relato do senhor Joaquim Farias, em entrevista concedida em 7/10/2010.

estilo da casa de morada ao fundo e no tipo de vestuário que ostentam. Percebe-se que Lino Faro ao centro possui traços mais fortes do fenótipo negro do que sua filhas e sobrinhas.



Fig. 8. Ao centro o comerciante Lino Ferreira Faro, posando para a foto ao lado de sua filha mais nova Maria do Carmo (Dona Carmita) e de uma sobrinha. As demais são cantoras contratadas para cantar no Círio de Nossa Senhora da Conceição. Fonte: acervo de Dona Carmita.

A partir das posições sociais que vieram a assumir, os membros desta família passaram a se interessar por política, uma vez que eram os porta-vozes das populações espalhadas pelos diversos povoados que tinham contato, e de certo modo, controle. Lino Ferreira Faro, e mais à frente Alfem Ferreira de Souza, seu sobrinho, e Reginaldo Faro, seu irmão, constituem as figuras de destaque, uma vez que souberam capitalizar para si o poder de influência política que exerciam sobre as populações que habitavam os povoados do Distrito de Caraparu.

A análise das atas da Câmara municipal de Santa Izabel do Pará, no período compreendido entre 1935 a 1950, nos mostra indícios de que os comerciantes de Caraparu estiveram presentes na vida política do dito município. É o que trataremos a seguir.

### 2.2.2. A INFLUÊNCIA POLÍTICA DOS COMERCIANTES (1930-1950)

A criação do município de Santa Izabel em 8 de dezembro de 1934, ao inserir o Distrito de Caraparu em sua circunscrição, desvencilhando-o do município de Belém,<sup>120</sup> exigiu que os influentes comerciantes de Caraparu se envolvessem em questões políticas, interessados no melhoramento da infra-estrutura, principalmente de estradas de rodagem.<sup>121</sup>

O contexto da década de 1930 foi marcado pela influência do Interventor Federal, o então Major Joaquim Cardoso de Magalhães Barata nos interiores, cujo objetivo era a criação de uma base de apoio popular, visto por alguns historiadores, como uma forma de consolidação do regime autoritário que ajudou a implantar no Pará a “Revolução de 30”. Para o jornalista Carlos Rocque, “(...) não houve uma cidade, uma vila, um lugarejo, que não tivesse recebido a visita do interventor levando médicos, dentistas, enfermeiros e imensa carga de medicamentos”.<sup>122</sup>

Na vila Santa Izabel, o Barata, como ele era popularmente conhecido, tratou de dar prosseguimento à obra do conjunto arquitetônico Antônio Lemos, iniciada pela Intendência Municipal em 1905, paralizadas em 1912 e reiniciada em 1927, no governo do Intendente Antônio Crespo de Castro. Em 30 de junho de 1931, o Interventor Barata inaugurava um refeitório, e deste modo, iniciou a transferência das religiosas Filhas de Sant’Ana que funcionavam em Belém, para o novo prédio, significando que a partir daquele momento a responsabilidade daquele educandário passava para a esfera estadual.<sup>123</sup> Assim, transformou-o no Instituto Antônio Lemos, oferecendo educação feminina em regime de internato, disponibilizado para toda a população das adjacências de Santa Izabel. O referido ato fazia parte de um conjunto de *medidas*, de caráter

---

<sup>120</sup>Efeito do Decreto-Lei nº 1.110 de 8 de dezembro de 1934 que criou o município de Santa Izabel.

<sup>121</sup>A partir da década de 1930, foi construído o imaginário de que as estradas, de um modo geral, mas principalmente nas áreas mais isoladas e dependentes do transporte fluvial, que as estradas terrestres trariam o desenvolvimento.

<sup>122</sup>ROCQUE, Carlos. *Magalhães Barata: o homem, a lenda, o político*. Belém: SECULT, 1999, p. 161.

<sup>123</sup>Há duas placas afixadas na entrada central do atual Colégio Antônio Lemos evidenciando que o conjunto arquitetônico localizado na vila Santa Izabel, cujas obras iniciaram em 1905 e paralisados em 1912, por conta da crise da borracha, já haviam sido retomadas pela Intendência de Belém, antes de 1930. A primeira diz assim: “Fundação MAC DO WELL 8 de dezembro de 1926”. A segunda, ao lado diz: “Proseguida pelo Intendente municipal Doutor Antônio Crespo de Castro – 1927-1928”. A terceira placa evidencia que a obra foi continuada, mas pelo governo do Estado. Esta última placa está afixada na parte interior onde foi um refeitório e tem as seguintes inscrições: “Pavilhão Major Magalhães Barata, inaugurado em 30/06/1931”.

populista, que visava estabelecer uma relação mais próxima da população, para assim, controlá-la.

Para Pere Petit, “entre essas medidas, podemos citar a implementação do ensino público, a modernização da administração pública, a construção de estradas nos municípios do interior”.<sup>124</sup>

No que diz respeito a “modernização” da administração pública, o Interventor Magalhães Barata, através do Decreto-Lei de nº 600 de 28 de janeiro de 1932, tornou sem efeito a Lei 565 de 30 de dezembro de 1931. Por esta Lei Santa Izabel passava a ser município, mas como o espaço geográfico abrangia áreas do antigo núcleo de Benevides, a leste, e fazia limite com o município de Igarapé Açu, a oeste, acabou gerando protestos, principalmente de representantes políticos de Castanhal.<sup>125</sup>

Para resolver o problema, o Interventor resolveu então, pelo Decreto Lei nº 1.110 de 8 de dezembro de 1933, reorganizar os limites geográficos de Santa Izabel. Na nova delimitação, considerando os traçados da Estrada de Ferro de Bragança, a oeste, no limite com o município de Castanhal, na 8ª Travessa; a leste, no limite com o município de Benevides, na 3ª Travessa; ao norte, com o rio Tauá, no limite com o município de Vigia, e ao sul com rio Guamá, no limite com o município de Bujarú. O ato solene que simbolizou a instalação do Município de Santa Izabel, ocorreu um mês depois, em 7 de janeiro de 1934.<sup>126</sup>

No tocante a construção de uma rodovia que seguisse os traçados da ferrovia existente, coube ao dito Interventor continuar o trabalho já iniciado na gestão anterior, pois já se reconhecia a ineficiência da Estrada de Ferro de Bragança, principalmente no transporte de produtos.<sup>127</sup> Nesse sentido, em 1930, o governador Eurico de Freitas Valle, dizia que “(...) há pouco tempo se iniciou uma estrada de rodagem para a villa de

---

<sup>124</sup>Cf. PETIT, Pere. *Chão de Promessas*. Op. cit., p. 126.

<sup>125</sup>FERREIRA, Nestor Herculano. *História do município de Santa Izabel do Pará*. Belém: Falângola, 1984, p. 101.

<sup>126</sup>Ata da instalação do Município de Santa Izabel de 7 de janeiro de 1934.

<sup>127</sup>Na mensagem dirigida ao Congresso Legislativo de 7 de setembro de 1921, pelo governador Antonino Emiliano de Sousa Castro, na p. 42, há um comentário sobre o assunto. Associando as dificuldades da fixação dos colonos cearenses na região Bragantina com a ineficiência do transporte oferecido pela empresa que gerenciava a Estrada de Ferro de Bragança, conferir LACERDA, Franciane Gama. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. Belém: Ed. Açai/ Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA), 2010.

Santa Isabel, numa extensão de 42 quilômetros (...)”.<sup>128</sup> Em 3 de outubro de 1932, estava o Major Magalhães Barata em Santa Isabel para inaugurar um monumento indicando o marco inicial de uma Estrada de rodagem que se estenderia até ao município da Vigia.<sup>129</sup> Na figura de nº 9, a imagem fotográfica da Estrada de Ferro, tendo ao fundo a estação do trem, traçado que se seguiu para a construção da Estrada de rodagem.

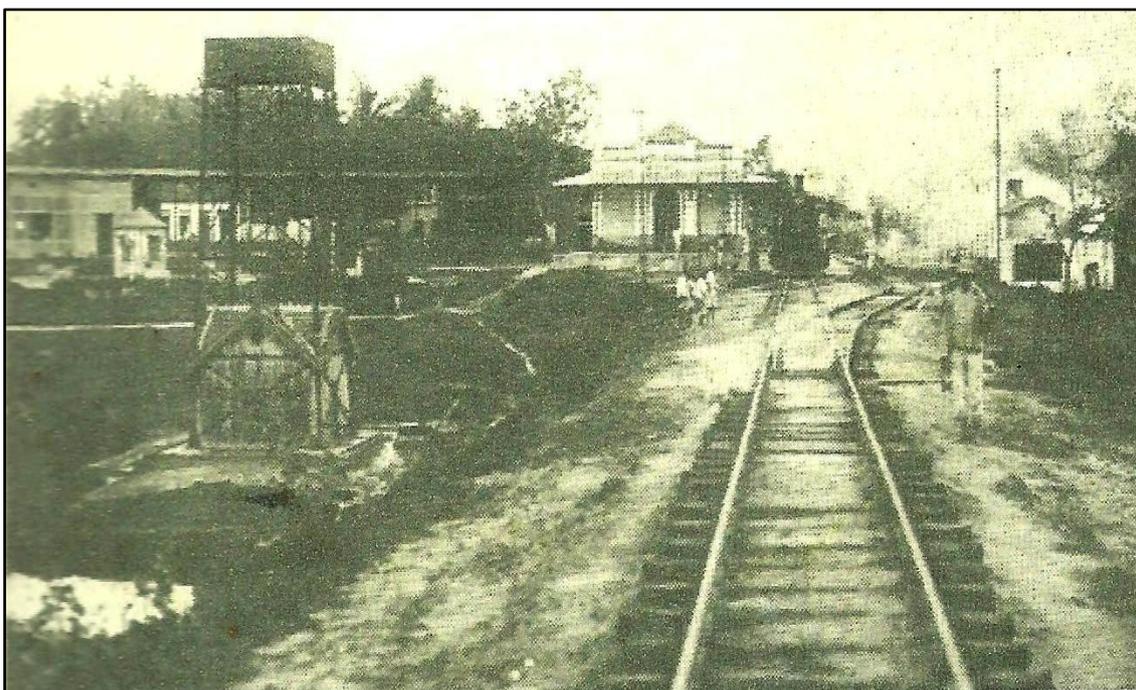


Fig. 9. Foto da Estrada de Ferro de Bragança no perímetro urbano de Santa Isabel, na década de 1920. Nota-se ao fundo o trem vindo de Bragança em direção a Belém do Pará. Fonte: Acervo do Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Santa Isabel do Pará.

Depreende-se que além da questão ligada à implementação do ensino público, em contraposição ao ensino privado, a abertura de estradas constituiu-se no carro-chefe das ações do governo de Magalhães Barata pelos interiores. Nesse sentido, a história da abertura da estrada de Caraparu, em substituição ao rio homônimo, nos ajuda a entender a participação dos comerciantes daquele lugar na política do Município de Santa Isabel. Por isso, voltemos ao dia 7 de janeiro de 1934.

<sup>128</sup> Mensagem dirigida em 7 de setembro de 1930 ao Congresso Legislativo do Estado do Pará, pelo Exmº Governador do Estado, Eurico de Freitas Valle. Belém: Oficinas Gráficas do Instituto Lauro Sodré, 1930, p. 13.

<sup>129</sup> O monumento tem as seguintes inscrições: “Estrada de rodagem da Vigia – Inaugurada em 3 de outubro de 1932 – Major Joaquim Cardoso de Magalhães Barata, Interventor Federal – Padre Leandro Pinheiro, prefeito de Belém”. Do outro lado, da mesma peça, está escrito: “Marco inicial – extensão 57 quilômetros – Domingos Acatauassu Nunes – Diretor de obras municipais”.

Considera-se que as figuras mais ilustre de Santa Izabel estavam presente naquele evento,<sup>130</sup> pois afinal de contas, estaria sendo empossado o primeiro prefeito e inaugurava-se um novo município na região Bragantina. Além do mais, estava certo a presença do Major Magalhães Barata, e por isso, muita gente estava convidada para os festejos.

Pois bem, como Lino Ferreira Faro era o comerciante mais influente de Caraparu, e já possuía um terreno com uma casa em Santa Izabel,<sup>131</sup> supõe-se que o mesmo tenha sido convidado, pois ele pertencia a categoria de homens que nutria interesse pela vida pública. Porém, não se fez presente. A figura de nº 10 mostra a caminhada de Barata pelas ruas de Santa Izabel, naquele contexto, sendo ladeado por pessoas influentes da política local, além de populares, que pelos trajes, se preparam para recebê-lo.



Fig. 10. Imagem fotográfica de 7 de janeiro de 1934. Ao centro, de paletó na cor branca, o Interventor Federal Magalhães Barata. À direita o Capitão Noé de Carvalho, o prefeito empossado naquela ocasião. Nota-se que a

<sup>130</sup> A lista de frequência da ata de instalação do município de Santa Izabel de 7 de janeiro de 1934, contém 80 assinaturas. Destes, os que entraram para a memória histórica de Santa Izabel, em forma de nomes de ruas, avenidas e escolas, são: Pergentino Tavares de Moura, Ricardo D. Smith Hughes, José Queiroz de Miranda, José Vidal da Costa, João Casanova, Luiz Gonzaga de Souza, Apolônia Pontes Tavares, entre outros.

<sup>131</sup> No livro de registro de título de aforamento nº 1, ficha 62, folha 99, de 30 de maio de 1939, do arquivo da prefeitura municipal de Santa Izabel do Pará, tem seguinte texto: “Lino Ferreira Faro, brasileiro, comerciante, residente e domiciliado na Vila de Caraparu, pretendendo legalizar a situação do terreno, sito à Travessa Caraparu, nesta cidade, medindo 55 m de frente e 55 m de fundo, que ocupa há bastante tempo sem turbação de qualquer natureza, vem respeitosamente requerer a V.Excia. se digne em conceder aforamento perpétuo do citado terreno, onde o suplicante tem edificado uma casa coberta de telhas, obrigando-se ao pagamento de todas as taxas legais e ao cumprimento das cláusulas de empréstimos. Assim pede e espera”.

população fora mobilizada para prestigiar o evento. Fonte: acervo do arquivo da Prefeitura Municipal de Santa Izabel do Pará.

A ausência do comerciante mais promissor de Caraparu nos atos comemorativos à instalação do município Izabelense, são *indícios* de que não comungava da política associado ao baratismo, mas não que se desinteressasse pela política local.

Constata-se, analisando os livros de atas da Câmara Municipal do recém-criado Município de Santa Izabel, no período de 1936 e 1937, que Lino Ferreira Faro foi um dos vereadores eleitos para compor a primeira Legislatura, juntamente com Manoel Gomes Casanova Sobrinho, Luiz Ferreira de França, Felipe Ferreira de Paula e Luiz Colombo Haussler Delgado. O detalhe que permite fazer a conexão com a ausência do mesmo na inauguração do dito Município, foi o fato dele ter sido o único vereador eleito pela Coligação Democrática Paraense, que na época combatia em nível estadual o Partido Liberal (PL) de Magalhães Barata.<sup>132</sup> Isso explica, primeiro que ele era uma figura sagaz na arte de se articular no mundo da política, e segundo, que se posicionava como anti-baratista naquele cenário.

Deste modo, o representante do Distrito de Caraparu, mesmo se opondo ao prefeito eleito em 15 de fevereiro de 1936, o capitão José Rodrigues de Paiva, e aos seus pares na Câmara de vereadores, conseguiu ser escolhido como vice-presidente.<sup>133</sup> Para firmar sua posição de comando nos povoados de Caraparu, onde desenvolvia suas atividades de comerciante, como já analisamos, ele exigia melhorias na infra-estrutura, atraindo, assim a confiança de seus eleitores. Na ata da 9ª sessão do ano de 1936, assim está registrado:

O senhor vereador Lino Ferreira Faro apresentou um projeto de lei que tomou o nº 2, que autoriza o governo municipal de Santa Izabel a instalar a iluminação pública na povoação de Caraparu, frizando e abrindo o crédito necessário de um conto e seiscentos mil réis (1:600\$000) para o devido custeio.<sup>134</sup>

Entre 1938 a 1947 não há registros de atas, estando o livro de nº 2, do meio para o fim em branco, sem nenhuma observação. Tratava-se do período em que se instalou no Brasil a ditadura fascista de Getúlio Vargas, em que as assembleias Legislativas dos Estados e as Câmaras de vereadores dos municípios deixaram de funcionar.

---

<sup>132</sup> Ata nº 1, referente à instalação da Câmara Municipal de Santa Izabel, de 16 de fevereiro de 1936. Na apresentação dos vereadores eleitos, a saber, Luiz Ferreira de França, Adalberto Galvão de Lima, Felipe Ferreira de Paula, Luís Colombo Hausser Delgado e Lino Ferreira Faro, destaca-se este último como o único eleito pela Coligação Democrática Paraense.

<sup>133</sup> Ata da Câmara Municipal de Santa Izabel do Pará de 17 de outubro de 1936, p.12.

<sup>134</sup> Ata da 9ª sessão ordinária da Câmara Municipal de Santa Izabel do Pará de 24 de outubro de 1936, p. 18.

Desta forma, observa-se que as sessões da referida Câmara voltaram a ter registros somente em 1948, o que significa o retorno do regime constitucional. Naquele contexto, Santa Isabel recebia o nome de Município de João Coelho,<sup>135</sup> e Barata, agora coronel e Senador da República,<sup>136</sup> estava presente na primeira sessão, na condição de representante do governo do Estado, o major do exército Luís Geolás de Moura Carvalho.

O detalhe que novamente nos permite fazer a conexão com a ausência de Lino Faro no evento político de 1934, foi a presença de Alfem Ferreira de Sousa, como vereador eleito no pleito de de 11 de janeiro de 1947. Este era sobrinho de Lino Ferreira Faro, portanto representante de Caraparu, e a exemplo do tio, o único vereador eleito pela Coligação Democrática Paraense, da legenda do PSD. Um das evidências que este era oposição à influência do Barata em âmbito local, percebemos em um trecho da sessão ordinária de nº 10, que diz assim: “O vereador Acrísio Aranha, propoz que fosse passado um telegrama de boas vindas ao coronel Magalhães Barata, sendo aprovado por todos, com restrição do vereador Alfem Ferreira de Sousa”.<sup>137</sup>

Naquele contexto travava-se uma verdadeira guerra entre os baratistas e os anti-baratistas, tendo em vista o processo eleitoral do ano de 1950, o que intensificou as visitas do senador Magalhães Barata pelos interiores do Estado. Percebe-se essa luta política em Caraparu, analisando a memória dos narradores, quanto a abertura da estrada vicinal que interligaria a vila de Caraparu à sede do então município de João Coelho.

Para proceder a análise selecionamos duas narrativas, por apresentar posições distintas. A primeira narração é de Dona Laura, e diz assim:

O Barata foi quem mandou abrir a estrada de Caraparu. Eu lembro das muitas vezes que o Barata vinha de canoa, e nós o esperávamos no porto. Ele vinha de canoa, pisando na lama, entrando no rio. Falei várias vezes com o Barata, peguei na mão dele. O Barata

---

<sup>135</sup>A Lei de nº 4.505 de 30 de dezembro de 1943 mudou o nome de Santa Isabel para João Coelho, justificada pela similitude a um município de São Paulo. Contudo, usando o princípio da jurisprudência, políticos locais, como o deputado Vitor Hilário Paz, entre outros, conseguiram a provação da Lei de nº 2.160 de 10 de janeiro de 1961, fazia retomar o topônimo *Santa Isabel*, com o aditivo *do Pará*.

<sup>136</sup>Ata de nº 01 da 1ª Legislatura da Câmara Municipal de João Coelho, em que tomaram posse os vereadores eleitos em 11 de janeiro de 1948, a saber: Porfírio Pereira da Silva, Acrísio Aranha, Manoel de Souza Leal, Antônio Bastos de Lima e Alfem Ferreira de Souza. O registro da presença do senador Magalhães Barata, aparece na página de nº 1.

<sup>137</sup>Ata da 10ª sessão ordinária da Câmara Municipal de Santa Isabel do Pará, de 26 de abril de 1950, p.125.

era um político pé no chão, na lama, e visitava todas as comunidades, e se fosse pra fazer milagre, ele era o primeiro milagreiro.<sup>138</sup>

O segundo relato é de Dona Carmita, e diz assim:

O Barata veio aqui pedir desculpas para meu pai, que era da UDN. Pediu desculpas por que era espertalhão. O Lino era um cabo eleitoral que não ganhava nada, e era anti-baratista. Antigamente só tinha duas casas que davam o almoço no dia da eleição: O meu pai e o Tucano. Era a briga entre os baratistas e os anti-baratistas. Eu só sei que o pessoal gostava de mim por que eu almoçava nas duas casas. O pessoal dizia assim, lá vem a Carmitinha. Eu nunca gostei das arengas políticas, e por isso era amiga de todo mundo. O meu pai nunca brigou por isso. A Estrada foi aberta quando eu tinha 15 anos, mais ou menos, e, portanto, deve ter sido na década de 40. Antes era apenas um caminho pelo meio da mata. Até então, tudo era pelo Porto de Minas. Quem abriu a Estrada foi o Reginaldo Faro, que foi à frente e o pessoal atrás. Antes da Estrada tudo era através da Carmita, por que não tinha outro meio.<sup>139</sup>

O principal indício de que o senador Magalhães Barata visitou Caraparu por várias vezes, encontra-se na disputa pela prefeitura do município de João Coelho, que ocorreria concomitante a eleição em nível Estadual, para o pleito de 1950. O candidato que se opunha a candidatura de Magalhães Barata para o governo do Estado era Alexandre Zacarias de Assumpção, da Coligação Democrática Paraense (CDP). As disputas acirradas que se observou no cenário estadual, refletiram-se em Caraparu, como observa-se nas narrações. A questão central se voltava para a abertura da estrada vicinal, daí os dados da representação de quem a fez.

Na realidade, tem razão ambas as narradoras, pois a estrada foi aberta pela prefeitura, na gestão do prefeito Joaquim Alves da Silva, com apoio do governo do Estado Moura Carvalho, que pertencia a ala baratista, mas com apoio da população de Caraparu, liderados por comerciantes, como o Reginaldo de Souza Faro, um dos filhos de Lino Ferreira Faro. Tratava-se de um embate político entre as duas forças, o que demonstra a importância da referida obra naquele contexto. Um dos indícios encontra-se na sessão da Câmara de Vereadores de 7 de outubro de 1948, que diz assim:

Foi lido o parecer do vereador Alfem Ferreira de Souza sobre o plano rodoviário que une esta cidade à vila de Caraparu no qual apela para que seja concluído esse ramal. Sendo aprovado, baixou para a comissão de redação.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup>PAZ, Raimundo Franciel. “Natureza, memória e narrativas míticas na história da vila de Caraparu em Santa Izabel do Pará”. Belém: monografia para obtenção do título de especialista em História Social da Amazônia, 2007, p. 34.

<sup>139</sup>Relato de Dona Carmita, em entrevista concedida em 6/10/2010.

<sup>140</sup>Ata da Câmara Municipal de João Coelho. Livro 01, de 1948, p. 43.

Nota-se que a aludida estrada já estava em construção em 1948, e que o representante de Caraparu na Câmara Municipal de João Coelho, exigia do poder público a conclusão da abertura do ramal. Lembra Dona Carmita que a inauguração da estrada de Caraparu aconteceu em 7 de setembro de 1950, pois naquela ocasião aconteceu dois eventos importantes: a inauguração de uma escola que recebera o nome de Simplício Ferreira de Souza, uma homenagem ao primeiro professor, e um acidente com um caminhão pau-de-arara em que morreu uma pessoa, e feriu outros.<sup>141</sup> Por um lado a inauguração da escola indicava uma forma de neutralizar o poder político da família Ferreira Faro diante da população, e por outro, o acidente indicava a precariedade com que se inaugurava a referida obra. Essas tensões motivou a família Ferreira Faro a lançar o vereador Alfem Ferreira de Souza a candidato a prefeito na eleição de 1950, declarando guerra à influência de Magalhães Barata naqueles povoados.

Nesse caso, a candidatura de Barata no Distrito de Caraparu, se esbarrou na candidatura do representante daquele lugar. Isso explica o contraste de opiniões entre as duas narrações. Portanto, haviam dois grupos políticos em disputa no Distrito de Caraparu, mas que o resultado da eleição confirmou o poder de influência da família Ferreira Faro, contribuindo para eleger Zacarias de Assumpção para o governo do Estado, e elegendo Alfem Ferreira de Souza para prefeito do Município de João Coelho.

Assim, de 1951 a 1955 o representante do Distrito de Caraparu assumia a cadeira de prefeito Municipal. Desta posição pôde, com apoio do governo do Estado, alugar o maquinário para a pavimentação da estrada de Caraparu, e assim concluir seu projeto rodoviário. A respeito desse fato, o senhor Menezes, hoje com 82 anos, diz que,

Essa história da estrada de Caraparu tem tudo a ver com minha vida, por que eu tinha 11 anos, e ajudei o maquinista numa máquina desta. Quem operava era um preto. O nome dele era Ângelo. Eu lembro que a estrada de Caraparu foi feito no braço e a máquina apenas veio para limpar e fazer as valas. Foi o Ângelo que me convidou para trabalhar como ferramenteiro, coisa muito importante pra mim, porque nós éramos muito pobres, e eu desde cedo trabalhava. Lembro que no dia que a estrada ficou pronta foi muito foguetório. A estrada era muito importante por que antes dela pra chegar ao Caraparu tinha que ser pelo Porto de Minas. De lá pegava uma canoa pra chegar até a Vila.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup>A escola existe até hoje com o mesmo nome, e o acidente é lembrado como o primeiro a acontecer devido a uma ladeira bastante inclinada, às proximidades da vila de Caraparu. A narradora lembra que a pessoa que morreu era filho da Maria Cardoso, a dona do cartório.

<sup>142</sup>Relato de seu Menezes, como é conhecido em Santa Izabel do Pará, em entrevista concedida em 26 de junho de 2012.

Percebe-se, através dessa narração, que a estrada de Caraparu interligando a dita Vila ao então município de João Coelho, constitui-se num marco na história daquelas populações, que aos poucos substituíram os batelões por caminhões paus-de-araras, daí as marcas contidas na memória do narrador. O foguetório no dia da inauguração da estrada assinalava, de certo modo, o triunfo dos comerciantes, que a partir de então podiam circular com maior rapidez entre o povoado de Caraparu e a capital do Estado.

No plano político, o prefeito Alfem Ferreira de Souza, soube capitalizar para si as possibilidades que a prefeitura oferecia, tornando-se numa figura de destaque, ao ponto de eleger no pleito de 1955, seu sucessor, o prefeito Francisco Gonzaga do Nascimento, que também era comerciante.<sup>143</sup> Naquele contexto, em que a maioria dos votos vinham do meio rural, não foi difícil ajudar seu primo, Reginaldo de Souza Faro, um dos cinco filhos de Lino Ferreira Faro, a ocupar uma cadeira na Câmara Municipal.<sup>144</sup> A figura de nº 11 mostra o prefeito Francisco Gonzaga do Nascimento, ao lado de vereadores eleitos no pleito de 1955.



Fig. 11. Na imagem, da esquerda para a direita, os vereadores Carlos Secundino de Lemos, Cláudio da Silva Leal, o padre João Menges, e o prefeito Francisco Gonzaga, conhecido como Camisinha, tendo à sua frente um de seus filhos. Fonte: acervo da professora Graziela Ferreira Silva.

<sup>143</sup>Luiz Gonzaga do Nascimento era conhecido por *Camisinha*, e por isso o posto de gasolina que montou era popularmente conhecido como “Posto Camisinha”. Talvez haja uma relação entre a abertura da estrada de Caraparu, com o novo negócio da venda de combustível.

<sup>144</sup>Da união matrimonial de Lino Ferreira Faro com Dona Amélia Ferreira Faro, resultou em cinco filhos, a saber: Raimundo Ferreira Faro, Reginaldo Ferreira Faro, Rui Ferreira Faro, Simplício Ferreira Faro (Benzito) e Maria do Carmo Ferreira de Souza

Portanto, as relações que os comerciantes de Caraparu, que desde as primeiras décadas do século XX estabeleceram com os pequenos agricultores, rendeu prestígio e dividendos políticos. Assim, controlando o comércio de batelões, e mais tarde o comércio de pau-de-arara,<sup>145</sup> a família Ferreira Faro, se projetou no cenário político.

Contudo, o poder que já possuíam pelas atividades que desenvolviam não ocorreu por acaso. Foi fruto de uma longa construção histórica. Em âmbito do Distrito de Caraparu, esses homens já tinham atingido a mente e os corações daquelas populações, quando, desde o início do século XX, coordenavam as festas da Santa padroeira de Caraparu. Associar os aspectos da religiosidade popular com o poder de comando político no Distrito de Caraparu, constitui a nossa próxima tarefa.

---

<sup>145</sup>Caminhão destinado ao transporte de produtos e pessoas.

### Capítulo III:

#### O CÍRIO DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO EM CARAPARU

O objeto de estudo deste capítulo é a simbologia em torno da festa em homenagem a Imaculada Conceição, que em Caraparu se realiza ritualmente todos os anos no dia 8 de dezembro. Trata-se de uma procissão fluvial que possuía o poder de agregar as populações que viviam, na primeira metade do século XX, em diversos povoados às margens do rio Caraparu.<sup>1</sup> Deste modo, o objetivo é associar a eficácia simbólica em torno da dita festa, com a posição social dos organizadores, pois nitidamente se diferenciavam dos demais sujeitos pela atividade de comércio que desenvolviam com a capital do Estado, conforme abordamos no capítulo anterior.

A escolha da procissão fluvial em honra a Imaculada Conceição, festa que ocorre em Caraparu desde 1918, para esta análise, deve-se ao grau de relevância que a mesma veio a obter no conjunto das demais festas.<sup>2</sup> Significa que assim como o povoado de Caraparu veio a configurar como um importante centro de trocas, sede de uma rede de comércio que atingia todos os demais povoados, a festa de Imaculada Conceição o transformava em centro religioso. Assim, dentro das complexas relações estabelecidas entre os sujeitos, o elemento religioso complementava, no sentido simbólico, o poder dos comerciantes.

Deste modo, a primeira seção que trabalha a história do Círio de Imaculada Conceição, a padroeira de Caraparu, divide-se em dois pontos. O primeiro ponto analisa, através dos registros de casamentos, imagens fotográficas e narrativas orais, a relação entre a invenção da procissão de Imaculada Conceição com a formação dos povoados do Distrito de Caraparu. O segundo ponto analisa a eficácia dos símbolos utilizados na procissão fluvial, buscando sentido para o ritual que se repete todos os na contra-correnteza do rio Caraparu.

A segunda seção obedece à mesma estrutura, contendo dois pontos que analisam a representação e a simbologia em torno da referida festa. O primeiro ponto trata da

---

<sup>1</sup> Os povoados que atualmente estão localizados às margens do rio Caraparu, são: Tacajós, Flechal, Pupunhateua, Feijoal, Catumbi, Boa Vista do Itá, Conceição do Itá, São Francisco do Itá, Espírito Santo do Itá, Umaniteua, Cupuaçu, Lago e Caraparu.

<sup>2</sup> Refiro-me às festas santorais que existe em cada povoado, como a de São João Batista, em Boa Vista do Itá, a de São Francisco, em São Francisco do Itá, e assim por diante.

representação das práticas religiosas do catolicismo de devoção a Nossa Senhora da Conceição, e da simbologia da procissão fluvial, elegendo a *subjetividade* dos narradores como indício privilegiado para a reconstrução do texto histórico. O segundo e último ponto analisa a representação simbólica do Círio dos encantados, o que nos permite inserir o catolicismo de devoção aos santos no complexo sistema religioso amazônico.

Os estudos de Charles Wagley, Eduardo Galvão e Heraldo Maués, por tratar do assunto da religiosidade popular em suas obras, nos ajudam a pensar o problema levantado. Nossa hipótese é que o poder que se institui numa sociedade, qualquer que seja, necessita da produção de sentido simbólico.<sup>3</sup> No caso de nossa pesquisa, a religião serviu como cimento no forjamento de uma unidade imaginária, importante, tanto para que os pequenos agricultores e população em geral, acreditassem no imaginário de uma ordem existente, quanto para os comerciantes que se colocavam na posição de comando.

### 3.1.A HISTÓRIA DO CÍRIO DE CARAPARU

#### 3.1.1.A INVENÇÃO DO CÍRIO FLUVIAL

A invenção do Círio de Nossa Senhora da Conceição vincula-se diretamente a história da invenção do povoado de Caraparu, fenômeno social ocorrido no contexto das primeiras décadas do século XX.

A análise dos registros de casamentos ocorridos no Distrito de Caraparu, entre 1891 a 1919,<sup>4</sup> atesta que o povoado de Caraparu se formou depois dos demais, e está ligada a evolução das novenas que acontecia no sítio Cacau. Segundo a professora Graziela Silva, as primeiras rezas e ladainhas em honra a Imaculada Conceição começaram por volta de 1905, quando Sabino Ferreira de Souza,<sup>5</sup> teria sido acometido

---

<sup>3</sup>Sobre o tema da instituição do simbólico como a forma encontrada pelo homem para estabelecer relações com os seus semelhantes, conferir CORNELIUS, Castoriadis. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

<sup>4</sup>Livro 1, 2, 3 e 4 de registro de casamento do Cartório do Único Ofício de registro civil do Distrito de Caraparu (Cartório Cardoso).

<sup>5</sup>No registro de casamento de nº 97, ocorrido no sítio Boa Vista do Itá, em 7 de janeiro de 1909, Sabino Ferreira de Souza, então com 70 anos de idade, aparece como testemunha.

de uma estranha doença, com febres intermitentes que lhe causava muito mal estar.<sup>6</sup> Conta esta narradora, que o velho Sabino, sendo muito católico, recorreu aos poderes de Imaculada Conceição, prometendo uma novena, a ser paga no dia 8 de dezembro.<sup>7</sup>

Como se recuperou, sentindo os efeitos regressivos da moléstia, assim que fez a promessa, passou a trabalhar para a organização do evento prometido. Assim sendo, percorreu quase toda a extensão do rio Caraparu em uma canoa, convidando amigos e parentes para participar da novena, dizendo que teria depois da reza e da ladainha de Nossa Senhora, comida, bebida, festa e um lugar para dormir.<sup>8</sup> Pelas distâncias e pelas histórias de visagens daquela época, não era recomendado o retorno em horário avançado da noite. Como a promessa foi feita para se pagar anualmente, então a cada ano que se passava mais gente afluía para o Cacau para participar da novena, muitos dizendo que havia alcançado uma graça por intermédio da Santa.

Naquele contexto, alguns sítios e mocambos estavam se transformando em povoados, como Catumbi, Conceição do Itá e Cupuaçu.<sup>9</sup> Como já falamos no capítulo II, em 1904, ocorreu à doação de um terreno acerca de quatro quilômetros acima do sítio Cacau, para que ali as populações pudessem construir o povoado de Caraparu. Depois que a doação foi feita, aos poucos as populações que viviam nas adjacências foram transferindo suas moradias para aquele espaço, mas sem abandonar seus terrenos, pois se vivia predominantemente das atividades agro-extrativa.

Os povoados, de uma maneira geral, constituíam-se em espaços que possibilitava uma convivência comunitária, mas que na maior parte dos dias da semana ficavam despovoados, por que o trabalho nas roças e retiros de farinha de mandioca exigia trabalho familiar.<sup>10</sup> De todo modo, os povoados foram inventados para que se estabelecessem novas relações sociais no contexto do pós-abolicionismo, superando a

---

<sup>6</sup>Pelas características, supomos que tenha sido febre amarela, pois naquele contexto, segundo o relatório do governador João Coelho do ano de 1910, havia incidência de casos de óbitos em decorrência da dita doença.

<sup>7</sup>Data de elevação de Maria ao *status* de dogma mariano com o título de Imaculada Conceição no ano de 1854.

<sup>8</sup> Esta narrativa é uma construção com base em vários relatos sobre a origem da festa em homenagem a Imaculada Conceição, e sua relação com o sítio Cacau de propriedade da família Ferreira de Souza.

<sup>9</sup>Cito esses três por que localizam em pontos extremos, como Catumbi, próximo a foz do rio Caraparu, Conceição do Itá, bem acima do rio Itá, e Cupuaçu, nas cabeceiras do rio Maguari, para designar a região como um todo.

<sup>10</sup> Sobre o assunto, conferir LIMA, Deborah de Magalhães. “A economia doméstica de Mamirauá”. In: ADAMS, Cristina. Op. cit., pp. 145-171.

modo de vida nos mocambos e sítios do período anterior.<sup>11</sup> No decorrer do século XX, os povoados estavam interligados a uma rede de comércio, cujo centro veio a ser a povoação de Caraparu, em função da influência dos comerciantes que ali se estabeleceram para negociar com os centros urbanos. Foi naquele contexto que as rezas e ladainhas evoluíram para as procissões de caráter público.

Deste modo, segundo a professora aposentada Graziela Silva,

(...) Começou lá no Cacau, com as novenas, aquelas novenas bem antigas, as ladainhas, que rezavam em latim. *Contavam* que dava sono na gente, parece que nunca terminava. Começou a devoção de Nossa Senhora da Conceição, lá. Começou na reza de 1905, e o pai de José Ferreira de Souza dava comida. O velho criava porco, galinha, e fazia uma festança para os participantes. O velho era o chefe, tinha a canoa dele, uma casa muito bonita, chamada de chalé, em estilo europeu. Ainda cheguei a ver essa casa. Aí começou lá, na comunidade de Marcos, uma divisão de terras bem defronte do Cacau. Todo o povo daquela época era católico, pois não tinha crente. Era todo mundo católico. O Velho tinha o seu comércio lá no Cacau, mas mandava seus filhos estudarem em Belém. O *José Ferreira* era filho do Velho. E aí, dessa tradição das ladainhas, que tiveram a idéia do Círio. Naquele tempo, havia festas, como o de São Sebastião, com o levantamento do mastro, que faziam no mês de janeiro. Além da Santa padroeira, *a chefona*, havia outras festas, como a de São Raimundo Nonato. O mês de maio era dedicado a Maria. (...) Agente vivia envolvida com os santos, mas isso já acabou há muito tempo. Tinha várias irmandades.<sup>12</sup>

Percebe-se que a narradora, através da memória construída sobre a origem da festa de Nossa Senhora da Conceição, associa a invenção das rezas e ladainhas com o poder econômico do Velho Sabino Ferreira, que se diferenciava dos demais sujeitos pela atividade mercantil que desenvolvia. Por isso, seus filhos não se dedicavam ao trabalho nas roças, para que pudessem se dedicar aos estudos na capital do Estado. Apesar do poder econômico que o texto narrativo permite entrever, o promotor do evento, criava porcos, galinhas, entre outros animais para oferecer aos seus convidados no dia em que realizava em sua casa o referido evento religioso.

Na verdade, embora a família Ferreira tenha se destacado ao longo das décadas como comerciantes, atividade que lhes rendeu poder e prestígio político, criavam animais em pequenas quantidades em seus quintais, o que revela a forma alternativa de

---

<sup>11</sup>Os termos *mocambo* e *sítio* sugerem que os terrenos do período anterior, concedidos em forma de sesmarias, em que se desenvolviam as lavouras de cacau, café e cana-de-açúcar, no decorrer do pós-abolicionismo tinham sido divididos em pequenos lotes de terras, de modo a desenvolver a pequena produção.

<sup>12</sup>Trecho da entrevista concedida pela professora aposentada Graziela Ferreira da Silva, em sua residência na Vila de Caraparu, em 08/02/2010.

produção e o estilo de vida interiorano.<sup>13</sup> Por isso, alguns animais eram criados especialmente para serem consumidos em dias considerados especiais, como os de festas dedicados aos santos de devoção. Trata-se de um tipo de economia invisível, que segundo os estudos de Mark Harris, a Amazônia “é capitalista no nome e no impulso para o lucro e a expansão, mas não é capitalista no seu caráter, bem como nas suas relações e nas noções de propriedade”.<sup>14</sup>

De qualquer forma, ao longo das primeiras décadas do século XX, a atividade comercial no Distrito de Caraparu esteve sob controle da família Ferreira, e à medida que a demanda por produtos agro-extrativos aumentou em função do aumento populacional de Belém, os povoados tenderam a se consolidar como unidades políticas. Assim, o povoado de Caraparu passou a ser uma extensão das áreas de produção. Nessa nova dinâmica, os membros da família Ferreira se transferiram para o referido povoado. Como devotos, buscaram meios para que a Santa protetora da dita família viesse a representar toda a comunidade, na condição de *padroeira*.

Percebe-se no texto narrativo que havia várias outras festas santorais, mas que a de Imaculada Conceição representava a de maior relevo, daí ela denominar a aludida Santa de *chefona*. Demonstra, assim, que no processo de formação da sede Distrital, ocorreu uma disputa entre as organizações religiosas, havendo grupos sociais, que de certa forma se confrontavam. No caso, o grupo de sujeitos que defendiam o nome de Nossa Senhora da Conceição, já contava com certo número de devotos, em função da tradição dos festejos iniciados no sítio Cacau em 1905. O passo seguinte foi à criação da irmandade de Nossa Senhora da Conceição.

A respeito dessa questão, Eduardo Galvão diz que,

As irmandades das vizinhanças de Itá devem sua organização à iniciativa de indivíduos que assim cumprem *uma promessa, no caso dos santos padroeiros, ao esforço do pequeno grupo que funda uma freguesia e elege em “santo de devoção” em padroeiro da localidade* (grifo nosso). O promesseiro que faz voto de festejar um santo de quem espera uma graça, geralmente procura continuar a realizar a festa nos anos que se seguem ao da promessa (...). O passo seguinte é a fundação de uma irmandade. Caso

---

<sup>13</sup>Uso estes termos para dizer que independente da grande produção destinado ao mercado externo, a pequena produção garantia alimentos ao longo do ano, o que nos ajuda a entender a persistência desse sistema ao longo da história, desenvolvidos por escravos, mocambeiros e sitiantes.

<sup>14</sup>HARRIS, Mark. “Presente Ambivalente: uma maneira de estar no tempo”. In: ADAMS, Cristina. *Op. cit.*, 91.

contrário, a festa é descontinuada ou passa a uma pequena celebração de caráter particular.<sup>15</sup>

O autor entende que a irmandade é na verdade uma consequência de uma promessa feita, em que o cumprimento vem a ser uma festa realizada pelo promesseiro no dia do santo. Em princípio é o dono do santo que organiza os festejos, convida os parentes e vizinhos, oferece música, alimentação e bebida. Acrescenta o autor de que o desenvolvimento dos festejos relaciona-se ao poder econômico de seus promotores. A partir de suas posições hierárquicas diante dos outros grupos que formava uma povoação, assumem o comando das festas, de maneira a fazer valer sua autoridade.

Pois bem, estando o Velho Sabino com uma idade consideravelmente avançada, pois em 1909, estava com 70 anos, coube ao seu filho mais velho, mais conhecido como Capitão *José Ferreira*,<sup>16</sup> a organização da irmandade de Nossa Senhora da Conceição.<sup>17</sup> Contudo, no contexto da definição da Santa de proteção do povoado de Caraparu, percebe-se na narração da professora Graziela Silva que havia outras irmandades, com a de São Pedro. Segundo esta narradora,

O *José Ferreira* era filho do Velho. E aí, dessa tradição das ladainhas, que tiveram a idéia do Círio. E a história do Círio começou assim. A dona Helena Pará doou o terreno, e aí começou uma disputa entre as irmandades para ver quem construísse primeiro a Igreja. Tudo era organizado pelas irmandades, inclusive a festa, *por que o Estado não se intrometia aqui não*. A turma daqui de cima, do Maguari e da Mãe do Rio queria São Pedro, e a turma de baixo queriam nossa Senhora da Conceição. Então fizeram uma aposta: quem construísse primeiro a Igreja ganharia o direito de fazer seu Santo o padroeiro. O pessoal da irmandade de São Pedro começou a construção em alvenaria. Chegaram até a fazer uma parede, mas o outro grupo, como fez de taipa uma igreja, venceram a aposta. Por isso, que a padroeira veio a ser Nossa Senhora da Conceição. Era muito bonitinha a igreja de antigamente, bem rebocadinha.<sup>18</sup>

Percebe-se que as disputas pela definição do Santo padroeiro de Caraparu começaram justamente no momento em que as populações afluíram para ocupar os terrenos doados por Ignácia Helena Martins Pará, em 1904. Demonstra uma forma de apropriação por parte dos demais grupos que se estabeleceram na povoação que se

---

<sup>15</sup>GALVÃO, *Eduardo*. *Santos e Visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976, p. 36.

<sup>16</sup>Segundo o registro de casamento de nº 138, de Simplício Ferreira de Souza, com a idade de 37 anos, ocorrido no dia 22 de janeiro de 1912. Neste registro o nome de José Ferreira de Souza aparece como proprietário do sítio Cacau, o que sugere estar Sabino Ferreira de Souza sem condições de tocar os negócios da família.

<sup>17</sup>Segundo o folheto da festividade de Nossa Senhora da Conceição de 2010, a irmandade era uma sociedade composta por Apoliano da Paixão, Manoel Chagas, Profírio Coelho, Manoel Sinfrone Paixão, Geraldo Cardoso, João Silva Faro e Simplício Ferreira de Souza.

<sup>18</sup>Trecho do relato da professora aposentada Graziela Ferreira da Silva, em entrevista concedida em 2 de fevereiro de 2011 em sua residência na vila de Caraparu.

formava, conforme podemos perceber na narração.<sup>19</sup> Pelos dados narrativos, os grupos humanos que formaram as principais famílias do povoado de Caraparu eram bastante heterogêneos em sua composição, destacando-se um pequeno grupo de comerciantes, e mais abaixo, grupos de sitiantes e mocambeiros, o que indica serem pequenos agricultores que viviam dispersos ao longo do rio Caraparu.

No que tange as disputas santorais, o que chama a atenção na narração foi à estratégia adotada pela irmandade de Nossa Senhora da Conceição, que sob comando de José Ferreira de Souza, ao invés de construir a igreja em alvenaria, o que demandava maior tempo, a construiu em taipa.<sup>20</sup> De todo modo, a narração apresenta indícios de que a definição do Santo padroeiro firmou a posição de José Ferreira de Souza no comando do poder no Distrito de Caraparu. Assim, se definia Nossa Senhora da Conceição no topo da hierarquia construída, havendo espaço para as representações das demais irmandades, cujos festejos continuaram (e ainda continuam) a acontecer, como a festa de São Sebastião no mês de janeiro, a de São Pedro no mês de junho e a de São Raimundo Nonato no mês de agosto.

Segundo Dona Carmita, o primeiro Círio da Santa padroeira ocorreu em 1906, e não era ainda fluvial. São histórias que a referida narradora ouviu de sua mãe, Dona Amélia de Souza Faro. Outros narradores, como o seu Joaquim Farias, e a professora Graziela Silva confirmam que a tradição da aludida festa é mais antiga que o cortejo fluvial, sem precisar a datação. De todo modo, tais afirmações combinam com a ideia de que nenhum povoado era fundado sem se definir um Santo de proteção comunitária, e sem que as festas para os demais perdessem a importância no cômputo geral dos eventos religiosos, que como diz a professora Graziela, “a gente vivia envolvida com os santos”. Ao que parece o erguimento de uma pequena igreja ou capela para o santo, constituía-se no fundamento central da devoção ao Santo protetor, mas também o consenso dos grupos em torno do sancionamento de um símbolo agregador.

Deste modo, depreende-se que após o erguimento da primeira igreja na povoação de Caraparu, iniciaram-se as procissões em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, transformando-se numa tradição que ocorre todos os anos no dia 8 de

---

<sup>19</sup>As primeiras famílias que se fixaram em Caraparu, eram os Ferreiras de Souza, que se juntou aos Faros, mas também os Farias, os Andrades, os Silva, entre alguns outros.

<sup>20</sup>Tipo de construção em que se utilizam estacas de uma madeira chamada acapu, ripas e barro como enchimento. É a chamada casa de barro, comum nos interiores no recorte cronológico desta pesquisa.

dezembro, o que faz lembrar a data da afirmação do dogma mariano, cujo significado do título de Imaculada Conceição de Maria se abordará mais à frente.

Em 1918, observa-se a realização do primeiro registro de casamento no espaço da *povoação de Caraparu* com esta denominação, pois o referido povoado já existia desde 1906. Isto nos permite afirmar que naquela data, a dita povoação já se configurava como um importante centro de comércio de batelões, portanto centro dos negócios, conforme análise realizada no capítulo II. Lembramos também que o rio Caraparu se fazia sentir em todos os momentos da vida cotidiana daquelas populações, pois era através de tal curso d'água que se transportavam a farinha, o bacuri, o cupuaçu, a lenha, o carvão, e principalmente a farinha de mandioca. O rio Caraparu funcionava como uma estrada por onde canoas, montarias e batelões circulavam diariamente, e isso nos leva a supor que, percebendo essa dinâmica, José Ferreira de Souza, resolveu fazer o Círio por via fluvial, obviamente com apoio de seus irmãos de confraria.

Diz o senhor Amândio de Deus dos Santos,<sup>21</sup> que ouviu dizer que José Ferreira de Souza teve um sonho, em que a Virgem Santíssima, aparecia com um olhar triste, mas sem emitir nenhuma palavra. Na sua interpretação, associou o olhar melancólico da Santa padroeira, com o deslocamento da festa que ocorria no Cacau, onde morava seu pai, na época com 79 anos, e já enfermo, para o povoado de Caraparu. Por isso, a proposta da procissão fluvial era interligar os dois lugares, criando-se um misticismo em torno, tanto do sítio Cacau, quanto do povoado de Caraparu. Assim, convenceu os demais sujeitos que o ajudaram na organização do evento, e passaram a construir o primeiro Círio fluvial de Imaculada Conceição, marcado para o dia 8 de dezembro de 1918, a começar pela construção do barco da Santa, conhecido por “gôndola”, por que lembrava as embarcações de Veneza, na Itália.<sup>22</sup>

A primeira quinzena do mês de dezembro é o tempo em que o rio Caraparu encontra-se com o menor volume de água, devido ao fenômeno da estiagem que acontece na região Amazônica, e por isso, a força das correntezas que descem em direção ao rio Guamá, dificultava a navegação, principalmente de embarcações maiores.

---

<sup>21</sup>O seu Amândio de Deus dos Santos é morador da comunidade de Boa Vista do Itá, não tão distante do antigo sítio Cacau. Diz que esta história foi contada por seu pai, o falecido senhor Amândio Monteiro dos Santos. Esta parte não se encontra registrada em sua narração, por que ele contou-me depois que encerramos o trabalho de gravação. A entrevista aconteceu em sua residência em 11 de fevereiro de 2011.

<sup>22</sup>Uma das similitudes encontra-se no fato de não se utilizar remos, e sim uma longa vara roliça para que pudesse tocar o fundo do rio, e assim fazer a impulsão. Por isso, a referida embarcação serviu exclusivamente para o trajeto do Círio fluvial que ocorria uma vez ao ano.

Por isso, construíram um “escaler”<sup>23</sup> para puxar por uma corda o barco que vinha logo atrás contendo a imagem da Santa padroeira, assim como crianças representando os anjinhos de Nossa Senhora da Conceição, além de cantoras e autoridades locais. A figura de nº 12 é uma fotografia do “escaler” no Círio de 2011, o que demonstra a força de uma tradição que resiste ao tempo, que em parte se deve aos promesseiros de nossa Senhora, como os “marinheiros” que se vê na figura.



Fig. 12. Na imagem fotográfica, o “escaler”, à frente puxando a “gôndola” por uma corda ao longo do trajeto do Círio de Nossa Senhora da Conceição. Foto: R. Franciel Paz, em 8 de dezembro de 2011.

Segundo Mariléia Nobre, a tradição de homens da localidade que se vestem de marinheiros para puxar o barco da Santa ocorre desde o primeiro Círio fluvial, que funciona em situação análoga ao uso da corda dos promesseiros no Círio de Nazaré, em Belém do Pará. Assim, segundo esta autora, “Os ‘marinheiros promesseiros’ do Círio de Nossa Senhora da Conceição são pessoas que alcançaram uma graça vital de sua padroeira”.<sup>24</sup> A exemplo de Sabino Ferreira, seu filho José Ferreira, muitos homens e

<sup>23</sup>Embarcação que cabe 4 pares de remadores, ficando um cada lado, usando um remão cada um, mais um na frente e outro atrás orientando o percurso.

<sup>24</sup>NOBRE, Mariléia da Silveira. “Entre o ‘trabalho na roça’ e a ‘venda na beira’: um estudo da dinâmica no modo de vida das famílias de Carapuru-Pará”. Belém: Dissertação (Mestrado) em Ciências Sociais, CHCH/UFPA, 2007.

mulheres em momentos de perigos e aflições pediram a interseção da Santa padroeira, e isto explica a vigorosidade com que se praticava aquele tipo de catolicismo, cuja opção em se fazer o trajeto por via fluvial se deve a existência de um rio – o rio Caraparu – de singular importância para àquelas populações.

Pois bem, um dos fatos que marcaram o primeiro Círio fluvial na memória coletiva foi o falecimento do Velho Sabino Ferreira,<sup>25</sup> sendo assim um elemento a mais na mística do sonho de José Ferreira de Souza, seu filho. Conta a professora Graziela que o cortejo fúnebre veio atrás da procissão numa representação de submissão e de proteção da alma do falecido. Por isso, o evento não deixou de ser festivo, com fogos e uma banda de músicos animando o trajeto. Maués, a respeito da animação que é peculiar nas procissões santorais diz que “o catolicismo popular apresenta, assim, um componente lúdico que lhe é inseparável”.<sup>26</sup> Assim, a primeira procissão fluvial seguiu sua destinação, a igreja de Imaculada Conceição, enquanto o corpo do Velho Sabino seguiu em frente, até o cemitério do Porto de Minas, onde foi sepultado.

Com o passar dos anos, e à medida que o povoado de Caraparu se firmou como importante centro econômico, a procissão fluvial passou a contar com a participação das irmandades de quase todos os povoados do Distrito de Caraparu, de maneira a demonstrar no plano religioso, as representações do mundo social. É o que veremos a seguir.

### 3.1.2. O TRAJETO FLUVIAL DO CÍRIO

A nomenclatura Caraparu, apesar de não aparecer nos registros civis do Cartório da vila do mesmo nome até o ano de 1918, antes dos demais povoados, ganhou o *status* de Povoado, pela Lei Estadual de nº 1.793 de 4 de novembro de 1919, e de Vila, com a instalação do município de Santa Izabel, em 7 de Janeiro de 1934.<sup>27</sup> O Círio da padroeira de Caraparu, que evoluiu de uma procissão terrestre para um percurso fluvial a partir de 1918, em nossa interpretação está associado à condição de Caraparu como novo centro de revenda dos produtos agro-extrativos.

---

<sup>25</sup>Encontra-se registrado no relato da professora Graziela Ferreira da Silva, em entrevista concedida em 2/02/2011.

<sup>26</sup>MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995, p. 169.

<sup>27</sup>Os dados que evidenciam estas afirmações estão disponíveis no capítulo II.

Depreende-se que a procissão fluvial constituiu-se, como diz Bourdieu, numa “excelente forma simbólica de integração social”,<sup>28</sup> uma vez que o comércio de batelões estava sob controle da família Ferreira. José Ferreira de Souza, e mais à frente Lino Ferreira Faro, coordenaram a festa de Imaculada Conceição até a década de 1950, ao mesmo tempo em que comandavam uma rede de casas comerciais nos principais povoados do curso do rio Caraparu, tendo como base de troca os produtos agro-extrativos. Deste modo, a procissão de Imaculada Conceição passou a simbolizar o poder existente no povoado de Caraparu, uma vez que a matriz da casa comercial da família Ferreira ali se localizava.

Nossa perspectiva, portanto, segue a ideia de Roger Chartier que diz que “as representações do mundo social, (...) são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam”,<sup>29</sup> ainda que estes indivíduos não tenham total noção do poder que estavam a construir na condição de devotos. Visto por esta perspectiva, trabalhamos a ideia de que o Distrito de Caraparu, a partir de um centro, funcionou como uma *figuração social*, que segundo Norbert Elias, se dá a partir do momento em que os indivíduos se ligam uns aos outros por uma rede de interesses, e que para fazer funcionar as engrenagens, ritualizam atos (repetitivos) que servem para dar uma direção ao jogo social.<sup>30</sup>

É nesse sentido que interpretamos a procissão fluvial de Imaculada Conceição na área de nosso estudo, considerando que sua invenção vincula-se a um movimento específico, mas que no geral, visava *evocar sentimentos de unidade*, fazendo acreditar na existência de um poder imaginário, concretizado na figura dos promotores do evento. Como se trata de uma invenção de uma tradição como postula Hobsbawm,<sup>31</sup> consideramos a subida da procissão fluvial, do Cacau ao povoado de Caraparu, na contra-correnteza do rio Caraparu, como o elemento simbólico principal, pois com o passar do tempo, acabou estabelecendo laços de *interdependência* com os demais povoados.

Assim, a invenção do Círio fluvial de Imaculada Conceição em Caraparu, de certa forma, faz parte do conjunto de fenômenos que resultaram em peregrinações a

---

<sup>28</sup> BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, coleção História e Memória. Rio de Janeiro: DIFEL, 1989, p.10.

<sup>29</sup> CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 17.

<sup>30</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução de Pedro Sússekind; prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

<sup>31</sup> HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

lugares considerados sagrados, como o achado da imagem de Nossa Senhora de Nazaré, no ano de 1700 pelo caboclo Plácido, em Belém do Pará, ou as aparições de Nossa Senhora de Fátima, em Portugal no ano de 1917, dentre tantos outros.<sup>32</sup> Como uma tradição inventada, o Círio fluvial de Nossa Senhora da Conceição, ao sacralizar o espaço do trajeto, incluindo os diversos povoados ao longo do rio Caraparu, constituiu-se numa forma de unificar os diversos grupos em torno de uma devoção de caráter público.<sup>33</sup>

Deste modo, constata-se através de relatos e fotografias do acervo de alguns narradores, que a procissão fluvial de Nossa Senhora da Conceição era formada em seu conjunto por grupos de sujeitos que habitavam os diversos povoados, que naquele contexto, além de constituir-se uma *população ribeirinha*, por que suas casas eram construídas de frente para o rio, o utilizavam cotidianamente para as atividades de transporte e via de comunicação.



Fig. 13. Na imagem, a representação da irmandade de Catumbi com o estandarte do Santo representado, seguindo o trajeto do Círio de Imaculada Conceição em 1929. Fonte: Acervo de fotografias da professora Graziela da Silva.

---

<sup>32</sup>Uma interessante análise sobre o assunto das peregrinações, conferir LEBRUN, François. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: CHARTIER, Roger (org.) *História da vida privada. 3: da Renascença ao Século das Luzes*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das letras, 1901.

<sup>33</sup>Trata-se de inserir o referido Círio fluvial como fenômeno que atingia todas as classes sociais, daí a característica da dita festa santoral sair da esfera privada (familiar) para ocupar a esfera pública (padroeira).

Pois bem, esta imagem fotográfica demonstra que de fato havia uma *interligação* entre os povoados, em que à devoção a Nossa Senhora da Conceição na festa do dia 8 de dezembro, constituía-se em instrumento simbólico utilizado no processo de *agregação* das populações em torno de um centro. Pelas inscrições no verso da imagem, trata-se do Círio do ano de 1929, e que segundo a Dona Carmita, cada povoação organizava uma montaria que coubesse cerca de dez pessoas, representado a irmandade do santo correspondente. Entende-se, pela análise da aludida imagem, que cada povoado se fazia representar naquele evento, demonstrando fazer parte de um todo – o Distrito de Caraparu –, e, portanto, aceitando uma ordem imaginária.

Por isso, na imagem, a embarcação está representada por um estandarte, enfeitada com bandeirinhas vindas da povoação de Catumbi, localizado no Baixo Caraparu.<sup>34</sup> Um pouco à frente, outra embarcação segue o mesmo padrão, o que indica uma representação de submissão das irmandades dos santos padroeiros dos povoados, daquela época, em relação à de Nossa Senhora da Conceição. Percebe-se também que os romeiros são promesseiros, uma vez que suas vestes são cor branca, sugerindo estarem vestidos de *mortalha*, uma forma comum de pagar uma promessa referente à cura de uma enfermidade grave.

Na prática cotidiana, a figura dos santos de uma maneira geral, possui poderes especiais de curas porque no imaginário popular são terapêutas, e que segundo Mercedes Navarro, tal fenômeno ocorre por causa da relação com o poder divino, já que todos os santos pertencem a Deus.<sup>35</sup> No caso de Maria, suas especialidades são infinitas, pois segundo Le Goff, o culto mariano possuiu raízes populares, pois é considerada como a mais poderosa das mediadoras, podendo ser invocada contra toda espécie de doenças e em quaisquer circunstâncias.<sup>36</sup> Talvez a crença na eficácia simbólica da Virgem Maria, tenha contribuído para a consolidação da tradição da festa em honra a Imaculada Conceição em Caraparu, que diferente das demais, até os dias atuais ocorre por via fluvial.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup>O Baixo Caraparu inicia no antigo sítio Cacau e se estende até a foz do rio Caraparu. Caracteriza por ser uma região em que os povoados foram à evolução dos antigos sítios, como Catumbi, Feijoal, Tacajós, entre outros.

<sup>35</sup>Sobre esse assunto, conferir NAVARRO, Mercedes. “Simbolismo”. In: DE FIORE, Stefano & MEO, Salvatore. *Dicionário de mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>36</sup>Sobre esse assunto, conferir LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

<sup>37</sup>As demais procissões, como a de Nossa Senhora do Carmo, da agrovila de Vila do Carmo, assim como a de Santa Luzia, da comunidade de Macapazinho, entre outras, são realizadas percorrendo trechos da rodovia, em geral de uma comunidade para outra.

De todo modo, trata-se de uma forma popular de religião, em que a promessa produz um efeito psíquico nas pessoas na busca por um emprego, por melhor saúde e sorte nos negócios. Assim, seguindo a imagem de Nossa Senhora, sentem irmanados, ligados uns aos outros por um sentimento de proteção comum. Deste modo, buscam seus espaços naquele ordenamento, pois o que importa é pagar uma promessa por uma graça recebida, seja na forma de “marinheiros”, ou de “anjinhos”, ou de “mortalha”, ou de qualquer outra maneira. Para prosseguir na descrição e análise do ordenamento da procissão, vejamos a figura de nº 14.



Fig. 14. Na imagem fotográfica, a “gôndola” que trazia o nicho com a imagem da Santa padroeira no Círio de 1949. Fonte: Acervo de fotos de Dona Carmita.

Embora produzidas em épocas um pouco distante uma da outra, as duas fotografias nos permite perceber que as atenções se voltavam para a “gôndola”, um barco especialmente construído para conduzir a imagem de Imaculada Conceição em um nicho feito de vime.<sup>38</sup> Trata-se de uma reprodução do dogma de Imaculada Conceição de Maria, que no entender de Mercedes Navarro, simboliza a figura feminina de grande impacto nas sociedades ocidentais, pois ela é ao mesmo tempo “mulher, mãe e virgem”.<sup>39</sup> Do alto do nicho, a imagem de Imaculada Conceição de Maria, é

<sup>38</sup> O mesmo material que se fabrica, artesanalmente, cestos e certos tipos de móveis.

<sup>39</sup> NAVARRO, Mercedes. “Simbolismo”. In: *Dicionário de mariologia*. Op. cit., p. 1219.

representada como o elemento invisível dos mistérios da Santíssima Trindade. Tal simbologia leva-nos a interpretar a imagem de Maria Imaculada dentro de uma conexão entre o Céu e a Terra, e, portanto, intercessora dos homens junto a seu Filho divino. Um pouco abaixo, estão colocadas crianças representando os anjinhos de Nossa Senhora, que simboliza a elevação de Maria à categoria de *dogma*, que segundo De Fiores, se definiu em 1854 pela Santa Sé.<sup>40</sup> No plano do nível das águas do rio Caraparu, ao centro em posição de destaque pela sua indumentária, uma cantora, rodeada por outras que ajudam na entoação de cânticos sacros.

Depreende-se que no *campo* da produção de sentido, os elementos encontram-se alocados de uma forma a produzir sentimentos de unidade nos participantes, fundamental para que os sujeitos que compunham os povoados daquele Distrito se dispusessem a fazer anualmente àquele cortejo. Nesse sentido, bem à frente, os anunciadores do cortejo, que estouravam foguetes a todo instante, constituíam elemento importante, pois o clima festivo dependia da destreza na arte de soltar foguetes por entre as árvores.<sup>41</sup> Do mesmo modo, puxando a “gôndola” com a imagem de Nossa Senhora, o “escaler”, formado por quatro pares de “marinheiros” de Nossa Senhora, tendo um na proa com uma vara comprida, orientando o percurso, tornava-se outro elemento fundamental.

No trabalho de campo que realizei em 2011, notei que havia uma mulher entre os “marinheiros”. Como estranhei, fui ao seu encontro para lhe perguntar o óbvio. Respondeu que na verdade, cumpre a promessa de seu pai, falecido há quatro anos, já bem velhinho. Disse que a princípio achava que não ia dar conta, mas já se acostumou.<sup>42</sup> Em situação análoga à corda do Círio de Nazaré em Belém do Pará, os “marinheiros” são todos pagadores de promessa, e por isso são resistentes a qualquer mudança proposta, como por exemplo, colocar motor para mover a “gôndola”, facilitando o percurso. A meu ver, a continuidade da tradição do Círio fluvial, apesar de ter sofrido alterações significativas nas últimas décadas,<sup>43</sup> deve-se aos pagadores de promessas, o que mobilizou centenas de pessoas no trajeto fluvial do Círio do qual participamos.

Neste, observamos que grupos de pessoas se deslocavam da sede do município de Santa Isabel do Pará a pé, bem de manhazinha, em direção a Caraparu através da

---

<sup>40</sup> DE FIORES, Stefano. “Imaculada”. In: *Dicionário de mariologia*. Op. cit., p. 398.

<sup>41</sup> Os fogueteiros, como são chamados, distanciam-se pelo menos uns 100 metros da procissão. São orientados para manter tal distância para evitar acidentes com os fogos.

<sup>42</sup> Não fui autorizado a divulgar o nome da entrevistada.

<sup>43</sup> As procissões da década de 1920, por exemplo, iniciava com o ritual de levantação de um mastro que ficava bem em frente da igreja, tendo na ponta uma bandeira com a imagem de Imaculada Conceição.

rodovia PA-140. Ao chegarmos à referida Vila antes do sol raiar, presenciamos a saída da trasladação em direção ao Cacau, ao som de cânticos sacros e muita animação. Notamos que a maioria dos devotos que desciam o rio Caraparu, a favor da correnteza, o fazia em pagamento de promessa por uma graça alcançada. Alguns reconhecemos como àqueles que encontramos no percurso a pé. Pela indumentária dos “marinheiros”, dos “anjinhos”, assim como atitudes como de doar água mineral, ou do simples fatos de remar na contra-correnteza, seguindo a “gôndola” com a imagem da Santa, uma espécie de via-crúcis, evidenciava se tratar de retribuição a uma graça alcançada.

Apesar das mudanças ocorridas ao longo das últimas décadas, como observamos no capítulo II, a procissão fluvial em honra a Imaculada Conceição tende a crescer em número de participantes, pois a promessa constitui uma forma prática de se obter um benefício pela crença nos poderes dos santos. A figura de nº 15 mostra a imagem de um pagador de promessa na saída da procissão na capela do Cacau no Círio de 2011.

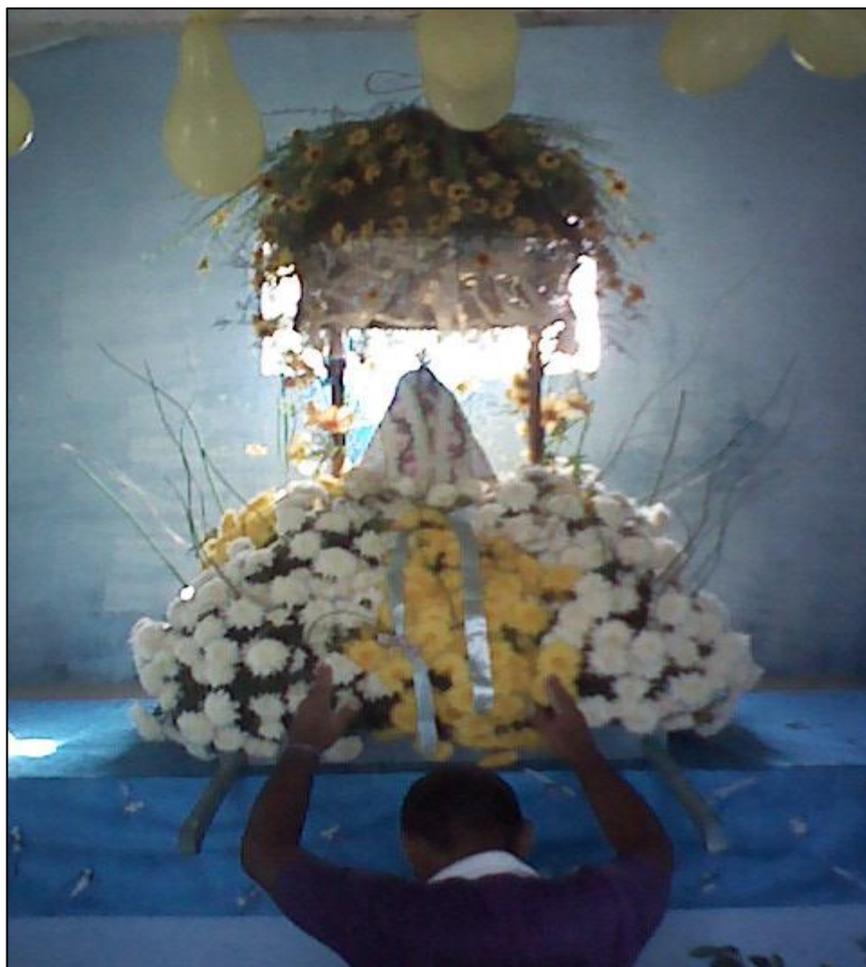


Fig. 15. Na imagem, a manifestação de fé de um devoto no dia 8 de dezembro de 2011, na capela do Cacau, o ponto de chegada da trasladação, e o ponto de saída do Círio fluvial de Nossa Senhora da Conceição. Fonte: R. Franciel Paz.

No Círio de 2011, observamos que as embarcações que formam a romaria fluvial situam-se na parte posterior da “gôndola”, e não podem ultrapassá-la durante todo o trajeto. Outra observação foi que à medida que a procissão se aproximava da vila de Caraparu, a contra-correnteza ficava mais forte, e o rio mais raso, de maneira a exigir que os homens descessem de suas pequenas embarcações e fizessem o percurso a pé, com água pelos joelhos. Encontra-se nesse ponto a simbologia do “sacrifício”, uma vez que a gôndola por ser mais pesada, encostava o fundo do casco nos bancos de areia do fundo do rio. É evidente que nem sempre esse “sacrifício” ocorre, pois o fenômeno da falta de chuvas no mês de novembro e na primeira semana de dezembro, não acontece todos os anos.

Esses dados nos permitem entender o sentido da invenção do “escaler”, que impulsionados por “marinheiros” promesseiros, puxava a “gôndola” por uma corda. Por esta simbologia, percebe-se que subir o rio Caraparu na contra-correnteza, entre o sítio Cacau e a vila de Caraparu, exigia muito esforço físico. Ao chegar ao porto da vila de Caraparu, a imagem da Santa era (e ainda é) recebida com uma girândola de fogos, seguindo direto para a igreja de Nossa Senhora da Conceição, conforme podemos perceber na figura de nº 16.



Fig. 16. Na imagem a chegada do Círio fluvial de Imaculada Conceição do ano de 1959. Nota-se que não se trata de nenhuma multidão de gente. Ao fundo o tipo de habitações da época. Fonte: acervo de Dona Carmita.

Na realidade, reproduzia-se o tipo de *figuração social* que ali se construiu o que significava se tratar de uma sociedade articulada, que para funcionar precisava da *ritualização* da procissão fluvial, em que o rio Caraparu era o elo que unificava àquelas populações.

Como se trata de uma *figuração*, que segundo Norbert Elias funciona como um jogo de xadrez, todos os participantes daquele trajeto sentiam-se integrados, e de certa forma, beneficiados. Como em todos os povoados havia festa em honra a seus santos padroeiros, entende-se que se fazer representar com bandeiras ou estandartes de santos na festa de Imaculada Conceição, sinalizava para uma possível retribuição. Por isso que se vivia, como a professora Graziela Silva, “envolvida com os santos”, dado ao quantitativo de festas santorais observado ao longo do ano nos diversos povoados do Distrito de Caraparu. A imagem acima é do Círio de 1959, o que demonstra que naquele contexto não havia muita gente morando nos povoados. Por isso, tornava-se importante as festas santorais, pois funcionava como mecanismo de agregação social.

Por essa perspectiva, encontramos sentido às memórias dos narradores, como a do senhor Joaquim Farias. Segundo suas lembranças, além das canoas com os estandartes das irmandades dos povoados, os “círios das épocas passadas (...) era mais bonito que hoje, por que era aquela multidão de gente vinda acompanhando a Santa de canoas”.<sup>44</sup> As comparações que os narradores estabelecem entre o tempo de antes com o atual ajudam-nos a entender que se tratava de uma temporalidade em que as populações eram majoritariamente católicas, cuja afirmação dessa identidade se dava pela participação nas festas santorais.

Assim, compreende-se que a mobilização para a festa de Imaculada Conceição atingia a maioria dos sujeitos, que por viverem às margens do rio Caraparu, possuíam pequenas embarcações, o que possibilitava a participação de “muita gente”, como relembra o narrador.

Na realidade, o fato que é a partir da abertura da estrada de rodagem na década de 1950, o rio Caraparu tendeu a ser substituído, e por isso a população ao deixar de ser ribeirinha, deixou de percorrer àqueles espaços em canoas. Assim, pequenas embarcações (canoas, montarias e batelões) desapareceram da vida cotidiana, de maneira a produzir um efeito no trajeto fluvial dom Círio, em função do *desuso* do aludido rio. Mas as alterações ocorridas pertencem ao campo da *ressignificação* da

---

<sup>44</sup>Trecho do relato do senhor Joaquim Farias em entrevista concedida em 7/10/2010.

cultura, e nesse sentido, a procissão fluvial em honra a Imaculada Conceição igualmente se *reelaborou*, pois em nosso trabalho de campo contamos mais de 600 pequenas embarcações fazendo o trajeto do Círio em 2011. Constatamos que a maioria faz parte de uma frota de canoas que atualmente pertencem aos comerciantes da orla, cuja finalidade é o aluguel para a prática do turismo ecológico.

Portanto, o ritual de subida do rio Caraparu, na contra correnteza, por ocasião da festa em honra a Imaculada Conceição, se especifica pelo contexto que se analisa. A festa dos dias atuais possui outra dinâmica, o que em termos de sentido diferencia diametralmente do tempo trabalhado. Um caminho metodológico que seguimos para melhor analisar a referida festa santoral no tempo de antes de 1950, foi à interpretação das narrações. Na correspondência entre as duas temporalidades, encontramos elementos *mnemônicos* importantes, como as lembranças da professora Graziela Ferreira Silva que diz, por exemplo, que “hoje está tudo mudado, porque não tem nem mais o leilão, e a festa dançante não é mais para a Santa”.<sup>45</sup> É disto que tratamos na próxima seção, atentando para as dimensões simbólicas do Círio de Nossa Senhora da Conceição em Caraparu.

## 3.2.A DIMENSÃO SIMBÓLICA DO CÍRIO DE CARAPARU

### 3.1.1. O CÍRIO NAS NARRAÇÕES

Na descrição feita pelos narradores, a festa do Círio fluvial de Nossa Senhora da Conceição, em seu conjunto, é representada pela diferença em relação as que se realizam atualmente. Significa que embora a procissão aconteça com vigor e beleza nas contra-correntezas do rio Caraparu atualmente,<sup>46</sup> o sentido é *diverso* daquele que se viveu até a década de 1950.<sup>47</sup> Deste modo, optamos por uma análise *comparativa*, uma vez que as narrativas são fontes construídas no tempo presente, que buscam intencionalmente as impressões sobre o passado.

---

<sup>45</sup> Trecho da narração da professora Graziela Silva, em entrevista concedida em 8/02/2010.

<sup>46</sup> Afirmo com base na experiência que tive ao participar da procissão fluvial de Nossa Senhora da Conceição, em 2011, em que havia muitas canoas e promesseiros.

<sup>47</sup> A década de 1950 em nosso estudo constitui um marco divisor de temporalidades para as populações do Distrito de Caraparu, pois foi nessa época que foi construído a estrada de rodagem, o que provocou mudanças significativas, como o fim do comércio de batelões.

A representatividade dos narradores reside no fato de que são sujeitos que não se desvencilharam do desenrolar da história do lugar, sendo atuantes na forma de expressar suas impressões sobre as mudanças que ocorreram ao longo dos anos. É nesse sentido que os narradores se tornam representativos para esta análise, pois suas narrações transformam-se em *textos narrativos*, do qual dispomos para a referida interpretação.

Segue-se, assim, a perspectiva de Alessandro Portelli que diz que a “subjetividade é o próprio argumento do narrador”, pois “seu relato se caracteriza pelo modo exemplar de como utiliza os elementos narrativos e simbólicos socialmente compartilhados (...)”.<sup>48</sup> Significa que as narrações expressam a subjetividade dos narradores na forma linguística de narrar, como as *repetições*, as *digressões*, as *reticências*, traduzindo seu estado de ânimo e a identidade que faz de si e do lugar onde viveu suas experiências.

Deste modo, elegemos para tratar da interpretação sobre as festas do tempo de “antigamente” em Caraparu, textos narrativos de figuras representativas para a história do lugar, como o senhor Amândio de Deus dos Santos e a professora aposentada Graziela Silva. A partir da interpretação dos elementos subjetivos contidos no texto construídos pela história oral, busca-se compreender a natureza das festas no contexto da primeira metade do século XX, de uma maneira geral, e na especificidade da festa em honra a Imaculada Conceição, padroeira de Caraparu.

Pois bem, o primeiro texto narrativo é do senhor Amândio de Deus dos Santos, que em seu relato se reporta à forma como se organizava a festa de São João Batista, festejo tradicional que acontece no dia 23 de junho na Comunidade quilombola de Boa Vista do Itá, desde fins do século XIX. Trata-se de um dos povoados que surgiu no mesmo contexto da povoação de Caraparu, e que faz parte da rede de povoados que formam o Distrito de Caraparu. A escolha desta narrativa para iniciar a interpretação, deve-se primeiro a riqueza de detalhes que ela fornece, e segundo por conta da trajetória de vida do narrador, que de devoto do Santo, tornou-se crítico da referida festa por que veio a se converter ao protestantismo na década de 1980. Puxando pela memória e se mostrando interessado em narrar, ele assim diz que,

Tudo que guardava durante o ano, comiam naquela época. *Eles* tinham uma coisa muito especial. *Eles* saíam para o Marajó; desciam buscando donativos; faziam procissão com a imagem, e quando voltavam traziam boi, porcos, galinha, peru, era de tudo. A coleta

---

<sup>48</sup> PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. *Tempo*, v. 1, n. 2, 1996. P. 59-72.

de donativos *eles* iam buscar longe. No dia da festa *eles* matavam e agora todo mundo que chegava ali comia, bebia. Só ia embora se o camarada quisesse. Comia tudo de graça. Era o beiju de mandioca, de tapioca. Faziam de 500 quilos de beiju pra dar tudo pra todo mundo. Eu conheci a mesa. Era uma casa de uns 50 metros e a mesa era do mesmo tamanho da casa. Colocavam naquele tempo lona em cima direto, e colocava em cima carne assada. (...) Você comia, bebia, dançava, né. A música era pau e corda. *Eles* fabricavam seus próprios instrumentos, feito de troncos, bambu. (...) Aí, o pau rolava. A festa *eles* faziam, e cada ano era uma pessoa que tomava conta, ia dividindo as responsabilidades, mas o aconchego era o mesmo. (...) A festa *eles* faziam como agradecimento, de todo tempo que *eles* ficavam agradecendo. Por isso que colocavam mastro. Tinha o juiz do mastro, o juiz da bandeira, e tinha o juiz da festa. Eram três juízes. Faziam os pedidos ao Santo, e aí faziam a festa. Era pra mim, mais uma forma de agradecimento, e uma coisa muito antiga. (...) Eu participava da festa do Santo, mas não era religioso, apegado assim, cumpridor de todas as obrigações. A festa do Santo não era coisa da Igreja, e por isso era meio solto. Por isso eu acho que a festa tá pra acabar.<sup>49</sup>

Pelo que se percebe, o narrador repete o termo *eles* em vários momentos de sua narrativa, como que discordando da festa que as populações daquela localidade realizam todos os anos para o Santo de proteção. Deste modo, sem se dar conta faz comparações a todo instante, revelando sua posição em relação ao evento. Todavia, pelos detalhes que conta, participou ativamente do processo de organização, uma vez que seu pai, o velho Amândio foi um dos sujeitos que coordenava a festa, cujo início ocorria com o ritual de *levantação* do mastro de São João Batista, no dia 14 de junho, e terminava com a *derrubação*, no dia 24 do mesmo mês.

No final do texto, quando chega a afirmar que participou da organização, justifica que não era religioso, por entender que não cumpria as obrigações de um católico praticante.<sup>50</sup> Nesse sentido, deixa entrever que praticava um catolicismo popular, pois a dita festa não contava com a presença do padre na condição de representante da Igreja Católica. Esses elementos revelam a *subjetividade* do narrador, pois pertence à categoria de sujeitos que abandonaram o catolicismo, e se converteram ao evangelismo.<sup>51</sup>

Mark Harris, diz que não é exagero que “(...) o protestantismo ameaça toda a existência e o movimento histórico do meio rural”, pois “a conversão exige uma ruptura radical em relação ao presente”.<sup>52</sup> De fato, a exclusão que o narrador faz de si mesmo do processo de construção histórica do lugar que sempre viveu, relaciona-se a seu novo modo de vida. Não mais frequenta os bares para tomar uma cachaça e sua vestimenta o

---

<sup>49</sup> Trechos da entrevista concedida pelo senhor Amândio de Deus dos Santos, em 11/02/2011 na Comunidade de Boa Vista do Itá.

<sup>50</sup> Mais dedicado ao cumprimento dos sacramentos, principalmente da eucaristia, que remete aos demais.

<sup>51</sup> Embora haja várias denominações, como Igreja Deus é Amor, Quadrangular, Assembléia de Deus, entre outras, denomino de evangelismo por que a característica principal está na crença do poder das palavras contidas na Bíblia, entendidas como única fonte de fé.

<sup>52</sup> Cf. HARRIS, Mark. “Presente Ambivalente: uma maneira de estar no tempo”. In: ADAMS, Cristina. Op. cit., p.97.

diferencia dos outros membros católicos da comunidade que faz parte. Em sua casa, no lugar do oratório com as imagens santorais, ostenta uma Bíblia conservada sempre aberta, participa do culto dominical assiduamente e faz pequenas pregações no templo protestante.<sup>53</sup>

Pois bem, o imaginário evangélico levou-o a condenar muitas práticas que ele exerceu no passado, como o caso de ser devoto de São João Batista, que como ele diz “(...) não era coisa da Igreja, e por isso era meio solto”. Portanto, ao se eximir do processo, e dizer que *eles* saíam para coletar donativos para a festa do Santo, expressa palavra a palavra que não compartilha mais dos códigos daquele grupo, e por isso procura não só se afastar da festa do dito Santo, mas de modificar o modo de uso de suas terras.<sup>54</sup> Mas, é justamente em relação a esse passado que procura se afastar que reside a maior riqueza de sua narração, o que nos permite entender o tipo de economia e o estilo de vida que essas populações viviam no tempo de antes. Percebe-se que a coleta dos donativos realizada pelos devotos de São João Batista é o elemento predominante em sua narração, o que nos permite afirmar que o protestantismo é um fenômeno recente<sup>55</sup> na confrontação com as práticas do catolicismo devocional que ali se desenvolve que para ele, “está para acabar”.<sup>56</sup>

Os estudos de Eduardo Galvão, em comunidade do Baixo Amazonas na década de 1940, mostram que a prática do *repasto*<sup>57</sup> constituía-se no principal elemento de uma festa de Santo, apesar de estabelecer o mesmo grau de importância à *festa* no barracão da festividade, e a *reza*. No relato de nosso narrador percebe-se de modo similar aos estudos antropológicos de Galvão e outros como Charles Wagley e Heraldo Maués, que

---

<sup>53</sup> Nas Igrejas evangélicas, como a Assembléia de Deus e a do Evangelho Quadrangular, fiéis que se destacam por sua oratória em relação à interpretação que fazem dos escritos bíblicos, a princípio são convidados a fazerem pequenas pregações, podendo galgar funções mais elevadas, como o caso do narrador.

<sup>54</sup> Observei a existência de um plantio de pupunha nas terras que pertence ao narrador que continha, segundo ele mesmo, mais de 500 pés já em estado de frutificação. Disse-me que plantar mandioca é coisa do passado, por que dá muito trabalho e pouco dinheiro. No ano de 2010, numa primeira safra de pupunha diz que colheu e vendeu mais de duas toneladas do fruto, uma evidência de que ocorreu mudança na maneira de estar no tempo.

<sup>55</sup> Sobre esse assunto, conferir CRISÓTOMO, José & NATALINO, Carlos. *História da Assembléia de Deus, em Santa Isabel do Pará*. Belém: Ed. Semin, 2005, pp. 71-75. Segundo os autores, a Igreja Evangélica chegou ao Distrito de Caraparu, a partir da conversão de Hidemario Ferreira, mais conhecido por Benzinho, um dos membros da família Ferreira. Este morava no povoado de Feijoal, e a partir de 1972, ajudou a difundir a referida religião cristã em todas as direções, até conquistar espaço na vila de Caraparu na década de 1980.

<sup>56</sup> São as impressões que se observa nas narrações dos devotos que se converteram ao evangelismo.

<sup>57</sup> Relaciona-se à prática da coleta dos donativos, pois a fartura de alimentos no dia da festa do santo dependia do bom trabalho da equipe de foliões que saíam de porta em porta fazendo a coleta, às vezes viajando grandes distâncias.

a folia com a imagem do Santo, enfeitada com fitas e percorrendo grandes distâncias para a coleta de donativos, garantia uma festa com fartura de alimentos e muita animação. Segundo Galvão, “(...) muita pouca gente atenderia ao festival se não houvesse dança; suprimir as ladainhas seria transformar a festa em baile profano (...), e sem a comida farta (...) seria difícil aos convidados demorar-se tanto tempo fora de casa e de sua mesa”.<sup>58</sup>

Tratava-se de uma religião popular em que não havia fronteiras entre o *sagrado* e o *profano*, pois a festa do Santo, na expressão do narrador “eles faziam como agradecimento”. Por isso, em todos os momentos do festival a presença da imagem do Santo era necessária, a começar pela levantação do mastro, a folia dos esmoladores e a festança no barracão, ao lado da igreja. O desenvolvimento desse tipo de catolicismo se desenvolveu na Amazônia, de uma maneira geral, por conta da ausência da ação pastoral da Igreja por longos anos, principalmente no período pós-missionário, como revela os estudos de Possidônio da Mata.<sup>59</sup> De fato, vivia-se um catolicismo sem padres, o que para o narrador convertido ao protestantismo, este dado justifica seu afastamento e as críticas de profanidade que atribui à festa de São João Batista.

Contudo, a questão não é tão simples, uma vez que se trata de um conjunto de mudanças que se operou nas povoações de Caraparu, ao longo dos anos, alterando o caráter e o objetivo da festa em homenagem aos santos padroeiros, fato que também é alvo de críticas de narradores que permanecem católicos.

Para captar essas impressões, o próximo relato é da professora Graziela Silva, que se auto-identifica como católica praticante, fazendo parte da diretoria da festividade de Nossa Senhora da Conceição em Caraparu. Questionada de como era a festa do tempo de sua juventude, ela diz que,

Naquela época *eles* faziam comida pra dar para o povo, e hoje é só pra vender. O povo dava donativo. Era assim: havia uma caravana de pessoas que saíam pra coletar os donativos. Dos donativos, é que *eles* tiravam a comida pra dar para o povo. O que sobrava se fazia os leilões. Era muito bonito o leilão americano, por que todo mundo participava. Essa tradição acabou, e eu nem estou mais lembrada quando acabou, mas deve ter sido depois que a estrada foi feita. Acho que antes de 50, ainda era forte essa tradição dos donativos e dos leilões. Era uma tradição bem antiga, do tempo das ladainhas que originou o Círio. Sabe, naquele tempo não tinha a festa profana. As

---

<sup>58</sup>Cf. GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. Op. cit., p.84.

<sup>59</sup>MATA, Possidônio da. “A Igreja católica na Amazônia da atualidade”. In: *História da Igreja na Amazônia*. HOORNAERT, Eduardo (coord.). História da Igreja na Amazônia. Petrópolis, RJ: Vozes/CEHILA, 1992.

peças vinham mais para a reza e a missa. (...) Não tinha o profano por que até a festa que acontecia na barraca da santa era uma coisa de *respeito*.<sup>60</sup>

Esta narradora nasceu em 1939 no terreno do Outeiro, às margens do rio Caraparu de propriedade de seu pai, *José Ferreira da Silva*, que era filho do inventor do Círio fluvial de Carapau, José Ferreira de Souza. O referido terreno foi um dos lotes de terras que seu pai recebeu de herança, e por isso, lembra de fatos ligados a caça e pesca que se praticava na época que ali viveu parte de sua infância.<sup>61</sup> Por uma tradição de família se dedicou aos estudos, vindo a se formar em Ensino Religioso pela Universidade Federal do Pará no ano de 1975,<sup>62</sup> dedicando-se a profissão de professora até se aposentar. Seu pai que também estudou, assumiu o posto de comissário de polícia de Caraparu, o que lhe rendeu prestígio e poder diante da população de todo o Distrito.<sup>63</sup> Sua mãe chamava-se *Bárbara Baía da Silva*, neta do primeiro Juiz de Paz do Distrito de Caraparu, que segundo o livro de nº 01 do Cartório da Vila de Caraparu, denominava-se Francisco José Cardoso Baía. Por direito de herança, o dito cartório ficou (e ainda está) sob controle de sua família, e funciona em um dos cômodos de sua residência em Caraparu.<sup>64</sup>

Percebe-se pela descrição acima, que a narradora pertence às duas famílias mais influentes de Caraparu, que por longos anos coordenaram a festa de Nossa Senhora da Conceição, ao mesmo tempo em que dominaram a rede de comércio de batelões. É desta posição social que ela se reporta a forma como se organizava a festa em honra a Imaculada Conceição. Por isso, a comparação que faz, às vezes com ar de saudosismo das festas de antes com as atuais, deixa transparecer o sentido da relação entre sagrado e profano. Ela lembra, por exemplo, que era seu pai, na condição de comissário de polícia, quem fiscalizava as vestimentas das pessoas que participava da procissão fluvial, sendo proibido o uso de roupas curtas, vista como *uma falta de respeito* para com a Santa. Nesse sentido, o profano inexistia, uma vez que em seu conjunto, o respeito para com a imagem da Santa orientava o comportamento dos devotos, havendo, segundo a narradora, poucos incidentes, como arruaças.

Nota-se no texto narrativo, com menor frequência em relação ao primeiro, a repetição do termo *elas*, e o mesmo conteúdo da forma como se organizava a festa

---

<sup>60</sup>Cf. Trecho da entrevista concedida pela professora aposentada Graziela Ferreira da Silva, em sua residência na Vila de Caraparu, em 08/02/2010.

<sup>61</sup>*Idem*.

<sup>62</sup>*Idem*.

<sup>63</sup>*Idem*.

<sup>64</sup>Os dados cartoriais desta pesquisa foram pesquisados no espaço em referência.

santoral. Deixa entrever que não participava diretamente daquele tipo de organização, por que ainda era uma criança naquele contexto. Lembramos que na década de 1950 foi construída a estrada de Caraparu, o que facilitou o acesso do pároco de Santa Izabel à referida Vila. Lembramos também que a paróquia de Santa Izabel de Portugal fora criada em 1935, de maneira que aos poucos a irmandade que comandava os festejos alusivos a Imaculada Conceição, fora perdendo o poder, ao ponto de ser substituída por uma associação de leigos vinculados ao pároco da dita paróquia. Os livros de registros de batismos de nº 01 e 02 respectivamente de 1939 e 1940, constam a incidência de batismos na igreja de Nossa Senhora da Conceição, justamente nos meses em que ocorriam ali as principais festas santorais, como a do Divino Espírito Santo no mês de Junho, a de São Raimundo Nonato no mês de agosto, e a de Nossa Senhora da Conceição no mês de dezembro.<sup>65</sup>

Há que se considerar que a narradora se engajou no movimento da Igreja Católica na condição leiga,<sup>66</sup> vindo a pertencer à congregação do Apostolado da Oração e do Sagrado Coração de Jesus. Lino Ferreira Faro foi o último membro da família Ferreira a comandar a festividade, e já com idade avançada em fins da década de 1950, cedeu espaço para que novos agentes viessem a organizar o evento, como acontece até os dias atuais. Nesse sentido, a narração da professora Graziela é representativa, uma vez que ela participou do processo de transição.

Esses dados explicam o significado do termo *eles* que utiliza em sua narração, complementando com a ideia de que “era uma tradição bem antiga, do tempo das rezas e ladainhas que originou o Círio”, nos informando que se trata de uma memória coletiva. Embora, elementos fundamentais da festa como o ritual de *levantação* do mastro de Nossa Senhora, que não é mencionado em sua narração, tenham desaparecido a narradora deixa transparecer que a coleta de donativos e a festa na barraca da festividade continuaram a acontecer pelo menos até a década de 1970.

Portanto, quando a narradora diz que “naquele tempo não tinha a festa profana”, estabelece, por comparação, a diferença entre as duas temporalidades, a partir das experiências que vivenciou. Na verdade havia a festa, como sempre teve, mas naquele

---

<sup>65</sup>Arquidiocese de Belém – Paróquia de Santa Izabel de Portugal – Livro 01 e 02. Registros de batismos, referentes ao ano de 1939 a 1942. Nos dias 8 e 17 de dezembro de 1939, estão registrados 18 batizados na Igreja de Caraparu; nos dias 24 e 29 de junho de 1940 estão registrados 7 batizados, no dia 31 de agosto do mesmo ano 9. Neste mesmo ano de 1940, em 8 e 15 de dezembro foram 20 as crianças batizadas.

<sup>66</sup> A professora Graziela Silva pertence atualmente a Congregação do Sagrado Coração de Jesus, movimento que se engajou desde a década de 1960. Mas também participa do grupo de religiosas que rezam a novena de Nossa Senhora do perpétuo Socorro todas às terças-feiras, assim como do grupo de Maria e do Apostolado da Oração.

contexto, era voltado para a barraca da santa, espaço compartilhado pelos devotos, que com “respeito”, participavam do evento religioso nas suas diversas fases de organização.

Desta forma, a narradora desfecha sua crítica à destinação dos recursos obtidos atualmente, que como ela diz “hoje a festa é mais para atender os interesses dos donos dos bares e dos festeiros”.<sup>67</sup> Significa que naquele tempo, os recursos financeiros levantados com os leilões nas noitadas que se seguia por 15 dias serviam para melhorar o espaço físico da igreja de Nossa Senhora da Conceição, conforme podemos perceber na figura de nº 17. Nesta figura constata-se, pelo quantitativo de pessoas que pousam para a máquina fotográfica, que o Círio de Imaculada Conceição nos anos de 1950, ainda se restringia aos habitantes dos pequenos povoados espalhados ao longo do rio Caraparu. Nota-se que as atenções ainda se voltavam para àquele espaço, como tinha sido desde as primeiras festividades de fins da década de 1910.

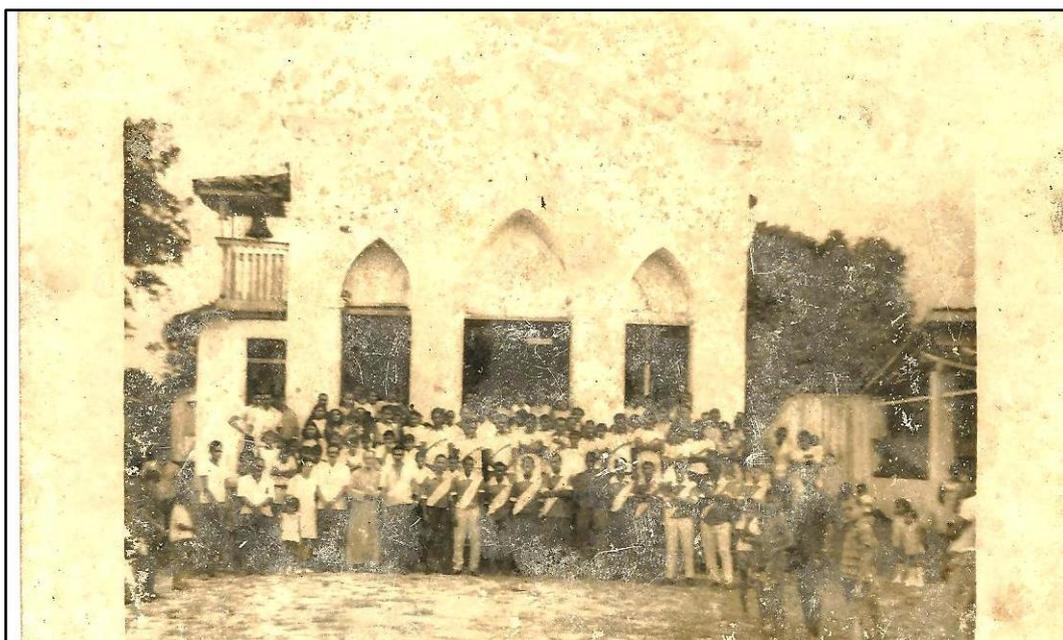


Fig. 17. Na imagem, o segundo prédio da igreja de Imaculada Conceição na vila de Caraparu, por ocasião do Círio fluvial de 1956. À direita, nota-se a lateral da barraca da festividade. Um pouco para a esquerda, percebe-se a imagem do padre Giovanni Brocardo, da paróquia do município de Santa Izabel do Pará. Fonte: acervo de fotos da professora Graziela Silva.

Os livros de atas da festividade de Nossa Senhora da Conceição que analisamos no período compreendido entre 1976 a 1980,<sup>68</sup> mostram que havia duas reuniões anuais:

<sup>67</sup> No ano de 2011 percebe-se uma nítida separação, pois os organizadores não realizaram festa na barraca da Santa, mas em contrapartida estabeleceram limites de começo e fim da festa de aparelhagem. Assim, a festa “profana” começou por volta das 14h00min e encerrou por volta das 18h00min.

<sup>68</sup> Não conseguimos encontrar os livros de atas dos anos anteriores.

a primeira para prestação de contas e a segunda para escolha da nova diretoria, tendo em vista a organização do referido evento no ano corrente. Na ata de 1976, por exemplo, teve um saldo de 2.883,50 cruzeiros, finalizando com o registro de que “Ficou acertado que a referida importância seria empregada para a construção restante da igreja”.<sup>69</sup>

Considerando que “a subjetividade é o próprio argumento do narrador”,<sup>70</sup> os sinais deixados em seus textos narrativos nos permite sentir o estado de ânimo com que comparam as festas nas duas temporalidades.

Nesse sentido há uma diferença entre os narradores em relação à forma com que as festividades dos santos assumiram em suas comunidades nos tempos atuais. No primeiro caso, o senhor Amândio de Deus dos Santos expõe suas críticas de uma forma mais contundente, daí a maior repetição do termo *eles*, mostrando que o culto aos santos do catolicismo apresenta um problema de difícil resolução, que é sua vinculação às festas, que nos dias atuais assumiu uma dimensão fora de controle para os organizadores do evento, inclusive da Igreja Católica. Por isso, classifica como festas profanas, alvo central das críticas, o que de certa forma exigiu maior presença pastoral da Igreja Católica nos povoados do Distrito de Caraparu, como se observa na figura acima.

Já a professora Graziela Silva narra suas críticas mais em tom de melancolia, às vezes se emocionando ao lembrar-se de seu pai, de sua mãe e de sua juventude. Seu estado de ânimo nos permite dizer que também reprova a separação entre o profano e o sagrado que têm observado nas festas de Imaculada Conceição dos dias atuais. Por isso, atribui algumas tragédias ocorridas em Caraparu no dia dos festejos como mortes por afogamentos e excessos de bebedeiras que resultam em tiroteios, como castigos divinos.<sup>71</sup> Nesse sentido, as narrativas a nosso ver, constituem instrumentos importantes para se compreender a história local, pois suas narrações constituem possibilidades de se escrever uma história, a partir dos elementos subjetivos contidos no texto, como as *repetições*, tendo o cuidado de interpretá-las dentro de um contexto vivido pelos narradores.

---

<sup>69</sup> Ata de reunião da Festividade de Nossa Senhora da Conceição da vila de Caraparu, de 15 de fevereiro de 1976.

<sup>70</sup> Cf. PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. *Op. cit.*, p. 59.

<sup>71</sup> Em 2007, segundo a professora Helen, levaram o padre Roosevelt, da paróquia de Santa Izabel de Portugal para benzer o rio Caraparu nas mediações em que mais ocorriam os afogamentos. Segundo esta narradora, depois que o padre benzeu e jogou água benta não se teve mais notícia de afogamentos.

Desta forma, e concordando com Hayden White, que diz que “a narração é uma maneira de se expressar tão universal quanto à própria linguagem”,<sup>72</sup> o passo a seguir é fazer uma interpretação dos elementos simbólicos contido nas narrações, direcionado para o simbolismo em torno da festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Caraparu.

Pois bem, sendo um estudo de uma área circunscrita pelo rio Caraparu, cujos povoados interligados formaram o Distrito de Caraparu, já nas primeiras décadas do século XX, conclui-se que ali se desenvolveu um sistema religioso que foi capaz de agregar as populações em torno de um núcleo. Apesar de fazer parte de um complexo sistema que inclui várias crenças de fundo indígena, como a pajelança cabocla, o catolicismo popular foi (e continua sendo) a religião que apresentou, na hierarquia das imagens, o símbolo de maior força agregadora. Trata-se do simbolismo construído em torno de Imaculada Conceição, a Santa padroeira do lugar, que situada no *campo da produção* de sentido, temos como elemento fundamental a ritualização, que ocorria anualmente na forma de uma procissão fluvial.

Para Chartier, prefaciando a obra de Norbert Elias, o estudo de caso como este, “permite atingir o essencial, ou seja, evidenciar a existência de tal forma social”.<sup>73</sup> Para se atingir o essencial, como diz o autor, trabalhamos na perspectiva de Clifford Geertz, que entende as práticas culturais de um determinado agrupamento humano, como um sistema religioso privilegiado, em que o conjunto de crenças em processo contínuo de construção, é que permite o ordenamento social.<sup>74</sup>

Não se pretende, compreender o porquê do ponto de vista psíquico, a pequena imagem santoral de Nossa Senhora da Conceição, veio a adquirir poderes terapêuticos de curas através dos mecanismos da promessa, mas dos *indícios* que nos permite construir o texto histórico. Os indícios são aqui entendidos como as práticas de devoção a Santa padroeira de Caraparu, cujos sinais se pode obter analisando as narrações, as imagens fotográficas, os folhetos da festividade, entre outras fontes. Se “os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’, (...)” tornando possível “(...) o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a

---

<sup>72</sup> WHITE, Hayden. “A questão da narrativa na teoria contemporânea da história”. In: Revista de história, IFCH-UNICAMPI, *Inverno*, 1991.

<sup>73</sup> Cf. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Op. cit. p. 104.

<sup>74</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora LCT, 1989, pp. 65-91. Trata-se do capítulo 4, em que trabalha a religião como um sistema cultural.

reprodução da ordem social (...)",<sup>75</sup> a validade ou negação deste pressuposto, torna-se possível pela interpretação das práticas que envolvia os festejos em referência.

Para tanto, o trabalho objetiva tratar da produção do sentido da organização do evento que mobilizava tanta gente para a participação na procissão fluvial, pois assim chega-se ao *essencial*, entendido como o estabelecimento da rede de relações sociais que tornava o povoado de Caraparu como um importante centro de poder.

Assim, o poder agregador da imagem santoral, é o tema principal da investigação, uma vez que o Distrito de Caraparu constituía-se numa *figuração social*. Significa que na condição de micro-sociedade, os sujeitos que ascenderam na escala social necessitavam dos mecanismos simbólicos nos ajustes das tensões existentes. Como podemos então perceber o que há por de trás da festa de Imaculada Conceição, se *apriori*, tal produção de sentido direcionava-se para a imposição de um poder simbólico, que ignorados pelos demais membros, faziam acreditar na existência de uma força unificante.

Para proceder à interpretação dos elementos simbólicos em torno do referido evento religioso, elegemos as narrações da professora aposentada Graziela Silva e da senhora Maria do Carmo Ferreira Faro (a Dona Carmita). A escolha dessas duas narradoras se deve ao fato das mesmas terem participado das procissões desde o tempo em que eram as “anjinhas” de Nossa Senhora, e também por estarem envolvidas na organização do dito evento ao longo da história de Caraparu. Sobre o assunto, a primeira narradora citada, diz assim:

É um dia especial, por que agente prepara a casa e não convida ninguém, mas aparecem os amigos, gente que já não se via há muito tempo. É uma grande *confraternização*. A fé é o elemento mais importante. (...) A festa da Santa naquela época era muita devoção. Todos se preparavam para o Círio. O clima da Vila ficava muito bom, por que era o momento de *confraternização*, como o Natal. As pessoas matavam porco pra fazer comida para dar no almoço do Círio. *Eu acho que naquele tempo tudo era sagrado, até a festa dançante no barracão, por causa do respeito que havia*. As filhas só vinham pra festa no barracão por que o dono do Santo convidava e pedia para o pai lhe dar permissão. (...) Simbolicamente a Santa abençoa a comunidade, o que significava *confraternização*, e isso é sagrado. (...) Muitas imagens vieram de Portugal por que as viagens eram muitas perigosas. (...) Dizem os mais velhos que a primeira imagem de Nossa Senhora da Conceição veio de Portugal. Por isso que a festa dos santos era só sagrado por que era pagamento de promessa. A festa de Nossa Senhora da Conceição daqui de Caraparu, também foi uma promessa.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Op. cit., p. 10.

<sup>76</sup> Trecho da narrativa da professora Graziela Ferreira da Silva, em entrevista concedida em 8/02/2011.

A palavra-chave que serve de argumento para a narradora se referir ao movimento do Círio, como se percebe é *confraternização*, repetido por três vezes, comparando com a mobilização que se faz por ocasião das festas natalinas. Inicia sua narração se reportando ao tempo atual, dizendo o que percebemos em trabalho de campo, no dia 8 de dezembro de 2011.<sup>77</sup> Logo em seguida, começa a usar os verbos no tempo passado, para se referir às festas do tempo de antes. Constata-se que o costume de matar porcos para produzir os alimentos no almoço do círio pertence a uma temporalidade distante do tempo presente.<sup>78</sup> Atualmente praticamente tudo se compra no supermercado, inclusive a massa da maniva pré-cozida para o fabrico da maniçoba,<sup>79</sup> iguaria que se prepara somente em momentos especiais por que exige um tempo de preparo de pelo menos quatro dias. Mas, à medida que avança na descrição, mais se lança ao passado, ao ponto de lembrar-se que as moças só podiam participar da festa dançante, se os seus pais lhes dessem permissão, revelando, assim, o sentido popular do sagrado.

Mais à frente, trata do tema central, quando diz que “simbolicamente a Santa abençoa a comunidade”, o significado maior das práticas do sentido de *confraternização*, o que considera práticas sagradas, inexistindo, assim o profano. Isto significa que ela tem consciência de que a imagem é feita de matéria, mas transfigurada e transubstanciada para designar que se trata da representação da figura de Maria Imaculada, que com seus poderes especiais,<sup>80</sup> abençoa a todos.

Por fim, a narradora atinge o núcleo do imaginário em torno das devoções santorais, descendo a escada rolante da história para o tempo em que os portugueses se lançaram ao mar em busca de outros espaços, tendo em vista expandir suas fronteiras. Desta forma, associa o fenômeno do catolicismo devocional às promessas direcionadas aos santos, de maneira a fornecer os *indícios* da origem da festa de Imaculada Conceição em Caraparu, que como já vimos começou no sítio Cacau no início do século

---

<sup>77</sup> Neste dia, acompanhado por duas pessoas para ajudar a remar a canoa que aluguei, participei da procissão fluvial na condição de observador, fotografando e fazendo a descrição da transladação e do trajeto até a igreja de Imaculada Conceição, assim como do almoço do Círio. Nota-se que as famílias católicas daquele lugar preparam iguarias, como a maniçoba e o vatapá, organizam os quintais de suas casas com mesas, cadeiras e um fogareiro para assar espetos de churrascos. Enchem suas geladeiras de cervejas, colocam uma caixa de som e esperam parentes e amigos.

<sup>78</sup> Trecho da narrativa de Dona Carmita, em entrevista concedida em 6/10/2010.

<sup>79</sup> A massa (moída) da maniçoba se obtém das folhas da maniva, ou da maniçobeira, uma planta que se diferencia das outras por que seu tubérculo não serve para se fazer a farinha de mandioca.

<sup>80</sup> DE FIORES, Stefano. “Imaculada”. In: *Dicionário de mariologia*. Op. cit. p. 398.

XX. A figura de nº 18 mostra o lugar onde começou a aludida devoção, conforme vimos na primeira seção deste capítulo.

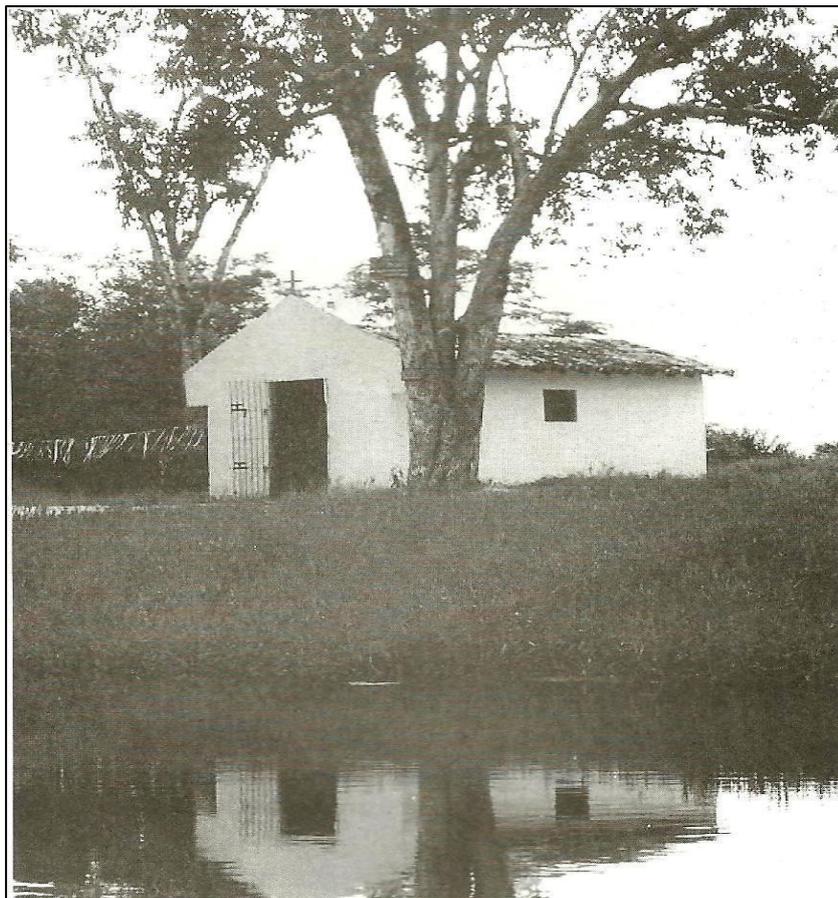


Fig. 18. Depois que José Ferreira de Souza veio a falecer, o terreno do sítio Cacau foi vendido, mas o novo proprietário permitiu que ali fosse construída a capela de Imaculada Conceição. Fonte: acervo de fotos da professora Minervina Soares de Lourdes.

Como se percebe na imagem, do lugar chamado Cacau, restou apenas uma pequena capela, uma vez que após a morte de José Ferreira de Souza na década de 1950, o terreno foi vendido, se transformando numa área de fazenda de gado. Todavia, o novo proprietário permitiu que a capela fosse erguida para dar continuidade à tradição da festa em honra a Imaculada Conceição.

Portanto, a narrativa da professora Graziela, nos remete ao tempo em que a dita devoção começou, destacando-se a figura de Nossa Senhora da Conceição, uma pequena imagem esculpida em marfim,<sup>81</sup> de propriedade da família Ferreira. Como esta

---

<sup>81</sup> É o que diz a senhora Olivarina da Paixão, conhecida em Caraparu por Dona Mariinha, em entrevista concedida em 15/09/2011. Segundo esta narradora, antes a imagem de Nossa Senhora da Conceição

imagem veio a ser a padroeira de Caraparu, já dissemos. Resta trabalhar o sentido do poder simbólico que a mesma veio a representar na produção de sentidos no contexto das primeiras décadas do século XX. Para isto, destacamos um trecho da narrativa de Dona Carmita, que diz assim:

O Círio marca, por que eu era o anjinho que ia bem aqui em cima (foto). Era a minha família que fazia, e eu era o anjinho que ia aqui (foto) e eu ia numa concentração, assim, que diziam: “olha como ela vai, como um anjo de verdade”. Olha, eu vou te contar por que era uma coisa linda. Eles traziam orquestra de Belém pra tocar, desse pessoal que estuda música, como violoncelo, violino, entendeu? Então eram pessoas que eram músicos realmente, com cantoras mesmo, que cantavam na Igreja de Nazaré, de São João Batista da Cidade Velha, que era filha do tio José, entendeu? Vinha pra tocar no Círio, e aí aquele rio que ainda era cheio de árvores de um lado e do outro, ficava mais bonito. O Círio, aquela música, é claro, leva a meditação. Lembro das músicas, e assim da emoção da canoa por cima do rio. Eu tinha a impressão de que eu ficava em estado meditatório, em êxtase, em transe. Eu ficava em transe, eu sei que ficava em transe. É por isso diziam, “- Olha, ela nem se mexe”, por que eu achava lindo, lindo, lindo. As pessoas que participavam também.<sup>82</sup>

A narradora como se percebe, constrói sua narrativa observando o álbum de fotografias de família, dirigindo-se a uma das imagens que encontra.<sup>83</sup> A cada foto observada, percebia na narradora, momento de silêncio, como que contendo suas emoções. Analisando o papel das imagens nos filmes e fotografias, Peixoto, citando François Niney, nos diz que são uma espécie de “teatro da memória”, pois remete a um passado coletivo. Diz também que “utilizando documentos filmicos, fotografias, desenhos e testemunhos, eles reconstroem um momento da história, falam de um passado através de ‘personagens’ que são confrontados à sua própria memória”.<sup>84</sup>

Nesse sentido, o relato de Dona Carmita, constitui importante reflexão, pois a fotografia faz lembrar-se da forma como seu pai, o Velho Lino Ferreira Faro, organizava o evento, remetendo a um tempo em que ela representava a anjinha de Nossa Senhora da Conceição. Assim, evidencia em sua narrativa, a forma como se produzia o sentido sobrenatural para a procissão fluvial, a começar pelo local da saída, o trajeto de quatro quilômetros na contra-correnteza do rio Caraparu, e o local de chegada no povoado de Caraparu, conforme podemos perceber na figura de nº 19.

---

ficava na igreja, mas ocorreu um incêndio por que esqueceram uma vela acesa que estilhaçou a referida imagem. Aí perceberam que o material não era de pedra, nem de madeira. Depois que a imagem foi restaurada, após a festa do dia 8 de dezembro, é guardada num oratório da residência de uma senhora chamada Dalva.

<sup>82</sup> Trecho do relato de Dona Carmita, em entrevista concedida em 6/10/2010.

<sup>83</sup> Trata-se da figura de nº 14.

<sup>84</sup> PEIXOTO, Clarice Ehlers. “Memórias em imagens: uma evocação do passado”. In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). *Imagem e memória: ensaios em Antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001, pp. 173-188.



Fig. 19. Na imagem fotográfica, a chegada da imagem de Nossa Senhora da Conceição no Círio de 1976. Ao fundo o terceiro prédio da referida igreja, se considerarmos que o primeiro fora feito em taipa. Fonte: acervo da professora Graziela Silva.

Para Castoriadis, a *ritualização* é a maneira de se instituir o simbólico, uma vez que sem este mecanismo não haveria como numa sociedade os seus membros aceitarem as regras estabelecidas.<sup>85</sup> Deste modo, observa-se que o ritual que se repetia todos os anos no dia 8 de dezembro, visava atingir os sentimentos dos devotos, que os mobilizava para a limpeza do rio, pintura da igreja, coleta dos donativos, decoração do nicho, a preparação do manto da Santa, enfim, de uma série de atos mobilizadores em função do evento de maior relevo, a procissão fluvial.

Por isso, o esforço dos organizadores em trazer orquestra e cantoras, se justificava pelos efeitos produzidos, e pela confiança obtida pelos devotos de Nossa Senhora da Conceição, fundamental para continuarem à frente dos festejos. O efeito psicológico do conjunto de elementos utilizados naquela representação, pode se perceber através do testemunho da narradora que se emociona ao relembrar. A produção de sentido, como os foguetes estourando a todo instante, a canoa dos marinheiros, a multidão de romeiros ribeirinhos, potencializava a percepção *hierofânica*, à medida que os cânticos eram entoados ao som de violinos, violoncelos, entre outros instrumentos. Assim, elevando-se os sentimentos de gratidão à Santa padroeira, igualmente consolidava o poder dos organizadores.

---

<sup>85</sup> Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Op. cit., pp. 154-158.

Deste modo, fenômenos naturais, como a queda de flores e folhas, assim como cantorias de pássaros, passava a ser sentidos em uma dimensão espiritual, daí as emoções aflorarem, ao ponto de produzir êxtase, ou transe, como se refere à narradora. No Círio de 1943, por exemplo, no porto de Joaquim Pedreiro, na entrada do rio Mucuiambá, um cipó tirou da cabeça da imagem da Santa a coroa em ouro maciço, sendo esse fato interpretado como a mão de Deus balançando as árvores.<sup>86</sup> Estes fenômenos, que pertencem ao imaginário daquelas populações, explica o impacto que teve a introdução das imagens santorais do catolicismo ibérico na sociedade amazônica, que ao se engendrar ao conjunto de crenças de fundo indígena, produziu uma religião específica, de caráter popular.

Embora saibamos que a força da tradição da festa de Imaculada Conceição reside muito mais na ortoprática de se fazer promessa, cujo recebimento da graça leva os sujeitos a retribuírem homenagens das mais variadas formas, nos remete a pensar no sentido da figura de Maria para o conjunto das sociedades ocidentais, em que predomina a figura masculina. Trata-se de se fazer uma junção entre o sentido produzido pela teologia, e o consumo pelo *uso* das imagens santorais, principalmente das diversas formas de representação do símbolo mariano, em que a figura feminina galga destaque em sociedades marcadas pelo patriarcalismo.<sup>87</sup> Entende-se que de fato se trata de um fenômeno religioso, de raízes nitidamente populares, que atravessou os tempos, em que a figura da mulher, na construção do cristianismo, passou a ter lugar especial na salvação da humanidade, uma vez que surge como símbolo materno, possibilitando a vinda ao plano terreno do Filho de Deus. Portanto, estar próximo da imagem mariana, como acontece nos rituais dos diversos círios amazônicos, produz efeito psíquico nos devotos que pode levar ao transe.

Nesse sentido, o êxtase que a narradora se reporta se deve ao conjunto de procedimentos produzidos com o intuito de provocar sentimentos de elevação espiritual, como os cânticos sacros, o ordenamento das canoas, o estandarte do Sagrado Coração de Jesus, a indumentária dos promesseiros, a decoração da berlinda, e principalmente ao fato de estar próxima da imagem de Imaculada Conceição, na condição de “anjinha” de Nossa Senhora.

A respeito da força do símbolo mariano, diz Mercedes Navarro, que,

---

<sup>86</sup> SOUZA, Minervina de Lourdes Soares de. *Lendas Izabelenses*. Belém: Grapel, 2010, pp. 59-64. Trata-se da lenda “O Círio dos Encantados”.

<sup>87</sup> Em se tratando de sociedade brasileira, conferir FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2004.

O fato de nos ser apresentada a figura da mulher, da virgem, da mãe, sob a forma perfeita da Imaculada Conceição e da Mãe de Deus, contém uma força inigualável de atração e permite perceber a riqueza multiforme da benevolência de Deus, que nos salva por meio de seu Filho e com a cooperação da sua mãe Imaculada.<sup>88</sup>

Na figura de nº 20 percebe-se o conteúdo salvacionista da procissão fluvial, cujo sentido era (e continua sendo), o de conduzir os devotos ao espaço de maior sacralidade, a igreja de Imaculada Conceição no povoado de Caraparu. Nesta imagem, a Igreja oficial se faz representar pelos símbolos da eucaristia, e a imagem da Santa, em relevo, representa o elo com o povo, muitos dos quais só participam da procissão para pagar suas promessas.<sup>89</sup>



Fig. 20. Em destaque, a imagem de Imaculada Conceição. Ao fundo o templo de Nossa Senhora da Conceição, em sua quarta reforma. Fonte: Folheto da festividade de 2010.

Jacques Le Goff, a respeito da representação da Virgem Maria, diz que “(...) é preciso sublinhar o quanto o culto mariano beneficiou-se de uma iconografia extraordinariamente fluorescente (...)”<sup>90</sup> Para este autor, o culto mariano possui raízes populares, e que sua consolidação deve-se a uma vasta produção artística,

<sup>88</sup> Cf. NAVARRO, Mercedes, *op. cit.*, p. 1.227.

<sup>89</sup> Observação realizada em 2011 em nosso trabalho de campo, comparando o quantitativo de sujeitos que participaram da procissão fluvial e terrestre, com os que ficaram para a celebração da missa.

<sup>90</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Op. cit., p. 114.

principalmente nos séculos da renascença. Nas pinturas do século XVI, por exemplo, a Virgem Mãe, é representada na figura da mulher reabilitada do pecado original, salvadora da humanidade.

No âmbito de nossa pesquisa, observamos um grande quantitativo de imagens santorais em forma de quadros e calendários pendurados nas paredes das salas das casas, além de estatuetas de diferentes tamanhos em oratórios, ou mesmo em estantes, próximos da televisão.<sup>91</sup> Trata-se, na visão de Gruzinski, do resultado de uma política de introdução do catolicismo na América, facilitada pela vasta produção barroca de imagens santorais, que igualmente foram incorporados nas culturas locais.<sup>92</sup>

Deste modo, a imagem de Imaculada Conceição impressiona pelos traços do artista, em sua simbologia de elevação ao *status* de dogma, e pela proposta de vencer o mal pela oração.<sup>93</sup>

Assim, a figura do folheto da festividade de 2010 constitui *indício* de como os organizadores do evento se valeram de tal imaginário, de maneira a utilizar como instrumento na afirmação de uma identidade, fundamental no processo da construção da história de Caraparu. Portanto, apontando o caminho da salvação, a restauração da igreja, como aparece na imagem, demonstra a evolução da devoção mariana naquele lugar, de maneira a significar a força com que a tradição tem sido mantida.

Por fim, tem sentido o que a narradora diz ao se reportar ao tempo em que era a “anjinha” principal do trajeto da procissão fluvial, como se percebe na figura de nº 13. A emoção com se recorda ao olhar para a fotografia, faz parte do conjunto de significações produzidas por parte dos organizadores, cujo objetivo social era o uso do símbolo agregador de Nossa Senhora da Conceição. Entende-se que o referido exercício ritualístico contribuiu para o ajuste dos grupos sociais, que em função das atividades econômicas que desenvolviam, classificamos como agricultores e comerciantes. Sendo um evento organizado para mobilizar todos os sujeitos daquelas povoações, configurava-se como uma religião popular, comportando assim, as crenças do complexo sistema religioso amazônico, objeto de análise de o último ponto a seguir.

---

<sup>91</sup> Observei que quanto mais simples é a casa, mais abundam as imagens de santos pendurados pelas paredes, como Santa Luzia, a Sagrada Família, o Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, São Sebastião, São Pedro, entre várias outras.

<sup>92</sup> Sobre o tema da introdução das imagens barrocas no mundo colonial, conferir GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

<sup>93</sup> Representação simbólica da elevação dos olhos para o alto, com as mãos em posição de oração.

### 3.2.2. O CÍRIO DOS ENCANTADOS

Um último elemento a considerar, que a nosso ver tem relação com a sensibilidade produzida pela procissão fluvial, diz respeito à crença de que Imaculada Conceição pertence à família de *Iemanjá*, o que nos permite associar o catolicismo devocional ao conjunto das crenças do complexo sistema religioso amazônico.<sup>94</sup> Para tratar dessa questão, analisamos dois tipos de narrativas: as que coletamos em nosso trabalho de campo, e o texto narrativo da professora Minervina de Lourdes Soares de Souza, intitulado “O Círio dos encantados”.<sup>95</sup>

Pois bem, o texto em referência, assim que foi publicado em 2010 produziu uma *energia social*,<sup>96</sup> uma vez que em poucas semanas mais de 500 exemplares foram vendidos, fazendo circular as dezoito histórias de encantamentos,<sup>97</sup> a maioria alusiva ao Distrito de Caraparu.

Em relação ao texto do Círio dos encantados, sua circulação contribuiu para redimensionar o sentido da procissão fluvial de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Caraparu, o que ajudou-nos a entender os elementos *subjetivos* observados nas narrativas orais, principalmente os silêncios, as digressões e as negações, quando se tentava obter informações sobre a existência de práticas religiosas afro-brasileiras em Caraparu.<sup>98</sup> Isto por que no trabalho de coleta das narrativas, uma das perguntas levantadas era sobre a existência ou não de práticas de curas mágicas, por intervenção de pajés, ou pais de santos.

Nas narrativas orais, nota-se que os narradores falam do assunto com certa reserva, como que se esquivando do tema, ou simplesmente dizem que nada sabem

---

<sup>94</sup> Trata-se do sincretismo religioso, resultado do choque cultural entre os diferentes tipos de religiões dos negros trazidos de diversos lugares da África, com o catolicismo no Brasil. Entende-se que os negros incorporaram o catolicismo, como se percebe em nosso estudo, mas associaram os orixás aos santos católicos. Sobre esse assunto, conferir VERGOLINO-HENRY, Anaiza. “A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo Religioso em Belém do Pará”. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: USER/CER, 1987.

<sup>95</sup> Cf. SOUZA, Minervina. Op. Cit., p. 60.

<sup>96</sup> Sobre esse conceito, conferir CHARTIER, Roger. “O passado no presente. Ficção, história e memória”. Tradução de Pedro Armando de Almeida Magalhães. In: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). *Roger Chartier – a força das representações: história e ficção*. Chapecó, SC: Argos, 2011, pp. 95-123.

<sup>97</sup> Seguindo o sumário, temos: Boto Guãmãrino, Boto Manoel, Cabeluda, Caboquim do igarapé, Canoa de flores, Carroceiro sem cabeça, Choro da coruja, *Círio dos encantados*, Clara, Cobra Paulina, Corrente encantada, Encantamento de Néelson, Feirante invisível, Homem do botão, Luz do Sessenta, Martinta, Penitência de Maria e Rebojo da cachoeira.

<sup>98</sup> Sobre esse assunto, fazendo referência ao mestre Zeferino de Caraparu, conferir FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

sobre o assunto. A professora Graziela Silva, por exemplo, diz que “em Caraparu não existe terreiros de macumba”,<sup>99</sup> mas admite que no tempo de antes, a *pajelança* constituía-se numa prática cotidiana. Percebemos, assim, que os narradores se reportam com fluidez e emoção ao se referir às festas dedicadas aos santos, com certa reserva ao falar da *pajelança*, e procuram negar a existência da umbanda, que eles chamam de *macumba*.<sup>100</sup>

Um primeiro ponto a considerar reside na temporalidade da qual os narradores emitem suas opiniões, uma vez que as entrevistas ocorreram entre 2010 e 2011. Significa que diferentemente do tempo de antes de 1950, a festa de Imaculada Conceição em Caraparu dos dias atuais, ocorre obedecendo às regras estabelecidas pelo pároco do município de Santa Izabel do Pará, que obviamente obedece à hierarquia da Igreja Católica. Além do mais, algumas famílias tradicionais da vila de Caraparu, como a dos Farias da Silva, se converteram ao protestantismo nos últimos vinte anos. Entende-se que a rigidez da ortodoxia religiosa observada, tanto pelo catolicismo, quanto pelo protestantismo, é o que tem influenciado no comportamento dos narradores, que vez por outra se esquivam do assunto, portanto uma forma de defesa por parte de quem pratica ou praticou, e uma forma de afirmação religiosa por parte dos demais.

Trata-se, portanto, de um fenômeno atual, pois para a Dona Carmita, “naquele tempo não tinha esse preconceito que tem hoje por que era o povo que tinha fé nas parteiras, nos rezadores de quebranto e espinhela caída”. Naquele tempo, diz ela: “a crença no poder de cura dos pajés era muito forte, como a Laurinda de Boa Vista do Itá e a Aninha aqui de Caraparu”.<sup>101</sup> Significa que, no recorte cronológico desta pesquisa, o que prevalecia em Caraparu era o exercício de uma religião popular, daí os nexos existentes entre o catolicismo, a *pajelança* e outras práticas.

Desta forma, entende-se que a devoção a Nossa Senhora da Conceição abrigava, por *justaposição*, a crença em seres encantados, e nesse sentido não havia incompatibilidade entre os praticantes do catolicismo devocional e os da *pajelança cabocla*, pois de um modo geral, essas populações se identificavam como católicas. Os nexos entre esses elementos notam-se nas narrações, mas principalmente no texto narrativo que se reporta ao Círio dos encantados que nos referimos acima. De todo

---

<sup>99</sup> Trata-se da professora Graziela Silva, em entrevista concedida em 6/02/2011.

<sup>100</sup> Trata-se de uma cerimônia fetichista que mistura elementos da religiosidade de fundo africano e Cristã, identificado pelo uso de tambores e uma dança ritmada. Pelas narrações, os narradores associam às práticas de feitiçarias, daí o preconceito com que se referem.

<sup>101</sup> Fragmentos de relato de Dona Carmita em conversa mais recente (22/09/2012).

modo, o texto que aborda o dito tema, em Caraparu, permite-nos fazer conexões entre o *catolicismo*, a *pajelança* e a *umbanda*. Uma primeira opinião a respeito dessa questão encontra-se na narração da professora Graziela Ferreira da Silva, que se referindo ao assunto, diz que o Círio de Imaculada Conceição em Caraparu,

(...) não tinha nenhuma relação com Iemanjá, por que a Santa trazida para cá ficava nos oratórios. Os pretos também trouxeram suas divindades. Devem ter introduzido a crença em Iemanjá. Eles continuam professando suas crenças e acham que Nossa Senhora da Conceição é a mesma Iemanjá, mas a festa não é a mesma. Eles é que pensam assim. Mas na festa de Nossa Senhora todos participam, fazem suas orações, suas promessas.<sup>102</sup>

Percebe-se que a narradora procura distinguir uma prática da outra, a partir da ideia de que a crença em Iemanjá faz parte da cultura negra, de matriz africana. Deixa entrever que essa prática existia (ou ainda existe) nos povoados de Caraparu, e não vê isso como um problema, uma vez que da festa de Nossa Senhora da Conceição, todos os grupos sociais participavam fazendo suas orações e pagando promessas. Nesse sentido, a narradora admite que a festa pertença a todas as pessoas, por que se trata de uma tradição popular, mas entende que são crenças diferentes.

No tocante a essa emblemática questão, Dona Mariinha se recorda que num dos Círios percebeu que uma devota vestida de branco, “amarrou a Santa com fitas verdes, azuis e róseas, dos pés à cabeça”.<sup>103</sup> Diz esta narradora que não reconhece a pessoa que amarrou a Santa daquela forma, como sendo de Caraparu. Desconfiada que se tratasse de umbandista pela vestimenta, tratou de desamarrar a imagem de Imaculada Conceição antes da percepção visual do padre que ali se fazia presente para celebrar a missa. Podemos entender o silêncio dos narradores quando tratam do assunto ligado a umbanda, ou outra forma de religião de matriz africana, valendo-se de fragmentos narrativos como este. Revela, entre outras coisas que os elementos das diversas crenças se *interpenetram* por força da tradição popular, mas se separam por força da ortodoxia religiosa, como o caso relatado por Dona Mariinha.

Mesmo assim, com certa reserva, esta narradora diz que Iemanjá é a mesma Imaculada Conceição, pelo fato de que para ambas se comemora o dia 8 de dezembro

---

<sup>102</sup>Trecho do relato da professora Graziela Silva em entrevista concedida em 8/02/2011.

<sup>103</sup> Fragmento de Relato de Dona Olivarina Paixão Faro, em entrevista concedida em setembro de 2011.

como um dia especial, vestem-se das mesmas cores<sup>104</sup> e suas festas vinculam-se ao mundo das águas.

Percebendo esses nexos, mas em busca de elementos para compreender melhor tais silêncios observados nas narrativas orais, visitei uma casa de venda de produtos de umbanda, localizado no mercado de Santa Izabel do Pará. Obtive a informação de que produtos como fígado de urubu, olho de bota, galinha preta, caixão e vela preta, assim como banhos e defumações de variados tipos, para variadas finalidades, são bastante consumidos, cujas vendas, em alguns casos, se dão de forma reservada. Segundo a vendedora,<sup>105</sup> há no referido município quatro terreiros de umbanda legalizados, como o do seu Ribamar, que funciona no lugar chamado Vitória do Caraparu, assim como um que funciona no lugar chamado Macapazinho, também pertencente ao Distrito de Caraparu.

Acredita a vendedora que deve existir mais de trinta terreiros que funcionam sem licença, dado ao quantitativo de produtos de umbanda que se vende diariamente. Além do mais, banhos, como: *afasta espírito, São Jorge, ai de vencer, chama freguês, atrai felicidade*, assim como perfumes, ervas e velas são consumidas por uma população que apenas acredita na eficácia simbólica de tais produtos, sem, contudo, serem praticantes assíduos dos trabalhos desenvolvidos nos terreiros.<sup>106</sup>

A partir destas evidências, encontramos sentido para a representação do Círio dos encantados descrito pela professora Minervina Soares de Lourdes, cuja ideia central é a de que o catolicismo devocional se conecta às outras crenças, sendo a região de Caraparu, pela sua história, “um celeiro de religiosidades”.<sup>107</sup> Para esta escritora,

Todo dia oito de dezembro, no município de Santa Izabel do Pará, acontece o círio dos encantados no rio Caraparu. Eles formam uma multidão de seres que vivem no ar, nos rios e nas florestas. Este círio é mais bonito, muito mais prestigiado e emocionante do que o círio fluvial propriamente dita da Igreja Católica. Nesta data em que é festejado Iemanjá, a rainha de todas as águas, da família de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da vila de Caraparu, os videntes e umbandistas, exotéricos e espiritualistas de uma maneira geral, ao se posicionarem em pontos estratégicos às margens do rio Caraparu tem o privilégio de enxergarem esta beleza da natureza: os encantados em

---

<sup>104</sup> Tanto Iemanjá, quanto Imaculada Conceição são representadas na cor azul, designando a relação com o céu, e branca, designando a pureza, ou a Imaculidade.

<sup>105</sup> Não fui autorizado a divulgar o nome, apesar de a mesma falar com naturalidade sobre o assunto.

<sup>106</sup> Trata-se de pessoas comuns, como comerciantes, funcionários públicos, pequenos agricultores.

<sup>107</sup> Trecho do relato da professora Minervina de Lourdes Soares de Souza, em entrevista concedida em junho de 2012.

procissão homenageando o espírito de luz chamado Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição.<sup>108</sup>

A figura de nº 21 trata da representação artística do Círio dos encantados, uma produção que faz indicação da narração que se segue, portanto, um convite ao leitor em virar a página seguinte, para então iniciar a leitura do texto.

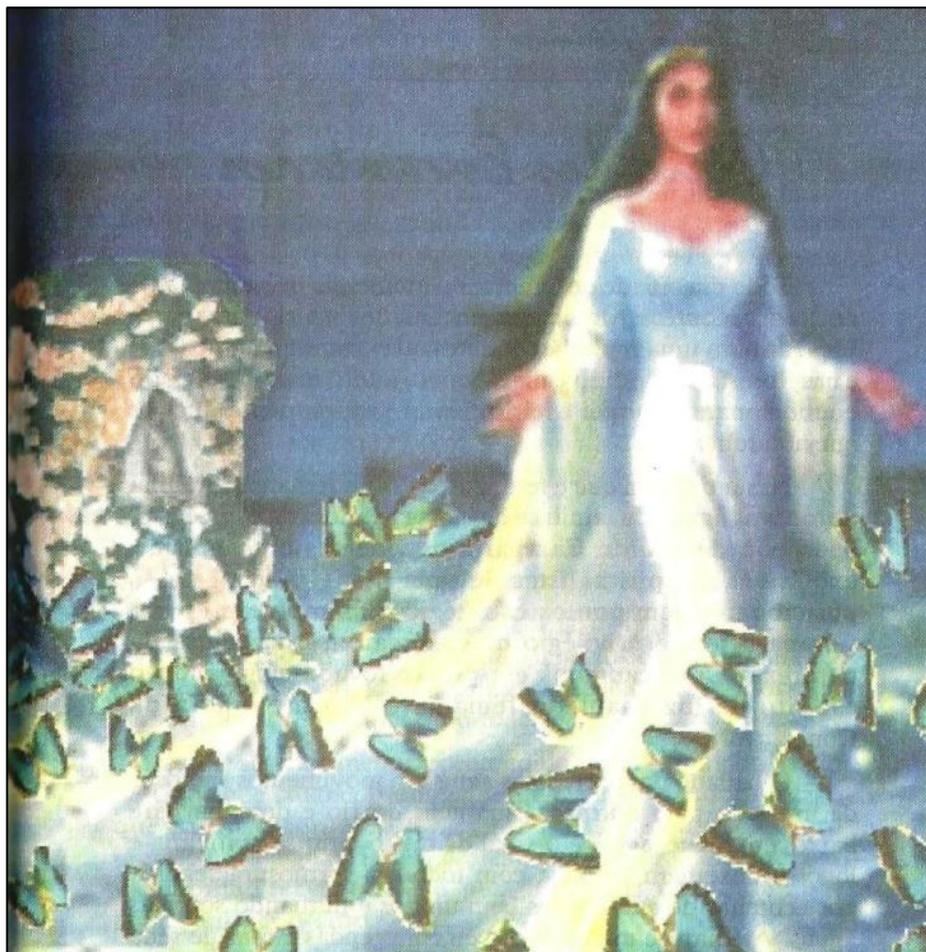


Fig. 21. Na imagem, a figura imaginária de Iemanjá, à frente dos encantados, abrindo a procissão fluvial de Imaculada Conceição. Fonte: acervo da professora Minervina Lourdes Soares de Souza.

Ao nos deparar com a produção, tanto artística, quanto do texto narrativo, imaginamos que a mesma teria sido resultado da coleta de relatos orais de sujeitos que vivem nos povoados do Distrito de Caraparu. Mas, como, se os narradores, de certa forma, se negaram a falar do assunto em nossa pesquisa de campo?

---

<sup>108</sup> Cf. SOUZA, Minervina. Op. cit., p. 60.

Pois bem, conversando com a professora Minervina, em junho de 2012, percebemos que a mesma teve o mesmo problema. Ela revelou-nos que nas entrevistas que realizou em Boa Vista do Itá, por exemplo, os entrevistados negaram que ali existisse algum praticante de “umbanda”, mas desconfia que a omissão se deva a um “auto-preconceito” por parte dos entrevistados,<sup>109</sup> o que combinou com nossa investigação.

Desta forma, a produção artística e narrativa do Círio dos encantados, se deu por outros caminhos. Surgiu no início da década de 1990, quando a professora Minervina conheceu uma vidente conhecida por Dona Miriã, que residia (ou ainda reside) na capital do Estado, e com a mesma manteve contato por cerca de três anos.<sup>110</sup> Considera-se de singular importância o registro etnográfico realizado, uma vez que a descrição possui como *fonte indiciária* a própria vidente. Foi a partir de então que a professora Minervina obteve a referida informação, o que possibilitou que ela escrevesse sobre o tema, o que demandou esforço para manter a fidelidade para com a história que lhe fora transmitida.

Importante ressaltar que o uso do relato não se deu tendo em vista a produção de um trabalho acadêmico, pois se transformou em um dos textos das lendas Izabelenses, somente dez anos depois. Nesse caso, discute-se o fenômeno *mnemônico*, pois se trata de um fato marcante na memória da escritora, ao ponto da mesma conseguir reproduzir a história contada, anos mais tarde. A descrição que faz do Círio dos encantados, portanto, revela o interesse que a mesma nutre sobre o assunto, o que a faz lembrar com nitidez das conversas que teve com a aludida vidente.<sup>111</sup> Além do mais, ajuda a preencher a ausência de dados relativos à religiosidade afro-brasileira nas narrações que coletamos.

Deste modo, lembra a escritora do primeiro encontro que teve com a dita vidente. Ao dizer que morava em Santa Izabel do Pará, desde pequenina, surpreendeu-se quando Dona Miriã disse-lhe que todos os anos, no dia 8 de dezembro, em companhia de outros videntes, saía de Belém em direção ao município Izabelense, com

---

<sup>109</sup>Afirmção da professora Minervina, em entrevista concedida em junho de 2012.

<sup>110</sup>Segundo a professora Minervina, Dona Miriã era uma espécie de umbandista que atuava na linha de mesa branca. Depois de três de contatos esporádicos, deixou de lhe fazer visitas, perdendo contato, de maneira que não sabe se a dita vidente ainda é viva.

<sup>111</sup>Isto se deve ao fato da professora Minervina ser de formação católica, mas também adepta do espiritismo kardecista.

o intuito de chegar até a vila Caraparu para “ver” o Círio *flutuante* dos encantados. Assim, a referida vidente chegava ainda de madrugada na vila de Caraparu, embarcava numa canoa juntamente com seus convidados, e deste modo, descia as correntezas do rio para se posicionar num dos portos que existia em frente aos antigos sítios, como o do Floriano.<sup>112</sup> Com uma indumentária em que predominava a cor branca, os videntes assistiam ao Círio dos encantados, do começo ao fim. O rio Caraparu tornava-se luminoso, e assim, também assistiam ao trajeto da procissão fluvial de Nossa Senhora da Conceição.

A produção artística que representa Iemanjá, à frente dos encantados, coube a própria escritora em referência. O primeiro passo foi capturar a imagem que representa Iemanjá na forma de rainha do mar, vestida resplandecentemente na cor branca. Em seguida procedeu a uma série de colagens e pinturas, como é perceptível na figura acima. Diz à produtora que apesar de não ter tanta habilidade artística, necessitava ela mesma fazer, pois a referida produção é uma tentativa de exprimir em forma de arte o relato de Dona Miriã, que pelos seus cálculos, se ainda estiver vida, deve estar com 81 anos de idade. Era preciso, por exemplo, reproduzir o bailado das borboletas azuis, que “em movimentos sinuosos de um lado para o outro das margens do rio e de cima para baixo, em ziguezague”, fazia representar o exato momento em que se iniciava o Círio dos encantados.

Para isso, recortou uma única borboleta azul, e usando os recursos da computação gráfica, as colocou em diversas posições e tamanhos, mais ou menos do jeito que a vidente lhe contara. No cômputo geral, é o que tenta demonstrar na imagem, pois a cor branca e a azul, predominante, e a dourada, em menor tonalidade nas vestes de Iemanjá, ilumina todo o cenário, povoado por seres invisíveis que flutuam sobre as águas do rio Caraparu em procissão. Na tentativa de expressar o que ouviu, escreve a professora Minervina que quando,

O círio se aproximava logo se enxergavam Iemanjá com toda formosura seguida por centenas de encantados bem unidos e flutuando sobre as águas. Até parece um enorme véu com rendas e fitas de seda com pedrarias, bordado com fios de ouro e sombreado com o azul celestial cobrindo todo o leito do rio e emoldurado pelo reflexo do espelho d'água.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup>Pela descrição, trata-se do tempo de antes de 1950, quando ainda a população vivia de frente para o rio Caraparu, e por isso, em cada sítio ou terreno, havia um porto, como o caso do Floriano que não mais existe.

<sup>113</sup> Cf. SOUZA, Minervina. Op. cit., p. 61.

Esforçando-se para lembrar-se de mais detalhes, diz à escritora que depois que passava Iemanjá, “ficava os rastros de luz no rio”,<sup>114</sup> e assim, o trajeto do Círio visível de Imaculada Conceição ocorria naquele mar de luz, povoado por seres luminosos que continuavam a passar até o fim da referida procissão fluvial. Por isso, na representação artística, a autora recortou a berlinda com a imagem da Santa, colou e coloriu, de modo a demonstrar a luminosidade refletida por Iemanjá.

Nesse sentido, a associação de Iemanjá com Nossa Senhora da Conceição, se deve a similitude entre as duas imagens,<sup>115</sup> principalmente no que diz respeito à simbologia do círio fluvial, em que a água faz conexões entre o mundo da superfície, do fundo do rio e dos ares. Significa que embora as narrativas apresentem silêncios em relação ao assunto da umbanda, a região do Distrito de Caraparu é marcada pela profusão de imaginários que inclui as diversas crenças do complexo sistema religioso amazônico. Por isso, do Círio fluvial de Imaculada Conceição participavam sujeitos que professavam outras crenças, que segundo estudos antropológicos, como o de Carlos Rodrigues Brandão, em termos cosmológicos, são compatíveis.<sup>116</sup>

Se os narradores silenciam em relação à prática da umbanda, ou “macumba”, o mesmo não ocorre com os trabalhos da pajelança, apesar de sentirmos algumas reticências nos relatos. De todo modo, na descrição do Círio dos encantados, percebe-se a junção entre Iemanjá, da matriz africana, os encantados, da matriz indígena, e Imaculada Conceição, da tradição do catolicismo ibérico. Isso nos permite afirmar que durante a primeira metade do século XX, nos povoados de Caraparu, se praticava uma religião popular, o que combinava diversas crenças, mas se sobressaindo o catolicismo e a pajelança cabocla.

Entende-se que a popularização das festas de santos e o prestígio dos pajés que incorporava as entidades do reino das encantarias, encontraram espaço de atuação nas áreas rurais da Amazônia, como os povoados de Caraparu, por conta da falta de assistência do poder público, e das dificuldades de acesso.

---

<sup>114</sup>Trecho de relato da professora Minervina de Lourdes Soares de Souza, em entrevista concedida em 28/06/2012.

<sup>115</sup>Como ocorre entre Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes na festa que ocorre no dia 2 de fevereiro, data em que coincidem as duas festas.

<sup>116</sup>BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Campinas, SP: Papyrus, 1994, pp. 179-239. Trata-se do capítulo 5, em que aborda identidade, alteridade e sincretismo religioso.

Dentro desse universo, os seres do fundo, como os *caruanas*, e os seres das matas, povoavam o imaginário daquelas populações, cujo contato com o rio e com a mata, possibilitava que essas crenças se tornassem uma prática no plano da eficácia simbólica. É disto que trata as histórias de encantamento da professora Minervina, o que é consoante com as narrações coletadas no trabalho de campo, mas que faz parte do tempo de “antigamente”, como dizem os narradores. Portanto, o imagético do Círio dos encantados faz as devidas conexões, demonstrando que a religiosidade das populações em estudo, constituía-se num substrato religioso de diversas matrizes, e por isso, no entender da produtora era “mais bonito, muito mais prestigiado e emocionante que o Círio propriamente dita da Igreja Católica”. Assim, tem sentido o prestígio dos pajés, uma espécie de médicos, que com ajuda dos encantados, desenvolviam trabalhos de curas xamânicas, que por sua vez se diziam “bons católicos”.

Para entender o fato de que na área de nosso estudo o catolicismo devocional galgou melhor *status*, em relação à pajelança, ao passo que a umbanda, na condição de “macumba”, sofreu desprestígio, faremos uma última análise, utilizando dois relatos sobre pajelança cabocla. O primeiro relato é do senhor Amândio de Deus dos Santos, que diz assim:

O pajé era o Cândido e a Laurinda. A Laurinda, justamente foi apanhada, e aí diz a lenda, a história é bem comparada. Ela foi pra lá, atraída, desmaiou, e aí passou a entidade Cabeluda pra ela. Aí o Cândido fez o tratamento dela, e aí ela passou a receber a entidade. *Na época a gente tinha crença nela*. O meu irmão foi salvo por ela, por que já estava pra morrer, lá no Campinense. Chamou ela, e lá chegando, benzeu, e ele ficou bonzinho. Era coisa incrível.<sup>117</sup>

O segundo relato é a do senhor Joaquim Farias, que assim diz:

No tempo de antes, se usava muito chá de plantas da mata. Tinha também os curandeiros. Lá no igarapé do Pinheiro tinha um senhor chamado Jaime que já morreu, já faz muito tempo. Dizem que ele andou pelas aldeias dos índios, e por isso sabia fazer remédio pra coisa boa e pra coisa ruim. Ele fez remédio pro cachorro de meu irmão pra tirar a *panema*. Ele pegou a anhinga, nove malaguetas, ervas de uma encruzilhada, laranja da terra, baba de paxiúba, outros matos cocerentos, e num coratá misturou tudo. Pegou o cachorro e levou para um igarapé de água corrente, e lá deu um banho. (...) Eu fiz um negócio desses num cachorro meu. (...) O meu cachorro era bom de paca e tatu, mas tava meio mole. Peguei o cachorro antes de ir para o mato, levei para um igarapé e lavei dorabo pra cabeça. Eu fiz. O cachorro ficou doido, como que adopado, sem medo de nada e vai atrás de tatu e de paca. O bicho pega fogo e não tem medo de nada, vai atrás do buraco do tatu, e depois de acuado, pode ir buscar o bicho. Matemos muita caça.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup>Trecho do relato do senhor Amândio de Deus dos Santos, em entrevista concedida em 11/02/2011.

<sup>118</sup>Trecho do relato do senhor Joaquim Farias, em entrevista concedida em 7/10/2010.

Percebe-se na primeira narração a preocupação do narrador em afirmar que “na época a gente tinha crença nela”, mostrando a importância da pajelança na comunidade de Boa Vista do Itá, no tempo de seus pais e avós. O segundo narrador mostra a ambiguidade do pajé que lhe ensinou uma receita para tirar a *panema* de seu cachorro. Nas duas narrações é perceptível que ao se reportarem ao tempo de antes, se experimentava uma religião, em que seres encantados, pajés e festas em homenagem aos santos do catolicismo se ajustavam a uma ordem, cuja representação se pode ver na produção artística do Círio dos encantados que analisamos acima.

Heraldo Maués, ao analisar a homologia entre santos e encantados, mostra evidências de que os rituais do catolicismo devocional e os da pajelança cabocla são práticas distintas, mas “complementares” entre si.<sup>119</sup> Vejamos que as narrativas apontam para o ponto de junção, uma vez que em ambos os casos o poder xamânico são direcionados para o *bem*. Nesse sentido, tanto a pajé Laurinda que incorporava a entidade da *Cabeluda*, quanto o pajé Jaime, possuíam poderes de cura, sendo que no primeiro caso de uma doença, e no segundo, receitando um banho para tirar a *panema* de um cachorro caçador.

Embora os seres do fundo do rio e do âmago da mata sejam representados como seres ambíguos, só podiam atuar para a prática do *bem* se tivessem permissão Divina. Sendo os santos pertencentes a Deus, isso possibilitava que os pajés utilizassem suas imagens nos rituais de cura. Isso explica as razões do uso de orações católicas nos trabalhos xamanísticos, uma vez que no imaginário popular todo o poder emanava de Deus. Como a *macumba*, como eles chamam não se utilizava desse imaginário, portanto ligadas a um submundo “indesejado”, entende-se que por esse motivo, desaparece completamente nas narrações.

De todo modo, o Círio dos encantados possui uma coerência em sua representação com a procissão fluvial em honra a Imaculada Conceição, ambas ligadas à prática do *bem*. Neste sentido, apresenta a orixá Iemanjá nas cores azul e branca, para designar, respectivamente a relação com as forças celestiais, e a pureza de uma mulher na plenitude de sua beleza. Para materializar os seres invisíveis, utiliza as borboletas azuis que no mês de dezembro saem de casulos e bailam sobre as águas do rio Caraparu

---

<sup>119</sup> Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, Santos e festas*. Op. cit., p. 205.

em grande quantidade.<sup>120</sup> Assim, o dia 8 de dezembro em Caraparu, segundo essas representações simbólicas, ocorrem dois Círios, em que um complementava o outro, ou o primeiro iluminava o segundo, ou ainda o segundo dava sentido simbólico ao primeiro, e assim mobilizava sujeitos de diversas crenças, como o caso da vidente Dona Miriã e seus amigos.

Contudo, a *panema*, a *malineza*, o *feitiço* e a *inveja*, que não possuem representação pública explícita, podem ser percebidos nos relatos sobre a pajelança, uma vez que os seres do fundo do rio e do fundo da mata, segundo o estudo de Maués, são seres ambíguos.<sup>121</sup> O prestígio dos pajés encontra-se justamente no uso dos seres encantados, direcionando-lhes para a prática de curas xamanísticas. Ao contrário, são tidos como *macumbeiros*, uma forma de dizer que usam os encantados e outras entidades espirituais para, em detrimento de alguém, fazer o “mal”, produzindo, assim, um feitiço.<sup>122</sup> Nesse sentido, o Círio dos encantados trás em sua representação, a ideia de que os orixás do candomblé, como Iemanjá,<sup>123</sup> são seres de luz, assim como os santos do catolicismo, como Imaculada Conceição.

Percebe-se, que as representações do *bem*, que se vinculam a figura de Deus, da virgem Maria e dos santos, sendo para os sujeitos positivas, politicamente se interessam em participar de manifestações de caráter público, como a festa em honra a Imaculada Conceição. Ao contrário, práticas religiosas quando são associadas à feitiçaria, como se percebe nos trabalhos de *despachos*, observados na encruzilhada da estrada de Caraparu com a estrada da Maravilha,<sup>124</sup> politicamente não se torna interessante, daí funcionar ocultamente. Por fim, encontra-se neste ponto o sentido para os silêncios, as digressões e as negações observadas nas narrativas vindas da oralidade, assim como a forma “clandestina” com que o Círio dos encantados é assistido pelos videntes em Caraparu, como o caso de Dona Miriã e sua equipe.

---

<sup>120</sup>As borboletas azuis atualmente aparecem em menor quantidade, em função das transformações do espaço observado nas últimas décadas.

<sup>121</sup>Ou seja, pode ser utilizados para a prática do bem ou do mal, e estas categorias são relativas, pois ser classificado como um ato maléfico ou benéfico depende do ponto de vista de quem pratica.

<sup>122</sup>Termo associado à bruxaria, sortilégio, encantamento e mandinga. Uma representação negativa dessa visão encontra-se em MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 2004.

<sup>123</sup>Assim como Imaculada Conceição, na relação com Deus, da tradição do catolicismo ibérico, *Iemanjá*, da tradição jeje-nagô, é uma divindade secundária e medianeira, pois a ela é atribuído a faculdade de transmitir as súplicas dos devotos à suprema divindade desse culto.

<sup>124</sup>Os trabalhos são vistos pela manhã, como o que presenciamos por duas vezes, cujo padrão é o uso de galinha, farofa, punhal, velas amarelas, pretas e vermelhas e uma garrafa de cachaça.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de trabalhar com narrativas orais ampliaram as possibilidades de construção do texto histórico sobre o tema trabalhado, pois mostraram o caminho em direção às outras fontes. Assim, as informações contidas nas narrações que exigiram investigação, o documento escrito complementou com a precisão das datas, dos nomes e dos fatos. Nesse sentido, a proposta de fazer o entrecruzamento entre a fonte oral e a fonte produzida institucionalmente, assim como a fonte iconográfica, deu maior segurança e consistência a análise. Além do mais, a validade dos relatos orais no âmbito desta pesquisa, se pôde perceber na repetição dos fatos e na referência aos lugares, como o uso do rio Caraparu, a participação nas festividades da Santa padroeira, assim como os nomes dos sujeitos, como o José Ferreira, o Lino Faro, o Reginaldo Faro, o Nilzinho, o Santino, e assim por diante.

Entende-se que as repetições das histórias narradas constituíram-se na evidência de que os narradores de fato se referiam a uma mesma história vivida, o que permitiu obter parcialmente a *memória coletiva*, conforme postulou Maurice Halbwachs e Michel Pollak. Para esses autores, a memória individual remete sempre ao contexto, revelando as conexões entre o micro e o macro universo social que o narrador fez parte, mesmo que o espaço onde se viveu as experiências seja uma povoação distante dos centros onde se tomam as grandes decisões.

Nota-se que as diferentes formas de lembrar-se do passado corresponderam a uma série situações que diferenciaram um narrador do outro, seja pelas posições hierárquicas com que veio assumir, seja pela maior participação nos principais eventos ali ocorridos. Os enfoques diferentes que os narradores atribuíram aos fatos revelaram a complexidade daquele agrupamento social nas suas relações de trocas comerciais, de parentesco e de disputa de poder.

Nesse sentido, as narrativas orais muito se assemelharam à documentação escrita, como atas de reuniões, pois intencionalmente ocultaram detalhes, apresentaram contradições e firmaram posições político-ideológico. Embora as formas de fontes tenham por finalidade o estabelecimento de diálogo com o interlocutor, as fontes narrativas possibilitaram uma interpretação mais densa, por conta da forma como foi

construída, cuja intenção era apenas lembrar-se do passado, colaborando com um trabalho da universidade. Essa forma “despreocupada” de narrar deixou escapar informações valiosas para o trabalho, o que no documento escrito torna-se mais difícil detectar. Além do mais, o contato direto com o narrador, estabelecendo uma relação de confiança com o entrevistador, permitiu que se analisasse o estado de ânimo com que fez a narração, de maneira a ajudar na escolha dos fragmentos, possibilitando perceber a *subjetividade* dos narradores.

Assim, consideramos que o texto histórico, sendo a interpretação das interpretações, nos permitiu comprovar algumas de nossas hipóteses, assim como negar outras.

Em primeiro lugar conclui-se que o modo de vida das populações do Distrito de Caraparu não se alterou tanto com a formação dos povoados no início do século XX, uma vez que continuaram vivendo às margens do rio Caraparu, desenvolvendo atividades agro-extrativas, e colocando o excedente para a venda nas feiras de Belém do Pará. Como populações ribeirinhas, cercada de mata por todos os lados, o meio natural colaborou para que acreditassem em seres encantados e na eficácia simbólica dos trabalhos da pajelança cabocla. Assim, desenvolveram um catolicismo devocional, experimentaram uma religião popular, que conforme a tese de Heraldo Maués, de deveu ao distanciamento do clero em sua ação pastoral, nos interiores do Pará, durante longos anos.

Em segundo lugar, conclui-se que a dinâmica com que se organizou a rede de relações comerciais, trouxe, para os padrões daquele micro sistema sócio-econômico, uma diferenciação social entre os grupos familiares, a partir das atividades que os sujeitos desenvolviam. Deste modo, os comerciantes residentes no povoado de Caraparu, situavam-se no topo da hierarquia social, e os agricultores familiares, residentes nos demais povoados, ocupavam uma posição inferior.

Em terceiro lugar, observa-se através das narrações que as festas de santos do catolicismo, principalmente a maior de todas as festas santorais, a procissão de Imaculada Conceição, evento que ocorre no dia 8 de dezembro desde 1918, ritualizava uma história que se especificava pelo uso do rio Caraparu como meio de interligação entre os vários povoados daquele Distrito. Entende-se que o poder político dos comerciantes daquele lugar, deveu-se em grande medida à rede de relações que

construíram com os demais povoados, representados na forma de ordenação da procissão fluvial. Assim, a ritualização da referida procissão expressou-se na simbolização de cada barco enfeitado de bandeirinhas que seguia ordeiramente o escaler com a imagem de Imaculada Conceição em direção a igreja de Caraparu, situado na vila de Caraparu, o centro econômico, político e religioso da área circunscrita pelo rio Caraparu.

A análise que desenvolvemos sobre o Círio dos encantados, nos permitiu estabelecer conexões entre o catolicismo, a pajelança e as religiões de matrizes africanas no Distrito de Caraparu. Conclui-se que tais conexões foram fundamentais no processo de unificação política dos diversos povoados, pois naquele contexto, segundo as narrações, pajés e curandeiros em geral, possuíam bastante prestígio. Em busca de sentido para os silêncios, as digressões e as negações nas narrativas, sobre a existência de religião de matriz africana em Caraparu, concluímos, primeiro que existem terreiros de umbanda da referida região, e, portanto, praticantes. E, segundo que os narradores silenciam, ou até mesmo se negam a falar sobre o assunto por conta do preconceito construído sobre a ideia de *macumba*, associado à feitiçaria.

De todo modo, a região de Caraparu se mostrou “um celeiro de religiosidades”, o que colaborou com a construção de uma teia de relações de *interdependência* que estabeleceram. Tais relações permitiram que os comerciantes galgassem o poder político, cujo simbolismo já se fazia sentir deste as primeiras décadas do século XX, quando inventaram e coordenaram a festa de Imaculada Conceição, pelo menos até a década de 1950.

Portanto, as atividades relacionadas ao comércio de batelões, conectadas ao universo religioso, possibilitaram a construção de uma história, cuja relação com o meio natural não se desvincula. Por isso, entende-se que a construção da estrada de rodagem na década de 1950, trouxe em si o germe da mudança, pois aos poucos as populações deixaram de ser ribeirinhas, por que se transferiram para as margens das rodovias, alterando de forma significativa, o modo de sentir e pensar em relação ao período anterior. Contudo, o rio Caraparu ainda constitui elemento importante para àquelas populações, uma vez que ali se desenvolvem atividades ligadas ao turismo ecológico, ressignificando o sentido do Círio Fluvial que continua a ocorrer por força de uma tradição, e que ajuda a movimentar a economia daquele lugar.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### 1- Fontes manuscritas/digitalizadas:

- Cartório do Único Ofício de Registro Civil da vila de Caraparu. Livro 1, 2, 3 e 4 de registro de casamento, 1891-1930.
- Atas da Associação da Festividade de Nossa Senhora da Conceição da vila de Caraparu, período de 1977-1994.
- Ata de Instalação do Município de Santa Izabel do Pará e posse do primeiro prefeito, de 7 de janeiro de 1934.
- Câmara de Vereadores do Município de Santa Izabel do Pará. Livro de atas nº 01 e nº 02 da 1ª Legislatura, 1936-1937.
- Câmara de Vereadores do Município de Santa Izabel do Pará. Livro de atas nº 02 e 03 da 2ª e 3ª Legislatura, 1948-1955.
- Paróquia de Santa Izabel de Portugal. Livro 01 e 02 de registros de batizados, 1939-1940.
- Coleção Iterpa, Cartas de Datas de Sesmarias do período compreendido entre 1721 a 1824. CD ROM do Arquivo do Estado do Pará.
- Relatórios dos presidentes da Província do Pará. CD ROM do Arquivo Público do Estado do Pará (1833-1930).

### 2- Fontes impressas:

- Folheto da festividade do Círio de Imaculada Conceição do ano de 2010.
- Revista Tipiti nº 1, 1989.
- Folheto comemorativo dos 132 anos de fundação, e os 75 anos de emancipação político administrativo de Santa Izabel do Pará, 2007.

### 3- Entrevistas:

- Maria do Carmo Faro Ribeiro – Entrevista realizada em 6/10/2010
- Joaquim Farias da Silva – Entrevista realizada em 29/12/2010.
- Abílio dos Santos Correa – Entrevista realizada em 4/11/2010.
- Rosa Borges de Souza – Entrevista realizada em 4/11/2010.
- Graziela Ferreira da Silva – Entrevista realizada em 8/02/2011.

- Olivarina Faro Paixão – Entrevista realizada em 10/09/2011.
- Amândio de Deus dos Santos – Entrevista realizada em 11/02/2011.
- Minervina de Lourdes Soares de Souza – Entrevista em 20/06/2012.

#### 4- Bibliografia:

ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. *No Caminho de Pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2ª Ed. 2004.

\_\_\_\_\_. *Negros de trombetas: Guardiães de matas e rios*. 2ª edição. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses indígenas: identidades e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ARENZ, Karl Heinz. *São e Salvo: A pajelança da população ribeirinha do baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Quito, Equador: Abya Yala, 2003.

ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. “*LEVAR A LUZ DE NOSSA SANTA FÉ AOS SERTÕES DE MUITA GENTILIDADE*”: fundação e consolidação da missão jesuítica na Amazônia Portuguesa. Belém: Ed. Açai, 2012.

BARRETO, Maria do Perpétuo Socorro. “Estudos dos solos da bacia hidrográfica do rio Caraparu-Santa Izabel do Pará”. Dissertação (Mestrado). Belém: Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA), 2001.

BARROS, José D’Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. 4ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BRAGA, Theodoro. *Noções de Chorographia do Estado do Pará*. Belém: Empresa Gráfica Amazônia, 1919.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Campinas, SP: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BELLO, Ângela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2004.

BEOZZO, José Oscar. (coord.). *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/2: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. CEHILA, Segunda época, Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

BEZERRA NETO, José Maia. “A vida não é só Trabalho: Fugas Escravas na Época do Abolicionismo na Província do Grão-Pará (1860-1888)”. In. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Belém: Universidade Federal do Pará, Vol. 12, n. ½, 1993.

\_\_\_\_\_. “Ousados e insubordinados: protestos e fugas de escravos na província do Grão-Pará – 1840/1860”. Revista Eletrônica *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001.

\_\_\_\_\_. *Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1989. Original em francês.

BUENO, Francisco da Silveira. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 11ª edição/13ª tiragem. Rio de Janeiro: FAE, 1994.

BRONOWSKI, Jacob. *As Origens do Conhecimento e da Imaginação*. Tradução de Maria Julieta de Alcântara Carreira Penteado. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

BRONDÍZIO, Eduardo. “Intensificação agrícola, identidade econômica e invisibilidade entre pequenos produtores rurais amazônicos: caboclos e colonos numa perspectiva comparada”. In: ADAMS, Cristina, ED.; MURRIETA, Rui, Ed.: NEVES, Walter, Ed. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CASTORIADOS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 7ª reimpressão. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Edna. “Terras de Preto Entre Igarapés e Rios”. Artigo parte da pesquisa “Quilombolas de Bujaru. Memória da escravidão, Territorialidade e Titulação da Terra”, elaborado na pesquisa Mapeamento de Comunidades Negras Rurais no estado do Pará, através de Convênio celebrado entre Secretaria de Justiça do Estado/Programa Raízes e UNAMAZ, e no âmbito da pesquisa NAEA/UFGPA, e do Projeto Integrado de Pesquisa do CNPq.

CARONE, Edgard. *A República Velha II - (Evolução Política)*. São Paulo: Difel, 1971.

COELHO, Geraldo Mártires. “História e identidade cultural na Amazônia”. In: D’INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel da (orgs.). *A Amazônia e a crise de modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

CONCEIÇÃO, Maria de Fátima Carneiro da. “Políticas e Colonos na Bragantina, Estado do Pará: um trem, a terra e a mandioca”. Campinas: Dissertação de Mestrado (Sociologia), Universidade Estadual de Campinas, 1991.

CONDE, Renilda Medeiros Borges de. “A Intervenção de Órgãos Públicos na Comunidade Negra de Boa Vista do Itá”. Belém: Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de especialista – Curso de Gestão Pública, Planejamento – XIV FIPAM. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA, 1999.

COSTA, Marcilene Silva da. “Negros, morenos ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará”. Belém: Dissertação de Mestrado (concentração em antropologia) do CFCH, da Universidade Federal do Pará, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 9º edição. Petrópolis: RJ: Vozes, 1994. 351 p. Original em francês.

CHAMBOULEYRON, Rafael & ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado (orgs.). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII-XXI)*. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/ Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

\_\_\_\_\_. “O passado no presente. Ficção, história e memória”. In: ROCHA, João César de Castro. *Roger Chartier – A força das representações: história e ficção*. Chapecó, SC: Argos, 2011.

CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém: UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. *Procissão dos séculos: Vultos e Episódios da História do Pará*. Belém: s.n, 1952.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Nobel, 1989.

DE FIORES, Stefano & MEO, Salvatore (Orgs.). *Dicionário de Mariologia*. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995.

DI PAOLO, Pasquale. *Cabanagem: a revolução popular da Amazônia*. 3ª ed. Belém: CEJUP, 1990.

DUARTE, Regina Horta. *História & natureza*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. Tradução de Hélder Godinho. 12ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Original em francês.

DRUMMOND, José Augusto. “A História Ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV. 8: 177-197, 1991.

EAGLETON, Terry. *A idéia de Cultura*. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005. 204 p. Original em inglês.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Tradução de Pedro Süsssekind; prefácio de Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FERREIRA, Nestor Herculano. *História do Município de Santa Izabel do Pará*. Belém: Editora Falângola, 1984.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia – 1870-1950*. Coleção Vicente Salles. Belém: EDUFPA, 2008. 199 p.

\_\_\_\_\_. “Pajés, Médicos & Alquimistas: uma Discussão em torno de Ciência e Magia no Pará Oitocentista”. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*.

FIGUEIREDO, Silvio Lima. *Ecoturismo e rituais na Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 1999.

FILHO, J. Moura. *Vida interiorana dos anos 20 (memórias)*. Belém: Graficentro/CEJUP, 1989.

\_\_\_\_\_. *Do semi-árido ao verde amazônico*. Belém: Graficentro/CEJUP, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 11ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FUNES, Eurípedes A. “Mocambos: natureza, cultura e memória”. Revista eletrônica *História Usininos*, Maio/Agosto de 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49ª ed. São Paulo: Global, 2004.

KUGORAMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “Metrópole do Café”, 1890-1920*. 1ª ed. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

KHOURY, Yara Aun. “Narrativas orais na investigação da história social”. In: *Projeto História: revista do programa de estudos Pós Graduados em História e do Departamento da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, n. 0. São Paulo: EDUC, 1981.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª edição. São Paulo: Editora Nacional: Brasília, INL, 1976.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa e Gênese Andrade. 4ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora LCT, 1989.

\_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais, morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

GUZMÁN, Décio de Alencar (Orgs.). *Terra matura: historiografia e história social na Amazônia*. Belém; Paka-Tatu, 2002.

HALBAWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 199º.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide La Guarda Resende... (et al). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. "O ressurgimento da narrativa: alguns comentários". In: Revista de História, IFCH- UNICAMP, *Inverno*, 1991.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardin Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. (coordenador) *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II/1: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. CEHILA, Primeira época, 4ª edição. Petrópolis, RJ: Edições Paulinas/Vozes, 1992.

JUNG, Carl. *Psicologia do inconsciente*. 8ª edição. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. 141 p.

\_\_\_\_\_. "Psicologia e Religião". Traduzido da edição publicada em 1962 por Rascher & CIE. AG, Verlag, de Zurique, Suíça. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

LAPLATINE, François. *Aprender Antropologia*. Tradução de Marie-Agnes Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LACERDA, Franciane Gama. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

\_\_\_\_\_. “Entre o sertão e a floresta: natureza, cultura e experiências sociais de migrantes cearenses na Amazônia (1889-1916)”. In: *Revista Brasileira de História: História e Natureza*. São Paulo, ANPUH, vol.26, nº 51, jan – jun., 2006.

LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima. “Campeinato e abastecimento na Zona Bragantina (1880-1960)”. Belém: Dissertação de Mestrado (UFPA/NAEA) do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, 2010.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: SP: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 5ª edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMPI, 2003.

LENOBLE, Robert. *História da Ideia de Natureza*. Tradução de Teresa Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, Lda, 1969.

LEPETIP, Bernardo. “Sobre a escala na história”. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LIMA, Deborah de Magalhães. “A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico”. In: *Caderno do NAEA*. Belém: 2, (2): 5-32, 1999.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil - República: cem anos de compromisso: 1889-1989*. (Coleção estudos e debates latino-americanos) São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 2004.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

\_\_\_\_\_. “A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica”. In: Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MONTERO, Paula (org.) *Deus na Aldeia: índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

NOBRE, Mariléia da Silveira. “Entre o trabalho na roça e a venda na beira: um estudo da dinâmica no modo de vida das famílias de Caraparu-Pará”. Belém: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, com área de concentração em Antropologia (CFCH), da Universidade Federal do Pará, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. “Discurso, imaginário social e conhecimento”. Publicado em *Aberto*, Brasília, ano 14, n.61, jan./mar. 1994, p. 53.

PAZ, R. Franciel. “Natureza, memória e narrativas míticas na história de Caraparu em Santa Izabel do Pará”. Belém: Monografia apresentado ao colegiado de Historia (IFCH) da Universidade Federal do Pará, para obtenção do título de Especialista em História social da Amazônia, 2007.

PENTEADO, Antônio Rocha. *Problemas de Colonização e de uso da terra na região Bragantina do Estado do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1967.

PETIT, Pere. *Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós- 1964*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

POLLAK, Michel. “Memória e Identidade Social”. *Revista eletrônica Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol., 5. n. 10, 1992.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

TRINDADE, Liana & LAPLANTINE, François. *O que é imaginário*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1997.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

TRINDADE, Joseline Simone Barreto & NOGUEIRA, Shirley Maria. “Macapazinho: história e memória dos negros do Itá”. Projeto: Comunidades negras Rurais do Pará: Belém, 2000.

THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Costumes em comum*. Tradução de Rosaura Eichenberg, 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. 3ª edição. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 385 p. p. 21.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História oral*. Tradução de Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

\_\_\_\_\_. “A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes”. Revista *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1 nº 2, 1996.

\_\_\_\_\_. “História oral como gênero”. In: *Projeto História: revista de Estudos Pós Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 1981.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: A representação do índio de Caminha a Vieira*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004, p. 89.

\_\_\_\_\_. “O negro no Pará, sob o regime da escravidão”. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas (UFPA), 1971.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1970-1912)*. 3ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2010.

SANTOS, Ana Paula Everdosa dos & PIRES, Camila da Silva. “Diagnóstico ambiental da qualidade hídrica na área de influência do balneário de Caraparu – Santa Isabel do Pará”. Belém: trabalho apresentado para obtenção do título de Engenheiro Ambiental (UEPA), 2008.

SANTOS, Marco Antonio Cabral dos. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

SCHLEIRMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SILVA, Jerônimo da Silva e. “No Ar, na Água e na Terra”: uma cartografia das identidades nas encantarias da “Amazônia Bragantina” (*Capanema-PA*). Belém: Dissertação (Mestrado) em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA), 2011.

SIQUEIRA, José Leôncio Ferreira de. *Trilhos: o caminho dos sonhos (Memorial da Estrada de Ferro de Bragança)*. Bragança: Prefeitura Municipal de Bragança, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STONE, Lawrence. “O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história”. In: Revista de História, IFCH- UNICAMP, *Inverno*, 1991.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de Bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVIII)*. Manaus: Editora Valer, 2009.

VERGOLINO-HENRY, Anaiza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

\_\_\_\_\_. *Festas de Santo e Encantados*. Belém: Gráfica Falângola Editora LTDA, 1972.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. “História comum, tempos diferentes”. In: D’INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel (organizadoras). *A Amazônia e a crise da modernização*. 2ª ed. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPA)/ Museu Paraense Emílio Goeldi: Belém, 2009.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A, 1983.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional, INL, 1977.

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/EDUSC, 1993.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999. 291 p.

WORSTER, Donald. *Para fazer História Ambiental*. Tradução de José Augusto Drummond. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 4, nº 8, 1991.

WHITE, Hayden. “A questão da narrativa na teoria contemporânea da História”. In: Revista de História, 1991. In: Revista de História, IFCH- UNICAMP, *Inverno*, 1991.