

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA  
AMAZÔNIA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI:**  
AUTOIMAGEM, CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E TERRITORIAL

GEORGIO ÍTALO FERREIRA DE OLIVEIRA

MANAUS/AM

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA  
AMAZÔNIA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI:**

AUTOIMAGEM, CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E TERRITORIAL

GEORGIO ÍTALO FERREIRA DE OLIVEIRA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, na linha de Pesquisa: Redes, Processos e Forma de Conhecimento, sob a orientação do Professor Doutor Renan Albuquerque Rodrigues.

MANAUS/AM  
2017

GEORGIO ÍTALO FERREIRA DE OLIVEIRA

COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI:  
AUTOIMAGEM, CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E TERRITORIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, na linha de Pesquisa: Redes, Processos e Forma de Conhecimento, sob a orientação do Professor Doutor Renan Albuquerque.

Aprovada em: ...../...../ 2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Renan Albuquerque – Presidente (Ufam)

---

Profa. Dra. Nilciana Dinely – Membro da Banca (Ufam)

---

Prof. Dr. Allan Soljenítsin Rodrigues – Membro da Banca (Ufam)

---

Profa. Dra. Hellen Picanço – Membro Suplente (Ufam)

---

Prof. Dra. Heloísa Helena Corrêa da Silva – Membro Suplente (Ufam)

*Dedico este trabalho à minha família, aos meus pais, que sempre foram e são meu porto seguro. Aos meus filhos, pela paciência, pelas minhas ausências (até quando estive presente fisicamente).*

*“Ser quilombola é questão de orgulho [...] Ninguém mais se envergonha de ser negro”*

Maria Amélia dos Santos Castro  
Quilombola, moradora de Santa Tereza do Matupiri

## AGRADECIMENTOS

Esse é um momento de ser grato e justo a quem trilhou esse mesmo caminho.

Ao iniciar esse momento de reconhecimento e gratidão, em primeiro lugar agradeço a DEUS, por minha existência e pela assistência provida a mim em todos os momentos da minha vida.

Agradeço a Universidade Federal do Amazonas, por abrir às portas do mundo acadêmico por três momentos para mim, onde em seu recinto pude cursar a Graduação, Mestrado e Doutorado (recentemente aprovado).

À Capes, pela Bolsa de Estudos concedida, pois me possibilitou adquirir literaturas para a balização da pesquisa, me possibilitando viagens a campo e aos eventos acadêmicos que procurei participar, confesso que sem esse fomento, o presente trabalho não seria uma realidade.

Aos meus pais que desde a graduação, sempre foram diletos incentivadores, os meus primeiros mestres e educadores, contar com seus apoios foram um acalanto para vencer a distância, a saudade da família durante o tempo de estudo fora do lar e da minha cidade.

Aos meus filhos Bianca Aparecida, Ítalo Júnior e Erick Maximiano, que além de agradecer pela paciência ao longo desta empreitada, peço sinceras desculpas pelas minhas constantes ausências, mesmo estando presente. Espero ser compreendido.

Aos amigos Elizabeth Siel, Deilson Trindade, Joel Araújo e Juçara Lobato pela solidariedade acadêmica.

Aos colegas do PPGSCA, cujo companheirismo ao longo do Mestrado foi crucial, seus pareceres somente acrescentaram meu trabalho.

Aos amigos Alberto Ozaki, Alberto Ozaki Filho e Djanira Ozaki, sou grato pela atenção dispensada em todos os momentos em que estive em Barreirinha.

Ao meu irmão, amigo e compadre Abílio Júnior, que foi parcialmente o transcritor de algumas entrevistas, colaborando com esta pesquisa.

À minha companheira Jesus Brasil, agradeço o incentivo e compreensão.

Aos Professores Membros da Banca de Qualificação, Prof. Dr. Davi Avelino Leal e Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Heloísa Helena Corrêa da Silva, agradeço o aceite, às inferências e indicações de

literaturas para que esse trabalho pudesse ser encaminhado.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Iraildes Caldas Torres que ministrou a disciplina Formação do Pensamento Social da Amazônia, que nos apresentou a Amazônia sob a óptica dos estudos de gênero; bem como a Amazônia como uma invenção dos cronistas e objeto de estudos de pesquisadores.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Patrícia Maria Melo Sampaio, que sendo uma das principais estudiosas no que tange à História Indígena e do Indigenismo e sobre a pessoa Negra na Amazônia, que durante a sua disciplina redimensionou o seu Plano de Curso para atender à demanda e as temáticas variadas dos mestrados. Agradeço a atenção dispensada e as literaturas indicadas.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Renilda Aparecida, que ministrou a disciplina “A Construção da Identidade Nacional Brasileira: implicações no processo de constituição da identidade Nacional Brasileira”, que nas suas falas nos apresentou um Brasil religioso, sincrético e étnico, dando ênfase a grande influência negra na formação plural da Sociedade Brasileira

Ao Professor Dr. João Luiz Barros que nas disciplinas Seminário de Pesquisa I e II, conduziu com muita perspicácia a apresentação dos Projetos de Pesquisa, pontuando sempre de maneira assertiva algumas ponderações que foram de grande valia, no processo de redimensionamento do Projeto de Pesquisa, e influenciando na Dissertação.

Ao Professor Dr. Renan Albuquerque Rodrigues, a quem com toda deferência o chamo de “Chefe”, que neste íterim ministrou as disciplinas Epistemologia e Metodologia das Ciências Humanas e Sociais; Tópicos Especiais V: Territorialidades e Simbolismos em Sociedades Tradicionais e Não Tradicionais Amazônicas. Acrescento as disciplinas Atividade de Pesquisa I e II, ministrada também pelo Professor Dr. Renan, suas orientações foram fundamentais no processo de construção da dissertação. Meus sinceros agradecimentos pelo acompanhamento e orientação durante minha caminhada acadêmica.

Agradeço por fim, aos moradores e colaboradores do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri, pois suas contribuições foram fundamentais para a feitura deste trabalho. Sou extremamente grato pela receptividade e atenção com que sempre fui tratado durante à pesquisa de campo.

## RESUMO

O presente estudo teve como temática “Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri: autoimagem, construção sócio-histórica e territorial”, esta comunidade está localizada na região do Rio Andirá, município de Barreirinha, Estado do Amazonas. O objetivo principal desta pesquisa é reconstituir a autoimagem, construção sócio histórica e territorial do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri, bem como identificar através dos relatos orais, etnografia do lugar um processo de resistência e formação de redes de solidariedade, entre os moradores das comunidades que compõe esse quinteto quilombola do Rio Andirá. A pesquisa contou com a participação de alguns moradores da comunidade de Santa Tereza, pessoas com raízes na genealogia negra, ativos de sua própria história, sendo povos marcados pela resistência e luta em favor das presentes e futuras gerações. O estudo foi fundamentado na História Oral, em abordagem qualitativa, tendo como recurso de investigação entrevistas semi-dirigidas aos colaboradores e registro em caderno de campo, essas técnicas foram fundamentais para a coleta de dados. As fontes basilares que fomentaram teoricamente este trabalho foram Sales (1971), Gomes (1997, 2003), Sampaio (1997, 2008, 2011), Almeida (1998, 2006, 2008, 2012), Alencastro (2000), Funes (2003), Chambouleyron (2006), Cavalcante (2013), Pozza Neto (2011), Oliveira (2015). Os resultados desta pesquisa no tangerem à autoimagem, construção sócio-histórica e territorial, contemplam de maneira assertiva aos objetivos tratados na proposta proto deste trabalho, e que no decorrer da dissertação as indagações levantadas encontraram respostas nas falas da rede de colaboradores que compuseram a pesquisa de campo. Que após longos anos de lutas travadas, conseguiram lograr êxito em suas reivindicações por território e finalmente tendo suas terras reconhecidas como comunidades quilombolas. De acordo com a Fundação Palmares sob a portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrou-se no Livro de Cadastro Geral nº 16, o reconhecimento coletivo das Comunidades de Boa Fé, Trindade, São Pedro, Ituquara e Matupiri como comunidades quilombolas. O reconhecimento dessas populações quilombolas localizados no Rio Andirá garantem às gerações afrodescendentes a valorização de sua matriz étnica, admitindo a existência de um povo legalmente constituído, e cuja formalização outorgada pelo estado e aqui enfatizada é resultado de lutas e persistência das populações tradicionais (negras) do Rio Andirá. Diante dos resultados apresentados espera-se que esse território quilombola receba atenção do poder público, da esfera federal, estadual e municipal, e dessa forma a história, a identidade e a memória do negro possa se manter viva na Amazônia.

**Palavras-chave:** Matupiri; População tradicional; Territorialidade; Identidade; Memória.

## ABSTRACT

The present study had as its theme "Quilombola Community of Santa Tereza do Matupiri: self-image, socio-historical and territorial construction", this community is located in the region of Rio Andirá, Barreirinha municipality, Amazonas State. The main objective of this research is to reconstitute the self-image, socio-historical and territorial construction of the Quilombo of Santa Tereza do Matupiri, as well as identify through the oral reports, ethnography of the place a process of resistance and formation of networks of solidarity among the residents of the communities That composes this quilombola quintet of the Andirá River. The research had the participation of some residents of the community of Santa Tereza, people with roots in black genealogy, active in their own history, being people marked by resistance and struggle in favor of present and future generations. The study was based on Oral History, in a qualitative approach, having as a research resource interviews semi-addressed to the employees and record in the field notebook, these techniques were fundamental for the data collection. The basic sources that theoretically fostered this work were Sales (1971), Gomes (1997, 2003), Sampaio (1997, 2008, 2011), Aleneda (1998, 2006, 2008, 2012) , Chambouleyron (2006), Cavalcante (2013), Pozza Neto (2011), Oliveira (2015). The results of this research in the field of self-image, socio-historical and territorial construction, assertively consider the objectives discussed in the proto proposal of this work, and that in the course of the dissertation the questions raised found answers in the statements of the network of collaborators who composed the research Of field. That after long years of fought struggles, they managed to succeed in their claims for territory and finally having their lands recognized as quilombola communities. According to the Palmares Foundation under Ordinance No. 176, dated October 24, 2013, the Collective Recognition No. 16, the collective recognition of the communities of Boa Fé, Trindade, São Pedro, Itaquara and Matupiri as quilombola communities . The recognition of these quilombola populations located in the Rio Andirá guarantee to the afrodescendent generations the valorization of their ethnic matrix, admitting the existence of a legally constituted people, and whose formalization granted by the state and here emphasized is the result of struggles and persistence of the traditional populations (black) Of the Andirá River. In view of the results presented, it is expected that this quilombola territory will receive attention from the public, federal, state and municipal spheres, so that the history, identity and memory of the Negro can be kept alive in the Amazon.

**Keywords:** Matupiri; Traditional population; Territoriality; Identity; Memory



## **LISTA DE SIGLAS**

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

CONAB: Companhia Nacional de Abastecimento

CONAQ: Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

DOU: Diário Oficial da União

EFMM: Estrada de Ferro Madeira-Mamoré

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

GPIs: Grandes Projetos de Investimentos

GQT: Gestão de Qualidade Total

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IN: Instrução Normativa

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

LDB: Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MDA: Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS: Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário

MEC: Ministério da Educação e Cultura

MP: Medida Provisória

MRN: Mineração Rio do Norte

OMC: Organização Mundial do Comércio

OMS: Organização Mundial de Saúde

OIT: Organização Internacional do Trabalho

PNE: Plano Nacional de Educação

PAC: Plano de Aceleração do Crescimento

PIN: Plano de Integração Nacional

PND: Plano Nacional de Desenvolvimento

SUDAM: Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

TAT: Teste de Apercepção Temática

UBS: Unidade Básica de Saúde

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – População Escrava por Municípios da Província do Amazonas em 1856 .....	35
Tabela 2 – População Escrava por Municípios da Província do Amazonas 1859 .....	35
Tabela 3 – População Escrava por Municípios do Amazonas em 1881 .....	37
Tabela 4 – Filhos Livres de Mulher Escrava nos Municípios do Amazonas em 1884.....	40
Tabela 5 – Relação de Escravos Libertos pelo fundo de emancipação em cada município do Amazonas até 1883.....	41

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do Médio Amazonas com destaque para Parintins, Barreirinha, Matupiri e Maués .....	16
Figura 2 - Cabeceira da Campina, local de torragem de farinha .....	71
Figura 3 - Entrevista com o colaborador Tarciso Castro, presidente da Federação Quilombola	73
Figura 4 - Entrevista com a colaboradora Tarciera Raquel, professora da Escola Santa Tereza	73
Figura 5 - Vista Geral do Porto do Matupiri no período da seca .....	76
Figura 6 - Torragem de Farinha realizada por quilombolas do Matupiri .....	93
Figura 7 - Obra parada da Unidade Básica de Saúde do Matupiri .....	116
Figura 8 - Igreja de São Sebastião (padroeiro quilombola) .....	127
Figura 9 - Igreja de Santa Tereza D'ávila (padroeira da comunidade do Matupiri).....	128

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>19</b>
<b>O NEGRO E AS FORMAÇÕES QUILOMBOLAS DA AMAZÔNIA .....</b>	<b>19</b>
1.1 O enegrecimento do Brasil e da Amazônia via Atlântico .....	19
1.2 Província do Amazonas: uma área de prática escravista .....	32
1.3 O Estado militarizado e os Negros na Amazônia .....	48
1.4 Breve histórico dos direitos de identidade étnica e racial na América Latina.....	53
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>58</b>
<b>METODOLOGIA E PERCURSO DA PESQUISA.....</b>	<b>58</b>
2.1 Intencionalidade do estudo .....	60
2.2 Objetivos.....	62
2.3 O caráter da pesquisa.....	63
2.4 O contexto da pesquisa.....	64
2.5 O perfil da comunidade .....	64
2.6 O perfil dos colaboradores.....	65
2.7 A pesquisa: campo e procedimentos de coleta.....	67
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>75</b>
<b>TERRITORIALIDADES E SENTIDOS DA VIDA NO MATUPIRI/AM .....</b>	<b>75</b>
3.1 Quilombo do Matupiri: território e lugar.....	75
3.2 Territorialidades no quilombo de Barreirinha.....	84
3.3 Quilombolas e cidadania .....	90
<b>CAPÍTULO IV .....</b>	<b>98</b>
<b>O QUILOMBO DO MATUPIRI NAS VOZES DOS SEUS MORADORES.....</b>	<b>98</b>
4.1 Territórios, Leis, Direitos e conflitos implicados .....	98
4.2 Políticas públicas no Matupiri: uma falácia .....	111
4.3 Festividades e Resistência .....	120
4.3.1 Festas de santos: promessas e trabalho conjunto.....	124
4.3.2 Pastorinha: o auto de Natal no Matupiri .....	130
4.3.3 Boi-bumbá: a resistência de um folguedo joanino no Quilombo do Matupiri .....	134

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>143</b>
<b>ANEXOS</b>	

## INTRODUÇÃO

Como amazonense, morador da hinterlândia amazônica, senti-me na incumbência de traçar alguns grifos sobre a presença negra na região da Mundurucânia, matriz étnica invisibilizada e silenciada ao longo do tempo. O projeto que ora apresento finalizado consistiu no tema “Quilombo de Santa Tereza do Matupiri no Rio Andirá/AM”, com o propósito de reconstruir a autoimagem desses povos, via fundação sócio-histórica e territorial do quilombo de Santa Tereza, bem como enviesando pelo processo de resistência e formação de redes de solidariedade.

O temário permitiu desvelar uma visão do que se conhece hoje sobre um espaço territorial da região no Estado do Amazonas, precisamente localizada na zona rural do município de Barreirinha, que em algum momento da história passou a abrigar esses povos que, segundo seu mito de fundação, passaram a habitar o rio Andirá a partir da Cabanagem – mas bem que poderia ser em qualquer outro momento dessa diacronia, pois na região do Médio Amazonas (Amazônia Central, no comparativo da Amazônia Legal) existiram áreas de prática escravista com plantéis relativamente consideráveis e que seguiam as máximas estabelecidas pelas políticas de governo vigentes à época, ainda que se postulasse por alguns estudiosos que a Amazônia seria uma zona periférica da escravidão.

A pesquisa buscou também estudar a presença negra no Baixo Amazonas (leste amazonense, no comparativo com o Estado do Amazonas), com delimitação nas terras do rio Andirá, lugar que serve de berço para as cinco comunidades quilombolas identificados em 2013 (figura 1).

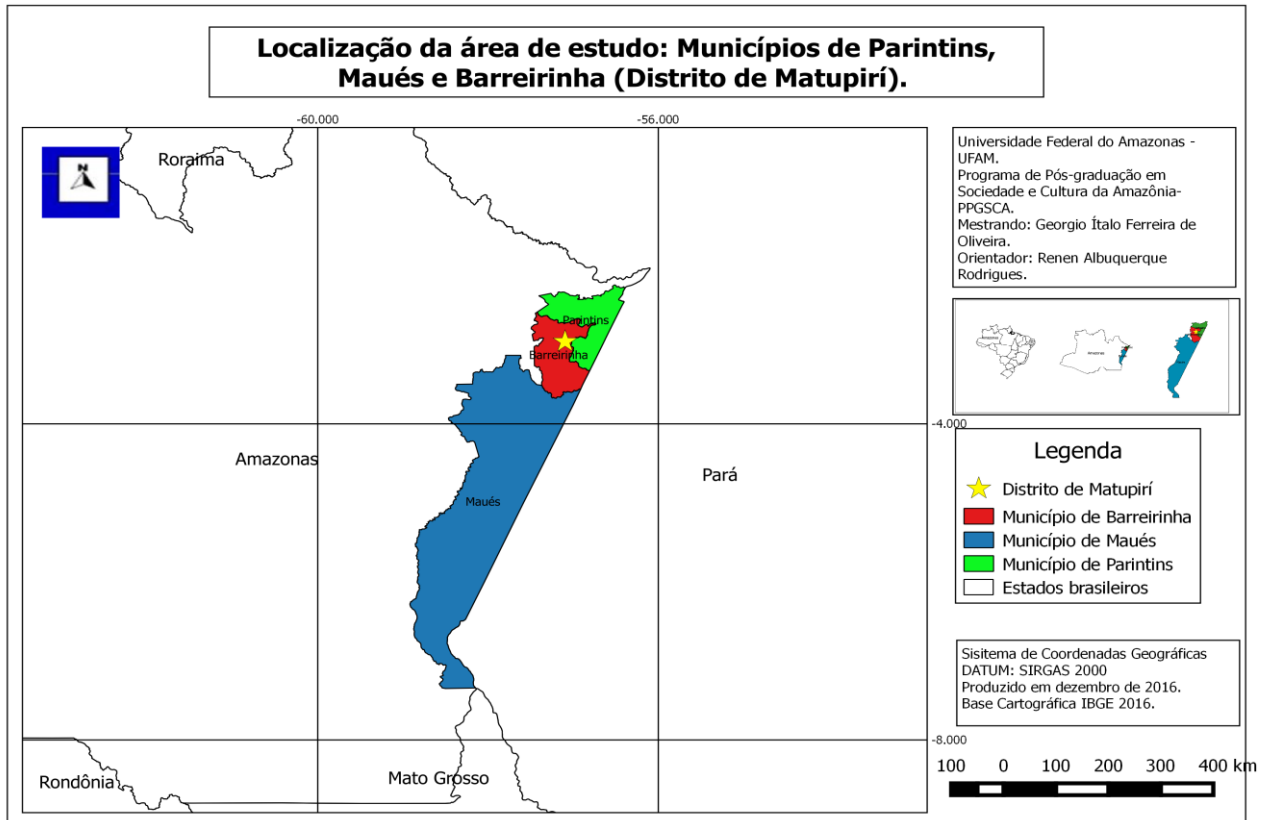


Figura 1. Mapa do Médio Amazonas com destaque para Parintins, Barreirinha, Matupiri e Maués. Note-se que a comunidade de S. T. do Matupiri é identificada por uma estrela. Fonte: Georgio Ítalo, sobre original do Ibama.

O trabalho estudo especificamente sobre o Quilombo de Santa Tereza do Matupiri, pois, na versam e relatos dos colaboradores, foi a partir da aludida comunidade que surgiram os quilombos de Trindade, São Pedro, Boa Fé e Ituquara. Subentende-se, portanto, que os aglomerados populacionais negros poderiam ter uma única origem, como constam nas falas dos colaboradores no decorrer da escrita.

Para balizar essas memórias, buscou-se ancoragem em teóricos que discorrem sobre o temário em questão, não tratando o Amazonas como porção isolada de um passado similar ao Estado do Pará, que outrora compunha a Província do Grão-Pará e Maranhão e Grão-Pará e Rio Negro. Ressalta-se que as literaturas lidas e compreendidas foram sustentáculo do estudo, ajudando no discorrer da argumentação sobre a temática evidenciada, apoiadas fundamentalmente pela tecnologia na construção do mapa geográfico para localizar temporalmente os quilombolas do Matupiri na região do Rio Andirá.

A pesquisa divide-se em quatro capítulos assim dispostos. O primeiro capítulo está intitulado “O Negro e as Formações Quilombolas da Amazônia” e subdividido em cinco categorias dissertadas ao longo do processo de escrita. No primeiro item abordado, procurou-



se ponderar a respeito da presença negra na Amazônia, via atlântico; versou-se também sobre o traslado dos primeiros plantéis para compor as forças de trabalho nos estabelecimentos agrícolas e na construção de igrejas e fortes na Colônia Portuguesa diferentes na América (Amazônia). Discorreu-se sobre práticas escravistas na província do Amazonas, que mesmo sendo região periférica do ponto de vista geográfico e em alguns momentos economicamente, não deixava de ser área de prática escravista, pois não eram os efetivos ou plantéis que a definiam, e sim a reiteração do que ocorria em outras partes do Brasil Império. Fizeram-se explanações sobre os números de escravos nas cidades da Província do Amazonas e sobre o papel do Estado e sua política de ocupação da Amazônia, bem como dos grandes projetos surgidos a partir dos anos 1960, na tentativa de colonizar a região que até então era considerada inóspita. No fim do capítulo, procurou-se estabelecer um tópico que ponderasse basicamente sobre direitos de identidade étnica e racial na América Latina, pontuando os negros como cidadãos de direito, judiciáveis para o Estado, ou seja, com deveres e reconhecimentos.

O segundo capítulo, traz em seu escopo, os caminhos da pesquisa, a metodologia, os meios viáveis para a coleta de dados e informações para o seguimento da investigação, como por exemplo, a conceituação do método e a abordagem adotada. Estão descritos objetivos a serem alcançados, bem como a morfologia social da comunidade pesquisada e o perfil dos colaboradores. A perspectiva foi encaminhar didaticamente o percurso que se seguiu para identificar resultados interpretados e inferidos por nós.

O terceiro capítulo vem nominado com a seguinte titulação: “Territorialidades e Sentidos da Vida no Quilombo do Matupiri/AM”. Ele apresenta-se subdividido em quatro tópicos. No primeiro momento fez-se uma concisa rememoração do capítulo anterior, deixando nítida a diacronia da escrita com uma breve recapitulação temporal e social do Quilombo do Matupiri. Seguidamente, ponderou-se acerca do “Quilombo do Matupiri: território e lugar”, onde pretendemos expandir nosso arcabouço dialógico, tecendo discussões e concordâncias com teóricos de outras áreas do conhecimento humano, como Geografia e Antropologia. Esses pontuais argumentos ajudaram na compreensão de conceitos complexos que não compunham anteriormente o repertório de conhecimento do pesquisador.

Foi possível acrescentar a esses grifos um detalhe dialógico bem mais proximal à Nova Cartografia Social da Amazônia, que permitiu desenvolver um trabalho excepcional junto às cinco comunidades quilombolas do Andirá, no campo de pesquisa. O NCSA auxiliou em uma visibilidade não só ao lugar ou território, mas também evidenciou e facultou o direito

de fala aos moradores, onde os mesmos tiveram a oportunidade de contar suas histórias, as quais estavam ofuscadas e silenciadas ao longo tempo. A terceira categoria enfocada no capítulo tem a seguinte titulação: “Territorialidades no quilombo de Barreirinha” e traz em seu bojo discussões e conceituações no que tange a aspectos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização ocorridos dentre comunidades quilombolas do Andirá, especificamente em Santa Tereza do Matupiri. Seguidamente destacam-se terminologias contemporâneas para discussões antigas sobre o domínio territorial, tendendo a diferenciar a ambiguidade entre posse como protecionismo e posse como preservação da natureza. São discursos que estão interligados por uma linha tênue e que beiram a dessemantização, ou seja, beiram os atos em que a posse da terra é definida pelo poder (político e econômico), mas que outrora era definida pelo vínculo sentimental e subjetivo.

Ressalta-se a quarta abordagem intitulada “Quilombolas e Cidadania”, que discorre sobre a negação de direitos básicos de sobrevivência digna para os moradores do Matupiri. No capítulo final, procurou-se dar voz a moradores do quilombo estudado, envidando suas memórias e suas trajetórias de luta. No primeiro momento deste capítulo, lhes foi solicitado que nos auxiliassem em compreensões sobre “Território, Leis, Direitos e Conflitos implicados”. Partindo-se desse suposto, verificou-se que algumas conquistas foram resultado de anos de luta. Em um segundo momento, enveredou-se acerca do tópico “As Políticas Públicas no Matupiri: uma falácia”, onde tentamos trazer à tona processos de alijamento de políticas sociais a que essa população foi submetida. Por conseguinte, abordou-se o desdobramento intitulado “Festividades e Resistência”, por meio do qual se notou brincadeiras, promessas e folguedos dos quilombolas do Matupiri, estas manifestações ajudam a manter o processo de resistência a algumas imposições da sociedade nacional.

Por fim, apresentou-se as considerações finais a respeito do tema pesquisado, bem como as referências utilizadas como aporte teórico essencial para a consolidação deste trabalho. Em anexo seguem os registros fotográficos do encaminhamento da pesquisa efetuados na cidade de Barreirinha e no Quilombo de Santa Tereza do Matupiri/Andirá.

## CAPÍTULO I

### O NEGRO E AS FORMAÇÕES QUILOMBOLAS DA AMAZÔNIA

#### 1.1 O enegrecimento do Brasil e da Amazônia via Atlântico

A História do Atlântico não é somente a soma de diferentes histórias de povos que habitavam esta porção territorial. Mas entende-se que a África foi partícipe no processo de construção identitária, social e cultural no século XV, período em que se deu a abertura do Mundo Atlântico, onde o continente não apenas foi influenciado mesmo nos seus lugares mais remotos, mas também influenciou outros povos. Talvez a Sociedade Atlântica não fosse unívoca, pois cada uma tinha sua generidade, e poderia ser uma variedade de atlânticos.

Neste Mundo Atlântico heterogêneo e interligado, mesmo aquelas pequenas comunidades em regiões remotas da África tinham suas histórias afetadas por mudanças que ocorriam em outras partes do mundo, por vezes desconhecidas por elas. Havia a possibilidade de ter-se a vida completamente alterada por mudanças que ocorriam na costa atlântica oposta, a milhares de quilômetros de distância (THOMPSON, 2012, p. 05).

A ideia de sociedade, grosso modo, vem a ser um termo criado anacronicamente, talvez como o quadripartismo francês, para um melhor entendimento da história. Não foi necessariamente uma região de conflitos, onde povos lutaram por sua ocupação, no sentido geopolítico, em termos específicos, foi, sim, uma região inventada para melhor localização geográfica e deslocada temporalmente.

Não mais pautados pela Guerra Fria, os trabalhos desenvolvidos por esta nova geração de atlanticistas procuraram problematizar as antigas abordagens eurocêntricas e caucasianas produzidas durante o século XX em busca de uma representação multifacetada do chamado “Mundo Atlântico”, onde a história dos povos africanos envolvidos na construção deste espaço plural não fosse tratada como um apêndice da história dos povos europeus e de suas “conquistas atlânticas” (ID., *op. cit.*, p. 07).

A história de África sendo contada não apenas como um apêndice da história, mas como recente fruto da nova concepção sobre a História de África e sua importância cultural. Anterior à expansão marítima, o Oceano Atlântico era tratado como algo indomável, onde existiam monstros marinhos e profundezas abissais, em função de mentalidade medieval, cujo intuito era cercear a curiosidade para se expandir territórios e explorar o desconhecido. Com o

passar dos séculos, percebeu-se que seriam de suma importância viagens pelo oceano para finalidades econômicas, sendo necessário desbravá-lo. Dessa forma, o Atlântico, de local assustador e tenebroso, passa a figurar como região habitável e domesticada pelos navegadores. Consequentemente, novas terras foram descobertas, como por exemplo as Ilhas do Atlântico (Cabo Verde e São Tomé), onde se iniciou o processo de exploração de mão de obra africana na monocultura de cana-de-açúcar; uma espécie de ensaio que antecipou a implementação dos negros escravizados no Brasil Colônia.

A conquista do Vale Amazônico já era de interesse da Coroa Portuguesa, mas tal posse só se concretizou ano de 1615, após alguns meses após a expulsão dos Franceses via Capitania de Pernambuco. Já no de 1616 foi criada então a cidade de Santa Maria de Belém do Pará, zona estratégica que sempre despertou interesses de franceses, ingleses e holandeses, pois dominando a foz, de certa maneira possuiriam um severo controle de entrada e saída da Bacia Amazônica. Com a expansão marítima portuguesa, localizaram-se terras além-oceano, tendo como data oficial o ano de 1500, mas que ao período da data citada não despertou qualquer interesse por conta da Coroa Portuguesa, fato que só veio a ocorrer por meados de 1530, aproximadamente, e depois a intensificação econômica e comercial portuguesa no Atlântico foi incessante — fato que levou à utilização de mão de obra africana. Porquanto, as grandes levas para a América não se limitaram ao tráfico negreiro. Através das Companhias de Comércio, tiveram grandes plantéis trasladados para a América e isso funcionava de maneira persuasiva, pois eram anunciadas viagens para a Nova Inglaterra (Estados Unidos), com a ilusória ideia de que enriqueceriam. O primeiro ato usual e espúrio de mão de obra escravista no Brasil foi o trabalho servil indígena. Por muito tempo, esses povos foram mãos e braços da Colônia na prática do extrativismo. Destaca-se, por exemplo, a exploração de pau-brasil e essências *in natura*. Passada essa fase inicial, de exploração primeira, o projeto colonizador abrangeu-se e necessitou de forças motrizes afeitas a trabalhos braçais.

Então se promoveu uma das maiores diásporas forçadas do continente africano rumo à América. Conforme Freyre (2004), “formou-se na América tropical uma sociedade agrária de estrutura escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio e mais tarde de negro” (*op. cit.*, p. 65). Assim, o processo de conquista geopolítica e produtiva inicia-se no Brasil Colônia enquanto suplício a negra e índios. Houve ampla submissão a regimes políticos e econômicos (SOLAZZI, 2007). A mão de obra escrava auferia lucros em curto espaço de tempo e, em vista desse fim, medidas foram tomadas pelo prelado jesuítico, proibindo a

utilização da mão de obra indígena. Em suma, houve forte indicativo para que se substituísse o trabalho servil do nativo pelo trabalho escravo do africano.

Com a proibição da utilização dos negros da terra, os senhores de engenho da América Portuguesa passam a depender estritamente do tráfico negreiro e de todo o aparato logístico que os trasladava para a América. As Bulas Papais e Leis Régias dos séculos XVI e XVII advogavam em favor da libertação dos índios, talvez soasse como simplória filantropia, coincidência dos prismas entre Coroa e Sínodo à respeito da receita arrecada pela Coroa Portuguesa. Maurício Goulart (1975, p. 54) comenta: “Jogo marcado ou mera coincidência, não alterando por isso os seus efeitos, é evidente que mais uma vez o ponto de vista de um papa se coadunou às mil maravilhas com os interesses do Erário português”. Para Solazzi (ID., *op. cit.*) reitera que “a escravização dos africanos iniciou-se antes das proibições legais de escravização dos indígenas, o que não impediu sua permanente aceitação social e tolerância política após 1570” (p. 74). Entende-se então que a presença africana não foi tão irrelevante anterior à criação da Companhia do Comércio no Maranhão e Grão-Pará, pois a coroa portuguesa no século XVII incentivou os comerciantes lusos a traficarem pessoas negras por uma rota que Chambouleyron (2006) chamou de Atlântico Equatorial; atividade gerou rendas para a Coroa e conseguiu introduzir escravos na região. Mas os proprietários de terra da capitania do Maranhão ficavam com a maior parte dos cativos, inclusive as melhores peças, deixando a capitania do Pará com um baixo plantel de escravos.

O uso da mão de obra escrava gerava imposto de importação à época, o que concretizava dimensões políticas de maciço apoio a essas ações. No afunilamento da argumentação, a porção setentrional do então crescente Brasil, deu-se entre o fim do século XVII e meados de 1750 o registro estimado de 1 mil escravos provenientes da Costa da Mina, principalmente, onde se localizava o centro do comércio negreiro na África (SAMPAIO, 2014).

No processo de formação da sociedade Amazônida, levou-se sempre em consideração a relevância de três vertentes étnicas, sendo em um primeiro momento basicamente uma forte presença indígena e no pós-contato uma região lusíndia e iberíndia, desta forma, menosprezando ou talvez invisibilizando a participação negra na construção da sociedade Amazônica (BENCHIMOL, 1999). Pozza Neto (2011, p. 303) destaca que “os primeiros africanos a pisarem em terras amazônicas remontam ao final do século XVI e início do XVII, trazidos por ingleses”. E aponta ainda que “[...] Nunes Pereira atribui aos holandeses a

iniciativa da introdução dos africanos na região amazônica, em 1682” (IB., *op. cit.*).

Alencastro (2000, p. 141) pondera:

Na Amazônia, onde a colonização camponesa não integrava o quadro de opções definidas pela Coroa e pelo capitalismo comercial português, o incremento da agricultura de exportação vem acoplado com as primeiras operações de trato negreiro. Para enlaçar a Amazônia à metrópole, as autoridades deviam primeiro atá-la ao mercado africano. Iniciativas locais, estimuladas pelo exemplo do trato negreiro para o Estado do Brasil, já tomavam essa direção. De fato, a Câmara de São Luiz solicitava em 1665 escravos de Angola e Guiné para a cultura de suas fazendas e engenhos. Provisão régia de 1672 dá aos moradores um desconto de dois terços nos direitos de entrada dos escravos angolanos importados no Maranhão. Motivo alegado à concessão do incentivo fiscal: “se diminuirá a ambição daqueles moradores no cativo dos índios.

Essa presença reduzida de negros escravos na região foi por muito tempo difundida pela historiografia local. Alguns estudiosos contemporâneos tem um prisma alternativo sobre a questão. Pinheiro (*apud* SAMPAIO, 2011, p. 16), cita que “o ocultamento da presença negra na Amazônia continua efetivo, mantendo incólume uma das mais graves distorções na escrita da história da região”. A presença negra na Amazônia ainda causa estranhamento, pois a visão sobre a região é que houve uma rarefeita e pouco significativa utilização do negro na economia colonial da Amazônia nos séculos XVII e XVIII (SAMPALIO, 2007). O mencionado estranhamento citado (ID., *op. cit.*) é fruto do prisma da história econômica, tendo-se estabelecidos conceitos contraditórios sobre a *plantation* e as atividades extrativas locais. Essas práticas diferiam das demais observadas nos demais territórios do Brasil Colônia, o que não significa dizer que a Amazônia com essa sua expressão *suis generis* econômica deva ser entendida ou tratada como uma área periférica do Brasil Colonial. Chambouleyron (2007, p. 4) aponta:

A historiografia insistiu nesta contradição para entender a economia amazônica. Em vários trabalhos como os escritos por Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Roberto Simonsen, Nelson Werneck Sodré e Arthur Cezar Ferreira Reis, a economia(...) foi pensada comparativamente a outras experiências coloniais – notadamente o Nordeste açucareiro – revelando o fracasso da implementação de uma economia baseada na escravidão africana e no desenvolvimento de *plantation*.

Mas fato era que a realidade de uma Amazônia escravocrata passava então a espalhar-se nos contextos da Amazônia indígena. A região não era mais portuguesa, indígena e brasileira. A dinâmica populacional, territorial e conceitual do negro e sobre o negro lançou-

os para fora da capa de invisibilidade étnica, impulsionando matizes socioculturais da pessoa negra e ocasionando a formação de manchas negroides (e.g. FREYRE, 2004). Ao sintetizar o que expressa Freyre, acerca de “manchas negroides”, tem-se claramente a noção de que o Brasil formou-se segundo composição humana plural: de negros, índios e brancos. Uma formação inconteste, com impactos em atividades produtivas. Além do mais, ter um elemento servil sobre tutela, significava gozar de status e prestígio. “A presença negra na Amazônia marca sua história, suas formas de comer, vestir, amar, dançar, cantar, rezar, trabalhar, juntamente com todas aquelas heranças intangíveis que as pessoas levam na pele, nos olhos e na alma” (SAMPAIO, 2014, p. 28). Negros foram trazidos à Amazônia pelas Guianas de maneira propositada, pois compunham o plantel braçal de ingleses na região fronteira.

Reis (apud SALLES, 1971, p. 17) salienta que a partir do século XVII tornou-se usual e notadamente observável a importação de mão de obra oriunda do continente africano, visto que portugueses tinham projeto de colonização e ocupação territorial para salvaguardar a geopolítica da conquista. Além do projeto colonial português somado às epidemias de varíola dentre os indígenas, sendo este segundo motivo, o incentivador para a introdução de mão de obra africana na Amazônia. De acordo com Chambouleyron (2006, p. 81): “o impacto das epidemias de varíola sobre os trabalhadores indígenas ensejou uma corrida aos africanos, principalmente na década de 1690”.

Como foi pontuado anteriormente, muito se discute a respeito de quem foi primeira ação a introduzir a pessoa negra como servil na região Amazônica, mas o que se deve levar em consideração é que nesse primeiro momento tais medidas não se difundiram conforme o esperado, deixando de influenciar sobremaneira o uso de escravos na região fronteira com as Guianas. E só ganhou enlevo com investidas da Coroa Portuguesa na criação das Companhias de Comércio, com algumas modalidades de assento, quer fossem por Monopólio (Companhias de Comércio) ou Iniciativa Particular (contrabando e comércio interno) (SAMPAIO, 2011).

A mão de obra proveniente do Atlântico Sul para o Grão Pará representava uma pequena parcela dos cativos, pois a rota utilizada para o tráfico negreiro para a Amazônia Colonial era o Atlântico Norte (CHAMBOULEYRON, 2006). Essa opção era utilizada exatamente por conta dos ventos e das correntes marítimas que facilitavam a logística da navegação entre a Alta Guiné e os Portos de São Luiz e Belém, de outra forma se a rota fosse pelo Atlântico Sul, as embarcações navegariam em águas calmas, aumentando os dias de

empreitada, o consumo de suprimentos e mortes de cativos (ALENCASTRO, 2000). E talvez além das questões políticas, o fator geográfico econômico tenha sido relevantes para a divisão territorial do Brasil Colônia. Alencastro (2000, p. 99), comenta:

Entende-se desde logo, os condicionamentos políticos que a geografia econômica impôs à colonização. Com efeito, a separação entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão (1621), cujos limites começavam exatamente na altura do Cabo de São Roque, responde ao quadro de ventos e marés predominantes na costa sul-americana levam à criação de duas colônias distintas no espaço da América Portuguesa.

No século XVIII, Alexandre Rodrigues Ferreira cogitou a possibilidade de transferir os povos indígenas do interior Amazônico para as capitanias mais ao sul, mas a realidade do sertão amazônico somado aos ventos e correntes marítimas tornaram tal intento desfavorável, fazendo com que os traficantes de índios priorizassem a rota marítima de Pernambuco, Bahia e São Paulo. Já na travessia Brasil-Angola, havia uma rota aberta, onde neste circuito de navegação quase não se tinha incômodos, muito pelo contrário, havia correntezas e ventos favoráveis. De acordo com Silva (2012), a relevância do Atlântico Norte como rota do tráfico para a região foi efetiva, dada a logística operada à época.

A defesa territorial e desenvolvimento econômico da Amazônia ganharam bastante enlevo com a chegada de D. José I ao trono português em 31 de julho de 1750. No ano de 1751 foi instituído o Estado do Grão-Pará e Maranhão, desmembrado entre os anos de 1772 e 1774 em duas unidades, sendo Grão Pará e Negro e Maranhão e Piauí. Essa é a composição geopolítica da Amazônia para a Coroa Josefina, ou seja, capitanias do norte que necessitavam de um projeto de modernização econômica, que veio a ocorrer sob chancela do primeiro ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), onde a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão estabeleceu coordenadas imprescindíveis para o desenvolvendo desta região: a extinção da mão de obra indígena, a entrada regular de africanos, estabelecimento de produção agrícola monopolista na região, restrição do poder clerical.

A implementação dessas medidas ficou sob a tutela do irmão de Carvalho e Melo, o então Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que ganhou o cargo de Administrador das Colônias do Norte, função que lhe coube colocar em prática a reconstrução econômica e administrativa da Amazônia, transferindo o centro administrativo do Maranhão para Belém. A inserção de mão de obra na Amazônia pode ser dividida em três etapas distintas. A primeira



ocorreu do século XVII até a primeira metade do século XVIII (1680-1755), momento em que se deu a criação da Companhia de Comércio do Maranhão, empresa que deteve o monopólio escravista na região. A segunda fase dá-se entre os anos de 1756-1777, ocasião em que a Companhia de Comércio já citada, promove efetivamente o tráfico negreiro para a América Portuguesa. O terceiro momento inicia-se com o fim do exclusivo comercial que a Companhia de Comércio detinha no tráfico de mancipios para o Grão Pará e Maranhão, ocasião em que as similares atividades passaram a ser adotadas por particulares no período que compreende os anos de 1778 a 1846.

Até primeira metade do século XVIII a economia da Amazônia era bastante instável, até então baseada no extrativismo. A partir da segunda metade do século XVIII as medidas do gabinete Josefino executadas na Amazônia começam a render auspiciosos resultados, pois houve uma remodelagem na cultura agrícola da região e a mesma passa a ter uma representatividade econômica, com a paridade ao sistema empregado no Estado do Brasil, pois passa a exportar arroz e algodão para atender as necessidades mais prementes da Europa, neste caso, realidade específica do Maranhão. A evolução econômica do algodão e arroz não se observou no Pará, pois nessa região não houve exclusão das outras atividades econômicas, o que ocorreu foi um embricamento econômico, ou seja, uma coexistência do extrativismo com outras atividades, como por exemplo o cacau e as conhecidas drogas do sertão, cuja mão de obra utilizada para tal finalidade, ainda era o braço indígena remunerado, cujos gêneros extrativos eram mais rentáveis para a Coroa, e não menos importante foi a cultura do arroz e do algodão ao período. Essa ideia de desenvolvimento do Brasil através da mão de obra escrava negra, foi um discurso bastante utilizado, o que fez com que fosse intensificado o embarque de escravos da África para o Brasil e sua introdução para o desenvolvimento da Amazônia. Conforme Chambouleyron (2006, p. 80), “(...) a imagem de que o Estado do Brasil só havia prosperado graças ao uso de africanos torna-se um argumento fundamental para defender o urgente envio de escravos da África”.

Pozza Neto (2011, p. 303) sublinha que “apenas a partir do século XVIII, com os carregamentos da Companhia do Comércio do Grão-Pará, impulsionados pela ascensão da atividade agrária de produtos como cacau, tabaco, algodão e cana-de-açúcar, entre outros, é que a região demandou um maior número de escravos africanos. Fica evidente que a introdução de mão de obra escrava africana tinha conexão bastante próxima com a ideia de melhoramento da agricultura na Amazônia, não somente para o consumo local, mas

especialmente para a exportação. Tanto é que no Período do Diretório Pombalino foi dificultado o acesso à mão de obra indígena, pois neste tempo os mesmos foram liberados do trabalho compulsório (SAMPAIO, 2011, p. 24).

Ainda sobre a quantificação da mão de obra, com a ínfima população escrava ativa o mais importante a ser destacado eram práticas de sujeição e relações de subordinação aplicadas aos mesmos, não diferente das praticadas nas outras regiões do Império Brasileiro que possuíam grandes plantéis. Há dados que superestimam os números, visto que a Companhia de Comércio propagandeou, via circulares enviadas a demais regiões do Brasil, que na porção territorial amazônica negociantes de escravos estavam isentos de taxas de entrada de escravos. “Com vistas a incrementar o número de africanos nas praças paraenses, a Companhia enviou circulares à Bahia e Rio de Janeiro, informando que isentava ao negociante a cobrança de direitos de entrada a todas as cargas de escravos” (CAVALCANTE, 2013, p. 35). Eram recebidos, inclusive, escravos rejeitados em outros portos brasileiros. A justificativa gerada em localidades afora a Amazônia não se repetia aqui. Doenças e debilidades físicas não representavam empecilho para o trabalho local, admitindo-se aí o tráfico interno de Rio de Janeiro, Bahia, Recife e São Luís (ID, *op. cit.*). Negros sofriam castigos por causa de fugas e aqueles que se sublevassem ou insubordinassem com o senhorio teriam como condenação o envio para a inóspita região do Grão Pará. Vir para a Amazônia tinha caráter de deportação. Segundo Abreu (2012, p. 24):

De acordo com estimativas da época, no final do período colonial, o Brasil contava com uma população de aproximadamente 3.500.000 habitantes, sendo que 40% destes eram escravos. Do restante, 6% eram índios aldeados, encontrando-se ainda uma certa igualdade entre os classificados como “brancos” e “pardos”. Já na década de 1780 os homens livres classificados como pardos eram estimados em 1/3 da população e grande parte deles possuidores de escravos.

Por volta de 1840, coincidentemente ou não com o fim da Revolução Cabana (SILVA, 2000, 2004), a população escrava na Amazônia tinha baixado de 39 mil para pouco mais de 23 mil. Depois, voltou a elevar-se novamente, mas a estratégia de fuga para mocambos e países limítrofes se impunha com proporções efetivas. Do Amapá para a Guiana Francesa ou de Óbidos para a Guiana Inglesa, e ainda para ilhotas do entorno dominadas por holandeses, a situação configurava-se como libertação para os fugitivos. Santos (1980) aponta, sobre a temática, que:

[...] a dificuldade residia em conciliar tais explicações com o volume da população escrava em 1850, estimado em 40.078 indivíduos [...] Afiança Salles que ‘esses índios, reduzidos à escravidão, não eram matriculados como escravos, não aparecendo, por conseguinte nos quadros estatísticos’. Seria então a natalidade maior entre escravos do que entre livres? Talvez, mas por outro lado, não seria maior também a mortalidade? A questão é relevante. O que se busca no momento é determinar a disponibilidade de braços para os trabalhos da nascente economia da borracha – questão que, para os nossos objetivos, sobreleva a de explicar a correta quantidade de escravos (ID., *op. cit.*, p. 61).

Entende-se, ainda, que projeções devem considerar as deserções de escravos para regiões limítrofes dos cativeiros, ou propriamente para a floresta e seus meandros, onde já eram sinalizados processos de resistência, ainda que de maneira inconsciente. Registravam-se, em suma, essas fugas como “fugas afróides”, as quais representavam centelha de liberdade na Amazônia imperial para o povo negro. Cabe destacar que a denominação “fugas afróides” é um termo pejorativo para a designação do processo de saída compulsória do negro do estado de submissão escravista.

Esse sistema implantado por portugueses seguia diretrizes rígidas. No traslado da África para a América Latina, e em especial para a Amazônia, lusitanos valiam-se de artifícios cruéis, objetivando evitar futuras deserções, fugas ou sublevações. E mesmo com a severidade das estratégias de dominação e controle, a formação de comunidades negras tendeu a ser consolidada em decorrência de fugas de lavouras de café e cana-de-açúcar, sobretudo. A resistência se dava ante processos de ‘coisificação’ da força de trabalho e do próprio ser. As fugas, portanto, foram estratégia antiescravista que fortaleceram mocambos e quilombos. O negro desertor na Amazônia não buscava refúgio em florestas, mas em cidades adensadas por populações, misturando-se a cidadãos e depois se emparentando também. “Ao fugir os escravos afrontavam o ‘sagrado direito de propriedade’, conferiam a si próprios outras identidades e demarcavam limites para a dominação senhorial” (CAVALCANTE, 2013, p. 56).

A rede de solidariedade miscigenada não foi realidade estritamente Amazônica. De maneira consciente ou não, contatos interétnicos foram fundamentais no processo. De ‘sujeitos biologizados’ e afeitos a trabalhos braçais, tornaram-se homens e mulheres livres, uma antítese da visão eurocêntrica, classificadora das pessoas pela cor da tez. Essas fugas foram característica da região norte do Brasil, mais especificamente da cidade de Manaus. A urbe foi transformada em ‘cidade esconderijo’ (Cavalcante, 2013), para escravos em fuga, que

se comportavam e agiam como libertos, com o propósito de se passarem despercebidos perante as leis vigentes do período. A aplicabilidade da força motriz dos escravos não somente se dava na prática imemorial do extrativismo, mas também como atividade profissional múltipla, principalmente em Manaus, onde exerciam diversas funções como ‘escravos de ganho’ (SOARES *apud* CAVALCANTE, 2013). Eram tais as profissões: sapateiros, pedreiros, cozinheiros, aguadeiros, alfaiates, entre outras. Na cidade, foram abrigadas levadas de escravos fugidos de diferentes calhas de rios amazônicos. A maneira de viver como cidadão foi uma resistência eficiente e autoafirmativa. Foi essencial dentre as inúmeras estratégias de sobrevivência à escravidão e coisificação.

Foi relevante a entrada na cidade dada à interação social aplicada por meio de redes de solidariedades e emparentamentos locais. Com isso, insere-se não somente no fenótipo, mas no genótipo da pessoa amazônico contemporâneo. Gomes e Queiroz (2003) corroboram com o suposto, sublinhando a presença negra na Amazônia e em especial nas relações sociais e culturais que os africanos e seus descendentes estabeleceram entre si e com a sociedade. Ainda durante o primeiro quartel do século XIX, o Brasil despertou interesse de outras nações, principalmente dos Estados Unidos, que à época da Guerra de Secessão tentou expandir sua jurisdição até as terras brasileiras, com o propósito de transplantar para a Amazônia práticas escravistas e perpetuar o poderio do homem branco estadunidense. O que se percebe são os interesses das colônias do sul dos Estados Unidos em ocupar terras brasileiras, estabelecendo um eixo político-econômico que fortaleceria ainda mais o sistema escravocrata da América do Norte (TOLEDO MACHADO, 2011).

O Brasil foi alvo da expansão americana rumo ao sul do continente. As terras brasileiras seriam o novo sul profundo dos Estados Unidos, pois estavam bem mais além das terras do Mississippi e do Alabama (ID., *op. cit.*). Nos anos de 1840, Matthew Fontaine Maury propagandeava nos EUA que a Amazônia representava o cenário perfeito para a manutenção dos interesses das colônias americanas do sul, de interesse comercial e territorial. Os expansionistas americanos tinham o entendimento que a Amazônia geograficamente estava mais próxima do Mississippi e da Flórida do que da própria sede do Governo Imperial, na cidade do Rio de Janeiro. Nos anos 60 do século XIX, o casal Agassiz, sob a chancela do governo estadunidense, empreendeu rigoroso estudo na porção norte do Brasil, mais especificamente na Amazônia, com o intuito de entender a realidade regional, verificando o processo de mestiçagem ocorrido no Império Brasileiro e os possíveis impactos causados pelo

emparentamento entre grupos étnicos diferenciados. Neste contexto, citamos a presença do Casal Agassiz nos anos de 1865 e 1866, período em que chegaram ao Brasil e logo em seguida instalaram-se na Amazônia, mais especificamente na cidade de Manaus, onde foram recebidos com honras de chefes de estado por membros do governo, e em alguns outros momentos o próprio governador do Amazonas, Epaminondas, por algumas vezes fez o papel de cicerone.

O casal Agassiz realizou na cidade de Manaus estudos imagético e etnográfico sobre a fauna e flora, bem como explorações do aspecto étnico da população da capital. Luiz Agassiz e Elizabeth Agassiz (1975, p.171) destacam que “(...) tomou-se ocupação dominante o estudo das variadíssimas misturas que se fazem entre as duas raças, índios e negros, e dos cruzamentos tão frequentes neste país”. Tais catalogações serviram de base para suas teorias raciológicas, que apontavam pretensos males surgidos a partir do processo de “miscigenação” e “degeneração das raças”. O casal destacou que na Amazônia o processo de mistura étnica deixou a desejar e o ideal de pureza da raça negra foi destruído devido à mestiçagem. Destacou-se que a degenerescência ocorreu de maneira preponderante devido à mistura de negros com índios, o que deu origem a um novo ser híbrido, o caboclo amazônico.

Aqueles que põem em dúvida os efeitos perniciosos da mistura de raças e são levados por falsa filantropia, a romper todas as barreiras colocadas entre elas, deveriam vir ao Brasil. Não lhes seria possível negar a decadência resultante dos cruzamentos que, neste país, se dão mais largamente do que em qualquer outro. Veriam que essa mistura apaga as melhores qualidades, quer do branco, quer do negro, quer do índio, e produz um tipo mestiço indescritível cuja energia física e mental se enfraqueceu (AGASSIZ, 1975, p. 180).

Em relatos de viagem, Agassiz afirma que em nem um outro lugar do mundo poderia ter realizado estudo minucioso como os que fez no Amazonas ao descrever misturas étnicas e mestiçagens ocorridas na região. “Nela os mamelucos, os cafuzos, os mulatos, os caboclos, os negros e os brancos produziram, por suas alianças, uma confusão que à primeira vista parece impossível destrinchar” (ID., op. cit., p. 182). A partir das observações in loco, foram descritas genealogias para as etnias engendradas. Mameluco, mulato e cafuzo foram composições designadas a partir de uniões de grupos culturais e étnicos de negros, brancos e índios. O historiador Hideraldo Costa classificou o posicionamento por parte dos viajantes naturalistas como “perversão da memória”, pois muito do que se apresentou ao mundo sobre a Amazônia e o homem amazônico não refletiu a verdade sobre a região. Era uma espécie de

“sociedade incompleta”. Essa visão, que baseou parâmetros europeus, tratou a pessoa amazônica como indigna de explorar a Amazônia (DEUSA, 1999). Costa (2000, p. 241) comenta:

Os homens amazônicos mereceram a atenção destes estrangeiros, muito mais como objeto de análise de suas investigações do que na condição de seres humanos que eram (...) Chama atenção o fato de que, na quase totalidade das vezes em que os viajantes referiram-se aos habitantes da região, era para enfatizar que estes eram parte dos grandes empecilhos, chegando mesmo a funcionarem como entraves para o desenvolvimento da mesma. Este raciocínio era válido em relação a todos os tipos humanos, desde os indígenas, quer fossem destribalizados ou não, passando pelos mestiços nos seus vários cruzamentos, atingindo também aos negros e, até mesmo, em relação a alguns europeus, geralmente os portugueses, aqui estabelecidos.

No final do século XIX e início do XX, com a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré no Vale do Guaporé (Rondônia), haviam alguns objetivos a serem realizados por parte do governo brasileiro – como por exemplo estreitar a rota do oceano atlântico até os Andes, facilitando o comércio com países vizinhos, e escoar a produção de borracha das áreas mais remotas do sertão Amazônico para o Atlântico. Com isso, foi necessário o traslado de mão de obra de diferentes lugares do mundo para a construção da ferrovia no Guaporé, trabalharam na obra: Indianos, espanhóis, italianos, húngaros e franceses foram recrutados, dentre outras nacionalidades. Além desses, negros barbadianos (afro-caribenhos) em um número bastante expressivo que estabeleceram-se para a atividade e depois fixaram-se na região, influenciando a construção de populações em áreas amazônicas que outrora eram quase nulas de presença negra (BENCHIMOL, 1999).

Para a região do Vale do Guaporé durante o período de construção da EFMM (Estrada de Ferro Madeira Mamoré), vieram povos de mais de 50 nacionalidades diferentes, que atraídos pela propaganda de “pouco trabalho e muito dinheiro”, mas ao chegar à região logo viram que a realidade era bastante diferente, as condições de vida eram degradantes, tendo que enfrentar os surtos de malária, as condições de trabalho aviltantes e as adversidades da floresta. Na cidade de Porto de Velho foi construída uma divisória, que separava o público e o privado, ou talvez uma suposta desculpa para separar abastados dos demais trabalhadores da ferrovia. Nogueira e Pimentel (2010) destacam que a urbanização da cidade foi pautada a partir de dinâmicas de higienização, as quais, em verdade, eram atos separatistas, de alta agressão simbólica e mesmo física. E é nesse universo que migrantes se rebelaram ou

morreram de febre amarela, ocasionando grandes baixas no número de trabalhadores da “Ferrovia do Diabo”.

Partindo-se de tal visão preconceituosa dos responsáveis pela construção da então estrada de ferro (no caso, os ingleses), incentivou-se o fluxo migratório de povos do Caribe, e dentre esses destacamos os afro-caribenhos (também conhecidos pela população local como barbadianos), que teriam força e habilidades para sobreviverem a tantas adversidades desse lugar (SCHUINDT, 2016). Talvez a questão sobre a superioridade dos barbadianos, no que tange ao aspecto físico, tenha sido questionável, dado a vinda deles não ter ocorrido exatamente por seu biótipo ou resistência física, mas pela grande capacidade dos mesmos terem assimilado a cultura do colonizador inglês em Barbados, o que fez com que os ingleses os utilizassem como mão de obra no Guaporé. Mas os barbadianos introjetaram a ideia de que eram iguais aos ingleses, talvez por conta do tipo de política que os britânicos praticaram em Barbados (praticaram algo similar na Índia).

Ademais do exemplo dos barbadianos, desde épocas imemoriais vários povos atravessaram as fronteiras da panamazônia, sob diversas alegações, dentre estas pontuamos a busca por liberdade, onde em terras nacionais buscaram guarida, se reterritorializando. Silva (2014) comenta que diversos povos transitaram diasporicamente pela região desde muito tempo. A panamazônia desde muito se caracteriza por ser esse multi espaço de encontros em grande medida fortuitos ou desiguais. Hoje, no contexto contemporâneo, no caso dos afro-caribenhos, nome popular dado aos haitianos por boa parte da imprensa e da população, esse grupo começou a entrar em território brasileiro por meados de 2009 e ainda em pequenos números. Tratam-se de imigrações a partir de reflexos do processo político e econômico que o Haiti passou e vem passando, pois a nação em questão é um dos países mais pobres das Américas, que por muitos anos sofreu com uma ditadura bastante duradoura, que passou de François Duvalier (Papa Doc) e Jean Claude Duvalier (Baby Doc).

A entrada massiva de afro-caribenhos (haitianos) em território amazônico dá-se em decorrência do terremoto no Haiti ano de 2011, o que aumentou a entrada de haitianos via Colômbia (Tabatinga/AM) e Peru (Assis Brasil-Acre), e que conseqüentemente se espalharam pelas capitais da região norte e por diversas regiões do Brasil. Essa é uma exemplificação da presença de negros livres na Amazônia, que corrobora para a ideia que nem todos os advindos para os rincões amazônicos eram necessariamente escravos. Na verdade o Estado do Acre se tornou um “entre-lugar” (SILVA, 2014), o que significa dizer que haitianos que entraram no

Brasil não tinham o objetivo de permanecer, cujo desejo era apenas se regularizarem junto a imigração, onde na maioria das vezes ganhavam um visto de permanência provisório (5 anos).

Avaliando a situação desses imigrantes, é notório que as condições as quais eles são submetidos são degradantes, pois não possuem letramento formal, são endividados em seu país de origem e o principal propósito é conseguir um “emprego”, ou qualquer outra atividade de ganho, para as suas necessidades mais prementes. Em Manaus é comum a presença haitiana em atividades laborais diversas no centro da cidade, e destacamos o comércio ambulante, o que faz lembrar os escravos de ganho na Amazônia Imperial, mas acrescentamos que os haitianos de hoje são trabalhadores livres, obviamente. Para ilustrar o cenário de exploração servil de outrora, pondera-se que por meados do século XIX era algo comum família detentoras de escravos em Manaus sobreviverem do sustento provindo desses escravos, pois os mesmos poderiam ser alugados para diversos serviços braçais (coser, cozinhar, lavar, passar, engomar, limpar) ou específicos (ferreiro, sapateiro, alfaiate) (COSTA, 2014). E tantas quantas mais habilidades possuíssem, seriam bem mais valorizados nesse comércio de ganho (venda, aluguel de escravos). Enfim, cabe destacar que a escravidão serviu mais como peça inserida na formação de “tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus” (SAMPAIO, 1997), ou seja, grandes comerciantes, senhores escravocratas foram sustentados pelos negros de ganho da Manaus do século XIX.

## **1.2 Província do Amazonas: uma área de prática escravista**

Na historiografia da Amazônia, Reis (1965), Araújo (1956) tentam invisibilizar a presença negra na região, baseando-se em dados numéricos e populacionais em decorrência de uma agricultura sem grandes impactos econômicos, excluindo a influência cultural nos espaços ocupados. Abreu (2012, p. 25), salienta que:

Mesmo com as dificuldades de conhecer o cotidiano de grupos no período colonial, seja pela característica das fontes, seja pela construção de um paradigma explicativo onde a Amazônia não é escravista e ainda por cima encontra-se na periferia do sistema, grupos de origens étnicas das mais diversos matizes estão em constante contato, a propriedade de escravos encontrava-se, como já afirmamos, disseminada na sociedade, fato que não se modificará ao longo do século XIX.

Em contrapartida, percebemos estudos acurados sobre a mesma temática no atual contexto, que apresentam outra perspectiva sobre o mesmo temário, que outrora fora alijado a



segundo plano; tais pesquisas apontam importantes ponderações. No Pará, autores como Sales (1976) e Figueiredo (1990) reconstituem e enaltecem a presença negra na região. No Amazonas, Luiz Balkar Pinheiro (1999) e Sampaio (1997) tornam-se referência com estudos a respeito do silenciamento imposto pela historiografia tradicional à presença do negro no Amazonas. É dessa forma que balizamos nossos grifos, não levando em consideração plantéis trazidos para a Amazônia. A proposta não é ponderar sobre dados estatísticos da população negra, mas sim reconstituir o lastro cultural, quer seja no aspecto cultural, folclórico e nas formações quilombolas. Balkar (2004, p. 22) cita: “[...] Anônimos, vagavam por uma cidade que, desejando mostrar-se opulenta e moderna, não os ouvia, nem os queria ver na cena pública, além de não lhes assegurar quaisquer direitos”. A população amazonense, no período provincial, era marcada pela miscigenação. E por esse motivo era vista de maneira negativa. O prisma era eurocêntrico. Deusa Costa (1999, p. 29) pondera:

[...] desde o período provincial anseio do poder público era ver o Amazonas povoado por uma população de origem estrangeira. A população indígena nativa e o elemento resultante do processo de miscigenação racial entre os povos das mais variadas nações indígenas, o colonizador português e o negro, isto é, mestiço, eram visualizados de forma negativa na tradição de uma herança perversa do colonialismo europeu.

Sendo assim, ponderamos que o Amazonas, mesmo com menor quantidade de escravos negros que as demais províncias do Brasil, foi cenário de lutas, fugas, interação social e formações de comunidades afrodescendentes tanto no centro urbano (Comarca de Manaus) e nas áreas periféricas municipais até então povoadas (Parintins, Tefé e Maués), onde também se notaram lastros de negritude, não apenas na cor da tez, mas em hábitos culturais, culinários, religiosos, nos cantos e batuques das festas folclóricas de boi e de pássaro.

A questão da pessoa negra no Amazonas está fortemente presente em registros de periódicos do século XIX, onde os donos da mão-de-obra que se encontrava em fuga a descreviam com riqueza de detalhes (cor, profissão) e até mesmo se o escravo fugido havia levado objetos e apetrechos característicos de seu labor diário. Abreu (2012, p. 25), comenta:

Estes anúncios expressavam as ideias de uma classe (a dos proprietários) sobre os escravos (mercadoria, propriedade, e principalmente trabalhadores). Serviram para que construíssemos hipóteses a respeito do complexo fenômeno da racialização e da mestiçagem no Amazonas, mesmo quando a população de escravos não foi numericamente predominante (mas a propriedade de escravos estava disseminada pela sociedade) e a *plantation*, não era a base econômica na região.

O principal fator em questão era a perda da “propriedade” ou posse do elemento servil (escravo) por parte do senhorio, claramente explicitado em anúncios de fugas de escravos, em uma sociedade marcada pela distinção de trabalhadores segundo questões fenotípicas. Em sociedades escravistas do século XIX, os conceitos de liberdade e escravidão estavam ligados ao termo propriedade e isso era reafirmado em bases jurídicas (LIMA, 2005). A participação do negro no *modus vivendi* da Amazônia é fato incontestável.

Fugas de núcleos agrícolas do Pará e de fazendas de gado no Nordeste foram vetores para o aporte de negros na cidade de Manaus. No local, eles vendiam frutas e artefatos de madeira, varejo de tabaco e artigos de latão e cobre. Ofereciam serviços de sapateiro, carpinteiros ou ourives (SAMPAIO, 2014). O negro cativo no Amazonas não representou grande plantel, pois para se ter um escravo era necessário ter capital. Não obstante à compra, havia a manutenção da pessoa. O negro foi tratado como artigo de luxo e representação de status para senhores abonados (CAVALCANTE, 2013).

Mas o fato de possuir números irrisórios se comparado às outras províncias não exime a Província do Amazonas de práticas escravistas, fato este que não pode passar despercebido, pois não foram pontuais ou rarefeitos as localidades em que essa mão de obra foi empregada; houve uma espécie de estratégia pensada para atender as necessidades dos senhores detentores de posses bem mais vultosas, e com uma economia relevante, que se fazia necessária a presença do negro como força motriz.

De acordo com o relatório apresentado à Assembléia Provincial do Amazonas no dia 08 de junho de 1856, a população escrava negra estava assim disposta na região: Municípios da Capital (Cidade da Barra do Rio Negro, Freguesia de Tauapessasú, Freguesia de Airão); Municípios de Barcellos (Villa de Barcelos, Freguesia de Carvoeiro, Freguesia de Moura, Freguesia de Thomar, Freguesia de São Gabriel); Municípios de Silves (Villa de Silves, Freguesia de Serpa); Municípios de Villa Bela (Villa Bela da Imperatriz, Freguesia do Andirá); Municípios de Maués (Freguesia de Canumã, Freguesia de Borba); Municípios de Tefé (Cidade de Tefé, Freguesia de Nogueira, Freguesia d’Alvellos, Freguesia de Alvarães, Freguesia de Amaturá, Freguesia de Tabatinga. Recompondo o cenário da população da Província do Amazonas, identifica-se que no ano de 1856 a mesma possuía aproximadamente 41.819 habitantes, e dentre esses 976 escravos, sendo 475 homens e 431 mulheres. A autora Pereira Costa (2016, p. 54), com base em Relatório Provincial detalha esses números:

Tabela 1 - População Escrava por Município 1856

MUNICÍPIO	ADULTOS		MENORES		Total
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	
CAPITAL	76	102	112	87	377
BARCELLOS	14	13	11	7	45
SILVES	50	51	26	18	145
VILLA BELLA	62	37	50	31	180
MAUÉS	26	21	10	12	69
TEFFÉ	23	30	15	22	90

Oitocentista (1850-1884). Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016, p. 54.

Talvez fosse perceptível o crescimento da população escrava na época, o que levou o governo local a autorizar nova contagem em 1859 (divulgada em 1860 e 1861), comprovando que o contingente de escravos, tanto adultos quanto menores, havia aumentado para o efetivo de 1026 indivíduos, ultrapassando em 44% o censo anterior.

Tabela 2 - População Escrava por Município 1859

MUNICÍPIO	ADULTOS		MENORES		Total
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	
CAPITAL	81	96	110	98	385
BARCELLOS	12	10	10	6	38
SILVES	33	31	18	14	96
SERPA	8	15	7	7	37
BORBA	45	31	22	18	116
TEFFÉ	27	24	19	21	91
VILLA BELLA	68	37	54	33	192
MAUÉS	18	29	9	15	71

Fonte: Costa, Jéssyca Sámya Ladislau Pereira. Escravos Negros no mundo do trabalho na Manaus Oitocentista (1850-1884). Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016, p.56.

Por volta de 1872, há nova recontagem do plantel escravo no Amazonas e percebe-se novo crescimento. O total chega a 1.295 indivíduos, mas não são dados confiáveis, o que pode ser identificado em comparações numéricas feitas com mais acuramento (SAMPAIO *apud* PEREIRA). Já no relatório do Presidente da Província do Amazonas, José Lustosa da Cunha Paranaguá, de 1883, a mão de obra negra servil estava distribuída tanto na capital como na província: Manaus, Manicoré, Itacoatiara, Maués, Borba, Silves, Parintins e Barcelos.

Inicialmente, de 1848 a 1888 foram encontradas referências à *presença negra* em 36 documentos. Sendo 7 Exposições, 11 Fallas e 18 Relatórios. Constam nesses documentos vários termos para designar o *escravo*, eles são: *elemento servil*, *escravos e africanos*. Podemos observar que não se faz referências ao termo *negro*, pois constava na província havia *negros* que não eram *escravos*, estes eram designados como “*africanos livres*”. Durante todo esse período essas eram as designações que constam nos documentos oficiais. Somente após a abolição legal da escravidão no Estado do Amazonas, em 1884, o *negro* aparece dissolvido, designado também como trabalhador (...) Não constam nesses documentos séries estatísticas sobre a entrada ou quantidade comprada e saída de *escravos*, quando muito o valor do imposto sob sua venda. Apesar de noticiar a existência do *tráfico de escravos*, não se tem uma estimativa. São também imprecisas as estimativas da quantidade de *escravos* existentes na Província. Mas, é possível entrever pistas de que havia proprietários de terras que dependiam da *força de trabalho escravo* (FARIAS JÚNIOR, 2007, p. 6).

As dificuldades em apresentar dados assertivos sobre o ano de 1883 são por conta das inexatos e incompletos por parte dos presidentes de província da época. Mas, grosso modo, verifica-se uma população aproximada de 1.117 negros escravos, mas ressalta-se que esse censo relaciona-se ano ao ano de 1881 divulgado ou usado como contingência atualizada. Daí justifica-se ausência ou confusão nos dados ao período.

Tabela 3 - População Escrava por Município em 1881

MUNICÍPIO		NÚMERO DE ESCRAVOS	
MANAUS	-	624	-
MANICORÉ	-	142	-
ITACOATIARA	-	82	-
TEFFÉ	-	81	-
MAUÉS	-	70	-
BORBA	-	64	-
SILVES	-	33	-
PARINTINS	-	20	-
BARCELOS	-	1	-

Fonte: Costa, Jéssyca Sâmia Ladislau Pereira. Escravos Negros no mundo do trabalho na Manaus Oitocentista (1850-1884). Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016, p.56.

Ser possuidor de escravos na província do Amazonas, especialmente em Manaus, era símbolo de status, e mesmo sendo senhores de grandes posses ou senhores de poucas eram dono de escravos. Mesmo o Amazonas não tendo uma vocação agroexportadora, o número de escravos paulatinamente aumentava, mesmo após a Lei Eusébio de Queiroz de 1850, que decretava o fim do tráfico atlântico – mas não impedia a compra do elemento servil através do comércio interprovincial, cuja força de trabalho era utilizada em diversas funções na capital e nas cidades do interior do Amazonas. Já no segundo quartel do século XIX, Manaus, por um período de efervescência econômica e urbanização, cujas migrações para a cidade eram a tônica da época, identifica-se uma descrição detalhada sobre a urbe em dois momentos distintos, bem como a presença de negros que em menor quantidade moravam na cidade. Dias (2007, p. 34-35).

Se em 1852 Manaus contava com uma população de 8.500 habitantes, em 1890 tem sua população ampliada para 50.300, sendo o processo migratório o principal responsável por este crescimento populacional. O centro urbano se constitui como polo de atração de pessoas das mais diversas nacionalidades: ingleses, alemães, portugueses, espanhóis, italianos, franceses, que se deslocam pra cá. Manaus atrai migrantes de várias partes do País.

Outros autores vão além da descrição urbanística, afinam para o crescimento no número de escravos na cidade de Manaus e defendem que isso não é um prisma deturpado e isolado sobre a época. Asseguram que isso deva ter acontecido em decorrência do crescimento da economia da borracha, que por essa época iniciava sua “ilusão do fausto” (MASCARENHAS, 2007).

No Pará, em igual época, a opção pela mão de obra livre era crescente, e sua origem era principalmente o nordeste brasileiro, cuja região estava sendo assolada pela estiagem (seca) de 1871, fazendo com que uma fração de sua população migrasse para o Vale Amazônico em busca de condições mais adequadas de sobrevivência e talvez embebedos pela falácia do fácil enriquecimento, fruto da economia do látex. Já a província do Amazonas rumava na contramão, pois o número de escravos vindos era crescente. Sobre o ano de 1872, identificou-se que grande parte de cativos de outras regiões do Império, talvez em decorrência do tráfico interprovincial, aportavam no Estado, vindos de outras províncias (Pará, Maranhão, Piauí e Bahia) e representando 23% do total local.

Com o processar da libertação dos escravos no Amazonas, os escravos e afrodescendentes buscaram proteção para si e familiares em áreas de mocambos ou quilombos. Procuraram ainda, doutra maneira, firmar-se por meio de compadrios ou afinidades com seus próprios senhores de outrora. A partir disso, se projetou uma parcial rede de conformidade. Mas caso essa última possibilidade não se efetivasse, restava fugir e estabelecer laços afetivos, grupos de solidariedade e interação com outros libertos, recriando territórios e espaços de convivência. Os espaços localizavam-se nas proximidades de Manaus municípios do entorno e às margens do rio Amazonas, o que influenciou no aspecto geopolítico do Amazonas. As áreas territoriais ocupadas por negros ganhavam adjetivo que contemplava a origem étnica dos ocupantes, onde formavam mocambos e redes de solidariedade, esses lugares os mantinha teoricamente livres de seus senhores.

Na região de Villa Bella da Imperatriz (antiga denominação da cidade de Parintins), no século XIX, de acordo com o ofício da chefia de polícia da comarca, identificou-se um local onde alguns negros fugidos se amocambavam. Não se sabe onde necessariamente seria esse local ao certo, mas atualmente é perceptível a identificação de algumas comunidades rurais cujos topônimos fazem menção à presença do negro em sua jurisdição: Mocambo do Arari, Terra Preta do Andirá, Ilha de Santo Antônio dos Cativos. Cavalcante (2013, p. 86) baseado

em documentos da província relata:

Em outras áreas urbanas da província, também se pode verificar a configuração dessas paisagens sociais complexas criadas pelas práticas dos fugitivos, reinventadas no cotidiano, servindo para proteção de desertores e fugitivos. Em Vila Bela da Imperatriz o escravo Maximiano José, “mulato, 30 anos, sem barba, alto, oficial de alfaiate” vivia fugido há mais de dez meses no “Quarteirão do Mocambo”, distrito desta Vila, para onde várias diligências haviam sido enviadas a fim de capturá-lo. Esses lugares constituíam o típico “campo negro”: lugar de conflitos, solidariedades e proteção que marcavam o cotidiano (...) Rotas de fugas, ajuntamentos e mocambos suburbanos revelam as agências e lógicas culturais de africanos e descendentes na construção de espaços de socialização entre fugitivos, desertores, amocambados, libertos, índios.

Não sem dificuldades, negros, apesar de circularem livres, ainda eram denominados como escravos pela Legislação da época. Eram coisificados e isso atesta que o escravismo praticado Amazonas obedeceu a ritos indicados por diretrizes imperiais. Os negros libertos na Província do Amazonas ainda corriam o risco de serem comercializados através do tráfico interprovincial, o que não era tão incomum ao período, pois poderiam ser reescravizados, e esse torna-se apenas mais um entre os inúmeros motivos para as fugas. A talvez não tão desinteressada libertação dos escravos no Amazonas, cujos interesses poderiam ser abolicionistas e emancipacionistas, sob uma óptica menos atenta, os termos podem ter o mesmo significado, ou seja, correntes ideológicas similares.

Em um contexto mais acurado, verifica-se que o processo de libertação dos escravos no Brasil Imperial estava pautado em ações graduais de liberdade, talvez com interesses intrínsecos e protecionistas ou talvez apenas tentando manter um certo equilíbrio na questão econômica e social do estado; facultando que os senhores de escravos fossem indenizados pelo Império, por coadunarem com o processo de libertação de seus cativos. E o Brasil e suas províncias estavam retaguarda dos movimentos emancipacionistas, pois esse tipo de política que visava a libertação dos escravos com a liberdade do ventre, ainda que com soldo reparador de prejuízos do senhor de escravos, já era praticado em muitos países latinos com datas à do Império Brasileiro, como por exemplo: Chile (1811), Argentina (1813), Uruguai (1825), Paraguai (1842). A Lei do Ventre Livre só passa a vigorar no Brasil em 28 de setembro de 1871, tardiamente:

A lei, polêmica desde seu início, teve fervorosos defensores de um lado, e críticos ferrenhos de outro. Estes últimos atacavam sua legitimidade apoiados,

fundamentalmente, no direito de propriedade, em que a escravidão deveria permanecer, como sempre foi, assentada na norma do direito romano *partur ventrem sequitur*, onde todo o filho de uma escrava, mesmo tendo por pai, um homem livre, nascia escravo e, portanto, pertencia ao senhor de sua mãe. A lei de 1871 aboliu este princípio (PROVINO, 2011, p. 42).

E ainda que a lei valesse para o Império Brasileiro não era incomum que as mesmas fossem burladas, pois leilões e vendas de negros libertos pela Lei do Ventre ocorriam em diversas províncias, mostrando a falibilidade desta letra jurídica da época. A Província do Amazonas é um perfeito exemplo de descumprimento das leis emancipacionistas.

Tabela 4 - Filhos Livres de Mulher Escrava nos Municípios do Amazonas (1884)

Municípios	Entregue as mães libertas		Em poder dos senhores das mães por opção de serviço		Total de Existentes
	Sexo Masculino	Sexo Feminino	Sexo Masculino	Sexo Feminino	
MANAUS	6	5	82	102	
MANICORÉ	-	-	36	30	
ITACOATIARA	-	-	6	5	
TEFÉ	-	-	7	5	
MAUÉS	-	-	19	8	
BORBA	-	-	12	6	
SILVES	-	-	3	2	
PARINTINS	-	-	11	10	
BARCELOS	-	-	-	-	
TOTAL	6	5	176	168	

Fonte: NETO, Provino Pozza. AVE LIBERTAS: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial. Dissertação de Mestrado, UFAM, 2011.

Devido ao não cumprimento à Lei do Ventre Livre, promulgou-se a Lei 5.135 de 13 de novembro de 1872, que criou um instrumento jurídico que visava arrecadar fundos que seriam destinados para comprar alforrias de escravos no Brasil Império, mas que encontrou entraves para a sua aplicabilidade, em decorrência de corrupções, que ocasionava uma lentidão no processão de emancipação da mão de obra escrava, e a Província do Amazonas não foi exceção nesse universo do não cumprimento das leis vigentes.

Provino Pozza (2011, p. 34) argumenta sobre essas duas vertentes.



Tabela 5 - Relação de Escravos Libertos pelo fundo de emancipação em cada município do Amazonas até (1883)

MUNICÍPIO	ESCRAVOS LIBERTOS
MANAUS	32
ITACOATIARA	5
TEFÉ	5
MAUÉS	5
VILA BELA DA IMPERATRIZ	2
<b>TOTAL</b>	<b>49</b>

NETO, Provino Pozza. AVE LIBERTAS: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial. Dissertação de Mestrado, UFAM, 2011.

No ano de 1883, o deputado Joaquim Rocha dos Santos submeteu a Assembleia Provincial um Projeto de Lei, que propunha algumas indicativas de se promover a entrega de cartas de alforrias para os cativos na comemoração do 5 de setembro, data magna da Província do Amazonas. No ano seguinte, o majoritário do Amazonas Theodoro Carlos de Faria Souto teve o mesmo propósito de alforriar todos escravos antes da data comemorativa do aniversário da Província, fato este que se consumou, independente dos percalços e entraves políticos encontrados, fazendo do Amazonas a segunda unidade provincial do Império brasileiro a abolir a escravidão em 10 de julho de 1884, portanto na vanguarda abolicionista, pois libertou todos os seus cativos quatro anos antes que a histórica Lei Áurea de 13 de Maio de 1888. Coincidência ou não, e ao que se relacione ainda ao ano de 1884 (interesses econômicos intrínsecos), houve levas de escravos adentrando as fronteiras da Província do Amazonas, mesmo que com a presença de mão de obra livre nordestina, entende-se que os dois plantéis foram atraídos ou trazidos por conta da riqueza efêmera da borracha. Quanto aos negros escravos há dados que comprovam suas entradas no Amazonas. Pereira Costa (2016, p.76) postula que:

(...) Em 1884 entraram na Província 837 escravos, distribuídos em oito municípios, e saíram deles 497, ou seja, um saldo positivo de 340 trabalhadores (...) Dos escravos entrados na Província 50% (418) foram para Manaus, 22% (185) para Manicoré e 14% (112) para Parintins. Todavia considerando a totalidade dos cativos que entraram na capital, ao mesmo tempo saíram dela 86% deles, ou seja, 361. Do total da segunda, saíram apenas 3,24% como mencionado esta era uma área de crescente

produção de borracha(...). A partir da década de 1880, setores ligados às atividades extrativas – proprietários de seringais – passaram a controlar mais de 50% dos escravos.

A busca por liberdade, hoje, pode ser assimilada ainda enquanto interpretação jurídica por parte de descendentes de cativos amocambados, que buscaram maneiras de reaver suas autonomias como outrora no continente africano. Uma assimilação que sugere o seguinte: estar liberto não significa usufruir plenamente de percepções da realidade em sua totalidade. Inclusão social, além de direitos civis e políticos alcançados, podem ser ainda ser posições contraditórias de excluídos simbolicamente pela sociedade (ID., *op. cit.*). A trajetória histórica do movimento das comunidades negras amazônicas teve início nos anos 1970 e ganhou musculatura com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, contido na Constituição de 1988. A normatização não era parte permanente da Constituição do país, pois não recebeu deferência no capítulo específico sobre sociocultura. Mas foi aprovada como artigo suplementar atípico e pode ter recebido aceite por força de ambiguidades sobre a realidade das comunidades negras rurais do Brasil, dado que, segundo prisma de idealizadores da Carta Magna, eram apenas movimentos fortuitos e pontuais no país, cuja representação no senso comum era traduzida pelo quilombo mais famoso do Brasil Colonial, o Quilombo de Palmares. A partir de fins da década de 1990, o conceito do termo quilombo foi ampliado, não se referindo somente a comunidades de cativos fugidos. Discussões entre pesquisadores, parlamentares e movimento negro fez com que fossem redimensionados os múltiplos significados e interpretações acerca do disposto. Funari (*apud* FIABANI, 2008, p. 143) destaca que “[...] grupos e indivíduos que descendem ou pensam descender de escravos, pobres, imigrantes ou indígenas ressignificam, todo o tempo, as classificações sociais”.

Ao se relacionarem demarcação e titulação de terras reivindicadas por comunidades negras, o Incra só teve autorização para realizar as atividades em 22 de novembro de 1995, isso de maneira oficial. Mas oficiosamente comunidades afrodescendentes já mobilizavam associações com o objetivo de ganhar representação e apoio de coletividades, tendo em vista ser notada em face ao Incra. Essa tomada de decisão, por exemplo, ocorreu em um primeiro momento na comunidade Boa Vista, em Oriximiná, Pará, que logo em seguida teve suas terras reconhecidas e tituladas pelo órgão. A atitude serviu de inspiração para outras comunidades que almejavam semelhante oficialização.

Foram beneficiadas 112 famílias numa área de 1.125 hectares. Essa primeira titulação marcou a história das comunidades camponesas, formadas, sobretudo, por afro-descendentes, pois despertou o interesse de outros grupos em situação idêntica. As comunidades passaram a receber atenção especial de organismos internacionais, como Fundação Ford (EUA), Oxfam (Inglaterra), EED (Alemanha) e de entidades nacionais como a ABA, que auxiliaram técnica e financeiramente os projetos (FIABANI, 2008, p. 150).

De início, não houve entendimento sobre a responsabilidade por estudos de demarcação e titulação de terras. Havia impasse entre Incra e Fundação Cultural Palmares. Com a publicação da portaria nº 25, de 15 de agosto de 1995, foi conferida a Palmares a competência de titulação para terras pleiteadas por comunidades afrodescendentes.

Em 2003, com a posse do presidente Lula e a publicação da Medida Provisória nº 103, manteve-se a tutela da titulação das terras sob égide do Ministério da Cultura, bem como delimitação e demarcação continuavam sob responsabilidade da Fundação Cultural Palmares. A MP supracitada foi oficializada na lei 10.683 de 28 de maio de 2003. Em um primeiro momento se fazia necessário que as comunidades negras comprovassem historicamente a conexão com grupos negros fugitivos até meados de 1888, data de assinatura da Lei Áurea. Já pelo decreto de nº 4.887 esse quesito de ancestralidade foi dispensado. Com o decreto ora vigorando, passou a valer a autodeclaração. Berno de Almeida (apud Fiabani, 2008, p. 168) pondera que “[...] o ato do poder executivo correspondeu à necessidade de uma intervenção governamental mais acelerada e ágil, condizente com a gravidade dos conflitos envolvendo tais comunidades”. Em meados de 2005, com a Instrução Normativa do Incra de nº 20, definições de terras remanescentes de quilombo ganharam ressignificação com amplitude concernente ao que estava vigente à época. A IN no Artigo 4º destaca que:

[...] toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos (2005, p. 1).

Das levas de mão de obra servil trazidas para a Província do Amazonas até a libertação na data mencionada, muitos grupos afro descendentes estabeleceram moradias nas imediações que já habitavam, não tendo acesso aos seus direitos como pessoas livres, foram silenciados ao longo de suas histórias de vida. Salientamos que a legalização de terras quilombolas no Amazônia é recente.

A partir dos anos 2000 é que o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), em parceria à Fundação Palmares, projetaram ações no bioma, dentro de um campo jurídico disputado por pessoas que buscam o direito de se estabelecerem e se firmarem como detentores efetivos de vozes evocativas e interpretativas sobre questões jurídicas e suas letras específicas.

Essa realidade passa a mudar com primeiro reconhecimento de uma área na região do Rio Jaú em Novo Airão, onde seus habitantes descendentes de negros vindos de Sergipe em busca de uma realidade social e econômica mais favorável rumaram entre o final do século XIX e início do XX para essa região do Amazonas, onde foram alcunhados pelos moradores do lugar, como “Pretos do Paunini”. Esses moradores negros do Rio Jaú, hoje estão organizados na Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, onde foram oficialmente reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares pela Portaria nº11 de 06 de Julho de 2006, sob registro nº 563, Fl. 73 de 19 de maio do ano de 2006 (DOU, nº 108,07-07-2006), consumada essas formalidades, temos então o primeiro Quilombo reconhecido em terras do Estado do Amazonas.

Somente nos últimos 16 anos que as normativas jurídicas passaram a convergir de maneira unívoca sob a égide da ordem legisladora, sendo que no passado havia uniformidades geradoras de conflitos, querelas e uma constante disputa pelo direito de fala legitimada pela Justiça (OLIVEIRA, 2008). Isso apenas acentuou a busca por visibilidade por parte dos povos étnicos de origem africana que por muitos anos foram tratadas como escória social e que por alguns séculos foram coisificados e destituídos de direitos, dentre os quais o principal foi a liberdade.

Outra comunidade negra muita conhecida no Estado do Amazonas, mais especificamente na cidade de Manaus é a Comunidade no Bairro da Praça 14 de Janeiro, que mesmo antes do reconhecimento formal, sempre preservou seus ritos e costumes que foram trazidos por negros escravos originários do Maranhão, trazidos por comerciantes de borracha da época por conta da expansão da economia gomífera. Os ritos e costumes dos antigos escravos atravessaram o fim do século XIX para o XX e permanecem presentes no modo de viver dessa comunidade encravada em um dos bairros mais antigos, tradicionais e festeiros da cidade de Manaus (SILVA, 2011, p. 175):

Os moradores da Praça 14 sempre foram muito “festeiros”. No bairro frequentemente surgiam iniciativas para promoção de festividades em qualquer

época do ano, dentre elas: a malhação do Judas Pancrácio; o boi-bumbá Caprichoso, que se exibia em época junina; a “Tribo das Andirás”; as pastorinhas “Filhas Lodianas”, em época natalina; e no Carnaval, a Escola de Samba “Mixto da Praça 14”, a primeira escola de samba de Manaus, hoje popularmente conhecida como “G.R.E.S Vitória-Régia”. Quanto às festas religiosas, caberia destacar as duas principais festas do bairro. A primeira, realizada pela igreja, é a festa de Nossa Senhora de Fátima, que começa em Maio e vai até outubro. A segunda festa é a mais antiga, realizada há mais de um século por negros descendentes de escravos vindos do Maranhão.

Os descendentes dos negros vindos do Maranhão foram reconhecidos pela Fundação Palmares como o Segundo Quilombo Urbano do Brasil em 17 de Setembro de 2014, no ano seguinte o já titulado Quilombo de São Benedito foi instituído como Patrimônio Imaterial do Estado do Amazonas. E não somente a Praça foi um foco da presença em Manaus, acrescentamos também o Bairro São Raimundo, Morro da Liberdade e Seringal Mirim. (JUSTINIANO e PONTES, 2014, p. 7).

Aqui no Amazonas, temos os bairros além da Praça 14, que serviam de refúgio aos escravos, tais como: Morro da Liberdade e Seringal Mirim, na antiga rua João Alfredo, que inclusive não existe mais. E atualmente é uma usina de eletricidade, no início da Avenida Djalma Batista com a Avenida Boulevard Álvaro Maia. Os negros vieram dos estados do Maranhão, Pernambuco e Ceará, em busca de subtrabalhos.

Com o retrospecto histórico, é perceptível notar que, para que os reconhecimentos ocorressem, as leis fossem promulgadas e os decretos fossem oficializados, fez-se necessário que o Estado Nação e a Justiça fossem provocados, o que ocorreu em função da criação de associações quilombolas. Verifica-se, entretanto, que a conquista quilombola foi afirmada não somente por posse de terra, mas a partir da conquista de lugares da fala. Assim, na atual conjuntura do Estado do Amazonas, referenciada obviamente pela crise do Estado Providência, comunidades quilombolas encontraram dificuldades de reconhecimento e as que são reconhecidas, como por exemplo o Quilombo do Tambor (Município de Novo Airão) e o Quilombo de Santa Tereza do Matupiri (Município de Barreirinha) em processo de titulação, foram alvo de polêmica referente à autodeclaração. Hoje, as associações e federações quilombolas na Amazônia travam lutas diárias pelo reconhecimento moral, étnico, bem como pela oficialização territorial e recriação de espaços de liberdade.

Acerca da autodeclaração, os processos de busca por reconhecimento jurídico, identitário e territorial foram possibilitados pela Constituição Federal de 1988, e sobretudo em função do artigo 68, em que é determinada titulação de terras tradicionalmente ocupadas por

comunidades negras autodeclaradas e quilombolas.

Porém, o trabalho de legalização da questão na Amazônia é mais recente efetivamente. A partir dos anos 2000 é que o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), em parceria à Fundação Palmares, projetaram ações para a Amazônia. No caso das comunidades negras do rio Andirá, no lago do Matupiri, município de Barreirinha, buscou-se por dez anos o reconhecimento e em 2013 – após trajetória que remonta inicialmente a fins do ano 2002 – conseguiu-se identificação registrada via lei federal.

As pessoas do lugar foram legalmente descritas conforme titulação estatutária e constitucional como populações tradicionais quilombolas. A Fundação Palmares, pela portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, segundo autodefinição em processo tramitado, registrou em Livro de Cadastro Geral nº 16 certificações para as comunidades Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade, em que as cinco comunidades são definidas como quilombolas. Atualmente, após recém-legitimação processual, mantêm-se processos sociais necessários à reafirmação identitária, os quais perpassam por consensualidade étnica e legitimação territorial, e, para além das referidas conquistas normativas, buscam-se conformações positivas relacionadas a questões materiais e imateriais subjacentes.

A problemática é da ordem relacional entre o direito adquirido e o direito de fato, e foi acerca dessa dinâmica, referenciada na luta por reconhecimento dos quilombolas de maneira efetiva, que se procurou versar no estudo.

Nos últimos 15 anos, tivemos consideráveis avanços no que se refere a reconhecimento e demarcação de terras quilombolas no Brasil, pois as responsabilidades estavam sob a incumbência do Incra e da Fundação Palmares. Com a mudança de governo no país, em que assumiu interinamente a presidência Michel Temer, em maio de 2016, as primeiras medidas do governo feriram implacavelmente grupos quilombolas do Brasil.

A Medida Provisória 728/2016 fez mudanças drásticas no processo de demarcações de Terras Quilombolas, que outrora estavam sob a égide do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, e por força da medida retrógrada, passou a chancela da atividade ao MEC (Ministério da Educação e Cultura), que, grosso modo, não possui instrumental para assumir a pasta. E com essa mudança abrupta, as cinco comunidades já reconhecidas conforme grifo anterior, ainda não obtiveram a titulação de suas terras, e temem que essa morosidade não lhes seja favorável, pois em agosto do corrente ano completou-se um ano do último processo de

demarcação para posterior titulação, e desta forma os mesmos ainda continuam ocupando uma pequena área, sem espaço para suas demandas.

Podemos comentar as consideráveis conquistas dos Quilombolas por suas terras tradicionais e algumas perdas ocasionadas pela Medida Provisória 728/2016, com alguns postulados de Boaventura Souza Santos (2013), que divide as conquistas de direitos sociais inalienáveis em três fases distintas; essas diretrizes se fizeram valer do século XIX até a Primeira Guerra Mundial. A época foi denominada por Souza Santos (2013) como período do Estado Liberal, sendo seguido por dois outros períodos, o do Estado Providência (do final da Primeira Guerra até o final dos anos 1970) e o da Crise do Estado Providência (dos anos 1970 até a atualidade). Para fins de entendimento faz-se necessário explicitar considerações acerca do disposto, bem como sobre o trato e a aplicabilidade da justiça para pessoas e grupos étnicos, tomando por similaridade a postura e o senso de tribunais a partir do momento de decisões que envolvam grupos minoritários. Primeiramente, cabe indagação sobre a existência da isonomia e igualdade em tratamento judiciais (ROULAND, 2004).

No direito, existem duas classificações que tratam basicamente sobre nacionalidade e naturalização: *jus solis* e *jus sanguinis*. No primeiro caso, a nacionalidade é dada em virtude do território onde o indivíduo nasceu, não importando a nacionalidade dos pais; já o segundo caso, o direito de ser nacional é outorgado ao indivíduo nascido fora do país de origem de seus pais, desde que um de seus genitores tenha origem no determinado estado-nação. Interpretando o segundo caso, supõe-se que o “*jus sanguinis*” seja aplicado a imigrantes africanos refugiados e outras minorias originárias de países pobres que estão em guerra ou não. Sendo assim, por não obterem a cidadania, os mesmos não são considerados “judiciáveis” (detentores de direitos dentro deste Estado). Algumas diretrizes se fizeram valer do século XIX ainda reverberam até os dias de hoje, essas periodizações foram denominadas por Souza Santos (*apud* SILVA, 2013) como período do Estado Liberal (do século XIX até a primeira guerra), sendo seguidos por dois outros períodos, o do Estado Providência (do final da Primeira Guerra até o final dos anos 1970) e do da Crise do Estado Providência (dos anos 1970 até a atualidade).

No Estado Providência, pleito e *referendum* individuais foram as principais ocupações do judiciário sob a égide deste estado, que avaliava provocações levadas à Justiça de maneira a preservar a singularidade da solicitação em questão, desconsiderando reivindicações coletivas. E da mesma forma como as recebeu, pareceres dados também seguiam ritos

protocolares, primando pela individualidade do cidadão. Souza Santos (ID., *op. cit.*) afirma que o período conjuntural era de animosidade econômica, devido ao processamento da Revolução Industrial que atraía grandes contingentes de pessoas para polos irradiadores de desenvolvimento. Conseqüentemente, houve crescimento vertiginoso de mazelas sociais (criminalidade, prostituição, insalubridade, habitação degradada, etc). Na Inglaterra, no período da Revolução industrial, houve “clivagem dentre a população” (IB., *op. cit.*), ou seja, foram criados bairros abastados por pessoas que enriqueceram e orientaram infraestruturas segundo padrões de *status quo* inventados. No outro extremo, também se testemunhou o surgimento de aglomerados populacionais sem estruturas básicas para suporte social, próximas a fábricas onde operários compunham o efetivo de mão de obra ativa. No Estado Providência, primou-se pela consolidação e manutenção de direitos socioeconômicos influenciadores da sociedade plural (saúde, educação e trabalho). Adailton da Silva (2015, p. 31) pontua “[...] o reconhecimento da legitimidade da atuação de atores coletivos em luta por direitos se corresponde com o estabelecimento de direitos coletivos”.

Outra fase apontada por Boaventura (2013) é a denominada Crise do Estado Providência, dado quando houve momentos de indeterminação dentro do sistema estatal, pois muitas das conquistas realizadas no Estado anterior foram comprometidas por força de influências externas que expuseram fragilidades da soberania nacional. Além dos fatores externos, questões internas, como corrupção política, foram o estopim para a crise do Estado Providência, cujo maior pecado foi a iniquidade para com as populações negras e afrodescendentes. Esses grupos não eram judiciáveis no Estado Providência, mesmo tendo uma genealogia em território nacional, o que resguardaria todos os seus direitos independentes da sua condição social, cultural ou étnica; mas o que se observa na atual conjuntura é perda abrupta desses direitos conquistados ao longo da história em constantes embates com um sistema silenciador e invisibilizador.

### **1.3 O Estado militarizado e os Negros na Amazônia**

A intervenção do Estado na Amazônia remonta a uma data longeva e difere da que usualmente se conhece, pois, de acordo com prerrogativas do governo brasileiro no primeiro quartel do século, era de suma importância que fossem legitimadas as bases do Estado partindo-se de definição de fronteiras internacionais em razão do fomento à identidade nacional. Evidenciou-se, no caso, a preocupação com aspecto geopolítico e de soberania do



Brasil. A empreitada teve início por meados dos anos 1920, na gestão do então general Washington Luiz, que indicou o oficial militar Marechal Cândido Rondon como responsável pela demarcação geodésica do território brasileiro. A atividade simbolizava o progresso e a interação com o mundo moderno (RODRIGUES, 2013).

A comissão encarregada fez um minucioso trabalho de descrição etnográfica de povos indígenas e negros que habitavam a região amazônica. Mencionaram a respeito do abandono da região por conta de maus administradores, da omissão social que interferia na qualidade de vida e na letargia intelectual e cultural dos povos que habitavam a região. A missão demarcadora de limites recorreu a técnicas modernas para a época, tendo em vista registrar com fidedignidade os diários de campo das viagens. Por essa época, a região norte estava mergulhada em inércia econômica após 30 anos do fausto gomífero, o que ocasionou em um cenário onde índios e negros voltavam para as incipientes práticas agrícolas e o usual extrativismo de subsistência. Ainda que de maneira preconceituosa, determinista e baseada em teorias raciológicas, foram tais as impressões descritas sobre a Amazônia e do povo que nela habitava.

A expedição apontou para a suposta necessidade de melhoramento genético do brasileiro que morava na Amazônia, com a introdução de grupos europeus para a região. Postulou-se ainda que se as pessoas do bioma mantivessem nutrição adequada, passariam a ter certa importância para a sociedade (ID., *op. cit.*). Uma segunda intervenção governamental na Amazônia ocorreu nos anos 1950 do século passado. Lançando *Conceituais Econômicos*, Tavares (2011) propôs integrar o Norte às demais áreas do Brasil, enfatizando que nessa época a população negra somente no Estado do Pará estava no patamar de aproximadamente 60 mil indivíduos e precisava ser inserida na conjuntura brasileira. Mesmo com esse superávit populacional, não se percebeu a existência de uma política agrária, de demarcação e titulação de terras a essas comunidades afrodescendentes.

A partir do golpe de 1964, o governo toma medidas que interferem mormente na Amazônia, com intuito primaz de evitar invasões estrangeiras e tendo em vista fortalecer a soberania nacional. Nos anos 1970 é criado o PIN (Plano de Integração Nacional), pelo Decreto-Lei nº 1.106, de junho de 1970, cuja proposta emblemática era “integrar para não entregar”. Cardoso e Müller (2008, p. 97) destacam que a abertura de estradas para integração e logística ante Sudeste e Sul tem seu marco histórico com a inauguração da rodovia Belém-Brasília, que substitui o “padrão rio-várzea-floresta” pelo novo padrão proposto “padrão

rodovia-terra-firme”. A abertura de estradas para prospecção de minérios e exploração de potência hídrica na Amazônia representava um faustoso progresso. Mas até essa época a grande preocupação do governo era colonizar a região, sem um projeto específico que atendesse às necessidades das comunidades locais (caboclos, negros, mestiços). Esses povos representavam um elemento secundário no cenário de expansão capitalista. Isso denota que o regime militar primava por um aspecto mais geopolítico que humanitário, maximizando a ideia de panamazônia e de domínio do Estado brasileiro nas regiões fronteiriças.

O elemento humano autóctone não foi agraciado com medidas de intervenção econômica na região de maneira amistosa ou pacífica. Houve resistência por parte de moradores de beiras de rios e estradas, pois tiveram as propriedades imemorais invadidas por grandes empresas (RODRIGUES, 2013), forçando-os a abandonar casas, vilas e comunidades em função de um progresso em que eles não estavam enquadrados. Até esse período, os quilombolas da Amazônia ocupavam antigas áreas, sediadas desde o final do século XIX, quando se intensificaram fugas de negros de fazendas da região. Com a instalação de empresas de extração mineral em diferentes regiões amazônicas, planos de ocupação territorial para a Amazônia foram reconfigurados para atender a interesses de novos atores, os quais passaram a administrar terras que pertenciam a populações tradicionais. Grandes empresas, com isso, estabeleceram novos limites de usufruto, alijando quilombolas a segundo plano. “As criações de novos territórios para área de exploração mineral sobrepuseram os quilombolas existentes anteriormente, gerando conflitos em relação ao uso e direito de título [da terra], o que causou atos de violência e desterritorialização” (WANDERLEY, 2005, p. 11).

Impactos causados por agentes alóctones (empresas mineradoras e seus capitais) foram devastadores na vida de comunidades que outrora viviam no interior da Amazônia. O cerceamento das escolhas sobre os modos de produção pode ser interpretado como um processo de subjugo imposto às comunidades afrodescendentes, pois estas perderam o direito do usufruto da própria terra, mas foram impelidas à exploração desordenada de recursos da floresta. Embates entre quilombolas e empresas mineradoras durante o governo militar no Brasil foram marcados por práticas de violência. Em contraposição, iniciativas independentes, como se deu no caso da Igreja Católica, fomentaram a criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), incentivando a oficialização de Sindicatos de Trabalhadores Rurais como instituições de representação e resistência coletiva para comunidades impactadas. Essa ação foi o estopim de atos similares e nos anos 1980,

comunidades remanescentes de quilombos, após se organizarem, passaram a ter visibilidade, inclusive de cunho nacional, partindo-se da Constituição de 1988.

O projeto militar de integração da Amazônia ao Estado-Nação teve impacto negativo sobre povos tradicionais. Estes foram vítima da implementação de estudos que sequer levaram em consideração suas presenças como parte integrante das conjunturas sociais. Grupos étnicos (índios, negros, caboclos) foram considerados atrasados, não civilizados, e por terem baixo fator de importância econômico e tributário no país foram invisibilizados pelo regime ao longo do período de exceção. Em nome do desenvolvimento nacional, o governo militar, via empresas, praticou atos contraditórios, destituindo pessoas de seus direitos e desterritorializando-as. Na época da ditadura havia um discurso dúbio por parte dos militares para com o Brasil e a Amazônia, pois ao mesmo tempo em que oscilavam em abrir o mercado e as fronteiras brasileiras para o capital internacional, em um ato de proteção à reaproximação do Brasil com a economia mundial, também se preocupavam com a defesa de território, o aspecto geopolítico e a soberania nacional. Ianni (1986, p. 289) pondera que “no interior da linguagem comprometida com a doutrina de interdependência, surgiram aos poucos, indícios de doutrina nacionalista, acompanhando o projeto de Brasil- Potência” (IANNI, 1986, p. 289).

Entre 1964 e 1985, os militares não pretendiam estatizar economicamente o país e muito menos erigir um capitalismo de Estado, visto que a principal meta era a manutenção do *status quo*, formatado em função de uma espécie de pêndulo que oscilava em razão de interesses de empresas públicas e privadas, de nacionalidade brasileira ou estrangeira (IANNI, 1986). A perspectiva norteou a política econômica no período de exceção e influenciou práticas empresariais para projetos de desenvolvimento no Nordeste e na Amazônia, o que forjou um severo controle relacionado a pretensos movimentos sociais e políticos. O governo militar poderia ter realizado mudanças estruturais que pudessem refletir no desenvolvimento econômico das regiões Norte e Nordeste, mas a opção foi a expansão geográfica da fronteira econômica. Ou seja, um crescimento horizontalizado, vislumbrando pretensas áreas que pudessem exportar bens primários. Os grandes projetos de investimento (GPIs) tinham ancoragem na ‘Teoria dos Polos de Crescimento’, a qual defendia a centralização de grandes ações de mineração, agroindústria e colonização territorial em áreas consideradas marginais, que conseqüentemente influenciariam no desenvolvimento da região (PERROUX, 1967). Esses polos atrairiam correntes migratórias e iniciariam processos civilizatórios na Amazônia (BONFIM, 2010).

A teoria de Perroux esteve bastante presente na América Latina, especificamente partindo-se de Cuba até o sul do continente. Se bem que, para Brasil, simplórias terminologias não faziam jus à teoria do economista francês, no sentido de sua aplicabilidade. Poucos foram os países que levaram tão longe as ideias de Perroux como o Brasil. “Sob a perspectiva da acumulação capitalista, a ideologia dos polos de desenvolvimento mostrou-se o modelo mais adequado para a organização do território proposta pelo estado autoritário” (EGLER *apud* BONFIM, 2007, p. 185). O centro irradiador de fluxos populacionais para a Amazônia foi a região Nordeste, visto que a meta era o pensamento expansionista sob a égide do I Plano Nacional de Desenvolvimento (PND). O bioma era entendido como o último quinhão de riquezas não explorado, mas a integração da Amazônia ao Brasil requeria mudanças drásticas em determinados setores da região para atender à demanda populacional e aos interesses do capital (nacional ou estrangeiro), como por exemplo uma melhor infraestrutura em portos e rodovias, além de programas de energia que pudessem resolver pragmaticamente problemas prementes.

O II PND impulsionou a ocupação da Amazônia em função do Complexo Minerometalúrgico da Amazônia Oriental (no Pará), da Política de Desenvolvimento de Recursos Florestais e uso Racional dos Solos da Amazônia (no Pará e Amazonas) e do Distrito Industrial da Zona Franca de Manaus (no Amazonas). Esses dois Estados basilares da Amazônia, sob tutela da Sudam (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), receberam ações que giravam em torno de cinco modelos de desenvolvimentos aplicáveis a Amazônia: i) primário exportador tradicional; ii) de industrialização; iii) primário exportador sofisticado; iv) primário exportador sofisticado corrigido; v) de colonização (ID., *op. cit.*, 2007).

Enfim, houve interesse do governo central em zonedear áreas com potencialidades minerais na região norte, tornando-as polo difusor e irradiador de progresso. O propósito era ocupar lacunas demográficas em 15 áreas na região amazônica, enquadrando-as ao eixo de desenvolvimento e integração nacional. Alguns desses polos instalados na época estão em operacionalização em determinadas regiões da Amazônia, como é o caso do Polo Prospector de Minério do Rio Trombetas e Carajás, no Pará, e do Polo Industrial de Manaus, no Amazonas.

#### **1.4 Breve histórico dos direitos de identidade étnica e racial na América Latina**

Em muitas culturas, a separação entre etnias não se dava na concepção racial, ou seja, no que se refere à diferenciação de aspectos físicos e questões biológicas. O que tinha maior pendor nessa diferenciação era o fator religioso (HOFBAUER, 2006). O contato interétnico vem desde tempos imemoriais, remonta a milênios e na obra em questão observa-se que o processo de mestiçagem pode ter ocorrido ou ocorreu nas grandes civilizações sem ter sido entendido como demérito ou fim de pureza de sangue. Havia naturalidade no entendimento desses cruzamentos, os quais enriqueceriam culturalmente comunidades envolvidas no processo. Após expansão ultramar e conquista europeia de regiões da África e de toda a América, fortaleceram-se teorias e posicionamentos que qualificariam os colonizadores como superiores a qualquer povo conhecido ou que viesse a ser conhecido. Em se tratando do Novo Mundo, a questão identitária na América Latina ainda é um processo em construção, em decorrência da maneira como grupos étnicos autóctones (indígenas) e alóctones (africanos) foram tratados e categorizados pelos brancos com base em teorias raciais que datam ao período da expansão intercontinental e ao tráfico negreiro. Essas teorias descreviam negros e índios como povos sem alma, colocando-os em caracterização similar à de animais.

Nos anos de 1450 a 1500, na América, época em que houve o contato de índios norte-americanos com africanos e europeus, claramente não se identificava tipificação étnica para os povos desses dois grandes continentes. Na África, existiam os africanos, constituídos em grupos, reinos, impérios e cheferias, sociedades que praticavam uma constante rede comercial (metais, especiarias, essências e etc) dentro e fora do próprio continente. Há relatos de trocas comerciais com a China ao período analisado e não havia o adjetivo negro para classificar a população da época. Era simplesmente o povo africano. O pejorativo “negro” passa a existir com a intensificação do tráfico negreiro para América. Na América, a colonização europeia implementava práticas agrícolas (cana, algodão e algum tempo depois, café) que exigiam grandes efetivos para que houvesse algum progresso comercial, e os africanos eram a força de trabalho ideal por conta do seu biotipo. Eles foram, assim, recrutados de maneira proposital e violenta de lugares muito específicos de África (Angola, Costa da Mina e Guiné, principalmente). Santos (2005, p. 33) comenta que “[...] em outros termos, com o tráfico transatlântico de escravos, iniciou-se um poderoso processo de racialização dos 'africanos' em 'negros' nas Américas”.

Mas além do primeiro propósito já citado, colocamos um segundo em destaque

também, pois traficando pessoas de diferentes localizações seria bem mais cômodo arregimentar em um local (navio negreiro) crenças e idiomas variáveis, o que dificultaria qualquer subversão, motim ou rebelião já no traslado e também ao chegar ao destino, as Américas. Desta forma, o processo de utilização da técnica da desidentificação étnica (SANTOS, 2005), já estava sendo colocada em prática. Com a intensificação do Circuito Comercial do Atlântico, os projetos coloniais foram postos em exercício, e como exemplo houve a fundação de colônias, quer fossem nas porções setentrional, central ou austral do então continente recentemente “descoberto”. As ocupações territoriais foram se processando ao longo do tempo e era perceptível que em dados numéricos os brancos eram maioria em solo americano, o que inevitavelmente propiciou um contato bem mais próximo de europeus com mulheres nativas (índias) e negras. Eram comuns estupros contra as mesmas, tanto que as Coroas Europeias incentivaram o traslado de mulheres brancas para além-oceano, independente das suas condições de saúde e origem social, pois o mais importante era trazê-las para servir aos homens.

Entre os séculos XVII e XVIII surgiram teorias raciais para efetivar e oficializar o que já poderia ser considerado um fato, ao menos sob a óptica dos brancos, de que todos os povos conquistados eram inferiores aos europeus, que eram em contrapartida evoluídos, dotados de boa índole e moralmente superiores. Assim, a América Latina, em particular, foi constituída a partir de uma base étnica variada, pois aqui já habitavam diversos povos indígenas e com o tempo a diáspora africana e posteriormente os grandes fluxos migratórios europeus foram contribuindo no repovoamento local, com o intuito de embranquecer o continente e invisibilizar índios e africanos. Buscava-se explicar questões raciais, de hibridade, via teorias que classificavam a mestiçagem pelo princípio do emparentamento. Eram uniões que poderiam vir a gerar descendentes e essas situações eram mais comuns do que se imaginava dada a coabitação de indivíduos de etnias diferentes.

Conceitos aplicados a pessoas nascidas a partir do emparentamentos interétnicos não eram politicamente corretos, mas amplamente aceitos pela sociedade hegemônica. Por exemplo, a terminologia mulato tinha raiz etimológica na palavra ‘mula’ (animal de carga, estéril), ou seja, o fruto da união não oficial de pessoas branca e negras era o mulato, ou até mesmo o pardo, que poderia ser qualificado como um quase branco. Identifica-se aí preconceito e para se entender a mestiçagem ocorrida ao longo do tempo na América Latina notam-se compreensões segundo conceitos baseados no senso comum e no arcabouço

biológico da época.

Raça e etnia são categorias cognitivas herdadas da história da colonização, apesar da percepção da diferença situar-se no campo visual e cromático. Foi por meio dessa categorização, cujo conteúdo é mais ideológico que biológico, que se adquiriu o hábito de pensar identidades por diferença de cor de pele. Seguindo esta linha pensamento da época, ainda no século XVIII os colonos brancos buscaram resguardar a supremacia perante os indivíduos considerados inferiores (mestiços, negros, mulatos) em função da composição étnica superlativa nas colônias americanas. A preocupação caucasiana era definir espaços de ocupação, ordem social e ordem racial. No século XIX, Gobineau (1853) e seus fundamentos teóricos sobre raça, pureza de sangue e mestiçagem surgiram para respaldar práticas aplicadas às minorias raciais que porventura viessem a pôr em xeque a superioridade ariana. Percebeu-se, partindo de princípios similares, implantação e legalização de dualidades étnicas, em que os negros seriam considerados escravos e brancos seriam todos aqueles que fossem livres. Era uma ideia de apoderamento que remonta o período da escravidão, onde havia inúmeras estratégias de resistência em relação a isso, como fugas, redes de solidariedade, formação de mocambos e quilombos.

O México libertou seus escravos no ano de 1829; os EUA, mesmo preconizada na Declaração de Independência (4 de julho 1776) que todos os homens nascem livres e a liberdade é um direito inalienável, continuou mantendo a escravidão como prática usual até 1863; Cuba, grande produtora de fumo e cana de açúcar, foi a penúltima colônia das Américas a libertar seus escravos, em 1868; e por último destaca-se o Brasil, que formalizou a libertação de sua mão de obra servil em 13 de maio de 1888. Até o limiar do século XX, ser negro no Brasil era carregar um grande fardo, devido à ancestralidade e ao processo de coisificação em que o negro foi enquadrado, ou seja, ser negro representava ser atrasado, incivilizado e desprovido de razão. Já no século XX, os movimentos negros tornaram-se ativos e foram em busca de reconhecimento, tendo em vista somar forças com grupos que reivindicavam interesses comuns. Igreja (*apud* OLIVEIRA, p. 7) cita ter sido um movimento que não se isolou na América Latina. Pelo contrário, procurou unir-se à força do movimento indígena, almejando ganhar legitimidade por meio de ação conjunta. Foi a ação que permitiu a discursos e reivindicações semelhantes se cruzarem. Oliveira *et al.*, (2005, p. 4) comentam que “o apelo a um passado histórico comum é capaz de aproximar indivíduos que jamais se conheceram ou se conhecerão, mas que compartilham um pertencimento, o de latino-

americanos”. Mas durante reivindicações pela busca a direitos, os indígenas foram agraciados pela conquista do direito coletivo à identidade cultural, tornando-se partícipes do Estado Nacional.

Com os grupos afrodescendentes, talvez por não serem considerados autóctones, o tratamento dado e a aplicação das leis, no que se relacionou à conquista de direitos coletivos, foram diferenciados. As ações não foram estendidas a todos. Somente grupos considerados quilombolas, originários de negros fugidos no período colonial, esses sim foram contemplados pelos direitos coletivos no período de reforma do Brasil no que tange à Carta Magna do país, que em um de seus artigos lhes assegurava esses direitos. Na América Latina, tentativas de se distinguir entre grupos (raça e etnia) e suas representações foram baseadas em aspectos históricos. A distinção entre política racial e étnica presumiu que afrodescendentes podem ser excluídos da análise da política étnica na América Latina, já que estes constituem um grupo racial enquanto os índios formam um grupo étnico. A distinção entre raça e etnia desconsidera o fato de que, historicamente, o “indígena” funcionou como categoria racial na América Latina (ALMEIDA, 2015).

O termo indígena ou índio serviu para denominar todos os povos não europeus que habitavam a América de Norte a Sul, mesmo com crenças, valores e idiomas não comuns. Denominavam-se os povos simplesmente de “índios”, caracterizando-os não como categoria étnica e sim racial, da mesma forma como africanos foram tratados na América, independente de sua origem e generidades. Em um evento acadêmico ocorrido na Universidade Federal do Amazonas no ano de 2015, em muitas comunicações, notou-se a relevância da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e o impacto que a aludida convenção tem sobre o Brasil. Portanto, assumiu-se que a 169 trata de povos indígenas e tribais, nem sempre se pode considerar a terminologia quilombola como referente adequado para designar um povo. Na crítica, quilombo assemelha-se a um conceito genérico que busca abarcar distintas comunidades territorialmente localizadas e tem em comum o vínculo com o passado de escravidão africana.

Porém, para as comunidades quilombolas ganharem o status de povo não teria que haver origem similar, ou seja, a descendência de escravos fugidos, pois isso seria insuficiente. Para serem reconhecidos pelas vias da lei, seria de capital importância convivência coletiva dentre comunidades quilombolas dispostas em diferentes regiões do Brasil. A afirmativa causou inquietação dentre os grupos quilombolas presentes no evento. Esses são um dos



prismas que pairam sobre a concessão de direitos e reconhecimento dado a afrodescendentes, que pela sua situação de remanescentes de um povo alóctone não possuem status de judiciáveis.

Grosso modo, é histórica a desconsideração atribuída a povos considerados sem pátria e conseqüentemente inferiores, errantes em decorrência de inúmeras e conhecidas diásporas. No caso dos afrodescendentes no Brasil, os mesmos foram miscigenados de maneira proposital para se criar uma identidade que pudesse ser considerada como nacional. Atualmente, de acordo com censo do IBGE do ano de 2010 a população negra no Brasil está representada com 51% do total pesquisado, entre estes destacamos os autodeclarados negros (que neste censo teve um crescimento exponencial) e pardos.

## CAPÍTULO II

### METODOLOGIA E PERCURSO DA PESQUISA

#### 2.1 Intencionalidade do estudo

O município de Barreirinha é distante 331 quilômetros de Manaus, capital do Amazonas, e se localiza no extremo leste do Estado, na divisa com o Pará. Tem população de aproximadamente 30 mil habitantes, e a maior parte da população barreirinhense, 17 mil, está sediada na zona rural. O município, no que tange ao aspecto geopolítico, é composto por 106 comunidades rurais, entre elas cabocla (não indígena) indígenas (Sateré-Maué) e as 5 comunidades quilombolas, inclui-se nesses números os 12 distritos. Para destaque do estudo, direcionou-se o foco a uma comunidade quilombola que surgiu por ocupação de mais de um século por grupos afrodescendentes.

O mito fundador do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri está na chegada do movimento Cabano na Amazônia, especificamente na região do Rio Andirá, cujos membros eram mestiços, negros, índios aldeados e destribalizados que coadunavam os ideais, que visava a melhoria das condições de vida das populações mais pobres dessa área do Brasil Regencial. Hall (2003, p.18).

Os mitos fundadores são, por definição, transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e tem a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem a sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como a flecha do Tempo, e sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado.

Essa versão histórica é um fato, e talvez justifique a presença negra nessas terras, ainda no primeiro quartel do século XIX. Nos dias de hoje, os moradores da Comunidade do Matupiri identificam-se como afrodescendente, pois se consideram descendentes dos negros que lutaram na Cabanagem. Cerqua (2009, p.40) comenta sobre esse fato histórico desdobrado na região do Andirá:

Em 1835 rebentou no Pará a revolução dos Cabanos. Manaus, preocupada, a 6 de julho pede à Câmara de Lusea (Maués), de quem na época dependia Vila Bela da Imperatriz, que seja enviado um destacamento no “Posto de Parintins” (a Serra) afim

de obstar a entrada dos anarquistas. Mas estes do Tapajós, pelo Arapiuns e pelas matas, alastraram a revolta na nossa região, onde os caboclos, pretos, índios, que moravam na beira dos rios, aderem numerosos, procurando a melhoria de sua vida política, social e econômica (...) Crispin Leão assume o comando no Andirá, espanta Parintins e ocupa Lusea (Maués).

As cinco comunidades quilombolas possuem 227 famílias e 1.135 moradores. Somente na comunidade de Santa Tereza do Matupiri existem aproximadamente 140 famílias quilombolas e uma população de 250 comunitários. No ano de 2013, essas comunidades quilombolas receberam certificação coletiva da Fundação Palmares e titulação oficial das terras por parte do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), que deu totais direitos ao usufruto por parte dos remanescentes de quilombos. Das comunidades reconhecidas pela Fundação Palmares, optou-se por pesquisar o distrito de Santa Tereza do Matupiri com base em relatos orais dos velhos. A comunidade está localizada à esquerda do Rio Andirá, a distância aproximada de 23 km da sede de Barreirinha.

Para se chegar ao Distrito, o transporte usual são embarcações (barcos, rabetas, voadeiras) e, dependendo do transporte optado, o tempo de viagem é variado. Para quem sai de Barreirinha do Porto do Pucú, utilizando barco regional, o horário de saída é às 14 horas com uma duração de viagem de três horas, com o bilhete de passagem no valor de R\$ 10,00, o que também pode variar de embarcação para embarcação. O horário de retorno à sede do município é perto das 3h da manhã, com o intuito de se chegar ao amanhecer. Quem opta pela voadeira (embarcação veloz), o tempo de viagem é reduzido para 50 minutos a 1 hora e meia, ( 1h:60 min) dependendo da condição do regime das águas (cheia e vazante). No caso do rabetá 5.5HP, de acordo com nossa fonte oral, o tempo varia de 3h a 3h30 de viagem.

Chegando ao Distrito de Santa Tereza do Matupiri por via fluvial, podemos encontrar uma estrutura modesta, com característica similar às demais formações comunitárias às margens de lagos e rios da Amazônia, onde na área central da comunidade situa-se uma igreja e são construídas as casas dos comunitários no entorno. Em Matupiri existem instalações para o fornecimento de energia elétrica, há duas escolas mantidas pelo governo municipal de Barreirinha, duas igrejas católicas, um centro social, uma igreja evangélica, três cemitérios, e uma casa de farinha, cuja produção atende às necessidades mais prementes da comunidade.

Após reconhecimento e certificação da Fundação Palmares, a luta diária dos comunitários dá-se por uma melhor infraestrutura para a comunidade, pois até o presente falta um posto de saúde que atenda à demanda. A realidade do Matupiri é similar a outros

povoados da Amazônia, sendo “uma herança dos vários ciclos que capturam a região, impondo modelos com lógicas internas de exclusão. Sobretudo, a negligência do Estado como provedor de políticas sociais e, em casos extremos, de executor de políticas sociais e, em casos extremos, de executor de políticas compensatórias” (OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 186). Nesse particular, a inexistência desse tipo de infraestrutura e atenção humanizada para pacientes é uma realidade das comunidades quilombolas de Barreirinha.

Os moradores quilombolas recorrem a conhecimentos de medicina tradicional com o intuito de curar males. Na maioria das vezes se utilizam de ervas, chás e unguentos como alternativa para o restabelecimento dos enfermos. As políticas de exclusão praticadas no interior de Barreirinha são relatadas por Ranciaro (2004, p. 88).

Através do relato dos ribeirinhos diante da dinâmica social dos acontecimentos vivenciados no seu dia-a-dia, bem como das estratégias políticas propostas pelo poder público local (Prefeitura de Barreirinha), e da proposição de medidas formuladas pelo Governo do Estado, é possível analisar e identificar quais os mecanismos de poder que, articulados entre si, orientam e consolidam o processo de exclusão social nos referidos povoados rurais.

Até a década passada, o Matupiri possuía autossuficiência na produção agrícola e criação de animais, não deixando a desejar a demais distritos da região. Produzia-se cana e maracujá, arrumava-se granja, fazia-se roça de macaxeira, mandioca, arroz e feijão. Hoje, com a presença de fazendeiros e madeireiros no entorno, reduziram-se os espaços de cultivo e a criação declinou, inclusive a atividade pesqueira foi proibida por latifundiários, que ordenaram o cercamento de rios com fios condutores e eletricidade. Atualmente, com base em depoimentos de colaboradores do Matupiri, não há incentivo para a agricultura familiar por parte do poder público. Busca-se remediar a ausência recorrendo a conhecimentos tradicionais, com a produção de café, banana, farinha, cará, macaxeira e batata, além do fomento de criadouros domésticos de galinhas e outros animais de pequeno porte, mas são ações incipientes. Suprem o consumo familiar e da comunidade, e raramente, quando há excedente, ocorrem vendas para a vizinhança comunitária. Essa ausência do estado e de suas ações em Santa Tereza do Matupiri pode ser tomada como um exemplo da atual realidade das comunidades interioranas da Amazônia. Oliveira (1986, p. 184) comenta:

No interior da região, contudo, os processos desencadeados foram se agudizando

[...] a falta de dinâmica econômica condenou parte desta população à marginalidade, com a proliferação do subemprego e da miséria familiar. O clima de acumulação primitiva da fronteira, favoreceu o desrespeito à regulamentação jurídica do trabalho, acarretando semi-escravidão, subconcentração e burla de direitos [...].

As populações quilombolas do Matupiri sustentam que a aquisição dominial de territórios incita a retomada de áreas outrora territorializadas. Mas isso só tenderá a ocorrer após a certificação final das comunidades por parte do INCRA, o que de fato e de direito outorgará a posse das terras litigiosas aos negros na medida em que houver consolidação dos trâmites do processo legal de reconhecimento da área. Há festividades no distrito de Santa Tereza do Matupiri. Ocorrem a festa da padroeira Santa Tereza D'Ávila, que empresta seu nome ao Matupiri, entre os dias 5 e 15 de outubro; e também a festa em honra a São Sebastião, santo de devoção ou promessa de algumas famílias do local, que acontece em janeiro. Nessas festividades, nota-se a “dança do gambá” “a onça te pega”, ritmo bailado ao som de tambor rústico e que integra uma brincadeira longeva, de influência da cultura negra na região. Braga (2011, p. 165) destaca que “[...] a dança do gambá toma como referência um instrumento musical confeccionado em tronco de madeira, percutido com as mãos que batem no próprio couro”.

Além dessas questões de cunho cultural, no ano de 2014, moradores das cinco comunidades quilombolas receberam capacitação direcionada para a elaboração de um “mapa social” com ilustrações que representavam as maneiras particulares de ver as comunidades. Foram concebidos conceitos a partir de vivências conflitantes e enfrentamentos com grandes empresários, que os levaram a desterritorialização em suas próprias terras, percebe-se na memória e na fala de nossa colaboradora o momento em que foram retirados de suas terras.

Olha a chegada dos fazendeiros na região foi em 1986, de 82 pra lá eles começaram a chegar, chegaram assim, enganando, comprando terreno a troco de um gravador, troco de motosserra, com troco de uma saca de rancho, a primeira venda de terra que teve na área de quilombo foi do seu Benedito Villas Boas que vendeu, quando ele vendeu esse terreno que era do pai dele, aí ele chegou lá com uma documentação, eu tinha eu acho uma idade uns dez anos de idade, quando ele chegou [canto do galo ao fundo] com essa documentação de terra e pedindo que o pessoal assinasse aquele documento, que terreno do pai dele, que o pai dele tinha comprado esse terreno, e já tinha assinado o seu Manoel, o seu Madaleno, o seu Roseno, o seu Manoel Eugenio que outro senhor de lá, dona Neves, o seu Cabral, quando chegou na casa do meu pai, que o meu pai também ele não era analfabeto, ele lia um pouco né [canto do galo ao fundo] meu pai era uma pessoa muito inteligente, (ele lia) aí ele pediu que ele ia ler o papel ai ele leu, ai ele perguntou assim- “rapaz pra você quer esse documento”- resposta- Não por que esse terreno era do meu pai, aí eu preciso organizar o documento, ai meu pai disse pra ele, olha mais pelo que eu sei o que é

do teu pai é essa ilha aqui, agora você pega esse mundão de terra aqui não é do teu pai, o que que ele fez, como os outros já tinham assinado, a assinatura do meu pai pra que ia valer se ele não fosse assinar, ai eu sei foi, quando ele o documento e foi pra Parintins, ai quando ele chegou em Parintins ai ele pegou e vendeu as terras para o seu Waldemar Queirós, aí começou a entrada dos fazendeiros, em 74 por ai nesse período foi em nesse período que teve a primeira venda de terra dentro das nossas áreas, ai depois disso começo a entrar, aí veio comprou [canto do galo ao fundo] a primeira pessoa que comprou foi um senhor por nome de “Barbado”, aí depois dele ele vendeu pra outro senhor, aí esse outro cara vendeu já pro Mendes, ai o pessoal foram entrando, foram entrando, foram entrando, quando a gente nem imaginou, a gente sem as cabeceiras, não era mais a gente, quando eles começaram tudo bem, hoje em dia de ano passado pra cá, ano retrasado pra cá, a gente não podia mas entrar pras cabeceiras pra tirar cipó, não podia mais sobreviver da tiração do Ambé, nem da pescaria que eles mandavam tirar as malhadeiras de dentro d’agua (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes” é um agrado dela, 56 anos, agricultora, ex-presidente da federação, articuladora; pesquisa de campo, setembro de 2016)

Enfim, ainda hoje, mesmo com o reconhecimento da Fundação Palmares, os fazendeiros permanecem nas terras “compradas” no passado dos pais de Dona Amélia, fato este que mudará quando houver a titulação que outrora seria expedida pelo Incra, que baseado na Medida Provisória 728/2016 a ser de responsabilidade do MEC.

## 2.2 Objetivos

O objetivo principal desta pesquisa é reconstituir a autoimagem, construção sócio histórica e territorial do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri, bem como identificar através dos relatos orais, etnografia do lugar um processo de resistência e formação de redes de solidariedade, entre os moradores das comunidades que compõe esse quinteto quilombola do Rio Andirá.

Para que pudéssemos dirimir nossas dúvidas, afinamos para as diretrizes dos objetivos específicos, que dentro dos limites estabelecidos na pesquisa, puderam responder nossas indagações. Sendo assim, seguimos essas normativas:

i) Reconstituir a chegada do Negro no Brasil, e especificamente a sua entrada na Amazônia, durante diferentes momentos.

ii) Dialogar com os estudos da Nova Cartografia Social da Amazônia.

iii) Compreender o universo territorial, cultural e a autoimagem dos quilombolas de

Santa Tereza do Matupiri, bem como suas práticas sociais como mecanismo de resistência, de acordo com seus relatos orais.

Acreditamos que a proposta de pesquisa, dentro de suas limitações, nos deu respostas favoráveis, pois estabelecer um vínculo de confiança com os moradores; registrar cada conversa, e ao mesmo tempo transformá-la em imagem, através de fotos foi algo fundamental, pois às vezes, há um semblante que fala, traduz ou completa a fala em si. E conforme o estabelecido, chegamos a algumas pretensas respostas sobre a Comunidade do Matupiri do Rio Andirá.

### **2.3 O caráter da pesquisa**

Para uma melhor compreensão deste trabalho se fez necessário a utilização de uma modalidade de pesquisa, respaldada no legado de alguns teóricos, que foram de suma importância para a argumentação a respeito da memória e das fontes orais, visto que, só é possível identificar a similaridade nos discursos dos moradores, quando se recorre às técnicas da História Oral.

As entrevistas, seguiram um rigor protocolar: i) roteiro de entrevista, ii) seleção de pessoas entrevistadas, iii) contato inicial, iv) informação sobre a cessão de direitos de imagem e das sonoras e v) utilização de ficha de entrevista e caderno de campo (ALBERTI, 2005). Acrescentou-se a isso a utilização de perguntas semi-estruturadas, as quais foram de grande valia na primeira fase de pesquisa de campo; quando de antemão definiu-se que os indivíduos selecionados para as entrevistas assim o seriam a partir da conveniência (PORTELLI, 1997), em um número de 7 membros das Comunidade Quilombola do Matupiri. Supôs-se que os participantes possuíam lembranças que ajudariam na reconstituição da autoimagem, territorial e histórica, objetivo da pesquisa.

A fase seguinte se deu a partir da abordagem aos participantes. Nesse momento, foi feita a identificação do pesquisador, momento este que foram feitas as exposições da pesquisa, os motivos de realização das entrevistas, ressaltando aos mesmos sobre aspectos éticos, ou seja, que as entrevistas passariam por transcrição e só seriam usadas para fins acadêmicos. Alberti (2005) pontua que as circunstâncias da entrevista: o local (lugar escolhido em comum acordo entre pesquisador e colaborador); a duração (varia muito, depende da relação estabelecida); apresentação (cuidado no traje utilizado na realização das entrevistas);

as pessoas presentes na entrevista (interferência de circunstâncias alheias); e o uso do gravador (magnético ou digital).

Seguindo o protocolo, foram coletados elementos para as transcrições, a coleta em estado bruto (entrevistas) fora transformada em um documento oficial. As informações catalogadas foram analisadas através do processo de triangulação, que envolve as falas dos colaboradores, dos conceitos teóricos e o papel do pesquisador como intermediador dessa pesquisa. Na construção da escrita não descartou-se o uso de fontes escritas (livros, teses, dissertações, artigos, fotos) que traziam em seu bojo informações de relevância que somente acrescentaram nosso aporte teórico.

#### **2.4 O contexto da pesquisa**

Durante a execução do trabalho foram feitos estudo de campo para obtenção de informações sobre a vivência dos moradores, para tanto fez-se algumas visitas à comunidade em momentos distintos com propósito de realizar entrevistas com os moradores e líderes daquela população ou seja, as lideranças locais (federação quilombola), que talvez pudesse oferecer subsídios sustentáveis que facilitasse a comunicação e dessa forma o entendimento fosse mais compreensível a respeito das comunidades quilombolas ali constituídas.

Frente a esse processo investigativo com mediação dialógica buscou-se saber a origem daquela formação comunitária e se o mito de criação pairava na consciência coletiva de todos os habitantes quilombolas.

No que se refere à metodologia, procurou-se trabalhar dentro de uma abordagem qualitativa, com base no método da História Oral. No que se refere à coleta de dados, optou-se pela técnica da História Temática, que busca enfatizar os aspectos coletivos da vivência humana, bem como à consciência coletiva dos moradores do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri.

#### **2.5 O perfil da comunidade**

A Comunidade de Santa Tereza do Matupiri, localiza-se na região do Rio Andirá, tem aproximadamente 140 famílias residindo no local, funciona também como um distrito nessa região, sendo vistas por demais comunidades como uma referência, de acordo com a questão geopolítica do município de Barreirinha, tendo em vista ser esta um lugarejo um pouco mais desenvolvida que as outras, mas *in loco* foi possível observar que esse desenvolvimento é



ilusório, muito embora apresente um aspecto com ares de progresso. Essa região sempre foi habitada por povos indígenas, possivelmente os índios Sateré-Maué, que ainda habitam uma considerável fração das terras na região do Andirá.

E durante a incursão in loco, nas conversas com moradores, se pode verificar as práticas religiosas sincréticas, com datas pontuais em homenagem a São Sebastião (mês de janeiro), onde ocorrem procissões, culto e louvor ao santo e também com características às festas de Santos de Promessa, em que se ergue e se derruba o mastro, inclusive com o arranca toco, que de acordo com relatos de moradores é o desfecho da festa. Nesse lugar identifica-se também duas outras festividades religiosas: Santa Tereza D'Ávila (mês de outubro) e Santíssima Trindade (mês de maio).

No período de realização das festas, é perceptível o caráter comunal e de solidariedade daquele povo, é presença marcantes das comunidades vizinhas, os moradores dessas localidades passam a ser visitantes e são sempre muito bem recebidas pela comunidade anfitriã, e isso é bastante comum tanto no novenário (período de orações em alusão ao santo padroeiro), como no hinterlandino (torneio de futebol que é característico à qualquer outra comunidade que compreende esta região da Amazônia), no entanto, não significa dizer que esta atividade desportiva só ocorre nesta época do ano na comunidade, é uma socialização frequente nos fins de tarde na comunidade, sendo também um ponto forte durante as festividades alusivas à Padroeira. Significa dizer que é o ponto máximo no que se refere à aglutinação das comunidades circunvizinhas no evento sócio religioso. Um exemplo típico que pode servir de referência, da junção da prática do futebol com o ato religioso em si, é o torneio que acontece na cidade de Parintins, denominado de “Torneio da Santa”, que agrega ou congrega todas as comunidades pertencentes à Diocese.

## **2.6 O perfil dos colaboradores**

Em princípio optou-se por entrevistar as pessoas mais idosas (velhas) da comunidade, mas estando em campo, percebemos que os moradores mais antigos, que havíamos identificados através da Cartografia Social da Amazônia, já haviam falecido, frente a esta nova realidade, optou-se por identificar os membros atuantes na Federação Quilombola, que baseado em seus conhecimentos e articulações junto aos moradores, talvez pudessem contribuir com informações relevantes para a pesquisa. Para tanto, se estabeleceu um outro encaminhamento para o universo a ser entrevistado e assim foi possível obter êxito nos

diferentes momentos vivenciados no campo do trabalho.

O público colaborador deste trabalho foram sete (07) moradores da comunidade, porém, no decorrer da pesquisa fez-se contato com outros moradores do quilombo, bem como professores, coordenadores da escola, benzedeira, e até crianças que demonstraram interesse pela atividade que estava sendo realizada naquele local. O trabalho contou com a colaboração dos senhores (as).

- Senhora Maria Hilda dos Santos Castro, Auxiliar de Enfermagem na cidade Barreirinha, mas é natural da Comunidade do Matupiri. Mesmo estando na cidade, está sempre engajada nas lutas que a comunidade tem travado ao longo dos anos em busca de reconhecimento. Dona Maria Hilda foi o ponto inicial para o desenrolar de nossa pesquisa, a mesma tem uma importância capital na identificação de nomes e pessoas envolvidas nas questões de reconhecimento territorial das Terras do Matupiri.

- Senhor Dian Lenon Trindade Guimarães, 22 anos, Autônomo, morador do Quilombo do Matupiri, é casado com uma moradora da Comunidade; e desde então adotou o Matupiri como sua morada, por conta disso está incluído como quilombola. E sua relação com a Comunidade e com os moradores é de profunda amizade, e nos festejos do Boi-Bumbá “Trinca-Terra”, ele exerce a função de Amo do Boi (cantando e tirando versos com temática afro).

- Senhora Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora; é uma das pessoas mais atuantes dentro da Comunidade do Matupiri, pessoa muito simpática, atenciosa, bastante conhecedora dos direitos no tange à demarcação de terras quilombolas. Sua liderança e perspicácia a levaram para além das fronteiras do Rio Andirá, tem uma grande aproximação com o ambiente acadêmico, ministrando palestra nas faculdades de Parintins, Manaus (Amazonas) e São Luiz e Alcântara no Maranhão. Recentemente publicou um livro intitulado “Trilhas Percorridas por uma Militante Quilombola: Vida, Luta e Resistência”, que disserta um pouco sobre sua vida, lutas e articulações em busca do cumprimento da lei e legitimação das terras de seus ancestrais, que foram invadidas por fazendeiros ao longo do tempo.

- Senhor Tarciso dos Santos Castro, 49 anos, agricultor, professor por formação, atual presidente da Federação Quilombola; pessoa simples, bastante atencioso, e mesmo tendo assumido a Federação há pouco tempo, tem demonstrado bastante conhecimento sobre as causas que a comunidade tem enfrentado. Observamos em suas falas durante a entrevista, seus

projetos para com a atividade econômica da comunidade, ele tem algumas sugestões sobre o emprego de uma agricultura familiar como uma maneira de sustento para os comunitários e em caso de titulação definitiva por parte do Incra, essa atividade seria de grande valia para ocupar as terras então conquistadas por vias legais. Sua maior preocupação é, mesmo o Matupiri, tendo sido reconhecido no ano de 2013 pela Fundação Palmares, como um Quilombo, até os dias atuais, não houve titulação definitiva das mesmas pelo Incra, e é por esse motivo, que nosso colaborador está vigilante.

- Senhora Tarciara Raquel dos Santos Castro, 32 anos, professora, mas atualmente por acordo entre os comunitários exerce a função de coordenadora pedagógica. Durante as entrevistas, sempre demonstrou preocupação com a educação quilombola e a importância da escola na socialização e resgate histórico e cultural da Comunidade do Matupiri.

- Senhora Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, agente comunitária de Saúde nas cinco comunidades quilombolas do Andirá, mas é moradora da comunidade do Matupiri. Nas suas falas, percebe-se não somente um discurso que contempla imensa preocupação com a saúde da população quilombola, utilizando-se sempre de seus próprios proventos para ministrar palestras e instruir os moradores das diferentes faixas etárias.

- Senhora Benedita Ribeiro de Castro, 60 anos, agricultora, parteira, benzedeira e moradora da Comunidade do Matupiri. Exerce um papel social de extrema importância, pois entende-se que com a ausência da medicina tradicional, os seus conhecimentos empíricos da Medicina Alternativa é o socorro imediato para os enfermos e parturientes do Quilombo do Matupiri.

## **2.7 A pesquisa: campo e procedimentos de coleta**

Como mencionado em tópico anterior, para a construção desta obra acadêmica em seu primeiro momento fez-se um levantamento bibliográfico no campo da literatura Historiográfica para que levantasse aportes teóricos que substanciasse a defesa do objeto de pesquisa proposto. A finalidade da leitura era justamente encontrar referências com intuito de localizar no espaço-temporal, informações que justificasse a existência de comunidade quilombola, pois entende-se que a Comunidade pesquisada possui uma historicidade, ela não surgiu do nada para o nada. A busca por outros teóricos que tratassem da temática foi constante, assim foi possível contar com o legado da leitura antropológica e

social sobre o temário na visão de muitos autores, como Raffestin (1993), Almeida (2006, 2008), Maués (2011), Chuindt (2016).

Nosso percurso de campo foi dividido da seguinte forma: antes da realização do campo, já tínhamos informação através do meu núcleo familiar, conhecimento, leitura e algum contato sobre as comunidades Quilombolas do Andirá, tanto que em princípio a proposição era dissertar sobre as cinco comunidades (Matupiri, Trindade, Boa Fé, São Pedro e Itaquara). No decorrer da pesquisa e em consonância com a orientação, percebeu-se que o tempo seria pouco para um trabalho de tamanha envergadura.

1 - Por meados de agosto de 2015, o proponente deste trabalho viajou até a cidade de Barreirinha, em um expresso (embarcação), de nome Ágape, viagem esta que durou aproximadamente uma hora e meia, ressalta-se que o tempo/hora de viagem até este município varia de acordo com a época ano, pois o regime das águas, cheia e vazante, influenciam nesta logística.

O deslocamento foi pelo período de seca, por um Paraná (braço de rio) conhecido pelos moradores de Parintins e adjacências como “Paraná do Limão”, que é navegável em todo o seu percurso, e durante o trajeto é possível observar em suas margens algumas plantações de hortaliças, criação de gado leiteiro, pequenas criações de aves que abastecem o mercado consumidor da cidade Parintins. Após cumprir este percurso, chegamos em pequeno lago, bastante raso, que é necessário o uso de varas de madeira (conhecidas na região como marás) que ajudam no deslocamento. Em seguida, como estratégia para encurtar o caminho, a tripulação e o piloto resolvem seguir por um filete d’água chamado de “Furo das Piranhas”, que devido à seca é necessário que o condutor da embarcação tenha bastante perícia.

Chegando na cidade de Barreirinha, tivemos um auxílio do grande amigo Alberto Ozaki, conhecido “Pico” pelos amigos, que nos conduziu, até a casa de Dona Maria Hilda dos Santos Castro, ressaltamos que já vínhamos acertando algumas entrevistas, inclusive por telefone, mas devido as atividades profissionais de Dona Hilda, que exerce a função de Auxiliar de Enfermagem no Hospital Coreolano Lindoso, tivemos que postergar. Mas em 1º de Agosto de 2015, fomos recebidos na casa de nossa colaboradora, uma pessoa muito simpática, que deixou seus afazeres domésticos para nos dar atenção.

A princípio, fez-se a exposição da proposta de pesquisa, ficou claro que o trabalho não tem fins lucrativos e que o objetivo era genuinamente acadêmico. Essa medida foi um meio

esclarecedor de preparar que dessa forma, estaríamos preparando um espaço mais amistoso para a nossa conversa, que na medida do possível foi bastante produtiva, visto que no decorrer de nosso diálogo ela nos indicou um outro colaborador, que era também quilombola do Matupiri, mas por autodeclaração (não possui ancestralidade negra), pois ele era casado com sua filha. Mas só tivemos com o segundo colaborador, quando Dona Hilda falou sobre as festividades locais do Matupiri, e cita a brincadeira dos Bois “Trinca Terra e Coati” e relata que seu genro era o “Amo do Boi Trinca Terra”; e nesse momento, ficou claro que tínhamos encontrado um dos fios condutores do trabalho.

E foi assim que conheci e pude entrevistar nosso segundo colaborador Dian Lenon Trindade Guimarães, que nos informou a respeito da brincadeira de Boi-Bumbá que acontece na Comunidade por meados do mês de novembro (na verdade ainda não tem uma data certa, devido à falta de recursos para cancelar a brincadeira), mas todos os anos os bois se apresentam. Durante a entrevista, Dian Lenon cantou e entoou alguns versos que exaltam a cultura negra e o Quilombos do Rio Andirá.

2 - A viagem aconteceu entre os dias 10 e 12 de Setembro de 2016, os acertos para essa visita foram via telefone, onde mantivemos contato com Dona Hilda Castro, que nos repassou os dois números de telefones rurais que existem na Comunidade do Matupiri (não há cobertura da telefonia celular), e de posse dos dois contatos, fez-se ligação, mas não se consegui conexão. Em uma segunda tentativa, êxito total, o contato foi com o Senhor Everton e que gentilmente atendeu a chamada, embora fosse um horário avançado da noite (para os padrões da comunidade).

E desse diálogo via telefone, ficou acertada a visita à comunidade no dia seguinte, sendo que para mim, ela já iniciava naquele momento, pois a locomoção até o Quilombo, seguiria o mesmo itinerário versado na viagem anterior, inclusive com a realidade natural dos rios pela época do verão Amazônico (vazante). Dada a essa situação, os expressos para o município de Barreirinha, saem antes do amanhecer, e mesmo com o cuidado para uma logística eficaz, chegamos em Barreirinha por volta das oito da manhã.

Como na primeira viagem, mais uma vez pude contar a gentileza do amigo Alberto Ozaki Filho (Pico), que levou o pesquisador até o porto do Pucú, de onde saem as embarcações de pequeno porte com destino às comunidades rurais indígenas e quilombolas do Andirazão (agrado dado pelos ribeirinhos a esse grande rio cheio de mistérios e de águas

negras). O mistério mencionado, é devido as lendas sobre o lugar (animais lendários da fauna aquática), com a devida vegnia, lendário quando não se está nele, quando nos encontramos em travessia, os contos deixam o terreno do fantasioso e quase passam à realidade (puro medo, não sei nadar).

Chegando ao Porto do Pucú, o condutor da voadeira, senhor Alberto Ozaki (conhecido pelos amigos como Japonês), já nos esperava, com seus devidos equipamentos de segurança para nos levar até o Quilombo do Matupiri. A viagem de certa maneira foi rápida, pois estávamos em um bote de alumínio com um motor 40HP, que em aproximadamente uma hora chegou ao nosso destino. Durante o percurso da viagem alguns registros fotográficos o que não foi diferente ao chegar no porto de madeira da Comunidade do Matupiri. Com as devidas coordenadas obtidas vias telefone, ao chegar na comunidade procurou-se avistar com Senhor Everton, que naquele momento não se encontrava em sua casa, mas foi possível falar com algumas pessoas que estavam na casa dele, e uma delas foi o jovem Thiago, que praticamente e muito naturalmente tornou-se nosso guia pelo Matupiri.

O objetivo era contactar com a Senhora Amélia dos Santos Castro, mas a mesma não se encontrava em sua residência, a segunda opção seria entrevistar o irmão dela o Senhor Tarciso dos Santos Castro, mas não se encontrava na comunidade. Quando já estava com o programa de retorno à cidade, indagou-se de nosso “guia” se porventura tinha uma noção de onde sua tia poderia se encontrar e sua resposta foi positiva, a sugestão de chegar até o local poderia ser por terras, cortando caminhos pela mata, mas se fosse pelo Rio Andirá seria mais rápido. Diante dessa possibilidade saímos ao encontro da senhora Amélia e a referida foi encontrada de trabalho o refúgio em um lugar chamado “Cabeceira da Campina”. Dona Amélia lida com agricultura, onde tem plantio de macaxeira, mandioca e outras culturas. O encontro foi proveitoso pois nesse local se encontrava a senhora Amélia Castro (com filho, netos e nora) e o senhor Tarciso Castro (com filhos e esposa), espremendo massa no tipiti, para o preparo e torrefação da farinha e preparação de aproveitamentos de outros resíduos da mandioca. O momento naquele lugar, correspondente uma fração da manhã com a família foi proveitosos, em que se fez a exposição da a proposta da pesquisa. Eles foram solícitos em colaborar com o trabalho e diante da situação foi pedido permissão e autorização para a captação de imagens e gravações de sonoras. O caderno de registros foi de fundamental importância para grifar informações detectadas nas entrelinhas das falas (figura 2).



Figura 2. Cabeceira da Campina. Local de roçado e torragem de farinha. Georgio Ítalo, 2016.

Com fim desse primeiro dia de jornada, o retorno à cidade de Barreirinha para descarregar o cansaço e abastecer as energias, tanto do pesquisador quanto dos objetos utilizados na coleta de informações, entrevistas, imagens (foto e filmagens). Depois de tanto sacrifício na coleta de dados, veio uma péssima surpresa, o dispositivo de captação de áudio (gravador digital), apresentou um problema e duas entrevistas do dia foram perdidas, mesmo buscando auxílio técnico para reparar o problema não foi possível recuperar o material, infelizmente a perda foi inevitável.

Diante da situação vivenciada com a perda das primeiras produções da pesquisa se programou outra viagem com destino à Comunidade de Santa Tereza, tudo esquematizado para a viagem. No dia da viagem, durante a madrugada o pesquisador teve um mal estar (febre, coriza, dor no corpo), então apelou-se para auto medicação, era o recurso no momento, porém, o resultado não foi positivo ao amanhecer recorreu-se à ajuda de um profissional. O indicativo do profissional foi o repouso e diante disso tomou-se a decisão de suspender o retorno à Comunidade do Matupiri. Já no domingo, durante o dia todo houve pouca melhora, a febre não passava e as dores também e por sugestão do amigo Alberto, procuramos um senhor que segundo nosso amigo, benzina e consertava “desmintidura” (algum tipo de deslocamento de osso ou luxação, inflamação muscular), coincidência ou não, após as orações ou massagens na região da costa e nuca, o estado febril foi cessando, e o mesmo ainda comentou “não sei nem como você ainda estava em pé!”, suponho que isso significa que do

ponto de vista dele, não foi uma coisa simples; sou muito grato ao Senhor Zico por ter me auxiliado nesse momento que me encontrava enfermo. No domingo à noite fiz contato por telefone com a Comunidade do Matupiri, justificando o motivo de não ter retornado no dia programado e aproveitei o ensejo para agendar mais uma visita na manhã seguinte. Por orientação do jovem Thiago ele disse que a Senhora Amélia e o senhor Tarciso viriam pra cidade, e que chegariam logo pela manhã de segunda feira, pois teriam assuntos particulares a resolver junto à prefeitura.

3 - Feito isso na manhã seguinte (12 de setembro) os dois colaboradores, mas somente Dona Amélia tinha vindo à Barreirinha, seu irmão Tarciso ficou em Matupiri, pois o mesmo soube que os professores haviam deflagrado greve por conta dos vencimentos atrasados em quase dois meses, e fez com que ele não viesse para a cidade. Sendo, assim nos dirigimos para a casa do pai de Dona Amélia, senhor Benedito Pereira de Castro “Ferro” (já falecido), explicou-se o problema com o gravador, e prontamente ela se colocou à disposição para conceder mais uma entrevista; com início às 9h com término da mesma por volta das 10 horas da manhã, a irmã dela Tarcila dos Santos Castro que é ACS chegou na casa, e possivelmente poderíamos obter informações sobre a saúde da população local (principais enfermidades, partos), a referida senhora se colocou à disposição e por algum momento repassou as informações solicitadas. O próximo passo seria conversar com o coordenador da Escola Santa Tereza, o senhor Sebastião Douglas dos Santos Castro, mas o professor estava para a Secretaria de Educação tentando resolver assuntos relacionados aos interesses da escola e dos comunitários.

Tendo coletado informações relevantes com Dona Amélia na cidade Barreirinha, novamente com o auxílio do amigo Alberto Ozaki Júnior (Pico), fomos para o Porto do Pucú, onde o Senhor Alberto (Japonês), já nos aguardava devidamente paramentando, mas estava um pouco receoso devido ao horário de travessia no Rio Andirá, pois já próximo das 11 horas da manhã, mas eu insisti que deveríamos ir; e realmente a preocupação dele tinha fundamento, no trajeto enfrentamos alguns banzeiros (ondas) muito fortes e que em alguns momentos o experiente condutor tinha que desligar o motor para que o bote de alumínio não virasse no meio do Rio Andirá, senhor Alberto olha para mim diz: “o Andirazão tá brabo, nesse horário ninguém atravessa, entre onze horas e duas da tarde ninguém se atreve a atravessar”, confesso que vivemos alguns momentos tensos, em que tivemos que colocar os



coletes salva-vidas, devido a agitação das águas do rio e de difícil navegação, levamos uma hora e meia pra chegarmos ao Matupiri.

Como se tratava de um segundo contato, já bem mais familiarizados e de encontro agendado, era só procurar e encontrar nosso guia, o jovem Thiago, que de maneira prestimosa, nos levou até casa do Senhor Tarciso, que há pouco havia chegado do lago e sua esposa ainda estava no girau (mesa de madeira fixa ao chão) tratando alguns peixes para o almoço. Mesmo cansado, e próximo do horário do almoço, o senhor Tarciso foi atencioso, aceitou refazer a entrevista conosco, confesso que nesta segunda entrevista, as informações foram valiosas, superando as coletadas na primeira entrevista. Ainda na casa do senhor Tarciso, fez entrevista com a Professora Terciara Raquel dos Santos Castro, que se encontrava na casa do senhor Tarcísio, ela aceitou a captação de imagens e de áudio; o seu relato foi direcionado para a educação, que é sua seara, ela ponderou a respeito das necessidades de uma escola de zona rural; como por exemplo a falta de transporte escolar, merenda, merendeiras, salários atrasados e uma educação específica para a realidade quilombola, sua fala soou como uma espécie de desabafo. Vale ressaltar que nesse dia, os professores do município entraram em greve, e essa deflagração se espalhou pelo rio Andirá (figuras 3 e 4).



Figuras 3 e 4. Entrevistas com colaboradores senhor Tarciso (esquerda) e Terciara. Fonte: Georgio Ítalo, 2016.

Com a proposta de compreender o *modus vivendis* dos moradores, a caminhada continuou pela comunidade juntamente com os nossos colaboradores, que nos levaram em algumas casas, nos apresentaram a todos. E em uma dessas casas, tivemos um especial interesse, por conta que nela havia um “gambá” (instrumento de percussão usado nas festividades locais), e também porque morava Dona Benedita Ribeiro de Castro, conhecida benzedeira, em quem os moradores nutrem um profundo respeito, e aproveitando a visita, a conversa, pedi que ela me benzesse, pois eu ainda estava convalescente, já que havia enfrentado o rio Andirá e algumas cabeceiras cheias de segredos, achei por via das dúvidas ser benzido. Agradei a atenção de todos, a hospitalidade, a confiança depositada e saímos rumo ao porto com destino a cidade de Barreirinha, pois nossa meta seria chegar em tempo de pegar a último expresso com destino a Parintins, pois no dia seguinte teríamos que retornar à Manaus, mas pelo avançado da hora, tivemos que pernoitar na cidade e ainda na mesma noite, o pesquisador procurou organizar as informações em pastas e arquivos de mídia para que não se perdesse evitando quaisquer transtornos técnicos.

Na manhã seguinte pé na estrada, ou melhor, de lancha expresso rumo a cidade dos Parintintins, na certeza de um breve retorno ao Matupiri, para as festividades de Santa Tereza D’ávila que acontece no mês de Outubro, Dia da Consciência Negra (20 de novembro) e Feira Cultural Quilombola (21 de novembro).

As entrevistas catalogadas na comunidade do Matupiri foram meticulosamente transcritas e servirão de base para a construção desta produção acadêmica

## CAPÍTULO III

### TERRITORIALIDADES E SENTIDOS DA VIDA NO MATUPIRI/AM

#### 3.1 Quilombo do Matupiri: território e lugar

. O Quilombo de Santa Tereza do Matupiri está geograficamente localizado na região do Rio Andirá, área de difícil acesso, e baseado nisso, supomos que este seja o motivo da escolha para a formação dessa comunidade quilombola. Dessa forma, como tal porção geopolítica poderia ser caracterizada? Ratzel (1990) salienta que território é espaço onde famílias, agrupamentos, povos, tribos etc. se organizam, buscando subsistências e vivências compartilhadas de certa maneira por comunalidade e afinidade. Raffestin (1993), pondera que a existência do espaço é algo bastante anterior ao território, sendo necessária a interferência de atores sociais que territorializam o espaço. Raffestin (1993, p. 50), destaca que “território é o espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a prisão original, o território é a prisão que os homens constroem para si”.

Bonnemaison (1981 *apud* HOLZER, 1997) argumenta que território também pode ser interpretado como um conjunto de lugares hierárquicos com estreita ligação entre enraizamento e mobilidade. Para Haesbaert (2001), seguindo essa linha de pensamento, território é algo que tem duplicidade conotativa, pois abarca tanto o aspecto material quanto o simbólico. Suas raízes conceituais podem estar explicitadas tanto no aspecto etimológico de *terra-territorium* quanto de *terreo-territor* (terror, aterrorizar), que enfatiza o espírito de conquista de terras a partir da imposição do terror e de práticas beligerantes, que garantem de maneira efetiva a dominação político-jurídica. Entende-se também que território é propriamente espaço afetivo onde ocorrem vivências, convivências e arraigamento dos atores sociais com o lugar. Portanto, é ambiente onde se criam e nutrem vínculos sentimentais (BOLIGIAN; ALMEIDA, 2003, *apud* SILVA, 2009, p. 109) (figura 7).



Figura 5. Vista geral da entrada da comunidade do Matupiri no período da seca. Fonte: Georgio Ítalo, 2016.

Para se compreender o processo de ocupação da Amazônia, é imperativo lançar mão das inúmeras influências que permeiam a formação cultural e social da região. Há que se levar em consideração os muitos fluxos migratórios de espanhóis, portugueses, asiáticos, semitas e imigrantes nordestinos que introjetaram costumes por onde estabeleciam suas moradas. Dá-se destaque também às populações de origem africana, que assim como os outros povos citados também tiveram grandes levas e plantéis vindos para a Amazônia em diferentes áreas e momentos históricos. Talvez esses valores tenham sido incorporados na região como fruto de processos de adaptação, assimilação e competição empreendidos por colonizadores e povoadores desta vasta área (BENCHIMOL, 1999).

A presença negra na Amazônia, mesmo sendo muito menor em números, se comparada a outros povos colonizadores, não se tornou nula, pois os mesmos tiveram a capacidade de estabelecer diálogos amistosos com as populações autóctones. Mais especificamente na região do Rio Andirá, essa influência afro é muito marcante, pois os negros se utilizaram ainda que instintivamente da tradição oral, ou seja, das narrativas, para fomentarem, sobretudo junto aos velhos, funções relacionadas à transmissão de histórias como forma de manterem firmes e vivas lembranças de um passado de escravidão, fugas e libertação que seus ancestrais sempre buscaram.

Essa leitura de mundo foi um diferencial muito grande para que os remanescentes quilombolas do Rio Andirá passassem a ter um pensamento de cunho coletivo, pois os mesmos sempre se consideraram herdeiros dos primeiros negros que se estabeleceram nas margens das áreas de beiradão em Barreirinha. Essa convivência comunal e de tradição oral

teve um grande pendor nesse processo de autoafirmação, autoassimilação e autodeclaração como remanescentes quilombolas.

Ranciaro (2004, p. 210) comenta que:

[...] trata-se do profundo conhecimento sobre a Amazônia, cuja sabedoria se deve ao que foi decifrado e interpretado pelos antigos habitantes do assim chamado “Novo Mundo”. O próprio depoimento dos ribeirinhos sugere que tais explicações sempre estiveram vivas e, quem sabe, às vezes adormecidas na memória que, ao despertar pelas narrativas, oxigenam-se no imaginário do vivido ou no resgate dos relatos de algo que lhes fora herdado dos antepassados. São pessoas que, certamente, não tiveram e nem têm acesso ao arsenal de produções literárias de períodos históricos acerca dos quais se leem livros que fizeram e fazem a tantos sonhar desde a infância.

Essas vivências de lutas soam como uma espécie de resistência étnica, social e cultural, que refletiu de maneira positiva no reconhecimento das cinco comunidades quilombolas dessa região da Amazônia (Ituquara, Boa Fé, Trindade, São Pedro e Matupiri), e sobremaneira por ser algo inédito no Amazonas, pois, de acordo com a historiografia registrada oficialmente, localmente não havia muitos escravos e, grosso modo, seguindo essa linha de raciocínio, no período contemporâneo não seria diferente a notabilidade da presença afro, ou seja, entender-se-ia uma suposta população negra rarefeita e sem muita influência. Mas se deu o contrário. O que ocorreu foi o surpreendente reconhecimento pela Fundação Palmares, somente no Amazonas, de sete comunidades quilombolas, sendo seis no interior do Estado e uma comunidade quilombola urbana, no Bairro da Praça 14 de Janeiro, área urbana de Manaus.

As comunidades quilombolas do Andirá, e em especial a comunidade de Santa Tereza do Matupiri, conseguiram manter muitos de seus costumes, crenças e valores deixados por seus antepassados, e mais recentemente agregaram alguns outros elementos no seu universo cultural, através de diálogos, convivências e embates mantidos com as populações autóctones do Andirá, durante algumas gerações e que vem se refletindo nos seus muitos fazeres, tanto sociais quanto culturais.

A convivência até certo ponto é pacífica, mas quando se tratam de questões territoriais e dominação de espaço os conflitos afloram, pois os remanescentes quilombolas reivindicam não somente o reconhecimento da Fundação Palmares, mas também o reconhecimento por parte do Incra no sentido de estabelecerem as dimensões territoriais que lhes coube, baseada nos relatos e no mapa social dos mais antigos moradores do Distrito do Matupiri. Sem essa

oficialização, os embates entre quilombolas, fazendeiros, madeireiros e comunitários não quilombolas continuarão a ocorrer. É o que se percebe nas falas deste morador da Comunidade do Ituquara:

Eu sou Gabriel, pra quem me conhece. Pra quem não me conhece, eu sou o Gabriel. Eu resido aí na Comunidade de Ituquara. Já exercia a direção da comunidade há cinco anos. Estamos aqui para dizer que faço parte desse grupo, dos quilombolas [...] Estamos dentro de uma situação difícil, principalmente na saúde. Temos um Posto Médico, mas não funciona [...] A educação está precária. A professora convive com morcegos. Temos problema de água. O negócio não está fácil, não está, tá difícil. Então, a gente vive com vários problemas dentro da comunidade. Tem problema de conflito com fazendeiros. Aqui, estamos cercados. Ocuparam todas as cabeceiras. Tem um proprietário, um invasor, criando problema comigo, porque temos uma pastagem pequena que pertence à minha família [...] A sorte é que apareceu o projeto “Pé de Pincha”, isso ajudou muito. Mesmo assim, tinha outro invasor dentro da comunidade. Fui lá, uma semana depois eu estava ameaçado pelo fazendeiro. Então, como resolve? Quem vai resolver? Nós não temos como nos defender dos lobos, e se a gente não se defende pode ser devorado por eles (Gabriel Fernandes de Paula, 58 anos, comunidade do Ituquara. Entrevista concedida à Cartografia Social da Amazônia).

Nesta fala, percebe-se a vontade dos moradores das comunidades quilombolas em deixar explícita sua ligação com a comunidade, pois os seus vínculos com esta área do interior amazônico são bastante proximais. Quando da chegada dos primeiros negros na região, ela era considerada uma extensão de terra bastante isolada e o fato de os mesmos terem se estabelecido com suas famílias lhes facultou introjetar em suas consciências que não eram invasores, mas proprietários deste lugar, e que com a formação de redes de solidariedade e com o passar do tempo se efetivou um quilombo, mesmo à revelia das legislações do Estado.

Nesse caso, o que ocorre é a reivindicação por parte dos quilombolas da sacralização de seu lugar de morada por parte do Estado-Nação. O grupo afrodescendente pode ser subentendido como um povo sem pátria (talvez como judeus e palestinos), que reivindica a formalização de seu território, que já o ocupam por determinado tempo histórico, fato este muito bem resolvido na consciência coletiva de seus moradores.

Pode-se interpretar, então, grosso modo, que os Quilombos do Rio Andirá são um Estado dentro de um outro Estado, e não seria um erro de adjetivação, pois país também pode ser interpretado como “aldeia”, ou seja, um lugar onde se entende que seja um regaço de moradia ou nascimento. De acordo com Vilar (p. 56, 1998), “a palavra *pays* que vem do latim *pagus* – exprime em geral a consciência de um grupo muito pequeno que é ao mesmo tempo geográfico, humano e linguístico, e no qual as pessoas se sentem parentes”. Percebe-se, então,

com nitidez a visão que os quilombolas têm de si, sobre as suas presenças na região como fator preponderante para lhes dar legitimidade da terra em que ocupam por algumas gerações. E pelo fato de estarem inseridos em um Estado de Direito os mesmos necessitam dessa oficialização para serem reconhecidos como detentores de porções de terra. Essa reivindicação pela devolução, esse reconhecimento e posse, são os principais pleitos por parte dos moradores quilombolas do Rio Andirá, e isso fica expresso na fala a seguir:

Eu sou Mizael, tenho 35 anos, sou casado tenho 7 filhos. Moro na comunidade Boa Fé. A minha Comunidade ela vai enfrentando uns problemas muito sérios [...] Ela começou a desandar sobre problemas de dificuldade de terra. A gente trabalhava e fazia as colheitas dos produtos. Agora, já tem outras denominações maiores que são os fazendeiros que vieram de fora. A gente usava e não pagava a posse de terra. Aí, diziam que a gente era posseiro. Vinha os maiores de fora, eles olhavam e faziam pesquisa. Legalizavam tudo, tiravam a nossa terra; titulavam tudinho. Aí, a gente foi perdendo nosso espaço. Nós não podemos mais entrar na mata pra tirar o breu, o cipó, tirar a madeira, fazer a nossa casa, preparar a nossa moradia. A gente não pode mais pescar, a gente chega num local e lá já topa com o caseiro do fazendeiro. Quer dizer que nós vamos ficando com um espaço curto, nós vamos ficando espremido. Olha só! Hoje o patuá, o uixi, isso daí já praticamente eles já acabaram. E eu pergunto: 'Por que?' Ora, por motivo da devastação que houve e a gente vai perder esse espaço todo. Hoje nós estamos numa luta, vendo se a gente consegue a nossa terra de volta. Nosso povo precisa, é difícil! Então, nós não temos o espaço livre, não temos não! É uma escravidão porque nós tamos livres, mas viver é ter a nossa terra. Os grandes titularam as nossas terras, tiraram tudinho. Eh! nós temos esse sofrimento de falta até de farinha. Então, as áreas, elas vão atingir um percentual quase a mais da metade já do outro local vizinho que é o Jará. É nessas áreas aí que a gente não pode tirar nem o que sobrou. O nosso espaço é curto. A área é aqui dentro do Chapeleiro, são 800 hectares aí que tão no quadrante, no plano de manejo deles. É uma empresa paraense, ela tá localizada lá, tá tudo mapeado, tudo esquadrejado, tudo no pico. Já são áreas requeridas pelas empresas. Inclusive, o rapaz responsável ele veio falar comigo: era o Marcelo! E, como tava acontecendo o movimento quilombola, ele veio comigo e disse: 'Olha Mizael, eu soube que vocês passaram a ser mandante; o que dá a diretriz na luta pela área quilombola. Então, eu vim fazer você saber que nós temos uma área requerida dentro da área de vocês. Essa aí é do nosso manejo e nós compramos essas áreas'. Ele pegou e mostrou o livro: 'Tá aqui, tá aqui, seu "fulano dos anzóis" que nos vendeu a área por 100.000,00 (cem mil reais).' Então, é uma área de 800 hectares, que, segundo ele (Marcelo), compraram lá no janeiro [de 2016]. A área entra pra dentro da Terra Preta, à esquerda, aí atravessa a 'mãe-do-rio' e vai até a área da 'terra-caída', final do Chapeleiro. Aí, ele disse: 'Olha eu venho aí com você pra gente ir lá, pra você ver, quero que você olhe (Mizael de Castro Rodrigues, 35 anos, morador da Comunidade de Boa Fé. Entrevista concedida à Cartografia Social da Amazônia).

As estratégias políticas aplicadas às Comunidades Rurais Ribeirinhas e Quilombolas da Região do Rio Andirá são o perfeito exemplo de consolidação do processo de exclusão social aplicadas ao cidadão que mora nas áreas rurais do interior da Amazônia (RANCIARO, 2004). Isso só demonstra na atual conjuntura a prevalência da separação da Amazônia em três

grandes divisões, “entre primeira, segunda e terceira Amazônia” (BATISTA, 1970). As áreas mais isoladas são as menos beneficiadas por políticas públicas, quiçá no que tange aos direitos de comunidades tradicionais e quilombolas, em uma área onde jamais se supôs ou se reconheceu como redutos de negros livres ou escravos.

E essas regiões consideradas inóspitas foram os principais focos de invasões do capital, nas suas mais diversas formas, pois passou-se a estabelecer novos limites, transformando territorialidades arraigadamente tribais em vilas, colônias e latifúndios, introjetando novos conceitos nesses lugares, onde passam a se estabelecer os invasores (SILVA, 1989). As antigas formas de se viver da Amazônia Profunda tornaram-se mais difíceis, fazendo com que comunitários se submetessem a situações aviltantes e com isso tradicionais redes de solidariedade e convivência mútua desaparecessem, sendo substituídas com o tempo pela concorrência e eternas discussões por dominação territorial e espacial.

Na região do Quilombo do Matupiri, há um certo saudosismo pela época dos períodos de fartura, onde se podia plantar, caçar, pescar; percebemos isso na fala deste informante.

Nasci no Matupiri, depois minha mãe morreu e meu pai me deu para o meu padrinho. Me criei em Parintins! Cheguei pra cá com 15 anos. Papai já estava no final da vida dele. Depois, trabalhei como comandante de barco. Trabalhei também lavando juta. Fui cortar e carregar pau-rosa. Depois fui pro Rio Andirá, trabalhei tirando cipó. Trabalhei em roça, fazendo farinha. Não saí mais daqui. Meu trabalho maior foi em roça. Depois fazia paneiro; tipiti, não! Matava caça pelo mato, agora, não dá mais pra caçar. Naquele tempo era muita fartura. Sem mentira nenhuma, era peixe que não acabava mais! Fazia aquela barulhada na água (blum, blum, blum). Meu pai se chamava Pedro Marinho da Costa, minha mãe, Mariana Trindade de Castro. Nosso nome foi tirado todo errado; de mãe e de pai. Meu nome saiu com o sobrenome do meu padrinho Xisto. Os padrinhos é que escolhiam, mudavam (...) Comecei a trabalhar com 15 anos. Juta! É pesado esse trabalho: tira toda ela e bate, logo solta aquela camada, e pindura no varal. Agora, a malva, não, é mais difícil soltar da casca. Essas plantações tinham por demais aqui no Matupiri (Adelino Pereira Castro, 86 anos, comunidade de Matupiri. Entrevista concedida à Cartografia Social da Amazônia).

Nas entrelinhas, pode-se perceber o saudosismo presente na memória do informante; nota-se também que o espaço territorial citado é o mesmo que outrora fora ocupado por seus ancestrais, ainda no século XIX, mas com um detalhe: os lugares de caça, pesca, extrativismo e roçado foram bastante reduzidos ao longo dos tempos devido ação de madeireiros e fazendeiros, que os forçaram a diminuir o seu raio de ocupação territorial, fazendo com que os quilombolas praticassem antigos hábitos de sobrevivência de maneira mais limitada. Sobre esse período faustoso do Matupiri, percebemos na fala do informante:



Me criei tirando cipó no mato, tirando breu, cortando leite de seringa para sobreviver e agora não, agora eu estou em outra coisa. É o que tenho pra falar sobre isso. O meu trabalho, sim, trabalhei na seringa, aí nessa mata, seringa do mato. Naquele tempo a gente cortava essas seringueiras que dava no mato. Nós tirava [seringa] aqui; o nome do lugar era Campina. Isso dava problema de vista e cansaço. Não enxergo direito, minha gente. Ah! No verão, eu tirava o breu e fazia aquele cernambi pra vender. Dava um dinheirinho. O patrão mandava a gente tirar e comprava. Mas era só um trocado; trocava com açúcar, cafezinho. Dinheiro, não se conhecia! Era o trabalho por um produto, era assim! Hoje tenho 71 anos, naquela época eu tinha 20 anos, tinha 20 anos já. Ajudava a cortar seringa com o velho “Ferro” (Benedito Pereira de Castro). No verão era bom pra seringa, eu tirava dumas trinta árvores mais ou menos. O leite não arria de qualquer jeito, não; depois do sol subir não sai mais o leite, ele para de escorrer. Eu saía duas ou quatro horas pra cortar seringa, quando era às seis horas da manhã o cara já ia colhendo. Depois disso veio o tipiti. Aí, eu aprendi a fazer tipiti, aí melhorou, já deixava de estar lá pelo mato. Por aqui tinha um bocado de mata boa, de roça! Fazíamos aqui no lugar chamado São Pedro, bem ali defronte naquela ponta. Agora, tá acabando a seringa da mata, já acabou né? Que acabou com elas foi o fogo! A queimada era feito pra fazer campo. Tinha uma floresta grande aqui, que pegou fogo daqui que quase emendava com a outra grande floresta. O fogo que pegava na mata ardia à noite toda. (Manoel Pereira Castro, 71 anos, comunidade de Matupiri. Entrevista concedida à Cartografia Social da Amazônia).

Quanto ao escasseamento de produtos que em épocas anteriores eram encontradas com mais facilidade e que ajudavam na renda familiar, a explicação para tal causa é exatamente a derrubada de árvores para a venda de maneira intensiva e a prática de fomento dos fazendeiros de cultivos do campo para a pastagem bovina. As lideranças comunitárias quilombolas não concordavam com as demarcações de terras que beneficiavam madeireiros e fazendeiros, e foi exatamente esse um dos motivos que levaram os tradicionais a exigirem a agilização do processo de demarcação de terras quilombolas por parte do INCRA.

O discurso de um morador quilombola para outro, na mesma região do Andirá, é sempre muito similar; é perceptível a consciência que os mesmos têm de seu papel para a reconquista de suas antigas terras, pois não concordam com a presença de madeireiros holandeses, pescadores de Barreirinha e Parintins nessas áreas. Mas a coragem dos mesmos, que os faz caminhar até onde o direito e Estado de direito lhes permite, irrompe forças ocultas e práticas de “leis paralelas” (ameaças de morte) que os deixam temerosos. Além disso, em dado momento os faz impotentes e inertes diante de tais imposições que os invasores fazem em nome do capital.

O *modus operandi* dos madeireiros é muito parecido com o que ocorreu na região do Rio Trombetas, no Pará, onde desde meados dos anos 1970 a Empresa Mineração Rio do Norte faz prospecção mineral, utilizando a mão de obra local. Nesse caso, ocorreu

controvérsia com trabalhadores quilombolas que outrora viviam do extrativismo. Eles, com a chegada da empresa, passaram a exercer funções de baixo nível técnico, não havendo interesse da firma de prover ou promover a formação continuada e o incentivo para que os funcionários quilombolas pudessem crescer profissionalmente.

Os quilombolas, que viviam no entorno e viam na mineração a possibilidade de ingressar como assalariados e ascenderem socialmente, limitaram-se ao restrito número de funcionários contratados nas comunidades. Na atualidade, a comunidade que mais detém trabalhadores na mineração é a Boa Vista, que se localiza ao lado de Porto Trombetas. Todavia, poucos são funcionários da MRN em si, apenas sete. Na década de 1990, demitiram a maioria dos negros, quando a empresa passava por um processo de reestruturação da produção. Os quilombolas que permanecem nos empregos em Porto Trombetas exercem funções de baixo nível técnico e salarial como empregadas domésticas, diaristas, garis, jardineiros, motoristas etc. Não houve incentivos que levassem os ribeirinhos a ocupar altos cargos (WANDERLEY, 2006, p. 40).

A região do Rio Andirá, no Estado do Amazonas, e a região do Rio Trombetas, no Pará, assistem a processos de territorialização de empresas ao estilo *joint-venture*, ou seja, onde se percebe a presença do capital público e privado nacional e internacional conjuntamente, e em detrimento a tudo isso percebe-se a desterritorialização das comunidades quilombolas vizinhos a esses grandes empreendimentos. A existência do capital híbrido na região é identificada pelos moradores do rio Andirá, mas com o tempo – talvez para se tornar palatável aos ouvidos do empresariado – fizeram uma sutil mudança na nomenclatura da citada. Onde em um primeiro momento identificava-se como “Andirá-Brasil-Holanda”, posteriormente chamou-se “Barreirinha Florestal”, mas as práticas exploratórias mantiveram-se as mesmas.

A questão é semelhante ao que ocorreu entre populações quilombolas do Rio Andirá e do Rio Trombetas. No caso dos quilombolas do Rio Trombetas, a empresa foi instalada em uma área extremamente biodiversa, onde havia alta concentração de minério, mas no local não tinha qualquer ação de governança quanto ao meio ambiente. Nesse local, inclusive, em meados dos anos 1976, foi promulgada pelo Congresso Nacional uma proposta de criação de uma Reserva Biológica (Rebio), que vem a ser a mais restrita categoria de unidade de conservação amparada pela Constituição. Mas ocorreram problemas nessa região. O que se notou, em suma, foi uma ambiguidade no contexto do discurso de proteção ambiental, o qual pode ser desconstruído em razão da ideia da empresa em promover exploração do ecossistema e das riquezas inseridas nele.

A reserva biológica se encontra sob um território extremamente rico em recursos naturais, onde se localizavam os principais, melhores e mais densos platôs cobertos por castanhais, os grandes lagos e a densa floresta com infinidades de alimentos e de matéria-prima vegetal. Os quilombolas que vivem no interior dessa unidade de conservação e no entorno sempre se utilizaram destes recursos e do território para a alimentação da família e a geração de renda. A partir da demarcação e do controle do novo território, há um processo de cercamento dos recursos naturais e dos territórios, antes contínuos e de livre acesso às comunidades (WANDERLEY, 2006, p. 40).

Na região do Rio Andirá, onde estão estas cinco comunidades quilombolas, o discurso de preservação por parte da empresa de exploração segue o mesmo rito, adensado de contradições, mas as populações tradicionais quilombolas tem outra leitura de mundo sobre estas presenças e explorações estrangeiras em seus antigos domínios. Madeiras e fazendeiros se territorializaram e conseqüentemente as comunidades quilombolas se desterritorializaram, cedendo a contra gosto os seus quinhões. Na fala do informante, percebe-se o assenhoreamento por parte da empresa nas terras quilombolas.

Saí com 16 anos do Matupiri, passei uns seis anos fora aí voltei e vivo na comunidade de São Pedro. Aí, a comunidade foi fundada em 87, começando com uma aula debaixo da mangueira. Daí a vovó me deu uma área e até hoje tô lá. Mas, há mais de 15 anos temos lutado contra os pescadores de Parintins, de Barreirinha. Eu quero apoio do Governo Federal, pois, no nosso caso, tem até promessa de morte porque lutamos pelo nosso lago. No passado, agora em 2012, nós fomos ameaçados porque temos uma área de peixe e de quelônios. Tivemos até de abrir mão porque senão ia ter morte. Aqui, em torno do São Pedro, nesse lado daqui, já é zona dos holandeses, eles querem a madeira. Ah! Dizem que essa empresa era paraense, não, não é, ela é suíça! Eles estão aí há uns 12 anos. Essa área é grande; pega desde o Açú até ali no São João do Maçauari. O nome dessa empresa mudou para Barreirinha Florestal. Antes era Andirá-Brasil-Holanda. O Geraldo, holandês, era o dono. Na área do Paricatuba eles fizeram a morada deles. Na época, essa companhia eles registraram como Andirá-Brasil-Holanda. Aí eu pergunto: 'Porque Brasil-Holanda?'. Porque ela tá dentro do Brasil, situada no Amazonas. Então, eles colocaram o Brasil na Holanda. Foi aquela coisa toda: tira fulano daí com tudinho! Então, o nome dessa empresa mudou, como já disse; mudou de Andirá-Brasil-Holanda pra Barreirinha Florestal. Disseram que eles iam dar o título das terras. Isso não aconteceu até hoje. Enfim, eu perdi minha área, eu saí de lá (Antônio Freitas Trindade, 47 anos, comunidade de São Pedro, entrevista concedida à Cartografia Social da Amazônia).

Para Raffestin (1993), o poder tende a ficar concentrado nas mãos de determinados indivíduos que arregimentarem seus domínios sobre o território. Assim, população e recursos naturais se veem reféns. As ponderações do autor são bastante pungentes acerca do disposto, pois tanto em uma realidade (Trombetas) quanto em outra (Rio Andirá), as empresas tornaram-se senhoras de grandes propriedades e transformaram trabalhadores locais em mão

de obra barata e submissa às suas decisões, na maioria das vezes unilaterais e com o aval do Estado brasileiro. Essas empresas de mineração ou madeireiras trazem em seu bojo um discurso baseado no vazio demográfico e de preservação, pois tentam repassar uma imagem de empresa cidadã, ou seja, que estão preocupadas com o meio ambiente e essa cantilena serve de trunfo para serem agraciadas com a Gestão de Qualidade Total (GQT) e a International Organization for Standardization (ISO 9001 e 14000). Desta forma, percebe-se que o embate entre quilombolas e empresas (madeireira, mineração) é violento e mantém-se.

### **3.2 Territorialidades no quilombo de Barreirinha**

A ocupação da região do Andirá remonta ao século XIX, e de acordo com o mito de fundação os primeiros povoadores desta porção amazônica foram de negros advindos (livres ou escravos), do front da revolução cabana. A área ocupada pelos primeiros moradores era uma vasta região, onde os mesmos encontraram guarida e primidos pelas necessidades básicas de sobrevivência fixaram residência e estabeleceram suas pequenas agriculturas e com o passar do tempo, se emparentaram e formaram redes de solidariedade com os habitantes autóctones, algo fundamental para quem está em processo de fuga (neste caso, os mesmos já estavam estabelecidos). Corrêa (1996) comenta que a palavra território vem do latim e significa “terra pertencente a alguém”.

A idéia de pertencimento intrínseca no conceito, não se refere necessariamente na posse física ou táctil da terra, mas algo bem mais singular, particular, comunal, se referindo também as questões psíquicas e sociais das pessoas com relação a ambiente ocupado. (ALBUQUERQUE, 2013).

A conceituação do termo território é abordado por diferentes prismas por alguns autores de diferentes correntes teóricas, mas que nesse universo conceitual, se percebe-se de simbioses temáticas, como exemplo, os locais de conflitos, estabilidades, organizações e desorganizações. O território enquanto espaço ocupado fomenta a consciência de posse, domínio e poder efetivo sobre a terra. (ANDRADE, 1995).

Na fala de um dos herdeiros diretos dos primeiros negros habitantes do Rio Andirá, é perceptível o vínculo sentimental com o lugar ocupado, é algo que para eles baliza a posse dos mesmos sobre as terras quilombolas. A relação afetiva com o lugar ocupado é fortalecida com as vivências cotidianas, e sua relação de irmandade com o lugar, (SANTOS, 2002).

Nas falas do colaborador percebemos nitidamente, a explicação sobre o Mito Fundador do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri.

Meu nome é Benedito Pereira de Castro. Tenho 80 anos, conforme está no meu Registro de nascimento, mas, sou mesmo de 1922, hoje, com 91. Meu pai, Pedro Rodrigues da Costa, que ficou conhecido como Pedro Marinho, porque esse sobrenome foi dado pelo seu padrinho Geco Marinho. Papai contava que meu avô, veio de Angola, da África, como escravo dos portugueses. Então, esse meu avô, por parte de pai, era Benedito Rodrigues da Costa que veio nos navios africanos pra servir os portugueses. Ele tinha três irmãos, uma irmã, a tia Maria e mais dois irmãos: o tio Francisco e tio João, tendo estes três partidos para lugares ignorados, ninguém sabe pra onde. Nessa época iam pro Pará e outros lugares; não sabemos pra onde eles foram. Papai contava que os irmãos do vovô eles não se acostumaram com o clima porque era muito quente. Essa fase já era a época da Abolição, estava acabando a força da escravidão, isso já tinha terminado. Então, sendo o primeiro negro a chegar e permanecer na comunidade do Matupiri, no Rio Andirá, vovô parou numa casa de festa e ali conheceu uma mulher indígena, viúva, e seu nome era Gerônima, filha da indígena Júlia Sateré. Benedito prometeu a ela que se um dia fosse liberto da escravidão, voltaria para casar com ela. Cumpriu a promessa, voltando tempos depois. Dessa união com Gerônima, com o mesmo sobrenome Rodrigues da Costa, vieram cinco filhos: Manoel, Silvério, Pedro (meu pai), Cristina e Francisco. Benedito também foi pai de Maria Tereza Albina de Castro, uma filha, fruto de uma união fora do casamento com Maria Albina. Mais tarde, eles foram se casando e a família foi ficando assim dividida: Manoel casou-se com a Esmelindra, filha de um judeu que morava na comunidade de Freguesia do Andirá, com esta judia ele teve 7 filhos; Silvério e sua esposa Tertulina tiveram 9 filhos; Pedro teve 11 filhos, 10 com sua esposa Mariana, e mais a Corina, minha irmã, que era uma filha fora do casamento do meu pai; Cristina com esposo Gemiano foi mãe de 7 filhos; Maria Tereza e seu esposo Domingos Feitas tiveram 8 filhos; e Francisco não foi casado, morreu solteiro. São ao todos 44 netos de Benedito Rodrigues da Costa, e estes já somam um número muito grande de bisnetos, e até tataranetos. A minha memória já perdeu as contas, é muita gente! É assim, meu avô morou primeiro no São Gerônimo, é uma cabeceira que fica na Boca do Romão. Daí ele se mudou pra um lugar chamado de Pernambuco e depois foi pra um local de nome Cedro, nessa mesma cabeceira, em frente à ilha do Maranhoto. Lá tinha a Festa do Gambá. Pra fazer essa festa, era colocado numa mesa comprida e tinha tapioca, beiju, farinha, biscoito, tarubá e tantas coisas! Então, o primeiro quilombola que aqui chegou foi meu avô, Benedito Rodrigues da Costa, ele está enterrado no Cemitério Mangá, que fica nesse lugar antigo, chamado de São Gerônimo. (Benedito Pereira de Castro, 91 anos, conhecido pelo apelido de “Ferro”, entrevista concedida à Cartografia Social da Amazônia).

O novo espaço passa ter uma importância capital na vida dos recém-chegados, pois tratava-se de um novo território a ser ocupado, que a partir desse momento passam criar vínculos sentimentais, pois a nova terra não era somente qualquer lugar e sim, um espaço para construir uma nova vida em liberdade. “Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, [...] o ator ‘territorializa’ o espaço” (RAFFESTIN 1993, p. 143).

Seguindo este raciocínio, entende-se que a posse de um determinado lugar é a representação do assenhoreamento de terras por um determinado grupo, onde um espaço passa a ter status de território, de poder e posse (material e imaterial).

O entendimento de que territorialidade evoca pertencimento e afeto também produz a percepção inversa, da desterritorialização, que significa o início de um complexo processo de ressignificação de crenças, atitudes e valores. De modo que, partindo da premissa de que território remete à ideia de ambiente estável e organizado, a ação de desterritorializar é um ato voltado à desordem e fragmentação do ambiente. (ALBUQUERQUE, 2013, p. 143).

Neste bojo, enfatiza-se que o território é um lugar legitimado por relações de poder, e que este mesmo poder não é necessariamente algo se origine de uma diretriz como o Estado, e que assemelhe com dominação e belicosidade. (SOUZA, 2001). Este mesmo autor pontua que há várias realidades dentro de um mesmo Estado, e quanto maior for a amplitude deste Estado, maior será essas variações e múltiplos significados, dentre essas variáveis identifica-se a busca por visibilidade junto a sociedade. Souza (ID. *op.*, *cit.*).

Mas e essa nova terra ocupada pertencia a quem? Ainda que de maneira tosca podemos dizer que poderiam ser consideradas terras devolutas no Sertão Amazônico, onde a demarcação se dava de maneira tosca, pelos simples fatos de um indivíduo se agradar de uma determinada área, e sem qualquer legitimação jurídica.

Essas apropriações foram sempre contestadas por indivíduos com um melhor poder aquisitivo, que de posse de uma letra cartorária que remontasse a data alegada pelo primeiro proprietário, tomariam posse da então terra pleiteada, essa prática de grilagem por longos anos foi praticada nesta região.

Haesbaert (2001) analisa a questão territorial sobre três aspectos: o âmbito jurídico-político postula o território como algo em que está sob a tutela do estado, onde o mesmo tem controle e poder a terra; o segundo postulado enquadra-se na questão simbólica e subjetiva, onde a tomada de posse é fomentada pelas representações coletivas diante do meio ambiente e a terceira ponderação, envereda pela dimensão econômica, “embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho” (SPOSITO, 2004, p.18).

Há diferentes conceitos sobre a construção territorial, quer seja subjetiva ou objetiva em seus aspectos, com uma existência simbólica ou funcional. Haesbaert; Simonad (2007, p.43).

Nas sociedades tradicionais prevaleceria uma construção de territórios baseada em *áreas* ou *zonas* e nas sociedades modernas predominaria a construção de territórios onde o elemento dominante seriam as *redes* ou a geometria dos pontos e linhas. A preponderância da dimensão mais subjetiva e/ou simbólica de apropriação do espaço nas sociedades tradicionais cede lugar, nas sociedades modernas, à dimensão mais objetiva ou funcional de dominação do espaço. Preponderância, note-se bem, pois nunca existiram espaços puramente simbólicos ou puramente funcionais.

O autor Yi-Fu-Tuan (1983), destaca o termo lugar, em detrimento da denominação território, pois esta denominação pode ser entendida como algo antagônico ao termo rede; não deixando de ser um espaço onde o desdobramento histórico humano se processa.

Há outros autores que apresentam posicionamentos um pouco mais didáticos, afirmando que tanto o homem, a civilização, o território é inerente em si, e a partir da tomada de consciência desta civilização, ocorre o cercamento deste espaço, em que ambos (homem e civilização) são a própria construções territoriais. Haesbaert; Limonad (2007, p.42) ponderam:

É possível partir de uma constatação aparentemente banal: sem dúvida o homem nasce com o território, e vice-versa, o território nasce com a civilização. Os homens, ao tomarem consciência do espaço em que se inserem (visão mais subjetiva) e ao se apropriarem ou, em outras palavras, cercarem este espaço (visão mais objetiva), constroem e, de alguma forma, passam a ser construídos pelo território.

Raffestin (1992 apud SOUZA, 1995), propõe um conceito que não é unânime dentre os teóricos que tratam do tema território, afirmando que espaço é uma espécie de prisão original (primeira), e nesse desenrolar de idéias, surge o conceito que território, é “a prisão que os homens constroem para si”. Nesses grifos, percebemos um posicionamento mais afeito as questões especificamente políticas, no sentido de que território é algo mais físico que simbólico (subjetivo).

O espaço, lugar ou território ocupado pelos Quilombolas do Andirá ainda no século XIX e que por um direito de ter topado este lugar, teoricamente seria sua propriedade, mas que com o tempo foi palco de disputa com outros moradores, madeireiros, pescadores e fazendeiros, sendo que os últimos por serem detentores do capital efetivaram sua posse no lugar em litígio. As populações tradicionais da Amazônia (quilombolas e caboclas), quase que constantemente são vítimas das implantações de projetos idealizados e executados pelo estado nacional, que sem estudo metuculoso, viola quaisquer direitos sociais. Castro (2012, p.46)

destaca:

Populações locais, com suas práticas sociais e saberes relativos ao território, têm produzido leituras desse processo, a partir de movimentos sociais e étnicos que revelam novos processos de dominação incorporados ao modo de implantação dos projetos de infraestrutura e às práticas de agentes que violam direitos sociais e étnicos, como o resultado da desterritorialização que atinge grupos de população tradicional, na extensão pan-amazônica.

A desterritorialização pode ser interpretada como um processo de dominação com o propósito de alijar grupos e pessoas, através a reapropriação de territórios, quer sejam físicos e simbólicos. (PEREIRA e CARRIERI, 2005).

O indivíduo torna-se desterritorializado pela própria vontade ou premido por coerção, perdendo vínculo parcial ou total com o seu antigo espaço de ocupação, buscando integrar-se em um novo território. (GUATTARI e ROLNIK, 1996).

Em período contemporâneo, as áreas fronteiriças entre os estados do Amazonas e Pará ainda são questões discutíveis, há sempre reclamatória do estado vizinho pelas porções de terras que estão sobre a tutela do estado do Amazonas, desta forma, inclui-se ao pleito paraense uma vasta região do Rio Andirá. Sendo que essas questões não levam em consideração o grande valor sentimental e imaterial que as populações tradicionais têm para com essas áreas ocupadas. Castro (2012, p.59) comenta que “[...] os projetos dos PAC I e II aumentaram a desterritorialização de povos tradicionais na Amazônia brasileira e têm manipulado identidades pelo esvaziamento de sentidos, trazendo esses grupos para o contexto de suas representações sobre a modernização e o processo civilizatório.”

A tomada de posse destas terras tradicionais, trazem em seus discursos neocolonialistas, velhos discursos civilizacionais, que para Haesbaert (2001, 2004) a desterritorialização modifica não somente o espaço paisagístico, que pode ser observado, mas também o que pode não estar tão óbvio (subjetivo, vínculo sentimentais com a terra).

Os territórios tradicionais da Amazônia e a Floresta em si, representam um “patrimônio genético” e “ativo ambiental”, que talvez a servir de barganha, negociação com fundos internacionais, pois a Pan-Amazônia vem ser a última área intocada do planeta e tem seu valor não só subjetivo, mas financeiro (óptica do estado). Almeida (2012, p.63):

Pode-se dizer que os sentidos de território remetem, em primeiro lugar, a um “biologismo” extremado, que caracteriza o ambientalismo empresarial dos grandes



fundos de investimentos, seja como o *Forest Footprint Disclosure*<sup>3</sup> (FFD), selecionando e monitorando “regiões” de terras aráveis e de solos apropriados às grandes plantações, seja como o Cool Earth, elegendo as florestas, o patrimônio genético e a biodiversidade como ativos ambientais, através de uma combinação entre propriedade privada de grandes empresas (laboratórios de biotecnologia, indústrias farmacêuticas e de cosméticos) e recursos abertos às comunidades locais, classificadas como guardiãs da natureza.

A proposta de territorializar, de transformar moradores de áreas consideradas intocadas, como é o caso da Floresta Amazônica, como verdadeiros guardiões da Floresta, podem ser interpretados de outra forma, de que estes indivíduos foram desterritorializados sem terem consciência de tal fato, tornaram-se locatários em suas próprias terras e cujo pagamento é efetuado com créditos de carbono. Esse ambientalismo empresarial nas entrelinhas talvez seja um novo significado para o termo desterritorializar, ou seja, o indivíduo não foi banido de seu antigo local de moradia, mas, no entanto, o mesmo não mais lhe pertence.

Almeida (2012) apresenta uma linha tênue entre os conceitos que se pautam a respeito da “proteção da natureza” e práticas “protecionistas” de determinados biomas. A grande preocupação das agências multilaterais está intimamente ligada às práticas ambientais conservacionistas, e que está amparada pela OMC (Organização Mundial do Comércio). Já o termo “protecionismo”, é um fruto das interferências estatais, que possuem nitidamente um propósito econômico, levando a uma perda de sentido para o objetivo primaz da conservação ambiental, “dessemantizando” as preconizações das agências multilaterais.

A política “protecionista” faculta a utilização dos recursos naturais como uma alternativa imediatista para um superávit econômico. Na região do Matupiri, as explorações dos recursos naturais de forma intensiva são uma realidade, cujos objetivos são estritamente econômicos, sendo talvez um exemplo dessa ação “protecionista” do estado nessa região quilombola (ID. *op.*, *cit*, p. 64).

Essa mercantilização, que passa a abranger inclusive a floresta em pé, torna-se um fator de destaque nos novos significados que a noção de “proteger” assume. Alguns analistas classificam essas medidas como “protecionistas” ou de defesa necessária, face às ofensivas mercantis de outros países. É nesse sentido que são implementadas: em função de uma perspectiva radicalista denominada “desenvolvimentista”. As instâncias político-administrativas incorporam, assim, o próprio termo “território” para designar não apenas aparatos burocráticos, mas também programas, planos e projetos. “Territórios da Cidadania”, “Secretaria de Ordenamento Territorial”, “cadastro territorial” e que já tornaram-se termos e expressões usuais no léxico desses aparatos burocráticos.

A presença desses agentes do capital nas áreas quilombolas do Rio Andirá não são rarefeitas, pois na fala de nossa colaboradora, a mesma descreve a respeito das desavenças entre quilombolas e fazendeiros, e comenta a sua preocupação com essas práticas de exploração nessa região.

Essa relação com os fazendeiros, é isso que eles tão lutando. Um fazendeiro que tá com um problema muito sério com eles. Eles falaram que até cerca elétrica eles já colocaram pras pessoas não passarem, assim no rio, no rio é. E eles vão acabar com a natureza, de lado a lado é campo assim, outro até outro fazendeiro Seu Mendes, eles não tem problema mais com esse aí.[...] o pessoal tem, por que só vou assim quando tenho uma folga que vou trabalhar pra lá, mas eles que moram lá que sente a dor quando vão pescar, eles cortam a malhadeira, eles não mas mandam os trabalhador, aí até essa cerca ele já colocou impedindo do pessoal passar, uma situação meio complicada[...] aí a comunidade não aceita isso. (Maria Hilda dos Santos Castro, 53 anos, moradora de Santa Tereza do Matupiri, pesquisa de campo, setembro de 2015).

Os remanescentes quilombolas do Rio Andirá que foram desterritorializados ao longo tempo, hoje reivindicam reconhecimento, demarcação, titulação e posse dos seus antigos territórios, essa é a resposta que os mesmos buscam, tendo como argumento os seus mais remotos vínculos de ocupação com essas terras. As áreas quilombolas em questão podem ser consideradas como terras irredentas, pois apesar dos mesmos estarem desterritorializados, as citadas propriedades têm as suas impressões, rastros de seus antepassados e dos seus costumes, suas marcas de ocupação que são confirmadas através da tradição oral de seus moradores.

### **3.3 Quilombolas e cidadania**

Os africanos foram grupos humanos que migraram forçadamente para as Américas e aqui foram escravizados em diferentes serviços braçais. Durante séculos, foram vítimas do tráfico negreiro, bem como seus descendentes. Assim como os europeus que remontam a essa época, constituíram famílias e conseqüentemente deixaram herdeiros. O diferencial entre essas duas correntes migratórias é que os caucasianos se assenhorearam da nova terra e se tornaram parte dela, a qual fora usurpada de povos que aqui se encontravam (civilizações americanas). Em contrapartida, os povos de origem africana foram trazidos forçadamente como escravos, peças humanas para trabalhos braçais, ainda que tardiamente fossem emancipados, libertos, sem mesmo ganhar status de cidadania, ou seja, não usufruíram dos

mesmos direitos dos homens brancos de origem europeia (SILVA, 2012).

Talvez pelas inúmeras negações, inclusive de reconhecimento de sua condição humana e das suas historicidades, as fugas e outras estratégias de busca por liberdade, um direito natural, ocorreram do século XVI ao XVIII. Supõe-se, então, que aquilombamentos eram decisões políticas que implicava na sobrevivência. Não eram apenas fatos fortuitos e aleatórios, ou seja, situações que ocorriam sem um caráter organizacional. Há postulações contemporâneas que classificam o espírito beligerante intrínseco nas fugas como um dos primeiros surtos dos “movimentos anarquistas” ocorridos em terras brasileiras, talvez fruto do indiferentismo no Brasil, que fomentava “esse estado de anarquia social da sociedade brasileira” (GOMES, 2005, p. 206) — ao contrário do que versa a história hegemônica, que pondera tais iniciativas anárquicas a imigrantes italianos.

A negação jurídica de cidadania e conseqüentemente de direitos intrínsecos se estendeu aos povos de origem africana não por ser minoria, pois, muito pelo contrário, os efetivos desembarcados em portos brasileiros estão em um patamar de 38% dos plantéis trazidos para a América. Do universo de tráfico e escravidão africana chegaram ao Brasil aproximadamente 4 milhões de pessoas, que em sua grande maioria eram homens. Desde então, a Constituição brasileira tende a ser, em parte, letra-morta, quando muitos dos direitos dos brasileiros não são assegurados, não sendo os direitos de cidadania e judicialidade estendidos às classes não abastadas, e dentre essas citamos as populações tradicionais da Amazônia, que ainda hoje são ignoradas via interpretações e práticas difusas da legislação. O negro no Brasil, nas entrelinhas, talvez tenha sido visto desde então como um protocidadão ou pseudocidadão.

Trazendo o contexto para a realidade atual, temos que o quilombo de Santa Tereza do Matupiri, em Barreirinha, extremo leste do Estado do Amazonas, na divisa com o Pará, no que tange a esta realidade social de outrora, tende a se enquadrar atualmente nessa situação de exclusão social, dado que há carência de políticas públicas. Para exemplificar a hipótese, notemos a problemática da educação. Na localidade, são atendidos alunos de cinco comunidades da região. Quando as lideranças comunitárias do polo-base conseguem resolver o problema de acomodação dos alunos, surgem alguns outros entraves, como o transporte escolar, a falta de merenda e a escassez de funcionários para a cantina, fazendo com que muitas vezes os alunos maiores de idade ou que saibam cozinhar ajudem a fazer a merenda para os demais.

Note-se o que relata nossa colaboradora acerca do disposto:

(...) eles cobram muito da gente quando chega nessa hora eles deixam muito a desejar, e no entanto esse ano eles viriam visitar e até hoje não vieram mais, nós estamos desde o ano passado os alunos estão sem atividades de transporte, com um mês sem transporte teve aluno nosso que ficou prejudicados por causa não passou de ano, e as vezes até desistiu ou o pai retirou, ou foi pra cidade ou pras outras comunidades devido o transporte. Então é muito difícil e é muito complicado (...) ficar dependendo e outros que vieram por conta dos pais, a gente, as famílias, pra ajudar, pra auxiliar na escola, então o governo, ou o transporte não está correndo mas vem então o pai para ajudar, aí eles estão fazendo isso, tem pai que não entende, aquele que não entende não manda o filho e nem traz o filho pra escola, agora tem aqueles que compreendem e sabe que o filho vai sair prejudicado eles “venho” trazer, ou então eles se reúnem né, os pais, e vem uma equipe de alunos juntos aí eles fazem assim, pontualmente por que não está tendo transporte do município só está tendo do estado (Professora Tarciera Raquel dos Santos Castro, 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Outro problema identificado está no atraso dos salários dos professores e na ocasião de nosso período de pesquisa de campo os profissionais estavam em greve, pois tinham salários atrasados em três meses. A paralização dos professores rurais de Barreirinha foi manchete nos noticiosos do Estado do Amazonas, mas no teor da informação afirmava-se que no Rio Andirá as aulas transcorriam normalmente. O sublinhado era uma inverdade, pois não havia um diálogo por parte da Prefeitura com a categoria, apesar de a educação básica para a zona rural ser de responsabilidade do governo federal (Fundeb). Igualmente, tratava-se de uma verba aprovada de um ano para o outro e, portanto, não poderia, em tese, estar atrasada, pois não fazia parte de recursos do executivo local e o discurso da afamada crise do país (em 2016) não se aplicaria a esse setor.

As lideranças dos professores rurais eram sabedoras dessa realidade e esse foi o motivo da greve. Comunitários e professores aguardavam uma visita do prefeito e de seu candidato indicado para as eleições em outubro, tendo em vista reivindicarem seus direitos.

[...] Tivemos uma reunião com o prefeito. Ele havia colocado muita gente pra trabalhar e não estava tendo como pagar os funcionários, isso foi o que me falaram, isso se é realmente verdade, e isso é a colocação dele pra gente, e segundo alguns ganham sem receber, e eu falei pra ele: “se está acontecendo esse problema por que o senhor não dá a conta desses que não trabalham e paga quem está trabalhando?”. Ele se calou, não falou nada. Acho que ele nem vai com a minha cara. Nós fizemos uma reunião com ele aqui e eu questionei [vozes ao fundo] alguns esclarecimentos para alguns dos funcionários da escola, e ele tentou enrolar, mas respondeu. Tornei a perguntar, inclusive o muro da escola que era do projeto não tinha saído. O projeto seria um pavilhão, mas aí nós cobramos e ele até ficou chateado, e o muro não está no esquadramento certo da escola, faltou mais. Aí eu questionei ele na hora, aí ele

perguntou o que que a gente queria. Falei pra ele que o terreno da escola é grande, tinha sempre um pavilhão. A gente tem que colocar aqui o auditório da escola pra fazer reuniões com os pais, e aí ele se comprometeu. A gente deixava ele fazer o muro, que ele cairia com a parte do auditório todinho, mobiliando todo o auditório. Isso que ele nos prometeu, prometeu caixa d'água, prometeu parece que foi em um sábado, e tá em promessa, e sábado seguinte ele viria e até hoje não veio mais. Talvez ele ficou chateado por termos questionado com ele na reunião, e talvez por nós termos cobrado ele também (Professora Tarciara Raquel dos Santos Castro, professora 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Pelo período que passamos na região (zona urbana e Matupiri), os comunitários e professores não obtiveram resposta positiva por parte da SEMED (Secretaria de Educação do Município), e nesse período de contato identificamos que os professores também possuíam uma pequena produção agrícola (farinha), pois segundo os mesmos se tratava de alternativa, estratégia de sobrevivência, pois depender de salário e seus constantes atrasos seria algo insustentável, sendo que os mesmos possuem família e outros dependentes. E a proposta do atual presidente da Federação Quilombola, que também é professor, é promover e difundir ainda mais a agricultura familiar, e quando forem titulados formalmente pela União seria uma maneira de justificarem a posse dessas terras, ou seja, uma demonstração de que não seriam terras improdutivas e devolutas. Nosso colaborador tem uma visão de vanguarda sobre o futuro da comunidade, os comunitários e seus descendentes (figura 6).



Figura 6. Torragem de farinha realizada por quilombolas do Matupiri. Fonte: Georgio Ítalo, 2016.

Pois é, é um projeto da federação, e ainda não está vigorando, ainda está no papel, espero se Deus permitir conseguir colocar em prática, e sobre a agricultura familiar, nós somos cinco comunidades remanescente de quilombo, o projeto está implantado na comunidade, cada comunidade tem esse projeto da agricultura familiar, aí sendo por grupo de família, tipo entre dez famílias, á um projeto para cada plantio, ou seja, aí dez famílias plantam banana, aí dez plantam arroz, dez plantam feijão, dez plantam milho, e aí sucessivamente isso entre as famílias de cada comunidade. E a proposta desse projeto, juntamente em parceria com a nossa federação, e a gente se reúne, e por que também a federação não anda sozinha, aí tem que ter, pra ela tem ser debatido entre as cinco comunidades e ser aprovado por uma dessas comunidades (...) Esse é o primeiro passo que a federação está enfrentando tentando fazer [vozes ao fundo], e a federação vai dar continuidade nos trabalhos já implantados, já foram iniciados graças a Deus tivemos a oportunidade de pegar a federação já bem adiantada, graças a Deus mesmo com todos os problemas existente as ex-presidente concluiu, já no início do nosso mandato, as coisas difíceis ficaram pra traz, e eu tenho certeza que as mais fáceis nós temos de encarar agora, e também no início da nossa gestão, teve o fechamento da área territorial da federação, isso depende de Deus mesmo para nós conseguimos avançar nessa área territorial na nossa área quilombola. Por que todo mundo sabe a crise que o país está passando e com essa mudança que ocorreu agora de presidente da república ficou complicado, a ex-presidente Dilma apoiou muito a gente quando ela era presidente, agora ninguém sabe se esse novo presidente vai ajudar a gente ou vai engavetar nossos projetos que estão em andamento, temos que rezar bastante para que Deus toque o coração desse para que ele sempre possa nos ajudar, por isso que digo por um lado é mais fácil de trabalhar o complicado é essa questão de mudança de presidente, por que o acontece se ninguém nos ajudar vai atrasar nossos projetos, no caso é isso que nós esperamos que nossos projetos sejam implantados (...) A nossa presidência da federação criou um projeto onde cada morador paga uma taxa para a federação, o que seria essa taxa da família, é uma taxa que pagam anualmente, é vinte reais por ano isso quer dizer que não sai um real por mês para cada família, e esse pagamento de cada família é para suprir as necessidades da federação, e você que a gente não assalariado, a gente trabalha voluntariamente, a gente trabalha por vontade e por esforço próprio, a gente aquela condição que muitas pessoas pensam por conta de a gente professor, e estamos com mais de quarenta dias de salário atrasado, talvez chegue nos sessenta dias e ninguém tem a previsão se vamos receber ou não, e as coisas estão andando difícil pra gente realizar nossos projetos, mais espero em Deus que dará tudo certo e iremos conseguir, a questão maior é a gente se unir e seguir em frente pelo menos algo melhor para nossa federação (Professor Tarciso dos Santos Castro, professor, 49 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Percebe-se no discurso do senhor Tarciso aquilo que no atual contexto classifica-se como economia colaborativa, e intrinsecamente percebe-se resistência em sua fala, pois somente unidos os quilombolas do Matupiri terão êxito nas suas empreitadas, segundo o colaborador, o que implica dizer que se aquilombar ou se amocambar não é apenas fugir e sim resistir. A agricultura para a subsistência foi uma das inúmeras modalidades de resistência praticada pelos escravos negros em fuga, na qual essa formação de redes de solidariedade era fundamental. Gomes (2003, p. 146) salienta:

Especificamente sobre a participação dos negros na expansão das fronteiras brasileiras, Gilberto Freyre assinalou que os movimentos, sertões adentro ou rio

Amazonas acima, de negros fugidos, representaram arrojo quase igual ao dos bandeirantes paulistas ou dos povoadores cearenses (...) Além do sangue e da cultura, os negros levaram consigo alguns produtos, como a cana-de-açúcar, uma vez que a maioria deles provinha dos engenhos e canaviais. Em seus refúgios na floresta, desenvolveram lavouras de subsistência, que não raras vezes transformaram-se em cultivos de maior escala, possibilitando a produção de açúcar e aguardente.

Assim como no passado, o negro quilombola de hoje é sujeitado à marginalização, ainda que a autodeclaração seja um fato, mas para a concretização desse discurso o caminho a ser trilhado é longo e as repostas às reivindicações são demoradas por parte das instâncias superiores, e talvez o examinado soe como um teste de paciência para que os mesmos sejam vencidos pelo excesso de burocracia. Mas os quilombolas, na fala de Dona Maria Amélia (Lourdes), sempre encontraram guarida, ou seja, informações fundamentais direcionariam as suas principais reivindicações.

Olha é em 2003 quando o Lula assinou o decreto é a gente ainda não tinha, é ainda conhecia ainda qual é nosso direito, aí quando foi, nós viemos saber que nós podíamos correr atrás dos nossos direitos procurar em 2005, quando a professora, quando a pesquisadora Ana Felícia e o Camilo irmão dela que é professor da UEA em Manaus, eles vieram fazer a pesquisa aí começou a surgir o direito do quilombo dentro do Andirá, aí através deles passou 2005, 2006, 2007, 2008, aí em 2008 vieram de novo fazer a outra pesquisa, aí veio a Ana Felícia, veio o professor Águido, aí veio o Joao Siqueira que é antropólogo, aí depois de..., quando foi 2012 já apareceu um novo pesquisador, veio a professora Magela, professor Emanuel, a Carol, e outras pessoas também que vieram juntos com eles, aí então, daí surgiu (prof. Alfredo) professor Alfredo Wagner que veio também, veio o Clóvis da LDA, e então todas as pessoas deram um fortalecimento pra nós muito grande. Foi aí que nós começamos a ter coragem, aí nesse momento que eles vieram aí eu comecei a trabalhar, porque dentro do nosso município nós não fomos amparados, [..uma voz ao fundo.], aí quando eu procurei o município, que eu me identifiquei com o presidente, eu sempre tive aquele chá de banco, de pegar o dia inteiro sentado, vem hoje, vem amanhã, vem depois, vem aqui, e passou tempo e veio tempo, e a gente depois de três meses, que eu vi que a gente não estava sendo acolhido pelo município, aí foi que eu procurei a reconhecer aonde (...) que podia fazer, aí foi que eu encontrei esses professores que eu já falei, da cartografia da Amazônia, da LDA, do Incra, o José Brito, que também foi uma pessoa que ajudou bastante a gente, e então todas essas pessoas foram parceiros da gente, aí foi o tempo que eu conheci Manaus, andava a pé, eu não tive recurso pra andar, eu andava na cara e na coragem, mais lá em Manaus eu encontrei os meus amigos que eles me deram muita força. Quero agradecer a Magela, Carol, Emanuel, Alfredo. Quero também agradecer à professora Caroline e também à Carol, que foi uma pessoa que veio e foi ela que fez o nosso fascículo junto com a ordem que veio de lá do levantamento do nosso trabalho, e esse, quero dizer, esse mapa que aparece no nosso fascículo foi a própria comunidade que fizeram, cada um deles fizeram seu próprio mapeamento, aí depois foi pra cartografia que já veio todo junto (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Segundo a ex-presidente da Federação Quilombola, o preconceito por conta da ancestralidade negra foi algo bastante marcante na vida dos moradores de Santa Tereza do Matupiri. São lembranças na vida do líder quilombola Amélia Castro, que ainda na infância já trabalhava em regime pesado, passava privações e sofria com o preconceito racial. Essas lembranças ela relata em seu livro recentemente publicado. Maria Amélia (2016, p.18) aponta que:

E falar em como criança, do meu princípio de vida, eu era uma pessoa muito apegada ao meu avô. Ele sempre foi uma pessoa que me deu atenção, ele e minha tia Maria Sidrôinha. Muita coisa quando criança eu conversava com eles. Aí teve um dia que eu perguntei ao meu avô: “Porque a gente era discriminada na cor?” (...) Porque a gente era negra, o pessoal chamava pra gente de piranha preta, porque a gente era preta; chamava a gente de guariba, porque a gente era negra! (...) A gente ia junto com papai pro roçado do patrão dele, o seu Anacleto, e nós, como criança, roçava e servia de espantalho para espantar os pássaros que vinham comer o arroz. E, eu a minha irmã Sebastiana que era mais velha e meu primo que se chamava Severiano, este mora lá por Manaus agora(...) Aí, ele, e a gente fazia estes dois trabalhos: de capina da roça e de espantar pássaro. Quando foi um dia, esse patrão do meu pai por causa de quatro limas que nós apanhamos, ele botou na conta pro meu pai pagar essas quatro frutas.

Aos poucos essa realidade está mudando, devido à informação que gradativamente chega aos quilombolas, pois com muito esforço jovens comunitários migram para cidades próximas, onde existem polos universitários para fazerem suas formações continuadas. Logo após colarem grau, retornam para suas cidades de origem e difundem o que aprenderam com os seus conterrâneos, reconhecendo, entretanto, que há muito por fazer, pois apesar dessas sensíveis mudanças isso não é o ideal para eles. Antes, dentre a juventude, não havia essa consciência em ser quilombola; após o contato e a proximidade acerca da autodeclaração, o sentimento de pertença e autoidentificação torna-se manifesto.

Isso antes a gente perguntava o porquê da pele negra, por que da pele morena, e muitos perguntavam por que naquela comunidade é assim e a nossa comunidade não é, e a partir de algumas pesquisas nós viemos conhecer que nós somos quilombolas, isso através de descendentes africanos, de negros africanos, descendentes da nossa família, então nós viemos resgatar a nossa identidade, então hoje nós somos quilombolas e estamos lutando pelos nossos direitos, lutando pelo nosso espaço na sociedade, e hoje nós temos orgulho de ser quilombola, hoje perguntam de onde nós somos, nós respondemos que somos de um lugar tal, comunidade tal e somos quilombolas, então já pensa em identificação, e antes da faculdade a gente não sabia, o que era ser quilombola, e nem passava pela nossa cabeça o porquê que a nossa pele era morena, pelas conversas a gente debate sobre os nossos antepassados e a gente chegou a pesquisas que nós somos quilombolas, [vozes ao fundo] a partir daí que tivemos essa identificação que somos quilombolas, e até hoje a gente se sente



feliz de ter conquistado os nossos direitos faltando apenas a intitulação e por esse motivo a gente é considerado quilombolas, e antes a gente era um pouco esquecidos e a partir dessa junção das comunidades remanescente quilombolas a gente já é visto pela sociedade e pelos políticos, pelos governantes e pra fora também então isso foi muito importante pra gente (Tarciera Raquel dos Santos Castro, professora, 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

É nítido que tanto as gerações mais antigas e a juventude têm um pensamento bastante similar e simbiótico, e se percebe um grau de consciência coletiva, de reafirmação identitária, étnica e cidadã impressionante. Os quilombolas do Matupiri do rio Andirá, porquanto, não são estrangeiros, não são invasores, não são migrantes, e o Matupiri para eles não representa um “entre lugar” (lugar de passagem), mas sim a retomada de um território que um dia já lhes pertenceu.

## CAPÍTULO IV

### O QUILOMBO DO MATUPIRI NAS VOZES DOS SEUS MORADORES

#### 4.1 Territórios, leis, direitos e conflitos implicados

Essa territorialização do Matupiri é datada ainda no século XIX, por escravos negros ou negros libertos que ocuparam o lugar, e percebe-se muito na fala dos colaboradores que eram detentores de uma vasta área, onde cultivavam, criavam e extraíam madeira para a construção de suas moradias, e que na medida do possível eram auto sustentáveis, e, grosso modo, essa comunidade negra, tem uma característica bastante peculiar de tantas outras comunidades ribeirinhas da Amazônia, que dependem do rio e da terra para a sua sobrevivência. Wagley (1988, p. 43):

Uma comunidade isolada nunca é típica de uma região ou uma nação. Cada qual tem suas próprias tradições, sua história particular, suas variações especiais do modo de vida regional ou nacional (...). Por toda a parte as pessoas vivem em comunidades – em bandos, em aldeias, em núcleos agrícolas, nas pequenas e grandes cidades. Nas comunidades existem relações humanas de indivíduo para indivíduo, e nelas, todos os dias, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura. É nas suas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas. Na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tal como o são na realidade. Todas as comunidades de uma área compartilham a herança cultural da região e cada uma delas é uma manifestação local das possíveis interpretações de padrões e instituições regionais.

E por volta da segunda metade do século XX, essa comunidade negra da Amazônia foi confrontada com uma nova realidade, que as desterritorializou, e essa desterritorialização provocou inúmeras mudanças, que interferiu deveras na própria sobrevivência dos moradores, que não mais puderam realizar as mesmas atividades que outrora, pois as terras não mais lhe pertenciam.

Essa linguagem pretérita de posse e pertença é identificada a partir de ações horizontalizadas do poder do capital, que é reafirmado em lugares onde a lei do Estado não se faz presente e daí se sede espaço para leis escusas que impõem verdades convenientes, subalternizando pessoas de menor poder aquisitivo e as colocando como “invasores” de terras

(fazendas). Noutra perspectiva, podemos identificar alguns significados para o termo “terra”, que poderia ser onde se pisa, onde planta, onde se habita; e esses três postulados poderiam conceituar ou descrever até a chegada de representantes do capitalismo (fazendeiros, pescadores, madeireiros) no Quilombo do Matupiri, sendo que essa presença fez com que os moradores deixassem de ocupar e cultivar. E de tudo isso, restou um vínculo, o qual mostra que o poder dos novos ocupantes não pode apagar, um elo imaterial, pois se trata do sentimento que os quilombolas nutrem pelo lugar em que muitos dos seus ancestrais estão sepultados (JESUS, 2007, p. 24):

O espaço de uma comunidade não representa apenas local de sua morada, mas também referência de sua identidade. O território é uma vertente da sociedade expressa não apenas por meio físico, mas como resultado das relações travadas entre os seres humanos [...] O território é o espaço apropriado por uma sociedade ou grupo social. Sua ocupação gera relações de pertença e de identidades sócio-espaciais. Quer dizer, o sujeito é identificado e identifica-se por meio dos atributos do espaço (os objetos naturais e artificiais) [...] A territorialidade é específica a cada sociedade, daí a alteridade, ou seja, o estabelecimento da diferença que surge entre nós e os outros. O limite do território não é fixo, ele pode dissolver-se e reconstituir-se porque não é apenas dotado de materialidade como também de um campo de relações sociais projetadas sobre o espaço. Assim podemos perceber que há uma possibilidade de alteração, de adequação do processo de territorialidade.

Talvez, ao longo de sua história, os quilombolas do Matupiri tenham assimilado o silenciamento como estratégia de sobrevivência, tentando resistir às investidas empreendidas por grupos que se apropriaram de suas terras, com base no poder, usurpando aquilo que hoje é deles via letra jurídica. Esse cenário relegou a segundo plano e ao quase esquecimento os quilombolas, após mais de um século de história negra no Andirá, rio também habitado pelos indígenas da etnia Sateré-Maué, que provavelmente mantiveram algum contato com os negros recém-chegados à região.

A prática de sufocamento imposta às populações negras na região do Médio Amazonas foi muito marcante e se reflete nos dias de hoje, pois muitos desconhecem ou anulam o negro como uma das matrizes constituintes da população no trecho Parintins-Andirá-Maués. É de suma importância saber da trajetória desses grupos sociais, quer seja os nativos (indígenas) ou os diaspóricos (negros). Para a população de maneira geral, os grupos humanos anteriormente citados são constantemente negados enquanto uma das bases formadoras do homem contemporâneo em nossa região, pois é dado enlevo à presença branca em detrimento do esquecimento imputado a negros e índios. Pacheco (2007, p. 8) comenta sobre o

entendimento das populações amazônicas sobre suas ancestralidades.

Tais grupos constituíram a população regional e seu desvelamento ajuda os habitantes a identificarem genealogias de suas próprias formações culturais. Essa prática contribui para afirmação, negação ou construção de novas identidades, como ocorre atualmente com as denominações “negro” e “preto”, quilombola, negro da terra, caboclo, índio, descendente de índios, afroindígena.

Especificamente no rio Andirá, região onde se encontra o Quilombo do Matupiri, a consciência sobre suas ancestralidades vem ganhando bastante espaço devido às informações que chegam, pois de acordo com algumas falas de lideranças quilombolas afirma-se que o quilombo não surgiu, ele sempre existiu, e que eles sempre foram quilombolas, porque sempre souberam de sua origem africana. E essa tomada de consciência foi talvez o primeiro confronto deflagrado pelos quilombolas contra os grandes latifundiários do rio Andirá, pois os fazendeiros não aceitavam que os negros procurassem seus direitos, que solicitassem reconhecimento por parte do governo federal e posterior demarcação de terras. Todavia, os quilombolas lograram êxito parcialmente, o que causou estranhamento na região, ocasião em que fazendeiros demarcaram suas supostas propriedades com cercas elétricas na tentativa de definir seus territórios, proibindo qualquer morador do lugar de atravessá-las, sejam quais fossem os motivos.

Há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes [...] Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas e perdidas (HALL, 2003, p. 130).

Os quilombolas querem reocupar um território que já lhes pertencia, mas que por falta de conhecimento sistematizado e letramento, os antigos moradores do Matupiri foram induzidos a vendê-lo por quantias ou valores irrisórios, que sob uma leitura mais acurada, entende-se que houve má fé por parte dos latifundiários, que usaram de inúmeros subterfúgios para tomar posse formal das terras. E para muitos quilombolas a perda de suas antigas propriedades é como a perda de uma fração da carga identitária, pois, como se postulou linhas acima, esse agrupamento étnico tem um vínculo material e sentimental com o lugar onde

habita. Este vínculo sentimental com a terra está presente na fala de Maria Amélia:

Pelo fato do meu pai está lá e minha mãe, mas é um amor, eu me sinto muito feliz de viver na minha terra, por que lá eu nasci, eu cresci, lá eu aprendi a pescar, lá eu aprendi a trabalhar a fazer farinha, lá eu aprendi a roçar lá eu aprendi afazer tudo, então é uma terra pra mim que eu só poderia sair de lá, nem sair por que se eu morrer vou ficar lá mesmo né, mas eu tive a oportunidade de sair eu morei quinze anos fora da minha terra, mas quando bateu a saudade eu vim me embora e não tinha quem me segurasse, por que lá é minha terra natal. (...). (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri)

Em seu pequeno livro autobiográfico, nossa colaboradora, entremeia detalhes da importância de seu pai nessa luta pelas terras do Quilombo do Matupiri, que ele mesmo tendo falecido na sede do Município, pediu em vida que fosse sepultado no cemitério do Matupiri como os seus pais assim o foram. Percebe-se no relato, o valor sentimental de nossa colaboradora com a terra que seus antepassados pisaram, e em especial seu “Pai Ferro”, que deixou um legado de trabalho e de intensas lutas. Maria Amélia (2016, p.105):

Quando o meu pai faleceu no dia 29 de abril de 2013, morreu em Barreirinha. Mas era pedido dele, que ele queria ser sepultado na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri. Levamos o corpo dele e ali ele foi sepultado. Por causa do apelido dele de “Ferro”, meu sobrinho Douglas, providenciou uma placa que ficou na sepultura e diz assim: Ferro, negro, forte: síntese de memória, garra e resistência. E assim, eu quero homenagear esse negro que foi o nosso tão forte e grande herói: o “Ferro”, neto de Benedito Rodrigues da Costa, aquele escravo que foi o primeiro a chegar nessa área do rio Andirá, município de Barreirinha, aqui no nosso Amazonas.

A reivindicação é o cumprimento do artigo 68 da Constituição Federal, que confere direitos sociais às comunidades com origem negra e posse efetiva das terras já ocupadas, mas que muitas vezes conseguem reconhecimento só após terem de lutar pela posse territorial. São lutas travadas com o próprio estado brasileiro, que é o único a ter o poder de outorgar e instituir direitos sociais no âmbito de dimensões geopolíticas. A premissa torna sem efeito quaisquer outras lógicas jurídicas que não comungam com normativas do Estado brasileiro. E, nesse mote, surgem forças opositoras a essas conquistas sociais, que se valendo de condição de luta tentam invalidar ou anular estas conquistas.

As tentativas de invalidar direitos reivindicados pelas comunidades quilombolas é

uma reinvestida daqueles com poder, em forma de opressão, que sempre fizeram seu uso para subjugar as comunidades. Opressão multifacetada, mas que possui significado comum: a negação da existência dos grupos negros rurais enquanto lógicas socioculturais e simbólicas próprias (CARDOSO, 2008, p. 51).

Mas os problemas que o Quilombo do Matupiri enfrenta não são diferentes do que ocorre em inúmeras comunidades quilombolas da Amazônia, desde a reivindicação por reconhecimento até o enfrentamento ao poder de mando de latifundiários e a resistência à opressão a partir da criação de uma Federação Quilombola, que hoje os representa.

A força “coronelistas”, travestida nas elites latifundiárias, é marcante na região. Muitos dos membros dessa elite possuem estreita relação com o poder político local, que por si mesmo relegou a população do Matupiri ao esquecimento, pois sem quaisquer reticências podemos enquadrar o lugar naquilo que Djalma Batista (1970) classificou como “terceira Amazônia”, concepção que caracterizava a distância dos grandes centros como proporcional às dificuldades de acesso a direitos básicos. A tentativa de veto pelos grupos hegemônicos, que também pode ser entendido como negação de direitos assegurados em letras jurídicas, faz com que povos minoritários enalteçam sua identidade e reafirmem suas existências, não como um subgrupo secundário, mas sim como agentes sociais em seus grupos, autodeclarados e também reconhecidos como tais pela sociedade macro.

A formação de quilombos representou e representa uma clara forma de resistência contra a opressão e a desigualdade que esses sujeitos sociais encontraram e mantém de forma bem consistente para lutar pelos seus direitos historicamente merecidos e constitucionalmente garantidos, a luta pela posse da terra a qual ocupam é a principal bandeira de luta dessas comunidades remanescentes de quilombos é claro que essa luta quase sempre esbarra em interesses particulares de grandes fazendeiros, opondo dessa forma, os interesses de poucos contra os direitos da coletividade, ou seja, do grupo que já tem o sentimento de pertença pelo local que reside, é o caso da comunidade de Gurupá, que foram obrigados a permanecer em uma área que já não comporta a necessidade de subsistência do grupo, fazendo com que os quilombolas adentrem a área em litígio com o fazendeiro (BARROS, 2015, p. 12).

As comunidades quilombolas não são uma realidade especificamente do Brasil. Elas são encontradas em muitos países da América Latina, como Colômbia, Jamaica, Haiti e Suriname. Neste último, por exemplo, o contingente desses agrupamentos humanos chega a 12% do total da população, tendo política e pendor nas decisões nacionais, ou seja, desde os séculos XVI e XVII, o Estado vem constituindo acordos com essas populações tradicionais. Essa exemplificação não é uma situação isolada. É um ato de sublinhar uma importante

questão outrora avaliada.

O único Estado na contramão desse pensamento vanguardista, consolidado ainda antes do século XX, era o Brasil, que de todas sociedades americanas, e como é historicamente sabido, foi o último a abolir a escravidão. Esse atraso também se refletiu nas comunidades negras aquilombadas, que mesmo livres das atividades laborais não eram detentoras das propriedades que ocuparam. O que houve no Brasil em fins do século XIX foi a libertação dos escravos, mas não houve reforma agrária, fato este que ainda reverbera nos dias atuais, com as constantes reivindicações de terras quilombolas de povos com ancestralidade negra.

Os movimentos negros no Brasil pleiteiam desde os anos 1930 uma reparação do processo de abolição, pois consideram que esse assunto ainda é uma questão inacabada e ainda existem pendências e saldo devedor moral. Esses grupos humanos foram estigmatizados e excluídos, não apenas simbolicamente, mas efetivamente apartados da sociedade (BARROS, 2007). As comunidades negras e suas organizações, hoje, exigem políticas que lhes protejam, que resguardem seus bens adquiridos. É perceptível que se dependesse de grande parte da sociedade aquinhoada brasileira, a negação ao direito de cidadania às comunidades quilombolas, quer sejam urbanas ou rurais, manter-se-ia.

Em suma, cabe destacar que o processo de silenciamento das comunidades negras da Amazônia é marcante. Não se reconhecer como afrodescendente não é incomum e talvez, devido ao processo de aculturação empreendido na região, forçou-se a uma nulidade das ancestralidades e as resumiu na figura discutível do “caboclo” e do “ribeirinho”. Mas essa negação do passado de africanidade, nos últimos anos, tem perdido espaço e o negro no Amazonas tem um discurso de afirmação atualmente e tem buscado resguardar seus direitos, bem como o direito ao reconhecimento de sua história e de sua posse territorial — e essa é uma das muitas lutas encampadas pelos Quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, em Barreirinha, que se nutrem para conquistas futuras, não como fugidos, escravizados, negros de ganho, mas como cidadãos brasileiros. A voz dos quilombolas do Matupiri é unívoca e se vê representada na militância de alguns comunitários que se dispuseram a reaver esses direitos negados por gerações. Dona Maria Amélia comenta um pouco desse passado:

É bom dia meu nome é Maria Amélia de Santos Castro sou filha natural de Santa Tereza do Matupiri, sou filha de Benedito Pereira de Castro e Dorvalina Gama dos Santos. Eu vim de uma origem através dos meus avos, os meus bisavôs eles eram ele era quilombola veio da África da Angola e através dele surgiu os filhos que vieram com a sua esposa que ele conheceu dentro do rio Andirá a Gerônima, dona Gerônima teve com Benedito Rodrigues da Costa cinco filhos, onde veio citar os

nomes de cada um deles o primeiro filho dele mais velho (...) Manoel Rodrigues da Costa, Silvério, Pedro, Cristina e Francisco. E teve uma filha fora do casamento dele, com Maria Elvina (...) Então nós somos quilombolas desde quando o nosso bisavô chegou dentro do rio Andirá, mais reconhecido mesmo como remanescente foi só depois que o Lula assinou o decreto nº 4887 que veio a lei pra que nós pudéssemos procurar o direito como remanescente e encontramos (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri)

O Matupiri é apenas uma das cinco comunidades quilombolas reconhecidas nesta região no ano de 2013, mas o processo de demarcação de terras ainda continua, pois as lideranças quilombolas estão requerendo a inclusão da sexta comunidade, que viria a ser São Paulo do Açú, mas estão encontrando severas dificuldades, dado que essa localidade está praticamente em terras de fazendeiros que possuem grandes influências políticas. Esse embate está a dificultar a conquista, mas os comunitários não esmorecem e buscam guarida com alguns pesquisadores que passam pela região, e segundo os seus relatos, as informações coletadas e sistematizadas foram e estão sendo de grande importância nesse processo de conquista territorial e reafirmação identitária.

Nesse período de 2005 ela era uma associação ela não era federação era uma associação, tinha das primeiras pessoas que foram dos primeiros presidentes da associação foram o Sidney, o Luiz Carlos, o Efraim, o Ismael, o Mateus, [só q a Cremilda, essas foram as pessoas que eram...] a Cremilda veio já como fundadora da Federação, e passou três anos, três anos na mão de Cremilda e não teve continuidade. Quando eu fui escolhida pra mim ser presidente eu aceitei, eu aceitei pelo uma causa, pelo uma causa assim de o que que vai acontecer o que tinha. Quando eu procurei, que eu fui eleita que passei seis meses sem poder governar por que eu não tinha documentação em mãos, quando eu fui na capital do estado lá eu encontrei a nova demarcação de terra fechada, e eu perguntei a superintendente do Inca o que que eu poderia fazer com essa documentação fechada, ai ela disse não que tinha que recorrer as comunidades se realmente é isso que eles querem a demarcação e titulação das terras, eu digo não mais e isso que meu povo espera e voltei ai entrou as comunidades. Na época só existia quatro comunidades que era Boa fé, São Pedro, Trindade e Matupiri e na eleição que teve antes do meu pai falecer ele me pediu que eu fui eleita ele queria que eu colocasse a comunidade de Ituquara pra fazer parte por que lá existia sangue dele que era os filhos e netos das irmã dele que era a Dicorina ai foi aconteceu ai veio aparecer as cinco comunidades e Ituquara também entrou como remanescente e nós temos uma área de terra quilombola se tem da comunidade, Núcleo de Pogoá até Furmiga. (...). (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri)

Os conflitos e as explorações dos moradores do Matupiri remontam a épocas passadas, em que a utilização do papel-moeda não era usual, sendo, sim, o trabalho do regatão era uma



constante. Praticava-se o escambo, sendo que não era uma troca justa e na maioria das vezes os quilombolas ficavam com prejuízos. Essas lembranças povoam o pensamento dos senhores e senhoras de idade da comunidade. As imagens descritas em suas falas traduzem o que viram na infância e em outras fases da vida. Senhor Tarciso Castro, nosso colaborador, considerava uma exploração o que faziam com seu pai e ainda hoje percebemos não somente nos seus relatos, mas no seu semblante, a indignação.

Meu pai trabalhava muito em mata, eu não via o meu pai receber dinheiro, tirava era de quinhentos, mil palmos de madeira, tabua cortada com machado na época, não era motosserra. Era cipó, era vassoura que ele fazia, Era castanha, tirava era tanto do produto. Às vezes o cara chegava ai, embarcava. E falava para o meu: Benedito quantos palmo de tábua tem ai? Setecentos, quinhentos, mil palmos, cem rodas de cipó, cem latas de castanha, não sei quantas vassouras (...), remo. E o papai subia só com dez sacas de rancho. Na época eu nunca vi ele chegar com dinheiro no bolso, então quer dizer que era trocado, era engano mesmo, e olha que o papai não era muito analfabeto. Mas como você sabe, o cara do poder é poder. As vezes trazia uma saca de rancho e dizia que ainda tinha ficado devendo pro homem. Eu ficava, eu via aquela humilhação, só que eu era criança na época, eu tinha uns sete ou oito anos, mas eu prestava atenção, aí quando eu cresci mais um pouco, ai eu fui atentar mais pra vida como era. Quer dizer que os cara escravizavam o próprio filho da terra e viciaram a população. O cara trazia assim, eu era rapazinho, mas entendia outro lado assim, uma vez discordei do meu pai, lá com algo que não achei de acordo, o meu chegava dizendo que não queria, mas o cara chegava e botava um saco de açúcar, um saco de sal, e ia botando e anotando, e eu disse, não, negativo. Eu parei de estudar duas vezes, eu fiz até o sétimo ano, eu já tinha uns treze anos, mas eu parei de estudar pra ajudar meu pai a trabalhar (...) pra ajudar a sustentar meus irmãos. Ai comecei trabalhar, ai já era adolescente, quinze anos, dezesseis por ai, eu não sabia nem pegar no cabo do terçado, eu não trabalhava mesmo, mais ai quando eu peguei o jeito, eu disse é o seguinte: não pensem que vão enganar meu pai como enganavam, ai discordei várias vezes, dizendo que não era assim (Tarciso, 49 anos, agricultor e professor também da comunidade, presidente da Federação Quilombola, morador do Matupiri).

Onde a legislação do País não chega, a força do capital, do poder financeiro, cria raízes, e esse sistema de comércio em verdade é uma herança do período colonial, imperial. Nessa época, os papéis-moedas usuais eram periféricos e as falsificações de títulos não eram incomuns (SANTOS, 1980). Os regatões e compradores, negociantes que circulavam ou ainda circulam em muitos rios da Amazônia, encontraram em comunidades da hinterlândia uma ampla fonte de riquezas. Muitos ditavam valores de produtos, de modo que eles próprios, os compradores, sempre ficavam no lucro. Ao período a base econômica brasileira até os anos 50 do século XX foi baseada em artigos de sobremesa (café, açúcar), portanto agrícola, e na Amazônia à mesma época, vivenciava-se o forte processo extrativista, que pela sua própria natureza era sazonal (cacau, castanha, peixe, farinha), com destaque para a extração do látex e

da juta nos anos 1960 e 1970.

Considerando o cenário histórico e trazendo para o debate a região do Matupiri, assim como muitas comunidades da Amazônia ela tem a sua economia baseada em coleta de víveres, agricultura familiar, nas pequenas criações solidárias e na pesca. A comunidade é reclusa a pequenas frações de terra, as quais foram doadas pelo governo exatamente para essa finalidade. Maria Amélia (2016, p. 21):

Então, o meu pai, continuou sendo escravo do trabalho! Meu pai também trabalhava com a família do seu Zé Pedreno, que era um espanhol; trabalhava com a família do genro dele, que era família do seu Manoel Carlos. Então, meu pai continuou sendo aquela pessoa dominada pelo trabalho dos outros. Meu pai era produtor e minha mãe também era produtora rural. Meu pai trabalhava com obra: fazia canoa, batelão tudo isso ele trabalhava quando ele era novo; trabalhou com tiração de pau-rosa, com tiração de cedro, cipó (...) Então, eles eram muito explorados nessa época (...)

A partir dos anos 1950, houve outro momento de surto econômico para o Amazonas. Ocorreu o cultivo da fibra da juta na região e isso perdurou até meados dos anos 1980. Com o advento da fibra sintética, a fibra vegetal foi perdendo espaço, apesar de o Banco da Amazônia S/A ter liberado verbas com a finalidade de revitalização da juticultura no Amazonas. Em seguida, muitos juticultores investiram em uma nova modalidade econômica, a pecuária de corte, prevalecente até hoje. Em certa monta, o descrito tende a explicar a presença de fazendeiros nessa localidade amazônica e especificamente nas áreas do rio Andirá. E é nesse universo de mudanças e surtos econômicos, de apropriação de imensos territórios outrora habitados por populações tradicionais, que os detentores do capital investiram suas finanças, premeditando um resultado positivo, transformando o antigo pescador, lavrador e agricultor da subsistência, em vaqueiro, plantador de campo para o gado, em diarista, escravo em suas antigas terras.

A partir dos anos 1980 essas mudanças são notadas com maior intensidade pela nossa colaboradora.

De 1986 pra cá as nossas comunidades mudaram, mudaram por que, ai começou a chegar as pessoas diferentes pra colocar as diárias dentro da comunidade, e ai foram se perdendo [a, o..] foram se perdendo as nossas origens de trabalho, por que eles se viciaram em fazer as diária, e uma diária na comunidade continua uma diária como um escravo do trabalho, porque ainda tem pessoas que pagam [25 reais] mas que pagam [30] mais o valor de trinta você tem que levar sua agua, tem que levar sua comida, então pra gente, eu tenho pra mim, como ainda é um escravo do trabalho, por que quando acabar o escravo do trabalho, é quando tiver cada um andar com seus próprios pés e vender seu próprio produto, aí sim vai acabar porque todos nós

vamos ter voz e vez, porque nós precisamos de que, que nós tenha valor no nosso trabalho que hoje em dia a gente não tem. Então é isso minha preocupação, mas sobre o nosso território a gente se sente feliz por que antigamente agente vivia no fundo do poço, por que a gente tinha medo de falar, tinha medo de reivindicar os nossos direitos hoje em dia não é diferente, depois de nós tá dentro da nossa comunidade a presença que vem do Incra, Ministério público, MDA, cartografia, tudo se tornou melhor, por que o povo achou que ele tinha uma defesa em prol do povo quilombola, então isso foi a coragem que o povo tem hoje em dia, e eu como “coordenador” que coordenei [aquele, nosso..] nós estamos lá que somos só um povo, e eles acreditaram no meu trabalho o que que eu quero agradecer eles por que através deles eu conheci e andei em mais territórios, porque fui pra Belém, fui pra São Luiz do Maranhão e em Manaus não teve conta de palestra que eu discutia, discussão sobre quilombo, por que só sabe o que acontece dentro de uma comunidade, dentro de um rio, dentro de um final cabeceira quem vive e convive dentro, quem não vive e não convive tudo é bem, “tá” lá chega lá de primeira tá vendo que tem tudo, muitas vezes mata a última galinha que tem, oferece o último coisa que tem, pra pessoa, pra poder ele dizer que “a gente” é bem, não, eu sou diferente, o que tiver na minha casa eu ofereço eu “dou” mais eu não vou acabar com o que eu tenho por que amanhã meus netos vão passar fome eu vou passar fome, enquanto a pessoa vai dizer que eu não preciso daquilo, então é diferente hoje em dia pra gente que já conheceu mais um pouco a nossa realidade (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Com a chegada do estranho, ou seja, da figura do fazendeiro na região, os mesmos convenciam os moradores do Andirá a venderem suas pequenas e médias propriedades. E na maioria das vezes logravam êxito, sem pagar por um preço justo, usando da má fé, da credulidade e o baixo letramento da população.

Olha a chegada dos fazendeiros na região foi em 1986, de 82 pra lá eles começaram a chegar, chegaram assim, enganando, comprando terreno a troco de um gravador, troco de motosserra, com troco de uma saca de rancho, a primeira venda de terra que teve na área de quilombo foi do seu Benedito Villas Boas que vendeu, quando ele vendeu esse terreno que era do pai dele, aí ele chegou lá com uma documentação, eu tinha eu acho uma idade uns dez anos de idade, quando ele chegou [canto do galo ao fundo] com essa documentação de terra e pedindo que o pessoal assinasse aquele documento, que terreno do pai dele, que o pai dele tinha comprado esse terreno, e já tinha assinado o seu Manoel, o seu Madaleno, o seu Roseno, o seu Manoel Eugenio que outro senhor de lá, dona Neves, o seu Cabral, quando chegou na casa do meu pai, que o meu pai também ele não era analfabeto, ele lia um pouco né [canto do galo ao fundo] meu pai era uma pessoa muito inteligente, (ele lia) aí ele pediu que ele ia ler o papel aí ele leu, aí ele perguntou assim- “rapaz pra que você quer esse documento”- resposta- Não por que esse terreno era do meu pai, aí eu preciso organizar o documento, aí meu pai disse pra ele, olha mais pelo que eu sei o que é do teu pai é essa ilha aqui, agora você pega esse mundão de terra aqui não é do teu pai, o que que ele fez, como os outros já tinham assinado, a assinatura do meu pai pra que ia valer se ele não fosse assinar, aí eu sei foi, quando ele o documento e foi pra Parintins, aí quando ele chegou em Parintins aí ele pegou e vendeu as terras para o seu Waldemar Queirós, aí começou a entrada dos fazendeiros, em 74 por aí nesse período foi em nesse período que teve a primeira venda de terra dentro das nossas áreas, aí depois disso começo a entrar, aí veio comprou a primeira pessoa que comprou foi um senhor por nome de “Barbado” , aí depois dele ele vendeu pra outro

senhor, aí esse outro cara vendeu já pro Mendes, aí o pessoal foram entrando, foram entrando, foram entrando, quando a gente nem imaginou, a gente sem as cabeceiras, não era mais a gente, quando eles começaram tudo bem, hoje em dia de ano passado pra cá, ano retrasado pra cá, a gente não podia mas entrar para as cabeceiras pra tirar cipó, não podia mais sobreviver da tiração do Uambé, nem da pescaria que eles mandavam tirar as malhadeiras de dentro d'água, não podia subir mais pela estrada por que era tudo deles, hoje em dia tem [canto do galo ao fundo] pessoas que tem cinco mil hectares de terra que é dele, então eles acabaram com aquela nossa riqueza das cabeceiras, acabou com o cipó que a gente vivia da tiração do cipó, tiração do ambé, tiração do breu, até da madeira que antigamente travam a machado, meu pai ainda viveu [canto do galo] muito tempo tirando as vezes que ele tirava pra trocar com rancho, era uma vida sofrida mesmo do pessoal, e hoje em dia acabou por que tudo é deles ninguém pode meter a mão. (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Nos últimos anos, moradores do Matupiri têm sido vítimas diretas da grilagem de terras e da expansão de fazendas. Devido às recentes conquistas quilombolas, fazendeiros resolveram fechar importantes áreas de passagens, em uma ação despótica, que impede o direito constitucional de ir e vir. A deliberação dos fazendeiros foi pela construção de cercas eletrificadas, barrando os quilombolas de antigas práticas, como a caça, a pesca e o escoamento da pequena produção agrícola. Trata-se, assim, de um processo de retaliação, por conta das afirmações étnicas dos quilombolas, que se declararam negros, foram reconhecidos e no momento apenas aguardam a titulação definitiva das terras, o que obviamente contraria interesses de latifundiários. Assim que os quilombolas forem titulados as fazendas terão de ser desocupadas, sem que os fazendeiros tenham quaisquer direitos a recorrer a uma instância superior, pois trata-se de decisão tramitada em instância federal.

É o senhor Jander e tem um colega meu que disse que ele mora além das terras dele mas toda aquela área ali ele tomou de conta, e chegou até a colocar cerca elétrica pra ninguém passar e nem o filho dele podia, isso ainda foi na época que minha irmã era presidente e nós fomos lá confirmar e era verdade mesmo da cerca mas já tinham tirado mais nós vimos ainda um pedaço (...) Foi por que o filho do dono que mora perto do igarapé tinha que ir pra aula e tem que passar pra cá, pra vim pra vim pra cá na época do verão eles tem que passar por dentro das terras dele uma área ai ele fechou pra ninguém passar, e chegamos lá ele já tinha desligado, e obrigava as crianças a rastejar na terra pra não tocar na cerca, e é assim ele nunca chegou a discutir, por que é assim o homem experimenta o outro homem pra ver qual será a reação dele, por que quando ele ver que o outro se humilha ele cresce em cima, mais quando ele ver que o outro não humilha ele respeita também (Tarciso ele tem 49 anos, é agricultor, professor também da comunidade, Presidente da Federação Quilombola, morador do Matupiri).

Um território pode ser demarcado por inúmeras formas, e uma delas pode ser a

construção de uma casa, que, no seu aspecto simbólico, torna-se o marco zero dessa posse. Nela, uma pretensa família residirá e conseguirá, portanto, para si, o status de patrimônio definitivo. Outras demarcações de território podem ser as culturas agrícolas (roçados temporários) e frutíferas perenes.

Nosso colaborador comenta:

É esses motivos que eu falei agora a pouco eu unir as comunidades, anos atrás existia aquela parceria e aquela união, a gente fazia um mutirão nas comunidades, por exemplo são cinco comunidades, existia mutirão na comunidade do Matupiri, na comunidade de São Pedro, é boa fé, trindade se uniam e faziam um mutirão naquela comunidade, uma semana é nessa, em outra é naquela, infelizmente isso pra sempre trabalhar em conjunto, pra começar esse mutirão entre as comunidade eu estou pensando nós temos uma sede aqui no meio da comunidade, também tem a igreja, isso também tem o São Sebastião agora em janeiro, e nós estamos querendo festejar lá, e já teve dois festejos ai, mais esse ano que vem vamos fazer um festejo pra ficar marcado na história do povo quilombola, ai que entra um mutirão, de limpar o terreno, limpar a igreja e tentar reativar ela como era antes, e antes eles chamavam de “puxirum”. Diziam vamos fazer um “puxirum” naquela comunidade, e agora mudou o nome eles mais agora em mutirão, e é nisso que a federação quer resgatar essa união entre as comunidades, com o tempo foi se perdendo essa tradição de limpar uma determinada comunidade, isso aconteceu por conta da entrada dos latifúndios na área quilombola, e eles se denominam “homens de poder” e fica no ar assim que cada um se alto escraviza e muitos já falam que a escravidão acabou e eu acho que não, por que o próprio homem se escraviza por si próprio, prefere trabalhar pra outro do que trabalhar pra se, e se acontecer essa nossa parceria vamos ajudar os comunitários a trabalhar pra si pra conseguir o que é seu isso daqui uns dois ou três anos, com os fazendeiros saindo de nossas áreas nós teremos muitas terra pra trabalhar, e isso acontece muito na nossa comunidade que tem muita gente que não tem terra pra trabalhar, aqui atrás tinha uma colônia onde cada família uma plantação, eles próprios doaram aos fazendeiros e agora não tem terra pra eles trabalharem mais, e eu penso assim, um dia eu fui filho e hoje sou pai, e assim vai acontecer meu filho vai ter sua família, o filho dele terá sua família, e ai sem a terra eles vão trabalhar em quê? E se ninguém assegurar um pedaço de terra pra si, ai as coisas e tornam mais difíceis ainda, e eu espero que nós possamos juntos vencer essa batalha, essa guerra que está na nossa terra, conseguir esses latifúndios da nossa área (Tarciso tem 49 anos, é agricultor e também professor da comunidade. É presidente da Federação Quilombola e morador do Matupiri).

Estas últimas tradicionalmente são cultivadas próximo às residências (mangueiras, goiabeiras). Na ausência de cercas, elas demarcam os limites da propriedade. A posse de território também está presente no aspecto simbólico, dado que reavivar antigos hábitos da comunidade, como os *puxiruns* e as festividades negras, representam atos de efetivação. Wagley (1988, p.87):

O trabalho de uma roça, entretanto nunca é feito por um só homem, nem de maneira tão sistemática (...) Em primeiro lugar, um dia de trabalho para o lavrador da

Amazônia raramente vai do raiar do dia até o dia anoitecer. O lavrador, geralmente, sai de casa de manhã cedo, depois de ter tomado um cafezinho com um punhado de farinha de mandioca. Trabalha até o meio – dia, ou pouco mais, voltando à casa para uma pesada refeição. Depois desse almoço, descansa e passa o resto da tarde ocupado com outros afazeres. O lavrador só passa o dia todo no campo quando participa ou é o dono de um puxirão ou convite, como são chamados esses serviços em conjunto. Organizam-se às vezes tais grupos de trabalho cooperativo para as várias tarefas do cultivo da mandioca, mas em geral são eles reservados para o trabalho pesado de um sítio. O dono da roça, nessas ocasiões, manda convites a vários homens - a parentes próximos, aos compadres ou amigos. Algumas vezes, os vizinhos, sabendo que se planeja um trabalho cooperativo, aparecem, mesmo sem convite. Nessas ocasiões o anfitrião se responsabiliza por todas as despesas.

Com as inúmeras perdas de território ao longo dos anos, no início dos anos 2000 surge no Matupiri uma Federação que tem por objetivo defender o principal interesse das comunidades negras do Andirá, a demarcação de terras, mas sem muito conhecimento sobre o assunto. E as vozes que defendiam o interesse já citado não eram unívocas, sendo que essa dissonância foi extremamente prejudicial às comunidades negras do Andirá.

É olha a Associação pra Federação, eu quero dizer assim, eu não sei como surgiu, [é...] a Federação ela surgiu sem é, sem, sem ter um acordo, por que o acordo era [com Federação] com a Associação, mas depois no meio do caminho ela foi dobrada pra Federação, agora eu não sei por que é o interesse por que ela foi mudada pra Federação, não sei se foi por causa de poder, mas que ela veio como Associação, e hoje em dia mesmo muitas vezes eu fico imaginado que uma Federação ela se compõe de um grupo com uma firma, da pessoa que fundou a federação, mas como ela não pode é dizer que era pessoalmente dela, ela teve que abrir a mão pra nós que era tá no nome do povo, como eu cheguei a dizer uma vez a gente conversando, eu disse pra ela que a gente que nós éramos quilombo mas ninguém era boi, que boi que tem a marcação se é o dono disso, então pra mim que eu entendo que a federação é das comunidades que foram identificadas como quilombolas. (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Com o passar do tempo, com novas eleições para a Federação Quilombola, conquistas foram ocorrendo gradativamente. Membros perceberam que o comodismo não lhes traria qualquer tipo de resultado positivo e buscaram romper as fronteiras do Matupiri em busca de ideais, mesmo sabendo que enfrentariam inúmeras dificuldades, sendo a primeira delas a própria logística na grande cidade e a firmação de algum diálogo com órgãos responsáveis pela efetivação de políticas relacionadas às comunidades rurais do Amazonas. Maria Amélia (2016, p. 48) aponta:

Aí começou o trabalho da minha gestão, eu trabalhei um ano e cinco meses só pra arrumar o que não avançou. Os seis meses foi só a luta no judiciário. Em julho de 2012 iniciei meu trabalho, quase um ano já tinha se passado. Aí quando começou 2013, lá em Manaus, a gente se “achava” com a Fiocruz. A Fiocruz ela até nos alimentou; ela ajudou muito nós! Ela me ajudou bastante no começo da minha gestão [...] Nessa ida pra Manaus, nós fomos pra lutar dentro da SEPROR (Secretaria Estadual de Produção Rural) e da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento). Quando eu cheguei lá pela primeira vez, lá tinha um pedido pra não atenderem nós. Através de um amigo, ele descobriu que lá existia um documento; existia uma Carta Circular, bem dizendo às pessoas que comparecessem se apresentando como autoridade da Federação. Estava escrito assim: “que era caso de acionar a polícia”. Porque, dizia a carta, que eram documentos falsos que estavam chegando dentro da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas); que nós não tínhamos razão de sermos representantes da federação, ninguém era autoridade pra representar as comunidades do Andirá (...) Foi o que a primeira presidente, Maria Cremilda, fez com a gente quando assinou esse documento. Era pra quebrar mesmo a gente! Tudo isso dificultou nosso trabalho quando nós viajávamos pra Manaus. A gente achava muita dificuldade; olhavam pra gente diferente. Assim fomos quebrando barrancos e barrancos pra gente chegar até Manaus (...).

O caminho para a grande cidade agora já estava desbravado, a busca por melhorias para as comunidades quilombolas seria uma constante na vida das lideranças, além das questões territoriais. Os mesmos almejavam algumas ações emergenciais que pudessem atender às demandas dos moradores quilombolas das comunidades do Andirá.

#### **4.2 Políticas públicas no Matupiri: uma falácia**

As conquistas territoriais são importantes, mas as lutas por políticas públicas, ações sociais que visem o melhoramento das condições de vida da população quilombola, são primordiais, e embora sendo um distrito do município de Barreirinha as condições de vida dos moradores são bastante difíceis, pois os mesmos não tem acesso às mais básicas necessidades para uma sobrevivência digna. E esse é um dos relatos da ex-presidente da Federação Quilombola, Maria Amélia (2016, p. 49):

Olha, no primeiro mandato, aconteceu é que o povo esperava uma decisão de terra; uma decisão sobre as nossas terras, era o que as comunidades queriam, né? Mas, a gente, na primeira gestão, não conseguimos nada disso! O que tivemos na primeira foi uma solução que veio pra dentro da área quilombola sobre uma alimentação. Isso existiu. Mas essa alimentação foi parada, não continuou! Esse era o programa “Fome Zero”. Era a CONAB que fazia o levantamento, mas o que fazia essa alimentação ir pro interior era o MDS. Então, parou, e depois ninguém sabe, e sei que até hoje (2015) estamos lutando pra ver se nós conseguimos tornar a voltar essa alimentação. Era uma alimentação boa e de boa quantidade. A gente escutava dizer que chegou até ir 14 [quatorze] toneladas de alimentação pra ser repartida junto com as comunidades remanescentes de quilombo. E, funcionava assim, porque assim eu fiquei sabendo quando me informei dentro da Prefeitura. Eu queria saber qual era a

parceria que a prefeitura tinha com a remanescente de quilombo. E na prefeitura me disseram assim: a CONAB deixava no porto de Manaus a alimentação e a prefeitura de Barreirinha ajudava a pagar os transportes; ia na balsa ou ia no “barco de linha” que levava o alimento, e também pagavam o galpão onde ficava guardada a alimentação. As famílias cadastradas iam pra Barreirinha receber esse alimento. Era entregue na sede do Município.

Se formos fazer a morfologia social da comunidade Quilombola do Matupiri, iremos identificar que a mesma não é dotada de infraestrutura digna para os seus moradores. A impressão que se tem é que os seus habitantes são a própria escória do interior de Barreirinha, pois tudo que é pleiteado em prol da comunidade ou lhes é negado ou, quando são atendidos, nunca se tem um desfecho, ficando no eterno *por vir*. Uma das atividades que chegaram para algumas comunidades quilombolas foi o “Programa Minha Casa, Minha Vida”, que não teve um desdobramento e nem beneficiados. Maria Amélia (2016, p. 50) destaca:

Outra política, além da alimentação que nós tivemos em nome dos remanescentes de quilombo, foi as casas do projeto “Minha Casa, Minha Vida”, chamado também de “Viver Melhor” que o Governo Federal implantou dentro das áreas quilombolas. Aí, foram contempladas todas as comunidades, Boa Fé, São Pedro, Trindade e Matupiri. Infelizmente não tivemos a oportunidade de existir uma casa feita por completo. Em 2009, o projeto se iniciou na Boa Fé, cinco casinhas que não foram terminadas. Quando foi em 2011, continuou o projeto nessa mesma comunidade. Essas casas também fizeram incompletas, fizeram um pouco da construção, pois, nem o piso e nem o banheiro foram feitos. Essas casas estão lá de prova, incompletas! Todas, assim, mal acabadas. Hoje em dia, tem umas que já têm piso porque os próprios donos que estão morando já fizeram com seus esforços próprios. Ainda aconteceu que em 2009 algumas casas estavam sendo construídas, e dessas algumas foram desmanchadas e o material foi levado numa balsa. Aí, a gente pergunta: a mando de quem? Para onde foi esse material? As outras não foram porque os donos mesmos das casas ficaram debaixo do teto, dizendo que saiam com todos eles ali debaixo. As outras foram demolidas e esse material todo foi levado para Barreirinha: pia de banheiro, cano e brasilit (telha). Tudo isso aconteceu em 2009. Foi horrível, isso! Já no meu mandato, em 2012, o senhor Mizael, morador da comunidade do Boa Fé, ele chegou até mim e disse que estavam tirando as casas; demolindo de dentro da área do quilombo. Quando fui comunicada, nos reunimos e fomos pra lá, dissemos que não fizessem isso e se tentasse novamente a gente ia tomar as providências e eles nunca mais tentaram fazer isso. Mas, nós já com medo do que tinha acontecido, o procedimento que foi feito é que nós fizemos a denúncia em 2014, ela está dentro do Ministério Público Federal, essa e outras reclamações (silêncio); estamos aguardando a resposta.

Assim como as casas populares para os moradores das Comunidades Quilombolas do Andirá, o Projeto “Agricultura Familiar” foi outro engodo, pois talvez essa seja uma característica das políticas públicas para as classes não abastadas, na Amazônia. Temos alguns exemplos de fases agrícolas efêmeras, onde projetos são utilizados como uma pirotecnia



polítiqueira, com interesses escusos (votos), e os interesses da coletividade são colocados em segundo plano, como o projeto “Terceiro Ciclo”, herança malograda de governos insensíveis às demandas agrícolas da região, e o Projeto “Agricultura Familiar”, que também entrou por esse viés. Maria Amélia novamente aponta (2016, p. 51):

Chegou também o projeto do Governo Federal sobre a agricultura familiar, chegou em nossa comunidade a promessa da “Agricultura Familiar”, mas nós não tivemos ainda o direito de fazer os nossos cadastros. Como os funcionários da SEPROR orientaram, fizemos os roçados, tivemos o trabalho de plantar as sementes, mas nós não tivemos mais os técnicos pra nos ensinar o plantio e, até hoje, as plantas lá estão, muitos já plantaram como nós sabemos plantar, mas outros pararam, não se arriscaram a plantar enquanto não tivesse a ordem do técnico pra fazer esse plantio. Está tudo parado desse projeto. Mas nós estamos devendo pro Banco da Amazônia. E, como pagar, se nada foi feito de plantio? A coisa era adquirida assim: faziam o levantamento através dos terrenos que cada um tem. Então, quem tinha os terrenos fazia o financiamento; quem não tinha fazia parceria com quem tinha o terreno pra poder chegar até o Banco, pra poder conseguir o financiamento e entrar para o projeto. Recebemos tudo em material: o motor de popa, a rabetinha; o casco, que é aquelas canoas de alumínio; a roçadeira, carrinho de mão e o motor-bomba. Então, todos esses objetos nós vamos ter que pagar para o banco. E eu pergunto: “Como pagar se tudo parou?”. Não foi dada a continuidade que era o plantio do produto que a gente teria que cultivar pra vender e pagar o Banco. Tudo parou! Os técnicos não foram lá pra dizer ou ensinar pra nós a técnica do plantio. Cada família recebeu onze mil reais, sendo assim foi dois mil e oitocentos em dinheiro “vivo” e o resto foi transformado nesses objetos. Isso foi em 2012 e já vamos ter que começar a pagar o Banco em 2018. Conta pra frente os cinco anos, pra começar a pagar o Banco, quando a cultura de longo prazo já deveria estar no ponto do cultivo. A cultura temporária, como eles explicaram, aquelas que iam ficar mediando as outras mais fácil de pegar que é o jerimum, melancia, cará, a mandioca essas são as plantas; as que nascem rápido. Essas sim, nós plantamos, porque nós lidamos com elas e nós já sabemos. E o que era pra nós ir vendendo ou usando no consumo enquanto crescia, aquela de longo prazo do cultivo, que é cacau, café, açaí, cupuaçu e taperebá?

Como se percebe no relato, pela não assistência por parte dos órgãos responsáveis, encontram-se endividados e sem muitas perspectivas, e recorrem sempre ao usual roçado de mandioca para a posterior produção de farinha que serve apenas para o consumo familiar, pois a logística para escoar a pequena produção para a zona urbana sairia dispendiosa e teriam pouco ou quase nem um lucro. Wagley (1988, p. 83) sugere, partindo desse cenário:

A maioria da população da região amazônica brasileira ganha a vida por meio de técnicas e métodos que há muito foram superados em outras regiões do Brasil e na maior parte do mundo ocidental [...] Grande parte dessa gente provê a sua subsistência com uma agricultura primitiva ou, mais propriamente, lavoura, com caça e a pesca, com extração dos produtos naturais da floresta ou com um pouco de tudo isto. Embora disponham de ferramentas, de umas poucas culturas novas e importem inúmeros alimentos e artigos, as colheitas e os métodos agrícolas básicos pouco mudaram desde os tempos dos aborígenes Os produtos que extraem da floresta são, hoje em dia, determinados pelas exigências dos mercados mais

distantes mas, em grande parte, são ainda os mesmos que o índio conhecia.

A outra situação que dificulta ainda mais a vida dos quilombolas do Matupiri é o saneamento básico, e nesse caso destacamos a captação, reserva e distribuição de água para a comunidade. E essa foi mais uma tentativa de implantação de mais um projeto na Comunidade do Matupiri, que chamou-se “Programa Nacional Água de Primeira Qualidade”, que seria a perfuração de poços artesianos e posterior prospecção de água de pontos estratégicos da comunidade, mas como ocorreu com os dois projetos anteriormente citados, também foi malogrado. Maria Amélia (2016, p. 53) nos auxilia a compreender um pouco mais essa realidade.

Além desses três programas, tivemos um da Funasa, dentro da nossa área. A Funasa está com compromisso dentro da comunidade quilombola de implantar água de primeira qualidade. É um programa Nacional da Saúde: “Programa Nacional Água de Primeira Qualidade”. Já foram duas vezes dentro da área quilombola e esse projeto começou no ano de 2014. Eles foram em 2014 duas vezes. Eles foram em março, se não me falha a memória, e eles foram em novembro de 2014. Inclusive nós estamos aguardando essa ida deles lá pra implantar a água de qualidade dentro das Comunidades de Ituquara, Trindade e São Pedro, que são aquelas que não têm água de qualidade; não tem poços artesianos. Os técnicos ficaram de voltar agora em 2016. Nós temos o documento da federação solicitando da Funasa essa água de qualidade pra dentro da área quilombola. Inclusive a Federação está aguardando a ida do Superintendente da Funasa que foi prometido pra visitar nossa área quilombola. Eles falaram pra gente que estavam preocupados porque eles viram a qualidade da água que nosso povo estava utilizando pra tomar banho e fazer nosso alimento. Aqueles que não têm poços artesianos eles usam da “beira do rio” para botar no pote [...] usam assim mesmo; não tem nenhum tratamento a água. Nós estávamos preocupados no período da enchente com a nossa comunidade de Santa Tereza do Matupiri. A água que usamos é de um poço artesiano que está praticamente dentro do cemitério da comunidade, praticamente a uns 40 metros dos defuntos. E o que foi que nós apelamos? Solicitamos que a Funasa fizesse análise da água pra ver o que estava acontecendo. É muita doença que afeta principalmente as nossas crianças e idosos no período de enchente, quando a água do poço transborda no próprio chão, pois a madeira que sustenta a caixa d’água apodreceu e caiu e a água vem mesmo é do chão. Não tem reservatório. Então os técnicos nos disseram que a gente não precisa se preocupar com água da nossa comunidade da Santa Tereza do Matupiri, pois não estava sendo afetada em nada devido ao cemitério ser próximo. Eles mediram a profundidade do poço, fizeram a coleta da água e levaram pra Manaus pra fazerem o estudo e eles disseram para nós que não tem nenhum problema. Prometeram instalar os poços artesianos nas comunidades de Trindade, São Pedro e Ituquara, iniciando com tanques e futuramente eles vão fazer os poços artesianos com calma, como eles disseram para gente: “coisa que se faz corrido nunca presta”. Então é esse o compromisso da Funasa dentro da área quilombola.

Ao momento em que estivemos em pesquisa de campo, a comunidade do Matupiri estava consumindo água do poço artesiano citado nas linhas acima, mas, de acordo com

relatos de nossos colaboradores, há determinados horários em que o motor-bomba que faz a prospecção de água é ligado, pois se ficar ligado por muito tempo pode danificar e a comunidade sofrer as consequências. Em decorrência desse cronograma, famílias que não possuem reservatório são obrigadas a andar até a beira do rio para tomarem banho e coletarem água para consumo, sem qualquer tipo de tratamento. Até o momento não existe uma resposta premente para se resolver esse problema, seja por parte da Funasa ou da Prefeitura de Barreirinha. Nas falas do nosso colaborador, fica explícito esse pedido, e por perceber que a espera talvez seja longa apresenta algumas soluções para essa problemática, as quais vejamos:

A prioridade na nossa comunidade é a saúde, a água e a educação. Nós temos um poço aqui artesiano, mas tem comunidades que não têm. A questão é a bomba ligada por mais de três horas, [pois] sendo assim ela queima e por conta disso a gente fica sem água. O prefeito disse que ia mandar equipe para trabalhar na nossa UBS; ele disse que no outro dia ia mandar a nova máquina e mais duas caixas para levantar e fazer um novo reservatório pra comunidade, por que muitas vezes a gente cobra sempre da comunidade. Mas eu acho que a gente não é mendigo pra ficar pedindo e só pedindo. Aí pensei: aqui na comunidade tem 130 famílias e coletando 20 reais de cada família daria pra comprar uma caixa, porque lá em Manaus é três mil uma. E eu disse me dê o dinheiro que eu vou comprar, eu vou lá na fábrica de caixas e eu vou comprar e compro por menos de dois mil reais, mais o “Bereré” falou que uma é mais de 3.500 reais, a de três mil litros. “Me dê o dinheiro que eu vou lá comprar, eu sei onde vende lá em Manaus, eu já morei lá, eu disse, eu disse pra ele, já trabalhei lá em Manaus, eu sei, eu sei que existe uma diferença muito grande de preços e mesmo que você pague com toda passagem você não paga o preço de uma que vende aqui”. Mas eles falaram que o prefeito veio aqui e disse que não era pra gente se preocupar que ia trazer; que no outro dia ele já ia trazer as caixas. Agora eles ligam a água seis horas e oito horas desligam, porque seis horas as crianças tomam banho para ir pra escola e quando é oito ou nove horas eles desligam, aí eles ligam meio dia ou onze horas por que é começo da tarde, e quem tem caixa reserva -- e aqui em casa ninguém tem -- [se beneficia], e aí onze horas ou meio dia e meia desliga tudo. E é isso: quem tem caixa, tem água, e quem não tem não fica. É essa a dificuldade que estamos enfrentando aqui, e ele ficou de dar uma ajuda pra comunidade, pra fazer a base pra colocar as caixas, e isso se resumiu em promessa (Tarciso tem 49 anos, é agricultor e também professor da comunidade. É presidente da Federação Quilombola e morador do Matupiri).

Um outro problema enfrentado pela comunidade é a ausência de uma UBS, pois quando há um caso emergencial se recorre ao técnico de enfermagem que não possui um aparato adequado (remédios básicos e de primeiros socorros), para atender a pessoas enfermas. Sendo assim, logo são encaminhados os comunitários para a cidade de Barreirinha, onde teoricamente teriam mais recursos, e quando não conseguem chegar à zona urbana recorrem às ervas, curandeiros e benzedeiras para tratarem as enfermidades. É o mais próximo que todos têm, daquilo, sobretudo, que podemos considerar como “medicina alternativa”, pois

há mais de 30 anos os moradores convivem com essa realidade. No ano de 1986, a única unidade de saúde que existia foi demolida para logo em seguida se construir outra, com melhor infraestrutura.

Há aproximadamente três anos se iniciou a construção de uma UBS, que teria uma previsão de ser inaugurada em seis meses, mas a obra se arrasta desde então. Como se trata de ano político e o candidato indicado pelo prefeito não venceu, a obra continua uma velha promessa de campanha, enferrujando nas margens do Andirá (figura 7).

Falar sobre a área da saúde na nossa comunidade é um problema, por que até hoje nós não temos posto de saúde. Mas nós temos muitos projetos na área da saúde e só depende de parceria e ajuda do município ou do Estado. Até chegou aqui um edital, mas é aquela questão: quando chega pra cá, já chega esgotado, mas lá constava de um investimento para a saúde do município de oitenta a cem mil reais, e também eu ainda não tive tempo de ir até Manaus, de procurar parcerias que possam nos ajudar em conseguir investimentos para a nossa área de saúde, por que está precário a nossa saúde aqui. Nós temos técnicos de enfermagem, nós temos agente de saúde aqui no distrito, e também tem em outras comunidades. E como é que vamos guardar remédio se não tem onde guardar? De certeza, o técnico não vai guardar remédio no quarto dele. A agente comunitária não vai guardar no quarto dela. Às vezes, raramente eles trazem remédios quando tem reunião lá na sede; só aqueles mesmo pra gripe e pra febre, pra falar logo direto; e às vezes também quando acontece algum acidente aqui, quando dá pra ser resolvido, se resolve. Quando não tem que ir pra cidade. Mas eles colocam dificuldade em termos de vim buscar. Aqui tem ambulancha pequena, e também eles precisam de gasolina pra voltar, mas eles dizem que é muita despesa pra saúde, mas ninguém procura sair. Nós estamos procurando um meio de terminar o posto de saúde, porque a gente está percebendo que o nosso município não quer nos ajudar. Quarenta dias atrás o prefeito esteve aqui e disse que em dez dias estaria aqui uma equipe pra ajudar na UBS, mas do jeito que ele deixou aí está. Tem mais de 60 ou 90 dias parado; na verdade parado mesmo está faz uns dois anos e atualmente está parado 90 dias; e 40 dias atrás ele veio dizendo que com 10 estaria a equipe aqui e agora não temos resposta de nenhum lado (Tarciso, 49 anos, agricultor e professor também da comunidade, presidente da Federação Quilombola, morador do Matupiri).



Figura 7. Obra parada da UBS. Fonte Georgio Ítalo, 2016.

Durante nossa visita mantivemos contato com a ACS (Agente Comunitária de Saúde), que faz um trabalho preventivo nas cinco comunidades quilombolas. Ela realiza palestras sobre a saúde do homem, da mulher (inclusive grávidas), de idosos e crianças. Percebemos que o trabalho é itinerante, em viagens do distrito onde mora até outras comunidades. São trajetos arcados com os próprios recursos. Ressaltamos que nesse período o seu salário estava atrasado, mas que não deixou de fazer suas atividades de saúde preventiva.

Nós não temos posto mesmo [de saúde], aí nós temos esse técnico. Mas ele é desses que não têm muito compromisso com a comunidade. Ele para [de lancha na beira do rio] mais longe; ele trabalha na área de curativa e eu trabalho na preventiva. Só que está dando muita doença lá na comunidade, agora está dando a catapora, e às vezes outros tipos de doença. Aí eles vêm comigo; aí eu sempre digo: gente vão pra Barreirinha, vão em um médico que nós não temos remédio. Aí muitos não gostam de ir no médico, aí eu digo pra eles irem pra não deixar a doença demorar no corpo deles. São essas as dificuldades que a gente encontra, muitas dificuldades nesses problemas de saúde, mas outras coisas eu sempre faço. Palestras com os comunitários, sobre o lixo, né; meio ambiente, pra evitar mais queimadas [...] Eu tenho esperança que vai melhorar, porque algumas mulheres já estão fazendo pré-natal; os idosos, as pessoas que tem problemas de pressão alta, os que são diabéticos, só já vem pra fazer exame. Vai se tornar melhor, por que nós da comunidade dependemos de outra comunidade mais “em cima”, lá no Pirai. É relatório, é trabalho, é tudo pra lá, tudo tem que levar lá, no Pirai, amanhã é meu dia, é meu dia de levar pra lá. Aí eu gasto, já pensou! Eu tenho que gastar: vou pra lá, eu tiro do meu bolso pra ir (Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, Agente comunitária de Saúde nas Cinco Comunidades Quilombolas do Andirá, moradora do Matupiri)

Dona Tarcila, demonstra uma preocupação muito grande com a saúde dos comunitários, pois tenta fortalecer conscientização quanto ao tratamento da água, que é consumida, tanto do poço como do rio. Ela auxilia na repercussão sobre um destino adequado para o lixo produzido pela comunidade, onde não existe coleta. Ela recomenda enterrar para que a comunidade se mantenha sempre limpa. Apesar de seus esforços, alguns moradores não atendem a recomendações. E para tentar persuadi-los ela usa alguns adjetivos. Fala “a comunidade é nossa”, na tentativa de obter sensíveis resultados, conforme relata:

Por que em relação ao lixo doméstico eu sempre peço pra eles enterrarem, não adianta tirar de um local e botar pro outro fazer mas lixo, por que já viu como é né, só vai pra lá, pra cá só vai água, então fazer o melhor é enterrar, eu fiz uma reunião com o presidente, com o novo presidente, pedimos pra ele tirar uma área pra isso, mas até agora não teve solução, mais não que eu deia psique estou sempre batendo na tecla, por que eu fico triste por que quando se chega na comunidade encontra tanto lixo, eu digo gente bora conscientizar esse povo é nós mesmo que temos que cuidar dessa comunidade a comunidade é nossa (...) Lá na comunidade o que eu faço de recomendação é usar o hipoclorito, passar a água, deixar encher os baldes, deixar sentar aquela areia que está no poço, colocar o cloro depois botar nas garrafas, é

como eu falo, é para escovar os dentes, é para fazer comida não adianta só cuidar pra gente tomar, tem que ser cuidado a água toda, não adianta eu só cuidar para mim tomar e o nosso povo (Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, Agente comunitária de Saúde nas Cinco Comunidades Quilombolas do Andirá, moradora do Matupiri).

Além dos problemas de infraestrutura, há um esforço por parte da agente de saúde para que informações cheguem às pessoas. Ela entende que o esclarecimento pode salvar vidas e descreve a respeito das principais enfermidades que afligem às pessoas no Quilombo do Matupiri.

Sempre ataca lá na comunidade a verminose. Graças as Deus não temos esses tipos de doenças graves. Aconteceu de uma senhora ter câncer, mas ela morava aqui pra Barreirinha, não foi mesmo lá. Esse lado aí graças a Deus ainda não teve casos. As crianças eu sempre converso com as mães, faço trabalho com crianças de 0 a 5 anos, a gente tira um dia para conversar com a mães, vamos cuidar das crianças, o tipo da doença para as crianças estarem na rua, brincando no chão por causa da verminose, por que se pega uma diarreia, até chegar aqui, em Barreirinha, se tiver de morrer morre. Uma diarreia e um vômito acaba com uma criança rápido. Hoje mesmo nós tivemos uma palestra. Algumas mulheres que engravidam, elas não contam. Quando está com cinco meses é que nós vamos descobrir e aí é cobrança pra gente. A gente não é o culpado. Aí, passam cinco meses e depois é que nós vamos descobrir. Vai no médico já está com cinco ou seis meses. Às vezes a criança nasce com um tipo de problema sério e as cobranças vêm pra gente, mas a gente não é o culpado. Sempre eu converso sobre isso aí, mas parece que [elas] têm até medo de posto. Eu digo assim: gente, vocês têm que cuidar da saúde dos filhos de vocês, da alimentação dos filhos de vocês [...] levar as crianças sempre no médico, a vacina sempre tem que estar em dia, e isso é obrigatório. Vocês tem que ter responsabilidade com os filhos de vocês (Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, Agente comunitária de Saúde nas Cinco Comunidades Quilombolas do Andirá, moradora do Matupiri).

Ainda ao que tange ao aspecto da saúde dos comunitários, temos breve relato quanto à expectativa de vida dos moradores, e sobre o hábito de recorrerem à medicina tradicional.

Na nossa comunidade, graças a Deus, pega uma boa idade. Hoje, tem um que tem 94 anos. Lá tem vários idosos, eu tenho uma senhora que está com 85, e tem também vários idosos que estão com 87 anos e ainda trabalham bem. Vão na roça, capinam, faz tudo, e não tem problema de pressão alta, é por isso que falo pra ele: olha, ele é idoso, ele está com 70, não 88 anos, ele fez em janeiro, mas ele vai na roça, ele capina, ele não tem problema de pressão alta, um senhor sadio mesmo e assim é a mulher dele e tem vários idosos assim. Muitos idosos não gostam que a gente fale em saúde pra eles; eles nem gostam. E dá gosto saber que as pessoas confiam na gente, apesar de nós termos só o básico: dipirona, paracetamol, só o básico mesmo. Sempre é tudo muito difícil e mais ainda agora, tudo ficou tudo difícil (Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, Agente comunitária de Saúde nas Cinco Comunidades Quilombolas do Andirá, moradora do Matupiri).

Essa realidade da saúde do Quilombo do Matupiri atualmente não difere nenhum pouco da realidade da Amazônia dos anos 1970, época em que era preconizado para a região um determinado número de profissionais médicos por habitante (e ainda hoje a OMS preconiza), sendo que já nesse período havia um déficit considerável. Hoje, a saúde pública continua sendo tratada com descaso nas áreas periféricas desta vasta região do Brasil.

Em relação a todos os outros se pode constatar um déficit para o total da região, ainda que existam diferenças marcantes entre os Estados e Territórios que a compõem. Em geral, somente nas Capitais é que a situação do setor saúde se apresenta acima da média nacional (...) há um déficit em 40% na região, ou seja, não chega a haver um leito para cada 1000 habitantes (apenas 0,6), embora exista mais do que este mínimo em Rio Branco (30%), Manaus (20%), Belém (30%) e Boa Vista (80%). Pessoal de serviço de saúde: o mínimo estabelecido nos indicadores nacionais é de 10 por 10.000 habitantes (pessoal de nível superior); a região apresenta 4,7, ou seja, um déficit de 53%. Somente em Belém se encontram 45% a mais. Quanto ao pessoal de nível médio (mínimo estabelecido de 5/10.000 habitantes), há apenas um para cada 10.000 habitantes, havendo Estados em que não há nenhum (Acre) ou em que falta é da ordem de 90% (Amazonas) (CARDOSO, 2008, p. 104).

Como alternativa premente para atender a necessidades, e não tendo os seus direitos de cidadãos, como o acesso à saúde pública e de qualidade nas ribeiras da Amazônia, povos tradicionais recorrem ao conhecimento da medicina alternativa. São procurados benzedores, erveiros, sacacas e parteiras, tendo em vista a busca de cura ou tratamento palatável para inúmeras moléstias (FRANÇA, 2002). No Quilombo do Matupiri, quando acaba a dipirona e o paracetamol (remédio para diversas dores), na maioria das vezes buscam ajuda com Dona Benedita:

Eu puxo e também faço parto das crianças graças a Deus, e quando vem me procurar e graças a Deus eles ficam bem, a gente não pode dizer que vai logo ligeiro quando acontece a gente benze, faz um remédio e vai logo pro hospital e eles ficam bom graças a Deus (...)Pra puxar osso, pra meter sombra, benzer e pra puxar filho também, mas quando eu tenho de mandar pra Barreirinha vai (...)A sombra é aquilo que a gente sente tipo assim “fiii” já foi, já saiu, mas são três, a última que sai é que morre, por que a gente não pode comer nada, fica com medo, quando a gente vê já está com medo é isso (...)Eu trato, eu chamo o nome da pessoa, aí vem, aí eu passo alho, e fica bom graças a Deus. (Benedita Ribeiro de Castro, 60 anos, agricultora, parteira, benzedora e moradora da Comunidade do Matupiri).

Ela, durante os relatos, nos afirmou não ter leitura e letramento, e que todo o conhecimento sobre cura e benzeções foi assimilado por ela por meio de sonhos e enlevos; afirmou também que dificilmente visita a casa das pessoas. O que ocorre é o contrário: os

enfermos é que são levados pelos parentes até a sua residência e, na maioria dos casos, ela consegue resolver. Quando não, dona Benedita pede que o doente seja levado para a cidade de Barreirinha. Durante a conversa, nossa entrevistada descreve como faz para promover ou operar a cura dos que a procuram.

Eu benzo e pra fazer eu fumo o *tawary* que, com a palha, fica preto. Isto é que é meu trabalho, e tem gente que tem como assumir com idade pra esse papel. Eu tinha três tias, quatro com meu pai e mais uma do tio meu. Elas não sabiam nada, e até eu também não sabia nada, e eu até hoje não sei. Deus é que me ensina, e dá sempre tudo certo graças a Deus. Todo mundo tem muita fé em Deus né, o que faz a clarear a fé é a vontade em Deus, e hoje se eu pedir para ele tirar [livrar de males] essa pessoa ele tira. (Benedita Ribeiro de Castro, 60 anos, agricultora, parteira, benzedeira e moradora da Comunidade do Matupiri).

Nesse universo de confiança entre benzidos e benzedeira, pacientes buscam aliar benzimentos, ervas e unguentos da medicina alternativa a remédios da farmacologia oficial. E essa credibilidade no trabalho de dona Benedita surge exatamente pelo caráter caritativo do seu ofício, em que a mesma não recebe pagamento por opção. Segundo a benzedeira, trata-se de um dom dado por Deus, e muitas vezes os atendimentos ocorrem na casa da própria benzedeira. Porquanto, cabe notar, políticas públicas de eternos recomeços acabam tendo influências impactantes de modo negativo nas regiões longínquas do Brasil e essa marginalização dos povos tradicionais do interior da Amazônia faz com que o caboclo, o ribeirinho e o quilombola busquem maneiras de resistir a esse esquecimento e ao abandono por parte do Estado.

### **4.3 Festividades e Resistência**

No Quilombo do Matupiri, conforme descrito acima, trata-se de uma comunidade amazônica, mas com suas idiossincrasias, que mesmo com sua ancestralidade negra dialogou com as populações locais do rio Andirá, assimilando muitos hábitos. Das muitas maneiras de resistir a um processo de conquista, quer seja territorial, simbólico e do imaginário, entende-se que manter práticas e costumes pautados em festividades, religiosidades ou espiritualidades tende a ser um ato latente de enfrentamento, dissimulando a ideia de que teriam sido conquistados, assimilados aparentemente, mas preservando sua essência. Bruit (1995, p. 168) aponta que:

A simulação foi percebida por certas autoridades, mas aqui aparentemente assinalada



como alguma coisa insólita que impedia simplesmente entender os atos dos índios. Um corregedor do Peru informou em 1585 que os índios “usavam suas danças e festas e folias, comendo e bebendo juntos, para ficar bêbados; mas as noutras coisas que fazem não se entendem. É curioso a observação da autoridade que acredita entender as danças, as festas e a bebedeira, e não enumera as “outras coisas” que não se entendem. Que coisas seriam essas? Provavelmente alguns gestos, rituais cotidianos, sinais sobre certos lugares onde escondiam os ídolos e que conheciam, reverências a esses lugares ou a lembranças que a dança e a bebedeira resgatavam (...) Para Las Casas, a simulação escondia o rancor pela destruição e o genocídio; para outros cronistas encobria o desejo e a intenção de preservar os traços culturais mais queridos, como a religião. Em ambos os casos trata-se de um mecanismo de defesa, de sobrevivência, de deculturação, de resistência, que não foi visualizado nem entendido pelas autoridades nem pela maioria dos espanhóis, que passaram a ser ludibriados politicamente.

Das muitas festividades existentes no Quilombo do Matupiri, destacam-se as festas de santos, boi-bumbá, gambá, feira cultural quilombola e pastorinhas. São eventos que representam os sentidos dos festejos da comunidade, que trazem intrínsecos em seus enredos antigas memórias, e, pelo fato de ainda existirem, podem ser entendidos como resistência histórica. Apesar do já comentado isolacionismo em relação a políticas públicas, a comunidade quilombola, imbuída do seu espírito beligerante – algo que se tornou mais explícito após a reconhecimento pela Fundação Palmares – fez com que as tímidas festas ganhassem uma maior amplitude e aceitação por parte da juventude.

Nós temos todos esses impasses de se preocupar em se resgatar as danças culturais da comunidade quilombola: o Jaçanã, a Onça-te-pegá, a Garcinha e o Gambá, mas o que a gente destaca é a Onça-te-pegá, que já está conhecida aí pra fora. O Onça-te-pegá as pessoas cantam e as crianças dançam. Umas se vestem de onça e as outras se vestem de veado, que são animais típicos da nossa região. Aqui, então, as pessoas cantam e as outras se vestem e começam a dançar sem par. Sempre que tem eventos na escola ou na comunidade, a gente solicita essas danças, inclusive a gente está levando lá pra Barreirinha, na educação do campo, a ajuda dos alunos pra fazer essa dança da Onça-te-pegá. Então, a gente está resgatando a nossa cultura, que tanta gente nem conhecia e a gente está passando a conhecer, juntamente com os alunos. Só os mais antigos conheciam e agora não só nós, mas as crianças também estão conhecendo (Taciara Raquel dos Santos Castro, professora 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016, na Comunidade do Matupiri).

Uma data que é marcante dentro da Comunidade do Matupiri é a feira cultural, realizada em alusão ao Dia da Consciência Negra, em 20 de Novembro, em que as comunidades quilombolas do Andirá (São Pedro, Itaquara, Trindade e Boa Fé) se reúnem no Matupiri para realização do evento. Durante a feira, são apresentadas danças (Gambá, a Onça-te-pegá), artesanatos e comidas típicas que fazem menção à cultura negra. Segundo a professora Taciara Raquel, hoje os comunitários não têm mais vergonha de dizer que são

quilombolas e se sentem orgulhosos por sua origem negra.

É uma parceria da comunidade e as escolas, sendo o festival agora final de outubro, porque em novembro a gente vai ter a feira e a gente trabalha. A feira é uma coisa e o festival é outra. A feira da escola geralmente é separada da feira dos remanescentes quilombolas. Ano passado, nós trabalhamos juntos, foi só um dia e essa vez trabalhamos relacionados à cultura dos povos. Já o festival é uma outra data. A gente senta com os professores, o pessoal que está à frente do boizinho, que é da comunidade, e comunitários [...] A gente trabalha na divulgação da cultura também, os trabalhos, os produtos que eles estão produzindo, eles trazem pra divulgar, pra expor, e esse ano a gente está querendo fazer diferente com eles, nós sentamos pra apresentar, fazer um desfile, ter um almoço com todas as comunidades, aí a noite vai ter as brincadeiras entre as comunidade, que é o futebol que não deixa de ser, que é um esporte bastante praticado aqui, que não sai que é sempre mais forte que tem, que é o esporte e a noite vai ter o desfile da garota quilombola, e a gente quer também ter um baile dançante a noite, mas durante a manhã vai ter a exposição dos produtos das comunidades, cada um vai ter um grupo, fazer sua barraca e expor. (Tarciera Raquel dos Santos Castro, professora 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Percebe-se, no depoimento de nossa colaboradora, a preocupação que a escola da comunidade do Matupiri tem em resgatar antigas brincadeiras presente na memória das pessoas mais velhas, que sempre fazem menção a esse tempo, época que até o término do trabalho de um *puxirum* era sinônimo de festa, ocasião em que se tocava o Gambá e dançava o restante do dia. Talvez soasse como uma celebração pelas atividades do roçado (destoca ou plantio), as quais tivessem sido proíficas, sem qualquer anormalidade, onde todos houvessem se empenhado para que a empreitada desse certo. A reconstituição desses momentos é inclusa como atividade didática, de sala de aula, concernente a uma atividade teatral que revive antigos momentos festivos do Matupiri. De acordo com a professora Tarciera Raquel, trata-se de um projeto chamado “Educação do Campo”, no qual se adota a própria realidade como exemplificação didática-pedagógica, pois atende a anseios de comunitários e alunos, não como uma visão de funil, mas se busca a valorização do senso de pertença para o posterior conhecimento da realidade de outros lugares, e isso tem contribuído para que a identidade seja construída gradativamente. O fato de os professores serem quilombolas é uma ajuda superlativa no desenvolvimento cultural da comunidade, pois no atual contexto a escola não fica mais sem esses profissionais – fato este que ocorria muito no passado.

Olha, a gente tem 15 professores e antigamente eles chamavam professores de fora pra lecionar aqui. Assim é o termo que eles usavam. Então vinha de fora os professores. Hoje não, nós temos dentro de nossa comunidade mesmo. São filhos da terra mesmo, são poucos que não são daqui, e já tens uns em formação em inglês,

pedagogia, geografia, história, e outros que estão concluindo também. O número de professores aumentou muito e de alunos também, e hoje nós temos 380 alunos divididos em educação infantil, ensino fundamental e ensino médio. Então hoje nós temos um grande processo educacional que já avançou. Antigamente tinha até o nono ano e antes disso era até o quarto ano, e tinha que ir daqui pra estudar em Barreirinha, em Parintins. Hoje eles estão agora aqui na nossa vila. As crianças não precisam mais se deslocar de sua terra natal pra outras cidades e inclusive existe aquele impacto, aquele apoio que não tem lá fora. Alguns desistiam e voltavam pra comunidade e ficavam um tempo sem estudar e hoje nós já temos bastante alunos e são poucos os que não têm o segundo grau completo (Professora Tarciera Raquel dos Santos Castro, 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Há sinalização e vontade da equipe gestora de se criar uma Proposta Pedagógica que atenda às necessidades e interesses de todos, pois, de acordo com a professora Tarciera Raquel, assim como existe na Secretaria Municipal de Educação (SEMED) uma Coordenação de Educação Escolar Indígena (PNE nº 10.172/2001) no município de Barreirinha, a mesma entende que é imperativo que também exista uma Coordenação de Educação Quilombola.

(...) Sim, a gente tem, inclusive, os professores que já pediram pra gente colocar o currículo lá no Setor Pedagógico. Quando tiver Encontro Pedagógico pra gente colocar, pra gente trabalhar na escola, trabalhar na Cultura Quilombola, que não pode deixar jamais que seja esquecida pela nossa comunidade. Já tínhamos conversado e estamos voltando pra conversar novamente, pra ver se a gente pode lutar por um espaço na secretária de educação de ter o setor quilombola, e já que tem o [setor] dos indígenas, nós queremos ter um espaço nosso lá também. (Professora Tarciera Raquel dos Santos Castro, 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Essa preocupação não é irrisória, pois desta forma as Comunidades Quilombolas do Andirá terão um respaldo formal, conforme preconiza a lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Mas pelo entendimento dos professores do Matupiri seria uma Educação Escolar Quilombola, e não somente uma mera adaptação do modelo escolar nacional, que até 2003 excluía a História Africana. LDB (1996, pp 20-41):

Art. 1º A lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26 –A, 79-A e 79-B:

Art 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo currículo escolar, em especial nas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Art 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra.

Essas reivindicações são sempre fundamentadas a partir de informações acadêmicas, leituras de mundo, autodeclaração e valorização cultural, e apesar da fala branda percebe-se na persona da professora Tarciera Raquel uma nova liderança dentro da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri. Em uma caminhada pela comunidade, ela nos ciceroneou e em uma conversa informal durante o trajeto, para conhecer moradores, nos falou que está pesquisando a história daquele lugar, pois percebe que há muita variabilidade sobre muitos fatos. Por exemplo, um deles é sobre o surgimento do Matupiri, e que segundo seu prisma a publicação de um livro com a perspectiva de uma quilombola sobre o seu próprio espaço de nascimento e vivência dará um sentido unívoco a respeito das muitas histórias do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri.

#### **4.3.1 Festas de santos: promessas e trabalho conjunto**

Uma das festividades que também atravessam o tempo, e talvez sejam tão antigas quanto a própria comunidade, são as festas de santos, com traços do catolicismo bem marcantes na maioria das cidades amazônicas, e o Quilombo do Matupiri não é exceção. Grosso modo, não se pode falar sobre o processo de conquista da Amazônia sem mencionar as ordens religiosas que se estabeleceram na região, bem como as formações de missões ao longo dos rios da Amazônia, que em muitos casos originaram as cidades contemporâneas, que no seu surgimento ou seu íterim foram consagradas a algum santo católico, como assinala Maués (1995, p. 72):

As crenças do catolicismo de fontes ibéricas se mesclaram com crenças indígenas e africanas, contribuindo para o desenvolvimento das festas populares de santos (com aspectos profanos nem sempre de agrado das autoridades laicas e religiosas), das práticas de feitiçaria, dos aspectos demoníacos, das orações fortes, das pajelanças e dos calundus.

Acrescentamos ainda que a conquista espiritual da Amazônia ocorreu devido a todo um trabalho de cristianização das ordens religiosas: mercedários, capuchinhos, franciscanos e jesuítas, sendo que estes últimos executaram um trabalhado de grande persuasão entre os

povos indígenas da Amazônia, tendo sua história marcada por expulsões e retornos à região. A presença religiosa, e principalmente a jesuíta, teve importância capital no que tange à expansão e resguardo das terras conquistadas e catequizadas sob a égide da Coroa. De acordo com Mello (2009, pp. 251-252):

Consideramos as Juntas das Missões Ultramarinas como desdobramento importante do projeto de conquista português de ‘dilatação da Fé e do Império’. Funcionavam as Juntas como mecanismo ideal para regular as atividades missionárias, como já salientamos nas atribuições e competências no capítulo antecedente, mas também como agentes mediadores das políticas coloniais [...] Muito embora a estratégia de evangelização dos índios proposta pelas ordens religiosas atuantes na América portuguesa, principalmente os jesuítas, tenha entrado diversas vezes em conflito com os colonos e com o clero secular, não se pode negar que as missões desempenharam um papel importante um papel importante como ‘unidades de ocupação’ e de defesa do território ultramarino.

O processo de conquista territorial empreendido tanto por Espanha quanto por Portugal sempre se utilizou da mão de obra religiosa, ou seja, missionários estavam presentes em quase todas as expedições realizadas por essas duas Coroas, tanto que muitos dos relatos conhecidos nos dias atuais sobre a colonização da América (Las Casas), ou mais especificamente sobre o Brasil e a Amazônia, foram grafados nos diários de alguns missionários, e nesse caso citamos Acuña, Fritz e o seu messianismo na região. Igualmente, Frei Gaspar de Carvajal esteve na embarcação de Francisco de Orellana. Foram homens que apesar das subjetividades em seus relatos deixaram suas impressões sobre esse processo de ocupação territorial e espiritual da Amazônia. Silva (2004, p. 35) dispõe:

Os religiosos acompanharam as expedições espanholas, portuguesas e francesas. Como ação interventiva da conquista e da colonização ibérica são também os organizadores das aldeias, primeiros aglomerados populacionais criados sobre agrupamentos originários. Cada lote definido na competição mercantil era um espaço conquistado para colonização espiritual.

As ordens religiosas, como basicamente também ocorrera no *front*, passaram a ter uma relação proximal com os povos indígenas da época. Portanto, as ações de evangelização em algumas vezes logravam êxito, mas em diversos momentos a catequização enfrentava resistência por parte dos índios, que não aceitavam a fé católica e, como retaliação, reagiam a essas investidas da cristandade, chegando a saquear e queimar capelas e imagens de santos. Pinto (2006, p. 125) enfatiza:

Os seus próprios relatos, entretanto, nos fornecem elementos suficientes para concluirmos que essas relações entre índios e missionários eram fortemente marcadas por manifestações de resistência que iam desde a habitual recusa ao batismo e a participação em atos religiosos e a aceitação dos sacramentos, até a destruição de capelas e igrejas, profanação de objetos sagrados e violência contra a pessoa dos padres que, em muitos casos, culminaram com o assassinato.

E apesar de algumas ações com resultados negativos, ainda assim uma das influências marcantes do catolicismo na Amazônia é a “Mariologia”, a devoção dos povos amazônicos à Virgem Maria. O Círio de Nazaré, em Belém do Pará, é uma das maiores expressões “Marianas” das Américas, similares à “Aparecida” no próprio Brasil e “Guadalupe” no México. Muitas cidades no rincão da hinterlândia são devotadas à doutrina cristã católica. Neves (2010, p. 14) acentua:

A presença da Virgem Maria na região Norte está ligada diretamente às ordens religiosas no período da colonização. Nesse período, o trabalho de catequizar empreendido, principalmente, por carmelitas, jesuítas e mercedários, teve um papel fundamental não só na formação de quase todos os povoados no Rio Negro como também na solidificação do nome da mãe de Jesus. Para se ter uma ideia da forte influência dessas ordens, os carmelitas chegaram ao Rio Negro em 1695 e, nas cercanias do Forte de São José, levantam a Capela de Nossa Senhora da Conceição, feita de madeira, barro e palha. Feito isso, tomam a Virgem como padroeira do núcleo que, futuramente, constituiria a cidade de Manaus, fundada a partir da fortaleza São José do Rio Negro (...) De Belém a Manaus, da ocupação da Bacia Amazônica à exploração de leste a oeste da Amazônia, a Virgem foi sempre louvada.

Dentro deste contexto iniciado no período colonial, e que se espalhou pela Amazônia, situamos as festas de Santos Católicos, sendo que os mais populares na região do Baixo Amazonas são três divindades cultuadas no Quilombo do Matupiri: Santa Tereza D’ávila, São Sebastião e Santíssima Trindade. Segundo relatos de moradores entrevistados, as festividades remontam ao surgimento da comunidade, sendo que os próprios quilombolas foram os construtores da Igreja de Sebastião (figura 10), que fica na primeira “Cabeceira da Campina”, no Matupiri – avistada assim que se chega à comunidade por via fluvial.



Figura 08. Igreja de São Sebastião (padroeiro dos quilombolas). Fonte: Georgio Ítalo, 2016.

A primeira impressão que se tem ao avistá-la é que a mesma está abandonada, talvez devido à distância daquilo que os comunitários chamam de “quadro da comunidade”, o que em tese podemos entender como o centro da comunidade. Em conversa com os colaboradores eles alegaram que a Igreja de São Sebastião continua sendo utilizada, apesar de há muito a comunidade não receber a visita de um pároco.

Ela é desde o começo da comunidade, só que ela mudou, ela começou feita de palha, depois foi feita de barro, e de barro ela já passou pra estrutura de cimento, mas a [canto de galo ao fundo] coluna dela é feita de argila, e eu ainda carreguei esse tijolo que o meu pai e meus tios faziam, aqueles tijolos de barro assim inteiro, né, e eles faziam aquelas caixinhas assim, e quando ficava seco aí eles botavam pra gente carregar, pra lá pra fazer a igreja. Não tinha tijolo. Eles eram feitos de adubo, [canto de galo ao fundo]. Foram feitos pelos próprios moradores lá, que eram meu avô, meu pai, meus tios, minhas tias, e tudo eles se juntavam e faziam pra aquela igreja de São Sebastião e de Santíssima Trindade. Eles vieram do princípio porque eles adotaram esses dois santos, depois veio a Santa Terezinha que eles arranjaram e ela ficou, aí foi esse tempo que veio os padres, e antes disso só era o São Sebastião e a Santíssima Trindade. Está funcionando, sim, ela funciona mais no mês de janeiro, mas sempre a gente dá um lembrete, inclusive quinta-feira teve limpeza na área da frente. Quem atende pela paróquia [fazendo pergunta a outra pessoa] é esse Pe. Carlos Caridade por que agora faz um tempo que não recebemos visitas de padre, mas a relação graças a Deus é boa. Por isso eu digo assim: nós temos duas igrejas, sendo duas católicas e uma adventista, mas tudo cuida do que é seu, não tem briga não tem desavença por causa de religião, por que até por conta de religião pra mim é uma coisa inútil né, por que é um só Deus, né, por que brigar? (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 10 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

De acordo com a fala de Dona Maria Amélia, houve a substituição de padroeiro da Comunidade do Matupiri, e isso ocorreu a partir da presença efetiva da Igreja Católica, que secundaria as duas divindades já cultuadas pelos comunitários e instituiu Santa Tereza D'Ávila (figura 10) como nova padroeira. Mas os moradores devotos de São Sebastião, ao que parece, aceitaram em parte tal mudança, pois ainda assim continuaram a realizar as festividades de São Sebastião, que soou como um processo de resistência a essa imposição. Sendo assim, a Festa em honra a São Sebastião passou a ser celebrada em dois momentos distintos, na Igreja homônima, e em um rito de Santo de Promessa, promovido pelos Quilombolas. Concomitante aos ritos católicos, moradores do Matupiri também realizam a sua profissão de fé, ou seja, um outro sentido de Festejar São Sebastião, onde os mesmos vão para as matas retirar um tronco de “marupá” ou “molongó” (madeira leve) com aproximadamente 10 metros de comprimento. O tronco é enfeitado com flores, frutos e palhas, sendo erguido por todo o período em que a festa durar. Galvão (1976, p. 52) indica que “(...) um varão de sete a oito metros que se prepara em uma das roças próximo à cidade. No dia nove os devotos o levavam em procissão até a frente da igreja onde era plantado, em meio de música e foguetaria. Promesseiros derramavam água na base do mastro.”



Figura 9. Igreja de Santa Tereza D'Ávila na comunidade do Matupiri. Fonte: Georgio Ítalo, 2016.



Atualmente, com a festa de São Sebastião, o santo passou a ser o padroeiro dos quilombolas, pois a ele se penhorou uma palavra e que se a mesma fosse atendida a festa continuaria a ser realizada, mas nos moldes de antigamente. De acordo com nossa colaboradora Dona Amélia, o pedido feito a São Sebastião foi de que o processo de reconhecimento e titulação das terras quilombolas ocorresse sem maiores problemas e favorável aos moradores dos Quilombos do Andirá. Com o pedido atendido, os devotos passam a ter a obrigação de cumprir a promessa, pois de certa forma o que está em jogo é a honra de todos os moradores dos quilombos. As festividades a São Sebastião em Matupiri têm característica de novena, pois como o próprio nome diz são nove dias, pois se trata de uma comemoração maior, a exigir determinado tempo de preparo e realização. Os detalhes são relatados por nossa colaboradora.

Olha as festividades [vozes ao fundo] nós temos as festas religiosas onde a escola faz parceria com a comunidade o presidente e também o presidente de igreja e o presidente administrativo, tem sempre reuniões com os comunitários e as autoridades da comunidade pra decidir quando vai ser a festa e de que forma, divide-se as equipes e a escola não deixa de participar desses eventos, assim também quando a escola tem seus eventos a comunidade participa, que é o boizinho da escola, gincana cultural, a gente tem feito também a consciência negra, e também o ponto das festividades é a festa de Santa Terezinha que é a padroeira da comunidade, que geralmente acontece em outubro, dia 15 de outubro, e a de São Sebastião que é considerado o padroeiro dos quilombolas, e essa festa de São Sebastião é em janeiro, então nós temos três festas, São Sebastião, santíssima Trindade e a de Santa Terezinha, são os eventos religiosos, e a gente tem outros eventos que a gente está realizando na comunidade, que são os campeonatos, que é campeonato da comunidade, campeonato da escola, festival da escolinha e a festa quilombola que irá se realizar dia 20 de novembro. (Professora Tarcia Raquel dos Santos Castro, 31 anos, entrevista concedida em 12 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

Tradicionalmente, a festa em honra a São Sebastião, conhecido “Santo Guerreiro”, ocorre de 12 a 20 de janeiro, e é exatamente por esse período que a igreja recebe uma pequena reforma, para receber os devotos, pagadores de promessa, e demais moradores das comunidades circunvizinhas ao Matupiri, e durante os festejos acontecessem novenas, torneio de futebol, festas dançantes, vendas de comida e leilões. Para a realização, não há ajuda financeira externa e todas as despesas são de responsabilidade dos moradores da comunidade do Matupiri.

Para o desfecho da festa, existe a derrubada do “Mastro do Santo”, ocasião esta em que moradores se reúnem e tanto crianças quanto adultos tentam pegar algum prêmio, brinde, fruta e em algum momento uma certa quantia em dinheiro. Os objetos/guloseimas ficam

pendurados no mastro pelo período de realização da festa. Mas a derrubada não seria o momento final da festa. No dia seguinte, tem um momento em que os quilombolas chamam de “Festa do Arranca Toco”, visto que o “Mastro do Santo” é derrubado com golpes de machado, mas somente a parte superior é retirada. A base do mastro permanece enterrada e no dia seguinte os devotos, moradores e pagadores de promessa se reúnem para desenterrá-lo. Como já encontram-se reunidos, aproveitam o ensejo e a estrutura existente da festividade em honra ao santo de promessa e realizam uma comemoração dançante na Comunidade Quilombola do Matupiri. Percebe-se a descrição desses momentos nas falas de nossa colaboradora.

A festa do padroeiro, nós escolhemos um padroeiro pra ser o padroeiro dos quilombolas, é o São Sebastião, dia 20 de janeiro, e a padroeira da comunidade é Santa Terezinha, que começa dia 5 de outubro, e de 5 vai até dia 15, e do São Sebastião vai de 12 a 20 janeiro e no dia 20 ainda tem o “arranca toco”. Nós temos mais uma padroeira que a gente festeja, e às vezes festejamos também em junho, que é a santíssima trindade. Isso no Matupiri mesmo, e nós não temos a igreja dela, ela usa a igreja da padroeira (Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como “Lourdes”, 56 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora, entrevista concedida em 10 de setembro 2016 na Comunidade do Matupiri).

A festa de São Sebastião foi descrita exatamente por ser um dos mais antigos encontros coletivos animados da Comunidade do Matupiri, e depois que ganhou status instituído como Santo de Promessa dos Quilombolas, ou melhor dizendo a relação apenas se estreitou, mesmo quando ocorreu a mudança de padroeiro, e a manutenção dos festejos a São Sebastião é intrinsecamente entendida como verdadeira forma de resistência, pois quando não se tem a quem mais recorrer, segundo os quilombolas, São Sebastião intercede por eles, pois trata-se de um santo que foi soldado, portanto indelével e afeito a questões beligerantes, similares à luta por terras que os Quilombolas do Rio Andirá vem travando junto à justiça ao longo dos tempos.

#### **4.3.2 Pastorinha: o auto de Natal no Matupiri**

Os autos, ou a teatralização deles, chegaram no Brasil por volta do século XVI, trazidos pelos missionários portugueses, valendo-se talvez da ludicidade para cristianizar o imaginário dos povos indígenas da época, ou quem sabe educá-los de acordo com a fé católica. Segundo Tenório de Souza (2015, p. 42):

No século XVI os autos passaram a figurar entre os constituintes do processo de civilização sob a égide da Companhia de Jesus como “ferramenta de trabalho [...] no processo de civilização”. Primeiro, em favor da Igreja católica; depois, em favor das possessões portuguesas e espanholas no Novo Mundo e inclua-se o Brasil-Colônia, destacando o padre José de Anchieta como o primeiro dramaturgo a utilizá-lo. Atribuem ao referido padre a inserção do teatro jesuítico no projeto de catequese e educação na faixa litorânea do Brasil-Colônia enfatizando-o “junto aos índios como uma missão civilizadora como aspecto de um projeto maior: o projeto colonizador dos países europeus em suas possessões coloniais no novo mundo”. Chama a atenção, no discurso de Toledo et. al. (2007) algumas características do teatro conforme Padre Anchieta, entre as quais, “o estilo adotado, inspirado no teatro de Gil Vicente (1465-1537) com o qual Anchieta teve contato ao estudar em Coimbra: os autos”. É provável que das trinta e cinco peças teatrais escritas e apresentadas de Gil Vicente, em Portugal, a que provavelmente mais inspirou Padre Anchieta e até pelo fato de, enquanto padre, ser “apaixonado” por Maria pode ter sido o “Auto pastoril castelhano (1502)”. Subentende-se que o Padre José de Anchieta deva ter trazido cópias de originais, sobretudo da evidenciada peça, e adaptado à realidade do Brasil-Colônia. Entretanto, se o objetivo de Gil Vicente era agradar a corte portuguesa à qual frequentava, o objetivo de Anchieta era a cristianização dos índios via catequese de modo que, os autos que escreveria e apresentaria no Brasil-Colônia diferia do estilo Gil Vicente.

Das festividades realizadas no Quilombo do Matupiri de que ouvimos falar em nossa pesquisa de campo, descrevemos o “Auto de Natal”, também conhecido na região por “Pastorinha”, evento que ocorre por meados do mês de dezembro em alusão ao nascimento de Jesus Cristo, o que pudemos identificar é que boa parte dos cordões de pastorinha é constituída em sua grande maioria por mulheres, com exceção de homens que interpretam determinados personagens secundários, como por exemplo o “Caçador”, mas na ausência de homens, as mulheres se imbuem da interpretação. Os cordões de pastorinhas são folguedos bastante populares na zona rural dos municípios do Baixo Amazonas, que não por coincidência são os que fazem parte da Diocese de Parintins. E assim, igualmente como as festividades em honra a São Sebastião, as Pastorinhas surgem também a partir de uma promessa, no caso, o empenho da palavra aos Reis Magos, também conhecidos como “Santos Reis”, cujas festividades acontecem em 6 de dezembro, e à própria Virgem Maria.

Essa promessa, ao que consta, não seria algo de caráter coletivo, mas um pedido de cunho particular, talvez para a cura de alguma enfermidade. Neste caso, o pagamento da promessa seria cumprido pela pessoa que hipotecou a palavra, e sendo assim a promessa teria que ser cumprida conforme o prometido, especificamente se tratando do Auto das Pastorinhas. Em épocas antigas, existiam muitos cordões de Pastorinhas nas comunidades quilombolas do Andará. Era um período em que todas as comunidades congregavam e não havia necessariamente disputa ou concorrência, a brincadeira era salutar entre cordões azul e

vermelho, pois o objetivo das apresentações era festejar o nascimento do Menino Jesus. Todas as famílias faziam questão que suas filhas brincassem nos cordões, não havia distinção de idade. No atual contexto, dos muitos cordões que existiam resta somente um no Quilombo do Matupiri e outro na Comunidade São Pedro, com um número de brincantes bastante reduzido. Em uma das entrevistas realizadas, uma de nossas colaboradoras faz esse relato.

A pastorinha na Comunidade pra mim é uma diversão, principalmente por que não é só as moças que brincam, envolve também as senhoras idosas, elas brincam mesmo com aquela animação mesmo, como era quando jovem. Mas tem mais a participação das pessoas adultas do que da juventude. Eu cheguei a brincar sim, nem que ninguém quisesse, eles “você vai ter que brincar, se não brincar, você não vai olhar”, então a gente queria olhar, então tinha que participar da brincadeira, era assim foi nossa criação (...) A Mestra, a primeira brincante que foi Mestra, ela já morreu, por nome Paula que era Mestra, ela já morreu, ela já é falecida. O primeiro ano que teve “Pastorinha” lá, eu tinha acho que uns 8 anos por aí. Hoje tem um cordão, o cordão é só um mermo. A Comunidade do São Pedro tem, no São Pedro não falha a “Pastorinha” de lá, quem fazia a brincadeira lá é a Dona Margarida, mulher do Seu Gustavo, ela ainda existe, mas agora ela mudou de religião, e não se ela ainda tá participando da pastorinha de lá. Já é as filha dela que continuam brincando, ela não mais, já é evangélica agora a Margarida. Ela parou, mas as filhas continuam colocando a pastorinha todo ano. Mas no Matupiri tá fazendo uns três anos que não brincaram mais, esse ano que ouvi tarem conversando, e esse ano vai ter pastorinha lá, vai ter e quem sabe se num vou brincar de novo lá. Porque minha sobrinha que tá animada “vamo tia colocar a pastorinha” por que na Comunidade do Matupiri tá muito devagar o movimento das pessoas adultas, tenhum que se divertir, não é só o jovem, mas nós vamos brincar esse ano, se Deus quiser. (Maria Hilda dos Santos Costa, 53 anos, Auxiliar de Enfermagem, moradora do Quilombo do Matupiri, entrevista realizada em 01 de Agosto de 2015).

A brincadeira da Pastorinha, ainda que seja o pagamento de uma promessa, portanto sagrada, também é evento de socialização e mobiliza moradores. Tais lembranças permanecem bastante nítidas na memória de nossa colaboradora, que ao momento de nossa entrevista ainda entoou uma jornada (músicas típicas das pastorinhas) que ritmava as apresentações na sua época de juventude na Comunidade do Matupiri:

Assim, uma jornada de desafio, uma contra a outra, e a outra pra não passar por baixo cantava também assim “Cruzeiro do Norte, Cruzeiro Sul; Viva a Pastorinha do cordão Azul” e a outra cantava mais forte “Cruzeiro do Norte, Cruzeiro Sul; Viva a pastorinha do cordão encarnado (...) Nós não somos dignas, nem merecedoras, pra receber a oferta da bela pastora”. Aí torna a repetir a mesma cantiga, isso é um desafio, dois cordões se desafiavam, quem cantava mais alto ou mais baixo. O que eu lembrei da jornada foi essa daí do desafio das pastorinhas (Maria Hilda dos Santos Costa, 53 anos, Auxiliar de Enfermagem, moradora do Quilombo do Matupiri, entrevista realizada em 01 de Agosto de 2015).

Os Cordões de Pastorinhas se apresentam em um local específico, chamado de “barracão”. Uma estrutura rústica, de madeira, coberta de palha e com chão batido, onde os ensaios e as apresentações acontecem, sendo que em uma dessas noites o “presépio” é montado em um pequeno oratório, também rústico, feito em madeira e coberto de palha, em uma menção à manjedoura. A meta é reproduzir o que se apresenta na doutrina cristã, quando Jesus Cristo teria nascido e sido visitado pelos “Reis Magos”, que chegaram ao local guiados por uma estrela, e esses mínimos detalhes fazem parte do rito natalino. Soriany Neves (2010, p. 121) comenta:

Os barracões são o lugar onde acontecem os ensaios dos grupos de Pastorinhas. O espaço normalmente constitui-se como uma extensão da casa das mestras dessa Manifestação (...) Quanto a sua estrutura física, geralmente é um espaço modesto, coberto de palha, sustentado por esteios de madeiras, que imitam a estrutura de uma casa (...) o espaço tem paredes de madeira, contudo o ambiente também é encerrado pela simplicidade. O barracão funciona como uma espécie de santuário onde são montados os presépios e onde também ocorrem as reuniões dos grupos, ou seja, é o espaço de fortalecimento das relações sociais a serem instituídas todos os anos pelos grupos dessa manifestação. A multiplicidade e os usos do espaço dos barracões pelos grupos de Pastorinhas fazem dele um elemento folkcomunicação no sentido que Beltrão confere ao termo devido à dinâmica das relações e do próprio simbolismo e significado da tradição podem ser visualizados nesses espaços como ícones de uma micro-rede que periodicamente, ano após ano, é revivida.

Ao final das apresentações festivas, é de tradição que se sirvam guloseimas (bolos, mungunzá, sucos) para as pessoas que vão assistir às encenações natalinas, e supomos que como parte da promessa essas iguarias não são vendidas ao público, mas sim distribuídas de maneira organizada e ordeira, para que todos sejam contemplados com a cortesia, promovida pela “Mestra da Pastorinha” e pela promesqueira. Dessa forma, o barracão passa a ser um lugar de vivência, comunalidade, rememoração e repetição de um rito que é encenado todos os anos. O barracão ganha função dúbica, como lugar de atividade social e santuário.

O pesquisador Tenório de Souza descreve o que viu e viveu em sua infância. Segundo ele, o rito pastoril segue um mesmo protocolo, que independe da vontade dos brincantes, dado que existem regras a serem respeitadas. Tenório de Souza (2015, p. 16):

Até então eu pensava que o fenômeno pastorinha era somente aquilo, ou seja, o que já descrevi em exaltação ao nascimento do Menino Jesus. Convém dizer que naqueles idos eu não me preocupava com o tempo fosse ele convencional, histórico ou cultural, mesmo porque eu era criança. Daí porque não me importar com aquela gente toda chegando das mais variadas localidades da adjacência, sendo alimentada e agasalhada de alguma forma. Não me apercebia de que era 24 de dezembro, que o

natal havia chegado e com aquele belo ainda mais belo que meus olhos de menino iriam ver logo mais à noite. Considerando que o barracão fora construído em forma retangular, medindo mais ou menos quinze metros de comprimento por sete metros de largura, dentro dele, em seu lado leste, foi erguido o presépio. Em seu lado oeste, artesanalmente construído em madeira e palhas de inajá tecidas, estava o arco de entrada dos cordões das pastorinhas. Nas laterais, como antes escrito, a sequência de bancos ao estilo arquibancadas. Ao centro, claro, o amplo espaço para a apresentação das belas pastorinhas em respectivos cordões (...).

Na noite de Natal, quando nas Igrejas tradicionalmente celebra-se a Missa Galo, nos barracões as Pastorinhas encenam o Auto de Natal, o encontro dos Reis Magos com a Sagrada Família. Apesar de ser uma promessa a santos, não há presença de membros do clero nesse ato de fé, de caráter popular e cristão. Essa festividade que resiste ao tempo tem o seu desfecho no dia 6 de janeiro e é exatamente nesta data que o cordão de pastorinha “As Natalinas” sai pelos caminhos e estradas de terra do Quilombo do Matupiri. Logo ao anoitecer, ocorre a queima das “palhinhas” (as palhas e madeiras do presépio), onde são entoadas jornadas que decretam o fim dos festejos, indicando que no próximo ano voltarão a brincar e encenar o “Auto de Natal”.

#### **4.3.3 Boi-bumbá: a resistência de um folguedo joanino no Quilombo do Matupiri**

A festa em exaltação à brincadeira do bumba-meu-boi tem início no Brasil por meados de 1840. Em artigo de jornal da época, que em suas linhas traziam uma torrente de preconceitos direcionados aos brincantes e ao próprio auto do boi, críticas incisivas talvez se devesse pelo fato dos agentes sociais desse folguedo serem em sua grande maioria escravos negros e mestiços, e essa aglomeração não seria muito bem vista, pois era, destacava o artigo, uma mera desculpa para o ato de rebeldia e motim. O Brasil ainda vivia ares de escravidão negra nessa época, vale ressaltar.

Na Amazônia, relato antigo que se tem memória data do século XIX, mais especificamente no ano de 1850, quando se observa, em um periódico, uma descrição do que viria a ser essa maneira de se divertir. E assim, como ocorreu na crítica do missionário sobre o folguedo do bumba-meu-boi de anos antes, havia certa similaridade entre os dois momentos dissertados. Sobretudo porque os brincantes também eram de origem negra, mestiços e outras ancestralidades étnicas (VALENTIN, 2005). O boi-bumbá, hoje, é um folguedo comum na Amazônia, tendo como característica sua execução no mês de junho. Nas regiões do Brasil a brincadeira recebe outros nomes (boi-de-mamão, boi-de-matraca, boi-calemba, boi do norte, boi-pintadinho), mas a gênese e o enredo são os mesmos, giram em torno do desejo de Mãe

Catirina de comer a língua do boi mais bonito da fazenda.

A presença do folguedo do boi-bumbá na cidade de Manaus tem seus registros grafados por meados de 1859, por ocasião da visita do médico Avé-Lallemant, que denota bastante surpresa ao observar o rito cerimonial que os partícipes faziam no desdobramento da brincadeira. A sua descrição sobre o fato é meticulosa, pois menciona inclusive o nome das personagens que ilustram o auto do boi bumbá (NOGUEIRA, 2014).

Outra menção sobre as festividades do boi-bumbá na Amazônia aparece na obra de Wagley (1988), quando de sua pesquisa intensificada na comunidade amazônica de Itá (Gurupá-Pará), que além das festas em honra a santos católicos, os moradores também socializavam com a brincadeira do boi, ocorrida por meados de junho e em alusão a alguns santos, como por exemplo São João, daí a denominação para a festividade de “folguedo joanino”. Para a realização dessa festança, é imperativo a participação de todos os comunitários, inclusive nos donativos recolhidos que servirão para a execução da brincadeira, que culmina com a matança do boi, um rito este presente dentre os bois mais tradicionais da região.

Em Parintins, a brincadeira do boi-bumbá remonta ao início do século XX, com data específica ainda indefinida, pois como preconiza a tradição entre os contrários a relevância da brincadeira está na dita longevidade. Há outra ramificação de pensamento sobre o mito de fundação, de que o ano alegado ano de 1913, seria apenas uma datação comercial para ambos os bumbás, sendo por isso que o campeonato do ano de 2013 acirrou o estranhamento entre azul e vermelho. Braga (2002, pp. 342-353) comenta:

Os atuais bois-bumbás de Parintins, Garantido e Caprichoso, afirmam que ambos surgiram em 1913. Há muitas controvérsias sobre a origem dos dois bois, pois não existem documentos que comprovem o surgimento destes bumbás ou de outros bois de fama, como o boi Galante, Fita Verde, Misterioso, Mina de Ouro e o Campineiro, no início deste século. Observa-se entretanto, que alguns bois-bumbás desaparecidos ao longo do século – por vários motivos, mas principalmente porque os brincantes simpatizavam com Garantido ou Caprichoso -, foram atualmente recriados como bumbás mirins, envolvendo meninas e meninos que se apresentam à época das festas juninas em Parintins.

Supomos que a relevância cultural que os bois de Parintins tiveram a partir dos anos 1960, quando a brincadeira se organizou efetivamente, deixando antigas “guerras campais”, culminando na criação do Festival Folclórico de Parintins, ainda sem lugar fixo para as apresentações, que ocorriam em quadras, estádios, tablados, o dito nomadismo se encerrou no

ano de 1988, com a construção do Anfiteatro Bumbódromo.

O crescimento do Festival Folclórico de Parintins se deu por conta de grandes incentivos de patrocinadores e também em decorrência da exploração da imagem por parte dos meios de comunicação, e isso fez com que influenciasse a criação de muitas outras festas similares, no Estado do Amazonas e no Pará, como a brincadeira de boi-bumbá, na Vila de Maracanã, em Faro/Pará (Bois Cacau e Tira-Prosa); na Ilha de Vera Cruz, em Maués/AM (Bois Garantido do Laguinho, Brilhante e Malhado); em Nova Olinda/AM (Diamante Negro e Corre-Campo); na Vila do Mocambo/AM (Bois Touro Branco e Espalha Emoção); em Fonte Boa/AM (Bois Corajoso e Tira-Prosa); em Manaus (Bois Corre-Campo, Brilhante e Garanhão) e em Barreirinha/AM (Bois Touro Preto e Touro Branco).

E é exatamente na zona rural do município de Barreirinha que se encontra o Quilombo de Santa Tereza do Matupiri, como já enfatizamos, e uma das festividades mais populares, além das festas em honra aos padroeiros locais, é o folguedo do boi-bumbá, que começou com uma atividade recreativa na pequena escola da comunidade e passou a envolver comunitários, hoje encontra-se fixado no calendário de eventos do Matupiri. Segundo relatos de colaboradores, a brincadeira foi sugerida por um professor para a socialização das crianças, o nome desse professor não foi lembrado pelo entrevistado, mas o mesmo mencionou que tinha um “agrado” (apelido) dado a eles pelos moradores, que o chamavam de “Parintins”.

Observa-se dessa forma, a conexão da brincadeira de boi de Parintins com a brincadeira de boi-bumbá no Matupiri, e o mais relevante é a importância capital que a escola “Santa Tereza” possui junto à comunidade. Não somente o ensino regular e a aplicabilidade das disciplinas são práticas usuais. O incentivo a aspectos culturais é vertente efetiva, objetivamente no destaque da brincadeira do boi-bumbá, que pode ter surgido por influência indireta de folguedos regionais (bumbás de Parintins e Barreirinha). Existem dois bois que animam a festividade, Trinca-Terra e Coati. Ambos emprestam elementos da natividade amazônica para construir o folguedo, sem, porém, afastar-se da ideia central de exaltação da trindade europeia do boi-bumbá (amo, sinhazinha e boi).

No Matupiri, o diferencial das práticas culturais se mostra na relevância atribuída à identidade negra e quilombola. A brincadeira de boi-bumbá exalta a negritude e ilustra fortemente a presença e a influência afro no folguedo, diferente das demais brincadeiras de boi-bumbá que ocorre em Parintins, a qual sublinha a figura do índio. No caso das personagens afrodescendentes, elas são as mesmas, Pai Francisco e Mãe Catirina, as quais no



auto-do-boi satirizam o senhorio branco, escravista. Pelo folguedo, no imaginário da comunidade a ancestralidade fenotípica e cromática, seja por autodeclaração ou emparentamento, está mais presente em discursos auto afirmativos, traduzidos, por exemplo, nas palavras do amo do boi.

Pelo fato de existir, já é uma resistência. [...] Começou no ano de 2007 mais ou menos esse boi, que foi com o nome de Treme-Terra. Nesse tempo, eu ainda não tava, mas já fazia parte da equipe. A comunidade se juntou com a escola. Mudou o nome em 2008 pra Trinca-Terra e tem esse nome até hoje. Logo no início do boi, as músicas cantadas eram dos outros bois de Parintins ou daqui de Barreirinha. Aí a partir de 2008 entraram compositores locais, que fizeram músicas próprias do boi, que são cantadas e até hoje continuam fazendo músicas pra serem cantadas aqui, a partir da vida daqui (Dian Lenon Trindade Guimarães, 22 anos, pesquisa de campo, 01 de agosto de 2015).

A brincadeira dos bois Trinca-Terra e Coati não tinha data fixa anteriormente, pois dependia de condição financeira dos comunitários e das férias escolares de crianças e jovens que estudavam em Barreirinha/AM, os quais participavam de modo ativo da festividade, inclusive na arrumação estrutural do folguedo. Porém, por conta das aulas, muitos deixavam de brincar, o que comprometia a festividade. Na tentativa de resolver o entrave, decidiu-se realizar o evento folclórico na segunda quinzena do mês de setembro. O evento se tornou, assim, dinâmico, em função de uma data de injunção cultural importante para a comunidade do Matupiri, sobremaneira porque compositores, alegorias e instrumentos de percussão são do próprio quilombo, além, é claro, dos brincantes. Observe-se a composição singularmente criada partindo-se dessa postura étnica adotada nos versos do amo do boi, nosso colaborador:

Vem pra nossa festa, vem brincar de boi bumbá.  
 É toada do norte de Santa Tereza Rio Andirá.  
 Nosso ritmo de boi é brincar com emoção, ser feliz.  
 Nossa galera sai do chão.  
 Nosso segredo é brincar de boi com emoção, ser feliz.  
 Essa galera verde e branca sai do chão  
 De Santa Tereza do Matupiri, terras dos Quilombos do povo que vive aqui, essa é a  
 minha galera que não se cansa de brincar.  
 É jovem, adulto, criança e o que importa é brincar de Boi Bumbá.  
 De dentro da Amazônia do Matupiri, terras dos Quilombos do povo que vive aqui.  
 Essa é a minha galera que não se cansa de brincar. (Dian Lenon Trindade  
 Guimarães, 22 anos, pesquisa de campo, 01 de setembro de 2015).

A festa, em seus aspectos figurativos e alegóricos, é contextual e remonta aos anos de luta por reconhecimento. Comunitários de Santa Tereza do Matupiri se tornaram atuantes,

associaram-se e passaram a defender não somente a porção territorial que lhes coube, mas sua essência simbólica e imaterial constituída, reivindicando uma fronteira maior não necessariamente por causa de aspectos geopolíticos, mas valorativos e estruturantes. Essa imemorialidade africana é apresentada em forma de toada do “Boi Trinca Terra” e versada pelo nosso colaborador:

Eu tenho jeito, já tá no sangue, sou a essência, sou a raiz de um povo Quilombola.  
 Eu tenho a cor, da raça eu sou, sou afro-brasileiro.  
 Eu tenho jeito, já tá no sangue, sou a essência, sou a raiz de um povo Quilombola.  
 Eu tenho a cor, da raça eu sou, sou afro-brasileiro.  
 Eu sou a miscigenação.  
 Eu sou afro ameríndia de coração.  
 Eu sou a miscigenação. Eu sou afro ameríndia de coração.  
 Eu toco berimbau.  
 Eu jogo capoeira.  
 Herança dos povos ancestrais, eu trago na veia e no peito no meu coração. Eu jogo “capoeira”. (Dian Lenon Trindade Guimarães, 22 anos, pesquisa de campo, 01 de agosto de 2015).

Durante a entrevista com o “Amo do Boi”, o senhor Dian Lenon, algumas crianças se aproximaram, talvez curiosas em saber o que estava acontecendo, e ao momento que ele entoou alguns e versos e toadas com temário exaltando a ancestralidade negra, e o recentemente reconhecimento do Matupiri como Comunidade Quilombola, as pessoas que estavam presentes fizeram um pequeno coro, demonstrando que conheciam a letra e se sentiam representadas pelo que estava descrito em suas estrofes. Por conseguinte, entendemos que, no atual momento, a comunidade estende seu território para além da região onde habita, não por força de disputas geográficas, mas por influência subjetiva da sociocultura compartilhada e em função de domínios almejados em comunhão. O boi-bumbá representa, partindo dessa construção valorativa, perspectiva de projeção ante aos demais comunitários do entorno. Esses folguedos são um dos muitos sentidos de resistir, festejar e se reterritorializar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo a respeito da Comunidade de Santa Tereza do Matupiri no Rio Andirá, autodeclarada como quilombola, nos apresentou ao longo da pesquisa elementos que foram fundamentais para compreendermos o temário “afro” no Amazonas. Oportunizou-se aos comunitários relatarmos seus problemas no âmbito da luta por reconhecimento e no protagonismo contemporâneo por um pleito que, em verdade, foi dos seus ancestrais. Nas falas dos colaboradores, pudemos notar, que são sujeitos de sua própria história e de forma alguma se remeteram a viver como personagens incógnitos. Eles possuem nomes, sobrenomes e uma genealogia.

A comunidade do Matupiri, na voz dos seus moradores, até meados dos anos 1960, vivia em grande área territorial, de onde tirava os seus sustentos, conforme os relatos. Os mesmos plantavam roça, pescavam, praticavam o extrativismo e, de acordo com os seus entendimentos, não eram premidos por necessidades, pois se encontrava e produzia com abundância víveres na região do Andirá. Na época, o que eles tinham e extraíam, em alguns momentos, servia de moeda corrente com regatões, que trocavam alguns produtos industrializados (fumo, sabão, cachaça, sal etc) pela matéria prima extraída da floresta pelos comunitários, e na maioria das vezes a troca era sempre injusta, pois o prejuízo na negociação ficava sempre com os quilombolas. Percebe-se nisso um processo de exploração, que ao longo do tempo criou raízes, dada a desconfiança que muitos “caboclos” e “ribeirinhos” da Amazônia tinham à respeito das moedas que circulavam na região, e com isso os primeiros surtos de presença capitalista no Matupiri encontraram uma grande seara lucrativa.

Ao período citado, percebeu-se que a região vivia um período de fausto, mas que com o passar dos anos o então plantio e colheita da juta caíram em derrocada, por conta de não destinação certa para a revitalização da cultura. As verbas foram direcionadas para a criação de gado de corte, prática usual ainda nos dias de hoje, o que fez com que muitas terras dessa região da hinterlândia fossem compradas pelos novos donos do capital, para sua mais recente modalidade econômica. Foi nesse ínterim, de acordo com a memória dos colaboradores, que os primeiros fazendeiros chegaram para as terras do Andirá, especialmente da Comunidade do Matupiri, comprando-as por preços irrisórios para transformarem em campo de pastagem de gado. E o antigo agricultor, pescador e extrativista quilombola transformou-se em trabalhador

diarista, escravo em suas próprias terras, e portanto explorados, sem direito à realização de antigas práticas, pois as terras não lhes pertenciam mais.

Identificou-se durante a pesquisa de campo que, da grande área que lhes pertencia no passado, restou-lhes apenas uma cabeceira (ponta de terra), onde cultivam mandioca de maneira bastante rudimentar, na “Casa de Farinha”; produção esta que talvez seja uma das poucas fontes de renda da comunidade, e quando não se vende na cidade é consumida o pelas famílias dos comunitários. Verificou-se que a Comunidade do Matupiri, após longos anos de lutas travadas, foi finalmente reconhecida como comunidade quilombola, pela Fundação Palmares, de acordo com a portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 16, onde reconheceu-se coletivamente (Boa Fé, Trindade, São Pedro, Ituquara e Matupiri); essa formalização foi a maior conquista dessas populações tradicionais (negras) do Rio Andirá. Mas que com a mudança de governo (destituição da Presidenta Dilma Rousseff por um golpe de Estado) – diga-se, um forte atentado contra a democracia – e a posse do vice-presidente Michel Temer, o mesmo propôs mudanças abruptas em setores vitais relacionados às políticas sociais do Brasil.

Dentre essas mudanças, cita-se a Titulação de Terras de Remanescentes de Quilombo, que outrora estava sob a égide do Ministério da Cultura e do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), passou a ser tutelada pelo Ministério da Educação, de acordo com a Medida Provisória 728/2016. Essa mudança repentina de governo e as novas medidas de demarcação de terras de quilombos, são hoje a principal preocupação dos moradores e lideranças quilombolas, que receiam não receberem a titulação terras, outrora reconhecida pela Fundação Palmares (há quase quatro anos). Estima-se, com pesar, que essas leis retrogradadas possam vir a intensificar a animosidade entre os quilombolas que não querem nas suas terras a presença de madeireiros, fazendeiros e pescadores. Sem a oficialização, o reconhecimento por Palmares, torna-se letra morta e o direito à cidadania uma cantilena de barranco.

Observou-se que acesso às políticas públicas no Matupiri é mera falácia, pois muitos projetos do governo federal que foram direcionados para a comunidade não tiveram êxito, apesar de alguns já terem iniciado os trabalhos. Hoje, no Matupiri, o que vemos é apenas o descaso, e não somente a sensação, mas o reflexo total de abandono e um desrespeito ao cidadão brasileiro quilombola, naturalmente um habitante dessa região. Eles não possuem o mínimo de infraestrutura (esgoto, água encanada, coleta de lixo, UBS, transporte escolar),

sem mencionar uma escola que atenda grande demandas de alunos dessas cinco comunidades quilombolas e outras não quilombolas. A visão geografista e biólogo sobre a Amazônia coloca o amazônida (caboclo, índio e quilombola) muito aquém dos princípios básicos garantidos pela Constituição do país, que inclusive é conhecida como “Constituição Cidadã”.

Não encontrando guarida nas leis vigentes no Brasil, as populações Quilombolas do Rio Andirá, especificamente da Comunidade Santa Tereza do Matupiri, procuram através da pequena escola da comunidade, resgatar, reconstituir um pouco das antigas brincadeiras e festividades que foram esquecidas ao longo dos tempos. Dentre as muitas, identificou-se algumas de extrema importância cultural e histórica, como a percussão do “Gambá”, uma espécie de tambor rústico, que em épocas antigas, quando não existia energia elétrica e instrumentos eletrônicos, ritmava as danças e confraternizações no Matupiri. Dentre essas celebrações, destaca-se o fim exitoso de um “*Puxirum*”. Outro conjunto de socializações praticado na comunidade são as “Festas de Santos de Promessa”, em que se dá destaque a São Sebastião, padroeiro da Comunidade do Matupiri que foi substituído por imposição da igreja católica, segundo relatos de uma colaboradora; mas que mesmo assim não deixaram, os comunitários, de professarem sua fé ao santo guerreiro.

Com a busca por reconhecimento de suas terras, os quilombolas empenharam sua palavra à São Sebastião, que se caso tivessem sucesso nos seus pleitos todos os anos fariam uma festa em sua honra. Desde então, a referida divindade cristã passou a ser o “Padroeiro dos Quilombolas”, já que não poderia ser mais da comunidade. Outra festividade retomada na comunidade foi o “Cordão de Pastorinha”, que também se enquadra no que Galvão (1976) qualifica como “promessa”; e desde 2015, a pastorinha voltou a ser brincada no Matupiri. Mesmo se tratando de culto a santos (Virgem Maria, Menino Jesus, Reis Magos), pode ser tipificada como profana por conta dos ritos que seguem. Mas, sob a óptica quilombola, trata-se de resistência cultural.

A brincadeira do boi-bumbá é uma das festividades mais populares do Brasil e da Amazônia, e segundo Braga (2002) os festejos realizados por negros, tanto no Pará como no Amazonas, ocorrem sempre por meados do mês de junho, sendo estes talvez frutos de promessa ou não, ou apenas uma maneira dos brincantes extravasasse seus desejos por conta da escravidão. No Quilombo do Matupiri, o folguedo joanino também existe e não somente as personagens “Pai Francisco e Mãe Catirina” são negras. Tanto o enredo, como as toadas e versos cantados, são em exaltação à cultura negra e às novas conquistas quilombolas,

que retiram o negro de mero personagem ridicularizado na brincadeira do boi e o colocam no *pantheon* do folguedo. Os bois da Comunidade do Matupiri são o “Trinca Terra” e “Coati”, que não se apresentam em junho, mas por meados do mês de setembro ou outubro, uma data sempre oscilante, mas que traz consigo uma carga de passado muito grande. Era uma brincadeira de negro e hoje continua a sê-lo, mas não uma brincadeira sem sentido, mas como ato de resistência étnica, territorial e cultural.

O trabalho representa um viés de contribuição à história e memória das populações quilombolas do Amazonas, que ao longo dos séculos foram silenciadas e invisibilizadas, mas como disse a professora Tarciera Raquel “não temos mais vergonha de dizer que somos negros e quilombolas”. Por fim, retomo o título dessa pesquisa: “Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri: autoimagem, construção sócio- histórica e territorial”. A autoimagem da qual tratamos é a imagem que os quilombolas têm de si, não como o Estado os vê, mas como eles se veem, não como visão de mundo e senso comum, mas balizada em conhecimento da legislação, emendas constitucionais, medidas provisórias vigentes no país, pois somente desta terão argumentos para que seus direitos sejam respeitados pelas diretrizes e à sociedade em geral. Eles, apesar de ainda não serem donos de suas terras, se consideram quilombolas de fato e de direito. É uma construção sócio-histórica a qual repassa a ideia de que não são frutos dos acasos, que possuem uma ancestralidade e uma carga histórica imemorial, ou seja, são frutos de um passado em que negros foram coisificados, escravizados e silenciados, e que ao tempo presente visam reconstituir sua contribuição étnica, histórica, cultural e econômica para o Brasil Contemporâneo.

A palavra territorial representa a ligação que os quilombolas possuem com a terra, não somente de posse, que denota poder, mas como vínculo sentimental e simbólico, traduzido nas suas falas, a exemplo de Maria Amélia: “Pelo fato do meu pai estar enterrado lá e minha mãe também, além de tudo, é um amor que sinto por viver na minha terra, por que lá eu nasci, eu cresci, lá eu aprendi a pescar, lá eu aprendi a trabalhar, a fazer farinha, lá eu aprendi a roçar, lá eu aprendi a fazer tudo. Então, é uma terra pra mim que eu só poderia sair de lá quando morresse, mas nem sair eu vou porque se eu morrer vou ficar lá mesmo, né!”.

A consciência coletiva, porquanto, igualmente à valorização cultural e ao sentimento de pertença, compõem o imaginário, vivência, lutas e resistência dos Quilombolas de Santa Tereza do Matupiri no Rio Andirá no estado do Amazonas.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth et al. **Território quilombola nos rios Arari e Gurupá: sistema de uso e conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari-Pará**. Relatório Histórico Antropológico Belém: Associação de Universidades Amazônicas - UNAMAZ; INCRA, 2008.

ALBERT, Verena. **Manual de História Oral**. – 3. Ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Introdução; Quilombo: terra e problema. In: Jmary dos pretos: terra de mocambeiros (Projeto Vida de Negro)**. São Luís: SMDDH/CCN- PVN, 1998. Coleção Negro Cosme, vol. 1. p. 13-25.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Antropologia dos Arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”**. In Caderno CRH, Salvador, 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr. 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Os quilombolas e a base de lançamento de Alcântara: laudo antropológico**. – Brasília: MMA, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. **Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: quilombolas do rio Andirá: Santa Tereza do Matupiri, São Pedro, Trindade, Boa Fé e Ituquara/Barreirinha, Amazonas, Manaus: UEA, 2014.**

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMARAL, Assunção José Pureza. **Remanescentes das Comunidades dos quilombos no interior da Amazônia – conflitos, formas de organização e políticas de direito à diferença**. Cadernos do CEOM – Ano 22, nº 30. 2004.

AMÉLIA, Maria. **Trilhas percorridas por uma militante quilombola: vida, luta e resistência!** Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

ARAÚJO, André Vidal. **Introdução à Sociologia da Amazônia**. 2ª edição, Editora Edua, 2003.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

BARROS, Raimundo Nascimento Pereira. **Comunidades Tradicionais em Luta pela terra: a comunidade remanescente quilombola de gurupá, na ilha do Marajó**. In: XXVIII Simpósio

Nacional de História, Florianópolis, julho de 2015.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia - Formação Social e Cultural**. Manaus: Editora Valer / Editora da Universidade do Amazonas, 1999. 480 p.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Danças e Andanças de Negros na Amazônia**. In: Patrícia M.(Org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açaí/CNPq, 2011.298p.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Os Bois-Bumbás de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte/Editora Universidade do Amazonas, 2002.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Instrução Normativa nº 20 de 19 de setembro de 2005**.

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, DF: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988, 292p.

CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER, Geraldo. **Amazônia: expansão do capitalismo**. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas, 2008.

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. **A Constituição Local: Direito e Território Quilombola na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó** – Pará. Tese de Doutorado em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

CARVALHO, Liandra Lima. **Negro: de escravo a cidadão? Um estudo sobre a cidadania na população negra brasileira**. In: III Jornada Internacional de Políticas Públicas, Questão Social e Desenvolvimento no século XXI, São Luís – MA, 28 a 30 de Agosto de 2007.

CATÃO, Maria de Fátima e COUTINHO, Maria da Penha. In COUTINHO, M. P. L., LIMA, A. S. & col. **Representações Sociais: abordagem interdisciplinar** – João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2003.

CASTRO, Edna. **Expansão da Fronteira, Megaprojetos de Infraestrutura e Integração Sul-americana**. CADERNO CRH, Salvador, v. 25, n. 64, p. 45-61, Jan./Abr. 2012

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **Fugindo, ainda que sem motivos: escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial**, In: SAMPAIO, Patrícia M.(Org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açaí/CNPq, 2011.298p

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **“Uma viva e permanente ameaça”: resistência, rebeldia e fugas de escravos no Amazonas Provincial (c.1850- c. 1882)**. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de Fé no Médio Amazonas**. 2ª ed. Manaus: ProGraf – Gráfica e Editora, 2009. 164 páginas.

COELHO, M, LOPES. **A CVRD e a (re)estruturação do espaço geográfico na área de Carajás (Pará)**. In: CASTRO, I et al. **Brasil: Questões atuais da reorganização do território**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, 3ª edição 2005 a.



CORRÊA, Roberto. **Territorialidade e corporação: um exemplo.** In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A., SILVEIRA, M. L. (Org.). Território. Globalização e Fragmentação. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 251 - 256.

COSTA, Francisca Deusa Sena da. **Quando viver ameaça a ordem urbana. Trabalhadores urbanos em Manaus 1890-1915.** Dissertação (Mestrado em História Social), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.

COSTA. Hideraldo Lima. Amazônia: **Paraíso dos Naturalistas.** Amazônia em Cadernos, Manaus, nº6, jan/dez.2000.

COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. **Escravos nos anúncios: compra, venda e aluguel de cativos em Manaus (1854-1884).** In: Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh – Rio: ISBN 979-85-65957-03-8; 2014.

COSTA, Jéssyca Sâmia Ladislau Pereira. **Escravos Negros no mundo do trabalho na Manaus Oitocentista (1850-1884).** Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016, p.56.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o estado do Maranhão e Pará (séculos XVII e início do XVIII).** Revista Brasileira de História, vol26, nº 52, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **O governo dos sertões. Açúcar, aguardente e índios na Amazônia Colonial.** Texto apresentado no Seminário de Estudos Coloniais/UFGA, outubro de 2007.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral – memória, tempo, identidade –** Belo Horizonte: Autêntica, 2006, 136p.

DEL PRIORE, Mary. **Por uma História das Margens,** In: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio (Orgs). Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: algumas informações. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE) Brasília – DF/ 2011

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

FERREIRA, Sylvio Mário Puga. **Federalismo, economia exportadora e representação política: o Amazonas na República Velha: 1889-1914.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007, 228p.

FIABANI, Aldamir. **Os novos quilombos: luta pela definição de terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008).** Tese de Doutorado, Unisinos, 2008.

FIABANI, Aldamir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004) – 1ª ed.**- São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FIGUEIREDO, Arthur Napoleão; VERGOLINO, Henry, Anaíza. **Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém.** Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica; Antropologia. Rio, Conselho Nacional de Pesquisa, v2, 1966.

FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **Os Caminhos de Exu.** Mns, 1974.

FILHO, Mello Moraes. **Festas de Tradições Populares no Brasil.** Editora Itatiaia, Belo Horizonte-Rio de Janeiro.

FRANÇA, Elvira Eliza. **Crenças que promovem a saúde: mapas da intuição e da linguagem de curas não-convencionais em Manaus, Amazonas.** Manaus: Valer; Edições do Governo do Estado, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo, 49ª Ed.; Global 2004.

FUNES, Eurípedes. **Mocambos do Trombetas: memória e Etnicidade (séculos XIX e XX),** In Gomes, Flávio e Del Priore, Mary (Orgs). Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier, Ed. São Paulo, 2003.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vila de Itá, Baixo Amazonas.** 2ªed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, 1976.

GOBINEAU, Joseph Arthur. **Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas.** Paris: Librairie de Firmin Didit Frères, 1853.

GOMES, Flávio Gomes. **A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séc. XIII e XIX).** Tese de Doutorado –UNICAMP/SP, 1997.

GOMES, Flávio; QUEIROZ, Jonas Marçal. **Em outras Margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na amazônia.** In: Gomes, Flávio & Del Priore, Mary (Orgs). Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GOMES, Flávio & DEL PRIORE, Mary (Orgs). **Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias.** Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GONÇALVES, Mariana de Araújo. **Favela – Território Negro na cidade de Macapá.** In: IV REA – Reunião Equatorial de Antropologia/XIII ABANNE – Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, no Grupo de Trabalho: Dinâmicas territoriais, processos políticos e lógicas identitária. Fortaleza/CE – 04 a 07 de Agosto de 2013.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Petrópolis: Vozes. 1996.

HAESBAERT, Rogério. **Da desterritorialização e multiterritorialidade.** Rio de Janeiro. In:

Anais do V Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional - ANPUR, v. 3, 2001.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. **"O território em tempos de globalização"** publicado na Revista Geo UERJ. Vol. 3 (5), 7-20. 1º semestre de 1999. Rio de Janeiro: Depto de Geografia - UERJ. (ISSN 1415-7543).

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardiã Resende... [et. al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOFF BAUER, Andréas. **Uma história de “branqueamento” ou o “negro” em questão**. São Paulo, Editora da Unesp. 2006.

HOLZER, Wolfgang. **A discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente**. Território, Rio de Janeiro: LAGET/UERJ, v.3, jul. /dez.1997.

IGREJA, Rebeca. A Lemos. **Estado, Diferença Cultural e Políticas Multiculturalistas: uma comparação entre Brasil e México**. Tese (Doutorado em Antropologia Social – Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas CEPPAC). Universidade de Brasília/DF, 2005.

JESUS, Monica Ramos. **Migração Quilombola: Território e Identidade – Estudo Preliminar de migrantes Kalungas no Distrito Federal**. Dissertação de mestrado no Departamento de Geografia. Brasília: UNB, 2007.

JÚNIOR. Emanuel de Almeida Farias. **Quilombos na Amazônia: um esboço preliminar do estudo de “Comunidades de Pretos” no Complexo Madeira**, Artigo PPGSCA-UFAM, 2007.

JÚNIOR, Emanuel de Almeida Farias. **Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2003.

JÚNIOR. Emanuel de Almeida Farias. **Quilombolas no Amazonas: do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor**. IN: O Fim do Silêncio: presença negra na Amazônia/Patrícia Melo Sampaio (Organizadora), - Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

LIMA, Marta Goreth Marinho; PEREIRA, Elves Marcelo Barreto. **Populações tradicionais e conflitos na Amazônia**. Belo Horizonte03(1), p. 107-119, janeiro-junho de 2007.

LIMA, Henrique Espada. **Sob o Domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade do trabalho no século XIX**. Topoi, v. 6, n. 11, jul – dez. 2005, p. 299.

LIMA, Maria Roseane Corrêa Pinto. **Barbadianos Negros e Estrangeiros: trabalho, racismo, identidade e memória em Belém em início do século XX**. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói 2011.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **Os Abolicionistas brasileiros e a Guerra de**

**Secessão.** In: ABREU, Marta; PEREIRA, Matheus Serva (Orgs): Caminhos da Liberdade: Histórias da Abolição e do Pós-Abolição no Brasil; 1ª Edição, Editora da UFF, Niterói – RJ PPGHistória-UFF, 2011.

MARTINS, Diego de Cambraia. **O Tráfico de Escravos nos Rios da Guiné e a Dinâmica Atlântica Portuguesa (1756-1807)** – Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, 2015.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico.** Col. Descobrimento do Brasil. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. Ed. 2004.

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

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral.** 4ª ed.; São Paulo; Edições Loyola 1996.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. **Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas.** Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MOURA, Glória. **Os Quilombos Contemporâneos e a Educação.** In: Humanidades – Consciência Negra, Editora UnB, nº47, 1999.

NETO, José Maria Bezerra. **Napoleão e a Presença Negra na Amazônia.** Revista Estudos Amazônicos, vol III, nº 1, 2008, p 119-124.

NETO, Provino Pozza. **AVE LIBERTAS: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial.** Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

NEVES, Soriany Simas. **Interrelações entre Mídia e Cultura Popular: as Pastorinhas de Parintins a partir da Lógica das Micro e Macro Redes Comunicacionais.** Dissertação de Mestrado; PPGCOM-UFAM, 2010.

NEVES, Soriany Simas. **Entre o Profano e o Religioso.** Amazonas Faz Ciência. nº 16, ano 06, ISSN 19813198, Manaus, Abril a Junho de 2010. Entrevista concedida a Luís Mansueto

NEVES, Auricléa Oliveira. **Virgem Maria do Mundo para a Amazônia.** Amazonas Faz Ciência. nº 16, ano 06, ISSN 19813198, Manaus, Abril a Junho de 2010. Entrevista concedida a Marcelo Vasconcelos e Camila Carvalho.

NOGUEIRA, Wilson. **Boi-Bumbá – Imaginário e espetáculo na Amazônia.** – Manaus: Editora Valer, 2014.

NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas – boi-bumbá, ciranda e sairé** – Manaus: Editora Valer, 2008.

OLIVEIRA, Luciana D. **Intersubjetividades Constitutivas das Identidades Étnico-Raciais e de Gênero nos Espaços Escolares de Contextos Urbanos do Brasil e México.** 2008. 302 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, Especialização em Estudos Comparados sobre as Américas - CEPPAC) – Universidade de Brasília / UnB. Brasília / DF. 2008.

OLIVEIRA, Carmem Irene Correia de; ORRICO, Evelyn Goyannes Dill. **Memória e discurso: um diálogo promissor.** In: Jô Gondar e Vera Dodebel (orgs). O que é memória social, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Programa de Pós Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

OLIVEIRA, Luiz Antônio Pinto de. **Perfil das condições de vida na Amazônia.** Cadernos de Estudos Sociais, v. 12, n. 2, Jul/dez/96. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, p. 181-202 (A sociodemografia da Amazônia -1. Parte.

PACHECO, Agenor Sarraf. **E o negro vestiu o índio...Intercâmbios Afroíndigenas pela Amazônia Marajoara.** In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

PEREIRA, Denise de Castro e CARRIERI, Alexandre de Pádua. **Movimentos de desterritorialização e reterritorialização na transformação das organizações.** RAE electron. São Paulo, v. 4, n. 1, jun. 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext &pid=S1676-56482005000100013&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-56482005000100013&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 24 mar. 2011. doi: 10.1590/S1676-56482005000100013.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Mundos do Trabalho na Cidade da Borracha – Mostra Expositiva.** Manaus: Ufam/Museu Amazônico, Maio/Julho de 2004. p. 2.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **De mocambeiro a cabano: Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX.** Terra das Águas, vol. 1, nº 1, 1999.

PONTES, Aldrin Bentes; JUSTINIANO, Jeibson dos Santos. **Descendentes de escravos negros em busca ao reconhecimento oficial de terra em Manaus.** IN II Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades – Universidade Federal do Espírito Santo, Agosto de 2014.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente.** Proj. História, São Paulo, (14), fev, 1997.

PORTELLI, Alessandro. **Forma de significado da história oral. A pesquisa como um experimento em igualdade.** Trad. Maria Therezinha Janine Ribeiro. Projeto de História, n.14 (Cultura e Representação). Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História, São Paulo: PUC, fev/97, p. 7-27.

RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. **Andirá: memória do cotidiano e representações sociais.** Manaus: EDUA, 2004.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** Tradução de Maria Cecília França. São

Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Friedrich. **Geografia do homem**. In: Ratzel. MORAES, A. C. R. (Org.). São Paulo-SP: Ed. Ática, 1990. (Col. Grandes Cientistas Sociais.)

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **O Negro na Empresa Colonial Portuguesa**. In: Tempo e vida na Amazônia. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1965

ROCHA, João Marinho. **Cultura, Memória e Identidade quilombola: narrativas orais sobre as festas populares da Comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha - Amazonas**. In: II Congresso Pan - Amazônico de História Oral.

RODRIGUES, Fernando da Silva. **Militares e Questões Indígenas: Estudo sobre Cultura e Civilização nas Fronteiras Norte do Brasil (1927-1930)**. In: Semioses, Rio de Janeiro, v.7, n°2, p.1-7, jul/dez. 2013.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas despedaçadas Impactos Socioambientais da Construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (Am), Amazônia Central**. Tese de Doutorado, Manaus, 2013.

RODRIGUES, Jaime. De Costa a Costa: **Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.190;

ROULAND, Norbert (orgs). **Direitos das minorias e dos povos autóctones**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Floresta Negra: A experiência e os impactos da escravidão africana na Região Amazônica**. In: Revista Carta Fundamental, p 28, 2014.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Por uma história da escravidão africana e da presença negra na Amazônia**. In: O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açai/CNPq, 2011.298p.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravos e Escravidão Africana na Amazônia**. In: O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açai/CNPq, 2011.298p.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano**. In: 3° ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL. Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/53.53.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2008.

SAMPAIO, Patrícia. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Amazônia Colonial**. 1. ed. Manaus: EDUA, 2011. v. 1.

SAMPAIO, Patrícia. **Os fios de Ariadne: tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus: 1840-1880**. Manaus, EDUA, 1997

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará, sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. de publicações [e] Universidade Federal do Pará, 1971, 336p.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. **História Econômica da Amazônia: 1800-1920**. São Paulo: T.A Queiroz, 1980.

SANTOS, Ednailda Maria dos. **Identidades e trajetórias de docentes negras (os) da UFAM**. IN: O Fim do Silêncio: presença negra na Amazônia/Patrícia Melo Sampaio (Organizadora), - Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: tempo e técnica, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2002.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado Amazonas/ Uninorte, 2004.

SILVA, Heloisa Helena Corrêa da. **Expressões da Assistência Social no Médio Juruá- Amazonas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SILVA, Simone Rezende. **Quilombos no Brasil: A memória como forma de Reinvenção da Identidade e Territorialidade Negra**. In: XII Colóquio Internacional de Geocrítica, Bogotá, 07 a 11 de Maio de 2012.

SILVA, Adailton. **Antropologia do Direito e Ações Afirmativas em Saúde: O descaso sem acaso**. In SILVA, Adailton da; JUSTAMAND, Michel (orgs). Fazendo Antropologia no Alto Solimões. São Paulo: Alexia Cultural, 2015.

SILVA, Adailton da. et all. **Entre o Racismo e a Modernidade: da constituição à promoção de uma política de igualdade racial (1988-2008)**. In JACCOUD, Luciana (orgs). A Construção de uma Política de Promoção da Igualdade Racial: uma análise dos últimos 20 anos. Brasília: Ipea, 2009.

SILVA, Júlio Cláudio. **Memória e Identidade nos relatos dos quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha, Amazonas**. In: II Congresso Pan - Amazônico de História Oral.

SILVA, Jamily Souza da. **A Festa de São Benedito no Bairro da Praça 14**. IN: O Fim do Silêncio: presença negra na Amazônia/Patrícia Melo Sampaio (Organizadora), - Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

SILVA, C. H. da. **Território: uma combinação de enfoques – material, simbólico e espaço de uma ação social**. In: Revista Geografar. Curitiba, v.4, n.1, p.98-115, jan./jun. 2009

SILVA, Marley Antônia Silva da. **A extinção da Companhia de Comércio e o Tráfico de Africanos para o Estado do Grão-Pará e Rio Negro (1777-1815)**. Tese de Doutorado, UFPA/PA, 2012.

SILVA, Francisco Bento. **Negros Diaspóricos, Migrações e Trânsito na Pan-Amazônia:**

Acre, o não-lugar. In: Revista Tempo Amazônico - ISSN 2357-7274| V. 2 | N.1 | junho-dezembro de 2014 | p. 97-111.

SOLAZZI, José Luís. **A ordem do castigo no Brasil**. São Paulo: Imaginário: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007, 283p.

SOUZA SANTOS, Boaventura et all. **Os tribunais nas sociedades contemporâneas**. Centro de Estudos Sociais, Coimbra, nº 65, novembro, 1995.

SOUZA SANTOS, Boaventura. **Bifurcação na justiça**. Artigo Publicado no Jornal Diário Folha de São Paulo em 10 de junho de 2008.

SOUZA, Basílio José Tenório de. **A cultura das pastorinhas natalinas em Parintins**. Dissertação de Mestrado; PPGSCA-UFAM, 2015.

SCHUINDT, Elisangela Lima de Carvalho. **A diáspora barbadiana e o legado educacional em Porto Velho** – Dissertação de Mestrado, UNIR, 2016.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Sobre o conceito de território**: um exercício metodológico para a leitura da formação territorial do sudoeste do Paraná. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. (Orgs.) Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. **O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento**. In CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.77-116.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. **Amazônia brasileira**: formação histórico-territorial e perspectivas para o século XXI. In: GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, nº29- Especial, PP. 107 -121; 2011.

TOZONI-REIS, Marília Freitas de Campos. **Metodologia da pesquisa**. 2ª Ed. Curitiba: IESSDE Brasil S.A, 2009, 180 p.

THOMPSON, Estevam C. **O Atlântico Sul para além da miragem de um espaço homogêneo (séculos XV-XIX)**. Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012. ISSN: 1984-6150 [www.fafich.ufmg.br/temporalidades](http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades).

TRINDADE, Deilson do Carmo. **As benzedoiras de Parintins**: práticas, rezas e simpatias. Manaus: Edua, 2013.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**. São Paulo: Difel. 1983.

VERGOLINO, Henry, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Arquivo Público do Pará, 1990.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. Tradução



de Clotilde da Silva Costa – 3ª ed.- Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

WANDERLEY, Luiz Jardim de Moraes. **Tem “Cerca” para Negro na Amazônia! A luta dos Quilombos do Trombetas-PA por titulação e uso da Terra.** In: III simpósio Nacional de Geografia Agrária-II Simpósio Internacional de Geografia Agrária Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira – Presidente Prudente, 11 a 15 de novembro de 2005.

### **Fontes Orais**

Entrevistas editadas pelo Projeto de Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: quilombolas do rio Andirá: Santa Tereza do Matupiri, São Pedro, Trindade, Boa Fé e Ituquara/Barreirinha, Amazonas, Manaus: UEA, 2014.

Adelino Pereira Castro, 86 anos, comunidade de Matupiri.

Benedito Pereira de Castro, 91 anos, conhecido pelo apelido de “Ferro”, Matupiri.

Gabriel Fernandes de Paula, 58 anos, comunidade do Ituquara.

Manoel Pereira Castro, 71 anos, comunidade de Matupiri.

Mizael de Castro Rodrigues, 35 anos, morador da Comunidade de Boa Fé.

### **Fontes orais: Pesquisa de Campo**

Benedita Ribeiro de Castro, 60 anos, agricultora, parteira, benzedeira e moradora da Comunidade do Matupiri. Entrevista realizada em 10 e 12 de setembro de 2016

Dian Lenon Trindade Guimarães, 22 anos, Autônomo, morador do Quilombo do Matupiri. Entrevista realizada em 01 de Agosto de 2015.

Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos, ex-presidente da Federação Quilombola, Articuladora, moradora da Comunidade do Matupiri. Entrevista realizada em 10 e 12 de setembro de 2016.

Maria Hilda dos Santos Costa, 53 anos, Auxiliar de Enfermagem, moradora do Quilombo do Matupiri. Entrevista realizada em 01 de Agosto de 2015.

Tarciso dos Santos Castro, 49 anos, Presidente da Federação Quilombola, Agricultor,

professor, morador da Comunidade do Matupiri. Entrevista realizada em 10 e 12 de setembro de 2016

Tarciara Raquel dos Santos Castro, 32 anos, professora. Entrevista realizada em 10 e 12 de setembro de 2016

Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, agente comunitária de Saúde nas cinco comunidades quilombolas do Andirá. Entrevista realizada em 10 e 12 de setembro de 2016