

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA  
AMAZÔNIA-PPGSCA.

***DAS SEMENTES AOS TRONCOS***

História e Memória do movimento quilombola do Rio Andirá

JOÃO MARINHO DA ROCHA

Manaus-Amazonas

2019

JOÃO MARINHO DA ROCHA

***DAS SEMENTES AOS TRONCOS***

História e Memória do movimento quilombola do Rio Andirá

Tese apresentado à Banca Examinadora do Programa de pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Linha de Pesquisa: Redes, processos e formas de conhecimentos, como parte das exigências para o título de Doutor em “Sociedade e Cultura na Amazônia”.

Aprovado em ----26----/---04-----/2019

BANA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (Presidente)  
Universidade Federal do Amazonas - Ufam

---

Prof. Dra. Renilda Aparecida Costa (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas - Ufam

---

Prof. Dra. Maria Magela de Andrade Rancearo (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas - Ufam

---

Prof. Dr. João Siqueira (Membro)  
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA – Sessão-AM

---

Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva (Membro)  
Universidade do Estado do Amazonas -UEA

---

Dra. Rosa Acevedo Marin (Suplente)  
Universidade Federal do Pará - Ufpa

---

Prof. Dra. Iraíldes Caldas Torres (Suplente)  
Universidade Federal do Amazonas - Ufam

Manaus-Amazonas

2019

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R672d Rocha, João Marinho da  
Das Sementes aos Troncos : História e Memória do movimento quilombola do Rio Andirá / João Marinho da Rocha. 2019  
386 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Marilene Corrêa da Silva Freitas  
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -  
Universidade Federal do Amazonas.

1. Identidade étnica. 2. Territorialidades. 3. Movimento Social Quilombola. 4. Andirá. I. Freitas, Marilene Corrêa da Silva II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	20
<b>SESSÃO I. CENÁRIOS DE DIREITOS.</b> contextos, ações e novos sujeitos políticos e de direitos.....	32
1.1. “Olhar desconfiado sobre o direito”. movimentos sociais negros contemporâneos e a constituição dos novos sujeitos de direitos.....	32
1.1.1. “Sensibilidades no olhar...” .....	35
1.2. “Remanescentes” como novos sujeitos de direitos.....	69
1.3. Emergências étnico-raciais no Amazonas. diálogos interdisciplinares para uma História social do Movimento Social Quilombola do Andirá.....	91
1.4. Dos contextos e caminhos da tese. “Histórias em aberto”.....	116
<b>SESSÃO II. “FOI A MEMÓRIA DAS PESSOAS QUE FEZ NÓS SER RECONHECIDO...”</b> . sobre a presença negra na Amazônia. Apesar e além das querelas numéricas.....	138
2.1. Fios de memórias que (re)constroem histórias I.....	138
2.2. Dos velhos problemas I e das novas questões .....	155
2.3. Dos velhos problemas II e das produções das invisibilidades.....	162
2.4. “Formaram mocambos, mas pequenos, de pouca significação.....	192
2.4.1. Das “(I)relevâncias” de mão de obra escrava <i>Negra Africana</i> .....	192
2.4.2. Das (In)significâncias históricas das presenças negras para o leste do Amazonas .....	202
2.5. Fios de memórias que (re)constroem histórias II.....	230
<b>SESSÃO III. “QUANDO EU NÃO SABIA, ÍA PROCURAR SABER!”</b> . processos socioculturais e ações políticas do Movimento Quilombola do Andirá por diferenciação étnica.....	238
3.1. Dos caminhos para os reconhecimentos.....	238
3.2. Dos protagonismos quilombolas.....	253
3.3. Das vozes da mata.....	282
3.4. Das memórias territoriais, étnicas e politizadas.....	315
3.4.1. “Tudo por ai morava gente nossa!”. Lugares de usos comuns como espaços simbólicos de pertencimentos.....	321
3.5. Das guerras de saberes.....	341
3.5.1. “Diziam que eu era burra, uma analfabeta!”.....	341
3.6. De “pretinhos do Matupiri” a “quilombolas do Rio Andirá.....	351
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	366
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	371

Dedico esta tese aos antigos “*pretos do Matupiri*” que há gerações lutam pelo direito à memória e à história, apresentando-se, enfim, como “*quilombolas do rio Andirá*”.

## AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que contribuíram para construção deste estudo sobre o movimento social quilombola do Andirá;

Aos professores do programa sociedade e cultura na Amazônia, especialmente a Marilene Corrêa, Iraíldes Caldas e Renilda Aparecida;

Aos professores Marilene Corrêa, Renilda Aparecida, Maria Magela e João Siqueira membros da banca do exame de qualificação de tese. Suas leituras e sugestões foram importante/fundamentais para a construção da versão final deste trabalho. Também agradeço a professora Rosa Acevedo por se disponibilizar a ler e apresentar sugestões relevantes ao material do exame de qualificação e para a versão final desta tese.

Aos colegas do doutorado do pólo Parintins que conosco partilharam momentos de crescimentos no fazer Ciência a partir do interior da Amazônia;

Às comunidades quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Itaquará, São Pedro, Trindade e seus núcleos Pagoa, São Marcos, Lírio do Vale e o Distrito São Paulo do Açú, que nos deram os suportes necessários para realizar este estudo por meio de sujeitos ali referenciados. Somos eternamente gratos pelas relações de respeito e solidariedade múltiplas construídas;

Aos colegas do Colegiado do curso de História do Centro de Estudos Superiores de Parintins da Universidade do Estado do Amazonas: Mônica Xavier, Diego Omar, Arcângelo Ferreira, Clarisse Biachezzi, Mary Tania Carvalho e Júlio Claudio pelo empenho para construir uma articulação que permita a todos um processo de formação docente, apesar das dificuldades.;

Aos alunos da graduação, especialmente aos orientandos de iniciação científica e Tcc, com os quais dividimos experiências de pesquisas e de vidas nos mundos do Andirá: Ana Regina, Arlindo Marques, Meliane Gaia, Janete Souza, Carlos Pedreno, Sérgio Pedreno, Jucinara Cabral.

Àos meus pais João Printes da Rocha e Verediana Marinho da Rocha e a toda família. Especialmente à Juliete Pimentel e a pequena Juliana que nesses quatro anos aprendeu que papai precisava fazer suas “tarefas”;

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Amazoans-FAPEAM, programa RH-interiorização por um ano de auxílio financeiro.

A esses e a todos que auxiliaram meu percurso acadêmico até aqui, muito obrigado!.

## RESUMO

A partir de 2005 o movimento social quilombola do Andirá, pautado num projeto de identidade iniciou uma produção de memória sobre si, conectando-se aos “cenários de direitos” propostos constitucionalmente a partir de 1988, e em 2013 consegue reconhecimento como “quilombos do rio Andirá”. As comunidades estudadas são Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e os seus respectivos núcleos de Pagoa, São Paulo do Açú, Lírio do Vale e São Marcos. Situamos nossa narrativa no campo da história social do pós-abolição e nos diálogos interdisciplinares entre história e ciências sociais, a partir de perspectivas metodológicas como história oral e micro-história. A presente tese assume o propósito de analisar a relação entre os processos de construção da identidade étnica e as territorialidades quilombolas no Andirá. Para isso identifica os mecanismos e as formas de conhecimentos criados, mobilizados e que marcam as trajetórias de cinco comunidades no processo de construção da nova identidade étnica e territorialidade quilombola. Verifica como essa construção da identidade étnica indica caminhos para os processos de territorialidades específicas quilombolas. Evidencia como esses processos de construção da identidade étnica e das territorialidades são apropriados pelos grupos sociais das comunidades. O léxico, o diálogo entre os campos disciplinares, o encontro do normativo (legal) e do político e os processos de legitimação do movimento social quilombola e da memória pelo reconhecimento, estão presentes no universo desta tese.

**Palavras-chave:** Identidade étnica; Territorialidades; Movimento Social Quilombola; Andirá.

## ABSTRACT

From 2005, the Quilombola social movement of the Ansay, based on an identity project initiated a production of memory about itself, connecting to the "scenarios of rights" proposed constitutionally from 1988, and in 2013 achieves recognition as " Quilombos of the River Ansay ". The communities studied are Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade and their respective nuclei of Pagoa, São Paulo do Açú, Lily of the Valley and St. Mark. We situate our narrative in the field of social history of post-abolition and in the interdisciplinary dialogues between history and social sciences, from methodological perspectives such as oral and microhistory history. The thesis assumes the purpose of analyzing the relationship between the processes of the construction of the ethnic identity and the Quilombola territorialities in Antell. For this, it identifies the mechanisms and forms of knowledge created, mobilized and that mark the trajectories of five communities in the process of constructing the new ethnic identity and Quilombola territoriality. It verifies how this construction of ethnic identity indicates paths to the processes of specific territorialities quilombolas. It evidences how these processes of building ethnic identity and territorialities are appropriated by the social groups of communities. The lexicon, the dialogue between the disciplinary fields, the meeting of the normative (legal) and the political and the processes of legitimation of the Quilombola social movement and memory by recognition, are present in the universe of this thesis.

**Keywords:** ethnic identity; Territorialities Quilombola Social Movement; Andirá.

## LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 01:</b> mapa do território quilombola produzindo em 2013 no âmbito das ações do PNCSA.....	117
<b>Figura 02:</b> mapa do território quilombola do Andirá produzido em 2016 no âmbito das ações do INCRA.....	118
<b>Figura 03:</b> mapa genealógico das famílias Rodrigues e Castro.....	124

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ADCT- Ato e disposições Constitucionais Transitorias

FCP - Fundação Cultural Palmares

FOQMB - Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPF – Ministério Público Federal

MPF – Ministério Público Federal

MRN – Mineração Rio do Norte

MSQA – Movimento Social Quilombola do Andará.

NEAB/CESP/UEA – Núcleo de estudos afro-brasileiros, Centro de Estudos Superiores de Parintins, da Universidade do Estado do Amazonas.

NEAB/IFAM/PIN - Núcleo de estudos afro-brasileiros e indígenas, campus Parintins.

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PNCSA - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGSCA - Programa de Pós-graduação “Sociedade e Cultura na Amazônia

UEA - Universidade do Estado do Amazonas.

UEA/CESP - Universidade do Estado do Amazonas. Centro de Estudos Superiores de Parintins

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

## INTRODUÇÃO

### *Das memórias sobre si*

Estudar e conviver com os quilombos do rio Andirá, Barreirinha/AM<sup>1</sup> tem sido exercício de compreender-se, enquanto sujeito histórico e social referenciado em, e a partir de comunidade negra rural do oeste paraense. Lugar cercado e ele mesmo constituído histórico e socialmente com marcas afro amazônicas. Mas que ainda não consegue ver-se e permitir-se o direito à memória e à história “dos pretos de Flexal”. Para onde o clássico Vicente Salles, em tempos antigos, informa a presença daquilo que chama “a dança dos quilombos” referindo-se ao Marambiré e também o “Auê”<sup>2</sup>. Práticas socioreligiosas, onde “no tempo dos antigos” coroava-se reis e rainhas de Congo (SALLES,1971,2004,2013).

Nesse mesmo lugar, ouvíamos em nossas infâncias as vozes firmes e fortes “das pretas do Marcelo” entoando os cânticos que animavam os cortejos e folias no lago.<sup>3</sup> Dentre os quais, um cujo refrão parecia indicar caminhos de ancestralidades africanas, “*Marabaixo mar acima, quem te trouxe a esta terra...*”, cantado especialmente em noites de procissão no lago em homenagem ao santo São João Batista, feitas em uma das ramadas/barracão. Um deles localizava-se na “rua da beira”, que pertencia à “velha Dica”, onde o catolicismo romano não determinava a forma e nem os limites das homenagens protagonizadas pelo catolicismo popular<sup>4</sup>. Tais letras dos cânticos pareciam apontar caminhos que haviam trazidos seus ancestrais africanos até a região do Baixo rio Amazonas. De onde fugiram dos olhares de Maria Macambira<sup>5</sup>, com ajuda de Orixás que

<sup>1</sup> Município a 330 km de distância de Manaus em linha reta por via fluvial.

<sup>2</sup> “O Marambiré do Pacoval é considerado o ‘mais puro’ e ungido de inspiração religiosa; certamente o que também reflete mais claramente a herança da congada no contexto amazônico. *Em Alenquer*, aparece no *bairro de Luanda*, lembrança de Angola, antigo mocambo. *Em Óbidos*, principalmente nas localidades *Silêncio do Matá e Flechal*. Diz-se que teria aparecido aí após a libertação dos escravos, organizado pela primeira vez pelo líder Vescelau com 13 participante. Com a morte de Vescelau, Antônio Amorim continuou com o brinquedo, apresentando-o em diferentes localidades. Compõe-se de 1 porta-bandeira; 1º e 2º capitão; 2 cavaquinhos; 2 maracás e um bumbeiro, além dos valsares. Aí o folguedo também denomina Aiué, exclamação que se houve no fim de cada verso *do Deus te salve* e no refrão(SALLES,2004,p.234).

<sup>3</sup> Nos referimos a folia de São João Batista. Atualmente organizada pela senhora Antônia Gracia de Sousa. Óbidos promove o encontros de folias. Para aprofundar sobre as folias de santos ver VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho Folia de São Benedito: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá - Óbidos (PA). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

<sup>4</sup> Sobre o catolicismo popular na Amazônia, ver GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL,1976. Ver também MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. Norte Ciência*, vol. 2, n. 1, p. 1-26(2011).

<sup>5</sup> Sobre essa personagem dos mundos do trabalho escravo no Baixo Rio Amazonas, ver em Funes(1995). Ela encontra-se personificada como mal e ou coisas ruins nas memórias coletivas de inúmeras comunidades negras rurais e mocambeiras desse oeste paraense.

indicam ancestralidades transfiguradas em santos como São Sebastião, São Benedito e “o Santo Antônio”<sup>6</sup>.

“Flexal” situa-se no município de Óbidos/PA, é um distrito com aproximadamente 5.000 habitantes<sup>7</sup>. Ali morei até aos quatorze anos, quando tive que sair para estudar (primeiramente em Alenquer/PA em 1997; depois em Belém/PA, 1998/2001 e Parintins/AM, 2001). Fato extremamente comum nessas comunidades rurais amazônicas, onde o Estado brasileiro insiste em demorar a chegar. Moro desde de 2001 em Parintins/AM, onde estudei História e trabalho na Universidade do Estado do Amazonas – UEA, com as disciplinas “História da Amazônia e História do Brasil”.

Cresci convivendo, estudando e como a maioria dos colegas daquele lugar, satirizando os “os pretos”<sup>8</sup> que desciam das cabeceiras dos rios, dos lagos e dos centros/colônias próximos do Flexal. Dentre os quais, citamos: *a*) os pretos da região dos lagos e furos que dão acesso para o Rio Amazonas e a sede do município de Óbidos pelo “Igarapé grande” (Umirizal, Cuiteua, São José, Matá, Silêncio, Cuecé, Apuí, Jacaré-Puru e Castanhanduba); *b*) Os lugares do centro que dão acesso à sede do município por meio da rodovia PA-254 (Patuá, Castanhal Ateua, Muruxi, Toró, Nova Vista, Macurá, Centrinho, Cá te espera, Medonho, Apolinário, Caibral, Igarapé-Açú e, principalmente, desciam da “Cuba” ou “Cabeceira do Leonel”, apenas para citar os mais próximos). Alguns dos quais, tem hoje, certificação, titulação e territorialidades quilombolas reconhecidas e ou em processos sociais de lutas por reconhecimentos.

Da região dos lagos e furos vem os avós paternos, “os Printes e os da Rocha”. Das cabeceiras, especialmente “da Cuba” para onde ficam os “centros” da Vila Flexal, vem os avós Maternos, “os Pimentel e os Marinho”, a partir dos quais centramos nossas memórias. “Vovó Rosa”, como apelidávamos a bisavó, era uma das matriarcas desse “centro”. “Dona” de São Maçal, apoiadora de bois-bumbás, testemunhou e exerceu as marcas da ancestralidade afro amazônica até o seu centenário. Sobre Leonel, que dá nome àquela cabeceira, as memórias orais do lugar dão conta que era um “preto velho” que por ali transitou e constituiu famílias. Nessa mesma Cuba, viveram “os Macedo”, pretos sobre

<sup>6</sup> Funes (1995), indica as múltiplas apropriações das crenças nesse santo junto aos mocambeiros do oeste paraense, ainda no século XIX. Tais apropriações levaram os mocambeiros do Alto rio Curuá, por exemplo, a acreditar que o mesmo “os avisava” quando os perseguidores estavam para chegar no Pacoval.

<sup>7</sup> Tornou “Distrito” em 2016 pelo projeto de lei 130/2017, até então era “Vila Flexal”. Distante 237.3 Km em linha reta da sede do município. Situa-se as margens do lago Flexal, no ponto final da rodovia PA-254, que liga a sede do município de Óbidos, Curuá, Oriximiná e Alenquer, Monte Alegre.

<sup>8</sup> Até então, não me sentia preto ou negro, mas homogeneizado nos discursos do branqueamento e contente com a informação de “moreno claro”. Ainda que isso, em nada me informasse sobre as minhas ancestralidades Maranhenses e dos pretos descidos “da cuba, ou cabeceira do Leonel”.

os quais, desde cedo aprendíamos, enquanto crianças “morenas” que esses tais “Macedo da Cuba” eram “diferentes”.

Uma dessas ações aprendidas desde a tenra idade consistia, por exemplo, em descer da “carroça/carro de boi”<sup>9</sup> e ir mexer as frutas dos quintais estendidos desses Macedos. Sempre aproveitando essas ocasiões para proferir apelidos racistas como “caiaras”, “cujubas”, “carvão molhado”. Alguns velhos como “o carvão molhado”, “o kujuba” e “velha Chica” até esboçavam reações, mas parecia inútil aos olhos de quem, naquele contexto achava tudo aquilo “normal”, brincadeiras de crianças! Marcas que ninguém percebia como preconceitos raciais. Como aliás é o racismo no Brasil, travestido de “brincadeiras”.

“Os cubanos”, de onde, enfim, também venho, sempre foram motivos de piadas das gentes afro amazônicas e nordestinas embranquecidas da “Vila Flexal”. Para onde também se chegaram ao longo do pós-abolição migrantes portugueses e italianos, dentre outros, como “os Siqueiras”, “os Pereiras”, “os Ribeiros”, “os Miléu”, apenas para citar alguns casos. Vez por outra, víamos “os parentes da cuba” descerem ao Flexal e tomarem a benção da “Velha Rosa” e da sua filha, que eles denominavam respeitosamente como “tia Mônica”.

Memórias e histórias dos tempos da infância que ganharam outros sentidos e significados nos tempos da graduação em História e são melhor compreendidas neste contexto de doutorado, com a investigação de processos socioculturais que dão suportes à construção da identidade étnico-racial e territorialidades quilombolas no rio Andirá, leste do Amazonas.

Em Alenquer<sup>10</sup> senti as forças e as misérias de ter vindo “dos sítios”, como comumente se classifica naquela cidade as pessoas que vêm dos interiores. A partir daquele contexto fui aprendendo as escalas classificatórias propostas pelo Estado brasileiro e facilmente absorvidas pelos sujeitos locais sem nenhuma reflexão. Pude então perceber (re)qualificações das demais comunidades rurais, especialmente se essas apresentassem indícios afro amazônicos. “O povo que vem dos sítios” é visto ali de maneiras receosas e assemelhadas àquelas formas com que o Flexal tratava “os Cubanos”. Para esses sujeitos dos sítios, “distantes e diferentes”, portanto, as brincadeiras tornavam-se mais intensas, iguais às que fazíamos na infância com aqueles descidos dos centros,

---

<sup>9</sup> Meio de transporte que nos levava para o trabalho de roça, extrativismos diversos como da castanha, cumaru no centro/colônia “quatro de maio de 1948” do “vô Dico”, situado acima dos cubanos, extremado já com as comunidade de “Igarapé-açu e Caibral”.

<sup>10</sup> Ano de 1997. Estudando no centenário “Fulgêncio Simões”, fruto dos tempos de faustos dos castanhais do Baixo rio Amazonas, em fins do XIX e início do XX.

lagos e várzeas da “Amazonas grande” (denominação atribuída ao Rio Amazonas) para estudar no grupo escolar “Pedro Alvares Cabral”.

Apesar de ter um bairro indicando relações daquele lugar com capital de Angola<sup>11</sup>, em Alenquer sentíamos um forte silenciamento da história e das memórias dos pretos que desde o XVIII marcam aquelas “paragens” com suas existências. Continuadas nos pretos que, em 1997, desciam em seus “ônibus de urubus” vindos da colônia “das panelas”, mas principalmente do também bicentenário “quilombo Pacoval” (FUNES,1995). Situado atualmente no alto rio Curuá, de onde muitos protagonistas, dissidentes dos rios Trombetas e Erepecuru (Oriximiná-PA), ainda em fins do XIX, já haviam nascido nas matas do rio Curuá e nunca conhecido senhores. Isso por que suas existências em territórios para além das demandas coloniais no Baixo Rio Amazonas remontam o início do XIX (SILVA, 1968; VIRGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO,1990; FUNES,1995, ACEVEDO; CASTRO,1998; GOMES,1997,2015).

Cursei o ensino médio em Ananindeua/PA, região metropolitana de Belém, onde os silêncios sobre as origens eram a norma de convivência. Do oeste paraense pouco se fala na capital, continua a ser muitas esferas da vida, os “confins do sertão” (SAMPAIO,2012). Apenas durante a graduação em História (2001-2005) – já em Parintins – tive inúmeros contatos com textos sobre aquelas e outras comunidades do Baixo rio Amazonas (FUNES,1995,1996; ACEVEDO; CASTRO,1998 e GOMES,1997,1999) não só referente à Óbidos, mas de Alenquer, do Curuá e principalmente de Oriximiná. Neste município estão algumas das primeiras comunidades a serem reconhecidas como quilombolas na Amazônia contemporânea, como foi o caso de “Boa Vista”. A primeira, segundo os termos do artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988 que trata sobre os “novos quilombos”.

Trabalhei durante quatro anos na Educação Básica em Parintins (2006-2010), dos quais, um foi em cinco comunidades rurais desse município (Mocambo do Arari, Caburi, Santa Maria de Vila Amazônia e Santo Antônio do rio Tracajá – por meio do projeto de Ensino Médio Modular da SEDUC). Em 2009 fui aprovado em concurso para lecionar no curso de História da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, no Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP. Desde então, nas práticas de Ensino, Pesquisa e Extensão, a história da Amazônia tem sido nosso foco, por isso estamos em contato permanente com as comunidades do rio Andirá, município de Barreirinha.

---

<sup>11</sup> “Em Alenquer, aparece no bairro Luanda, lembrança de Angola, antigo mocambo”(SALLES,2004,p.234)

Temos orientado estudos no sentido de compreender melhor as realidades socio históricas que configuram os quilombos do Andirá<sup>12</sup>. Essas pesquisas iniciais (Iniciações Científicas e TCC's) e as considerações sobre nossas apresentações em grupos de trabalhos em eventos diversos, nos levaram a propor projeto de doutorado, ainda em 2013 para ingresso em 2014 no programa “Sociedade e Cultura na Amazônia. No entanto, não havíamos compreendido suas linguagens interdisciplinares. Mesmo sem aprovação continuamos as relações de pesquisa com o Andirá (PAIC/UEA/FAPEAM) e, a partir de 2015, conseguimos adentrar ao programa e fomos movidos pelo desejo e necessidade de entendermos melhor as relações da construção da identidade étnico-racial com as “territorialidades específicas”(ALMEIDA, 2008) quilombolas no rio Andirá.

Entendemos, a partir das vozes dos agentes sociais pertencentes ao Andirá, como constroem a busca por seus direitos. Na condição de sujeitos que vivem naquele território tradicionalmente ocupado e que em 2013 conseguiram, após cerca de dez anos de luta, a Certidão de reconhecimento como quilombolas. Fato que lhes permite continuar as lutas pela demarcação do território e com isso, assegurar mecanismos para manutenção de suas práticas socioambientais, culturais, econômicas, e seus modos de vida, assim como assegurar o direito à educação que considere os valores inerentes à sua cultura, como determina a lei 10.639/2008.

Ao longo do percurso formativo em nível superior (da graduação a este contexto de doutorado), aprendi que muitas histórias ainda podem ser escritas na região amazônica. Espaço complexo e que carece cada vez mais ser olhado de maneira interdisciplinar, com procedimentos que possibilitem a escuta e análise das falas dos sujeitos. A partir de metodologias como a história oral, que nos permite acessos as culturas, sociedades e subjetividades, fazendo-se inclusive em diálogos com outras fontes já constituídas. Essa percepção vem nos permitindo a visualização de grupos e realidades sociais não

---

<sup>12</sup> Destacamos os Projetos de Apoio a Iniciação Científica PAIC, financiados pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, que em suas execuções foram realizados registros de fontes orais, alguns dos quais, juntam-se aos nossos bancos de dados construídos para compor esta tese, acerca daquelas realidades em movimentação política por diferenciação étnico-racial. Foram eles Ana Regina Pantoja Guerreiro(2013-2014); Meliane Rodrigues Gaia(204-2015; 2015-2016; 2016-2017); Arlindo Marques Barbosa(2014-2015; 2015-2016). Também orientamos os TCCs de: Ana Regina Pantoja Guerreiro(2014); Janete Barbosa dos Santos(PARFOR, 2015); Arlindo Marques Barbosa (2015); Meliane Rodrigues Gaia(2016);Jucinara Cabral(2017); Sergio Pedreno (2017). Janete e Sergio são professores do quilombo Santa Tereza do Matupiri. Arlindo, da comunidade Tucumanduba, também no Andirá, vizinha do território Quilombola. Já Meliane, da comunidade Santa Maria do Lago Preto, Paraná do Ramos, também daquela cidade de Barreirinha. Ana, da cidade de Terra Santa-PA. Jucinara é do quilombo São Paulo do Açú. Com exceção de Sérgio, que formou-se em letras, os demais são do Curso de História da UEA/CESP, aos quais foram nossos companheiros de dezenas de viagens aos mundos do “Andirá Grande”, em busca de outras histórias para o pós-abolição no Estado do Amazonas.

hegemônicos em nossos estudos, no sentido de ampliar as leituras do tempo por meio da História. Temos constituídos relações de pesquisas conectadas às realidades amazônicas: na graduação (Tricíclicos e nordestinos que configuram as paisagens socioculturais e econômicas de Parintins); na especialização (Soldados da Borracha que testemunham as relações entre a região, a nação e o mundo); no mestrado (agentes ambientais voluntários do assentamento “vila Amazônia”/Parintins, que educam e alfabetizam a partir de espaços, culturas e saberes tradicionais); Doutorado (quilombolas que por meio da memória em conexão com cenários de direitos, constroem projetos políticos e emergem etnicamente, requalificando-se frente o Estado brasileiro.

Dessas experiências de pesquisa emergem sociedades e culturas não visualizadas em fontes institucionalizadas e que inúmeras pesquisas, insistem em tratá-las como privilegiadas, em detrimento das oralidades e memórias amazônicas. Em consequência, reproduzindo concepções e discursos que não visualizaram tais realidades. Pelo contrário, cristalizam memórias de grupos sociais privilegiados, entendidos como construtores da história regional e local. Nisso, homogeneízam, unificam e empobrecem a Amazônia heterogênea, diversa e rica física e culturalmente.

Dentre as nossas intenções nesta tese estão ampliar o repertório de temáticas, histórias e memórias tidas como acabadas, como é o caso da presença negra no Amazonas. Produzimos outras narrativas, a partir de novas vozes, como as que vêm das profundezas do Andirá, para onde a “historiografia em silêncio” (SAMPAIO, 2011) “frigorificou” (ALMEIDA, 2011) as memórias “afro amazônicas”, ignorando a diversidade social e étnica que configuram aquele rio pluriétnico. Memórias que em contato com novos “cenários de direitos”, com procedimentos interdisciplinares e metodologias multivocais, ganham outras significâncias. Contribuem para o processo atual que é de compreensão e conhecimento sobre as presenças quilombola no leste amazonense.

#### *Da tese*

Esta tese situa-se na linha de pesquisa “Redes, Processos e Formas de conhecimentos” onde investigo como se produziram os processos socioculturais de construção de identidade étnico-racial e territorialidades específicas dos quilombolas no rio Andirá. A partir do leste do Amazonas, a imersão em realidades quilombolas permitiu visualizar e compreender outras experiências sociais de comunidades negras rurais da Amazônia, que experimentam emergências étnicas e também demandam serem

compreendidas e explicadas<sup>13</sup>. A escritura desta narrativa se faz nas fronteiras entre História e os demais campos disciplinares, com destaque para a Antropologia, a Sociologia e o Direito. É uma abordagem em escrita interdisciplinar se propõe contribuir para visualizar e evidenciar realidades. Desobstruindo processos socioculturais manifestados pelas comunidades do Andirá que se auto identificam e são reconhecidas pelo Estado brasileiro como quilombolas.

A pesquisa que resulta nesta tese assumiu o propósito de analisar a relação entre os processos de construção da identidade étnica e territorialidades quilombolas. Para isso, contamos com os seguintes objetivos: identifica os mecanismos e as formas de conhecimentos criados, mobilizados e que marcam as trajetórias de cinco comunidades no processo de construção da nova identidade étnica quilombola. Verifica como a construção da identidade coletiva indica caminhos para o processo de territorialidade quilombola; percebe como processos da identidade e das territorialidades quilombolas são apropriados pelos grupos sociais das comunidades, são objetivos desta tese.

Denominamos como processos e formas de conhecimentos: **A)** As inúmeras festas populares realizadas nas comunidades Santa Tereza, Trindade, São Pedro, Ituquara, Boa Fé pensadas como espaços de sociabilidades que auxiliam na pertença a determinados espaços físicos, sociais e culturais;. **B)** As formas associativas, representadas pela Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha-FOQMB<sup>14</sup>, pelas associações de moradores, compreendidas como elementos articuladores entre os espaços de interesses comunitários e as demais entidades estatais ou não;. **C)** os espaços de diálogos dos agentes sociais dessas comunidades com instituições como as igrejas, universidades, órgãos governamentais ou não;. **D)** o processo de educação formal, expresso através da formação de lideranças comunitárias e de professores que atuam nas comunidades, observando em que medida incorporam o conhecimento da cultura local, a busca dos direitos e o nível de participação na organização de festivais culturais, organizados a partir dos espaços escolares;. **E)** os

---

<sup>13</sup> Em 2015 percorremos realidades quilombolas do Oeste paraense, a exemplo do quilombo pacoval, Alto rio Curuá, Alenquer. Em 2016 e 2017 conhecemos outras no Amazonas, como o “Quilombo do Lago Serpa” em Itacoatiara. Entre os dias 07 a 09 de novembro 2018, participamos da organização de diálogos entre lideranças quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru com quilombolas do rio Andirá, reunidos no “*I Seminário afro-indígena do Baixo Amazonas: (re) afirmação de direitos*”, ocorrido na UEA Parintins, organizado em parceria com o Núcleo de estudos afro-brasileiros, NEAB/CESP/UEA e o Núcleo de estudos afro-brasileiros e indígenas, NEAB/IFAM/PIN. Em fevereiro de 2019 conhecemos quilombos “selencio” e “Matá” (Óbidos)

<sup>14</sup> Órgão criado em 2009 para cuidar dos processos formais de lutas do movimento quilombola. Registrando, materializando e oficializando memórias acerca das origens, devidamente materializadas em novos espaços simbólicos de pertencimento aquilo que deveria ser a identificação étnico-racial e territorialidade quilombola.

processos de educação não formal, representados pela presença de saberes tradicionais vivenciados em certos espaços de tempo e atrelados aos seus processos socioculturais, aos seus modos de vida e na utilização do território e usos dos recursos nele existentes. Estivemos atentos para analisar como esses e outros processos e formas de conhecimentos são utilizados pelos agentes sociais para legitimá-los quilombolas, afirmando suas identidades e seus processos de territorialidades.

Nossa motivação inicial parte dos seguintes questionamentos: Que elementos utilizam para afirmação da nova identidade étnica? Que relações existem entre sua identidade e suas territorialidades quilombolas? Como os grupos sociais existentes nessas comunidades se apropriam dessa identidade e territorialidades? Que sentido e significado dão ao ser quilombo e quilombola?. Como essas comunidades quilombolas, no seu processo de afirmação de identidade étnica e territorialidades, se articulam entre si, com os grupos vizinhos (a exemplo do povo indígena Sateré-Mawé e demais comunidades rurais), como os agentes externos, e principalmente, com o Estado brasileiro?

Duas questões norteadoras são enfatizadas nesta tese. A primeira diz respeito à intencionalidade na (re)construção e utilização de variados mecanismos e espaços a exemplo das festas, das formas associativas e dos modos de vida. Pensados para indicar processos identitários e conseqüente territorialidade quilombola. A segunda esteve associada ao fato de que há conflitos no processo de construção, enquadramento e institucionalização das memórias e dos caminhos que apontam para a nova identidade étnica e isto se reflete nos modos de territorialidades específicas quilombolas. Então, a grande questão que se apresenta é a relação entre os processos de construção da identidade étnica e a territorialidade nos quilombos do Andirá. Esta e outras questões estão respondidas nesta tese.

Na primeira sessão o foco são os novos movimentos sociais no Brasil, com ênfase no movimento negro contemporâneo. Os novos personagens destes movimentos nos anos 1970 conduzem novas semânticas para as questões étnico-raciais, imprimindo novas referências às memórias públicas sobre escravidão, os significados da abolição e da liberdade. A mudança interfere, especialmente, nos sentidos atribuídos à noção de quilombo histórico que passa por processos de ressignificações e apropriações por tais movimentos sociais, implicando no que denominamos nesta tese de “cenários de direitos”, muitos dos quais, assegurados constitucionalmente, a exemplo do artigo 68/ADCT da C.F. de 1988.

São especialmente visualizados os contextos (sociais, políticos, culturais) da segunda metade do século XX. Quando aparecem os movimentos sociais, com destaque para o movimento negro contemporâneo com suas demandas e formas de atuação: **A)** (a cidade com enfrentamentos ao racismo e o campo com sua histórica luta pela terra e reforma agrária); **B)** redes de contatos e relações (Estados Unidos e África do Sul); **C)** Ressemantizações (dos conceitos de quilombo, dos marcos e datas comemorativas, de preto e “derivados” para negros; da memória pública da escravidão; dos protagonismos no pós-abolição; das visões dos sujeitos libertos sobre liberdade e cidadania formal; das lutas por existências diversas no pós-abolição).

Nesses cenários de produção de direitos, também emergem das múltiplas realidades nacionais, sujeitos de direitos. São por consequência discutidos os dispositivos constitucionais, as esperanças por eles trazidas e os impasses nas suas implementações. Há, portanto, a apresentação dos processos de “produção de cenários de direitos” e as consequentes “constituições de novos sujeitos políticos”. Para iluminar tais discussões dialogamos com os seguintes (DOMINGUES, 2007; DOMINGUES; GOMES, 2013; ARRUTI, 1997, 2006; MATTOS, 2000, 2013, 2014, 2016, 2016b; RIOS; MATTOS, 2004; ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006; ALBERT; PEREIRA, 2005; PEREIRA, 2010; BRANDÃO ET ALI, 2010; GOMES, 2015; ORTIZ, 2006; COSTA, 2011, 2017; ALMEIDA, 1998, 2008, 2008b, 2010, 2010b, 2011, 2011b, 2012, 2013, 2014, 2014b, 2015; BARTH, 2000, 2005; SHIRAISHI NETO, 2010; MUNANGA, 2015; MATTOS; ABREU, 2011; LEITE, 2000; O’DWYER, 2002, 2005, 2007), dentre outros.

Concluimos essa primeira sessão tratando dos desafios em compreender essas emergências “dos novos quilombos”. Um dos caminhos tomados nesta tese esteve sustentado: **A)** pelas perspectivas trazidas pela História Social do pós-abolição; **B)** pelas abordagens socioculturais e interdisciplinares entre história e ciências sociais. Isto indica inúmeras histórias em aberto, outras perspectivas de escrita e diálogos fronteiriços; **C)** pelas abordagens metodológicas da história oral, micro história, por meio das quais, pudemos acessar as representações dos sujeitos envolvidos nos processos de emergências étnicas, e também trajetórias individuais e familiares no pós-abolição<sup>15</sup>, nas lutas por

---

<sup>15</sup> Um de nossos focos para visualizarmos a história social do movimento quilombola no Andirá-MSQA e os mundos do pós-abolição por ele (re)construídos, afim de qualificar-se como quilombolas, é pela escala das trajetórias familiares. Distribuídas ao longo desta tese, por meio delas iluminamos para inúmeras outras questões, tais como ocupações antigas que resultaram nas comunidades contemporâneas; formas e relações de trabalho; práticas socioculturais (re)constituídas de geração em geração, dentre outras temáticas como os envolvimento e seus significados no movimento político recente para diferenciação étnica e territorialidades quilombolas. Em Santa Tereza focalizamos experiências e trajetórias familiares “*dos Castros*”, “*dos Rodrigues*” e “*dos Santos*”; em Boa Fé: “*os Rodrigues*”; em Itaquara: “*os De Paula*”; em

existências em diálogos com contextos sociais diversos daquela fronteira Amazonas/Pará. Nessa reflexão dos caminhos metodológicos dialogamos com: (HAAL, 2006; LEITE, 2000; FREITAS, 2013, 2016; CASTRO, 1997; REIS, 2002; BARROS, 2005; ALBERT, 2005, 2011; MATTOS, 2006; FUNES, 1995, 1996; FORTES; MATTOS, 2005; RIOS; MATTOS, 2004; RAVEL, 1998; LEVI, 2011; PORTELLI, 1997, 2010; MEIHY, 2005, 2011; DELGADO, 2003; POLLACK, 1989, 1992; HAMPATÉ BÂ, 2010; VANZINA, 2010; BARTH, 2000, 2005), dentre outros.

Na segunda sessão produzimos uma reflexão sobre os papéis da memória e da tradição oral no MSQA. Essa emergência étnica da história do tempo presente, implica, ações que nos convidam a (re)pensar os modelos teórico-metodológicos que explicam as presenças negras na Amazônia. Destoamos de fontes tradicionais pautadas em questões puramente estatísticas, econômicas e políticas. Acenando para a visualização de processos socioculturais, o que agrega novos objetos, abordagens e sujeitos, a exemplo desses que constroem movimentos políticos para a produção de conhecimentos sobre si. E, tem como base os trabalhos de produção de memórias que iluminam processos históricos não visualizados em documentação oficiais, portanto, desajustadas aos modelos explicativos da não presenças africanas e afro-brasileiras na fronteira Amazonas/Pará.

Seguindo os rastros das memórias, (re)construídas no âmbito do MSQA, realizamos movimentações a fim de perceber sua “história da memória” (ALBERTI, 2011), entender para que passados apontam? Visualizamos que tais emergências étnicas operam com outras bases, para além dos velhos problemas numéricos e dos modelos de produção das invisibilidades da questão negra. A exemplo dos processos contemporâneos de construção da memória e da tradição, que conectadas às suas demandas presentes, (re)ordenam processos socioculturais, espaços simbólicos e de pertencimentos (étnico, social e territorial). Dialogam, a sua maneira, com o tripé memória, tradição, inovação. Produzem “viagens de memória” para acessar histórias sobre si (GOMES, 2003). Reclassificam-se frente ao Estado brasileiro e reclamam “cidadania formal” (FREITAS, 2012).

Essa sessão aponta ainda, como explicações centradas nos modelos econômicos/políticos sustentados nas estatísticas invisibilizam os protagonismos desses

---

São Pedro: “*os Rodrigues*”; em Trindade: “*os Freitas de Castro*”; em São Paulo do Açú: “*os Silva*” e “*os Barbosa*”. Apenas para citar alguns, o que não significa que não apareçam outras trajetórias a essas entrecruzadas por casamentos inter-étnicos, uma das marcas sócias dos quilombos do rio Andirá. Tais protagonismos e histórias familiares, constam especificados em inúmeros momentos deste texto. Aparecem sempre que uma temática puder ser ilustrada com suas trajetórias e experiências.

sujeitos. O inverso, se pode ler a partir das novas questões trazidas por abordagens socioculturais e fontes de memória. Tais emergências aparecem, por isso, como desafios à historiografia regional e local. Destoam dos modelos políticos e econômicos como chaves explicativas para as presenças negras na Amazônia. Evidenciamos os processos da produção do “silêncio da cor”, indicando que há uma construção social e histórica do fenômeno que Sampaio (2011) qualifica como “historiografia em silêncio”. Dentre outros, dialogamos com (SILVA, 1968; VIRGULINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990; SALLES, 1971, 2003, 2014; BEZERRA NETO, 2001; SAMPAIO, 2011, 2012; ACEVEDO; CASTRO, 1998; FUNES, 1995, 2006; GOMES, 1997, 2015; LOUREIRO, 2002, 2010; CASTRO, 2010; RICCI, 2001, 2006; PINHEIRO, 1999, 2001; SILVA, 2012, BARTH, 2000, 2005).

Na terceira sessão trazemos a memória e a história do MSQA que, conectado aos cenários de direitos, constrói, enquadra e institucionaliza memórias sobre si. Faz disso, elementos de sustentação para suas lutas por direitos étnicos, sociais e territoriais. São especialmente aí visualizados processos socioculturais e ações políticas que constroem caminhos para acessar direitos amparados nos dispositivos constitucionais. Mais uma vez, as memórias ressignificadas dos tempos dos “troncos velhos”, são cuidadosamente etnicizadas e politizadas, a fim de servirem como instrumentos de lutas pelo reconhecimento. Iluminam a discussão, dentre outros (ACEVEDO; CASTRO, 1998; FUNES, 1995, 2006; GOMES, 1997, 2015; ALMEIDA, 1998, 2008, 2008b, 2010, 2010b, 2011, 2011b, 2012, 2013, 2014, 2014b, 2015; SIQUEIRA, 2012, 2016; RANCIARO, 2016; BARTH, 2000, 2005).

A expectativa é de que esta tese auxilie nos processos de busca e compreensão das Amazônia múltiplas, heterogêneas, rica física e culturalmente, mas que o “processo civilizatório” a tornou uma e fez pobre sua gente. As populações regionais foram compulsoriamente integradas nas frentes de expansão da sociedade nacional. “A manutenção da ordem nacional justificou a exclusão dos direitos de autodeterminação dos povos amazônicos, cerceou o associativismo tradicional e permitiu que a ambição dos interesses administrasse, a seu modo, a vida e a sociedade regional” (FREITAS, 2009, p.28).

Iluminar para as discussões sobre as emergências étnicas quilombolas na história recente do Amazonas é um compromisso desta tese. Por meio de uma escrita que se permite “sujar” por essa complexidade que é a Amazônia, tornada mais mítica que real (BATISTA, 2007; GONDIM, 2007), mas que sempre requer novas interpretações e

leituras, como as que propomos, a partir das vozes etnicizadas do Andirá/AM. Atores sociais que se conectaram às redes nacionais de cenários de direitos, produziram caminhos para acessá-los e com isso, sustentam lutas pelos reconhecimentos étnicos, territoriais, sociais. Com tais esforços desenhados nesta tese, acena-se também para valorização da história regional e local para melhor entender e usufruir das questões nacionais e globais que adentram a região. Tais esforços de escritas e narrativas se justificam especialmente no sentido de não continuarmos estrangeiros ao nosso passado, esquecidos de nossas origens e obstinados pela vontade de sermos inovadores pela cópia, ou tradução de métodos estrangeiros (DEL PRIORI, 2003).

## SESSÃO I

### CENÁRIOS DE DIREITOS: contextos, ações, novos sujeitos políticos e de direitos.

O reconhecimento das comunidades como quilombolas é uma honra muito grande, porque *nós temos agora outros valores diferentes, vamos ser tratados diferentes* do que era no princípio. Nossos pais e avós não foram escravos de senzala, mas foram *escravos do trabalho*, serviam aqui de quê? De escada para os fazendeiros, para as pessoas que vinha vender mercadoria, para os que regateavam por aqui. Eles se matavam tirando madeira para trocar com rancho. *Hoje em dia vai ser diferente né!* Hoje em dia já tá sendo. O povo já tá de olho aberto. Não é mais aquele olho fechado que antigamente existia. Então para a gente, *o nosso reconhecimento foi verdadeiramente uma 'pátria' muito alegre, muito boa!*<sup>16</sup>. [Grifos Nossos]

#### 1.1. “OLHAR DESCONFIADO SOBRE O DIREITO”<sup>17</sup>. movimentos sociais negros contemporâneos e a constituição dos novos sujeitos de direitos.

A epigrafe que abre esta sessão é um trecho do discurso produzindo por Maria Amélia dos Santos Castro, por ocasião de uma entrevista na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri. Ao ser indagada sobre o que significava o fato de terem recebido a certidão de auto declaração da Fundação Cultural Palmares - FCP<sup>18</sup>, por eles referenciada simplesmente como “*da Palmares*”, não se furta em tornar o ato um exercício de esperanças. Primeiro, por ter os reconhecimentos das histórias de suas gentes, “os pretos do Matupiri”<sup>19</sup>, negados e invisibilizados como sujeitos protagonistas que constituíram “territorialidades específicas” nas cabeceiras do rio Matupiri no pós-abolição. Segundo, pelas possibilidades abertas, de terem suas dignidades humanas finalmente reconhecidas pelo Estado brasileiro. Permitindo, com essas conquistas, acessos aos mais diversos meios de sobrevivências a que têm direito como sujeitos que demandam por reparações históricas sofridas<sup>20</sup>. O novo “estigma” que lhes chega parece

<sup>16</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. Agricultora, presidente da FOQMB (2012-2014 e 2014-2016). *Entrevista*. Realizada em 2016. Quilombolao Santa Tereza do Matupiri, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

<sup>17</sup> Expressão de (SHIRAISHI NETO, 2010), que dá título à nota introdutória do livro “*Direito dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*”.

<sup>18</sup> Fundada em 1988 para organizar as homenagens acerca dos 100 anos da abolição. Encarregou-se de promover uma exposição na serra da barriga, afim de tornar palmares o centro de tais comemorações. Isto já nos ensejos do movimento negro de ressemantização do 13 de maio em favor do 20 de novembro, data de morte de Zumbi de Palmares. A primeira data, fora tornada o dia de luta contra o preconceito e o racismo, esvaziando a memória entorno da liberdade “dada” pela princesa. A segunda data, fora a partir disso envolvida numa sensação e necessidade de protagonismos negros, apontados para as demandas do movimento negro contemporâneo (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

<sup>19</sup> Como são conhecidos no município de Barreirinha. Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo São Tereza do Matupiri.

<sup>20</sup> Para aprofundar essa questão das reparações históricas das comunidades negras no Brasil e nas américas ver MATTOS, Hebe (Org). *História Oral e comunidade: reparações e culturas negras*. São Paulo: Letra e Voz, 2016. Especialmente a primeira parte intitulada “Minoração e Reconhecimento: Reparções e

ser bem-vindo, afinal lutaram muito para isso ocorrer, haja vista que com ele apareceriam, segundo suas expectativas mais evidentes, múltiplas possibilidades para acessar direitos étnicos, sociais e territoriais. Os quais, desde os “*troncos velhos*”, quando o que legitimava a posse terras era o tempo da ocupação e as atividades/trabalhos ali desenvolvidos e não documentos formais registrados em cartórios.

Tudo isso só foi possível porque os discursos “classificados, ressemantizados e produzidos”<sup>21</sup> pela FOQMB, foram assentando-se nas memórias daqueles “*troncos velhos*” e seus primeiros “*galhos*”. Sobretudo, estiveram inseridos e foram fortemente conectadas às trajetórias individuais e familiares. Nesse movimento político, conectaram-se às questões construídas por coletivos e movimentos sociais as quais demandam por reconhecimentos de suas diferenças étnica contra os preconceitos e os racismos, a exemplo do que ocorreu com o movimento negro contemporâneo brasileiro, desde as últimas três décadas do século XX. Sobre esse “processo de formação quilombola” contemporâneo, estudos recentes propõem que possamos olhá-lo como “um modelo processual quadripartido entre nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização” (ARRUTI, 2006, p.45), mas que se auto influenciam na dinâmica sócio histórica, objetivada nos movimentos de lutas quilombolas.

Chamaremos de *processo de nomeação* o movimento de institucionalização de uma categoria jurídica ou administrativa que, englobando uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como um sujeito de direitos e deveres coletivos de ação do Estado. Chamaremos de *processo de identificação* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação por parte dos sujeitos sociais atingidos por um tipo de situação de desrespeito com caráter coletivo, instituindo, assim, tal coletividade como fonte de pertencimento identitário e como sujeito de direitos, moralmente motivados para a mobilização contra o desrespeito. Chamaremos de *processo de reconhecimento* o movimento de passagem do desconhecimento à constatação pública de uma situação de desrespeito que atinge uma determinada coletividade, do que decorre a omissão de tal coletividade como sujeito (político e de direito) na esfera pública e de tal desrespeito como algo que deve ser sanado ou reparado. Finalmente, chamaremos de *processo de territorialização* [...], o movimento de reorganização social, política, econômica e cultural de uma coletividade que está em processo de fixação e delimitação espacial por meio da sua objetificação jurídico-administrativa (IDEM, p.45-46).

---

comunidade negra no Brasil”, formada pelos textos “Reconhecimento e reparações: o exemplo do movimento negro no Brasil” e “Uma voz para o passado: A construção de patrimônio da escravidão na região portuária do Rio de Janeiro”, de Francie Salillant e de André Cicalo, respectivamente.

<sup>21</sup> Sobre isso, ver ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006. Nessa obra de referência sobre os estudos acerca das emergências dos novos quilombos no Brasil, a qual, influencia este estudo sobre o Andirá, o autor divide sua análise da questão em quatro partes, quais sejam: **1.** Processo de Nomeação; **2.** Processo de reconhecimento; **3.** Processo de Identificação e; **4.** Processo de territorialização. Neste trecho de nosso texto nos referimos sobre à primeira parte da qual, segundo o autor, importa trabalhos e processos sociais de “*classificar*”, de “*ressemantizar*” e de “*produzir*” elementos e conceitos, afim de compreender as questões inerentes a tais novas emergências étnicas.

Cenários e etapas de luta pelo reconhecimento sobre os quais promovemos algumas incursões, no sentido de entender e qualificar ações políticas e esperanças que brotaram em fins do XX e ainda emergem por todo o Brasil, a exemplo do discurso de “*Lourdes*” na epígrafe desta sessão. Dizemos isso, pautado no fato de que essa “nova personagem”<sup>22</sup>, que entrou na cena política e na luta por direitos acredita e afirma que ela e sua gente, a quem diz representar, agora tem outros valores. Por isso, merecem ser tratados de maneira diferente.

As assertivas dessa liderança podem significar apenas o desejo de serem olhados com dignidade e respeito por parte do Estado brasileiro, que historicamente se ausentou de suas vidas (GOMES, 2015). Aqui ordenamos essas ausências para efeitos ilustrativos em três momentos, a partir das memórias construídas que os (re)ligou às muitas histórias de protagonismos dos antigos, a saber: **A)** Ainda no século XIX com os “*troncos velhos*” (os “Beneditos”, as “Gerônimas”, as “Marias Terezas”); **B)** Adentrando o século XX com “*os galhos*” (Pedro Rodrigues, Silvério Rodrigues, Manuel Rodrigues, Francisco Rodrigues, Cristina, Maria Tereza Albina de Castro); **C)** Por fim, ou melhor, por hora, neste início do século XXI, com as “*sementes*”. Dentre as quais, destacamos (as “Esmeraldinas”, as “Cremildas”, as “Lourdes”, as “Raqueis”, as “Engracias”, as “Rosas Lolitas”). Apenas para trazer alguns personagens protagonistas, que contemporaneamente buscaram e conseguiram (re)classificarem-se socialmente como quilombolas.

Nas metáforas de seu João Freitas de Castro, segundo o qual, todos os quilombolas do Andirá são “*galhos do Matupiri*”<sup>23</sup>. Num movimento político, por meio de trabalhos de (re)construção, enquadramentos de memórias, essas “*sementes*” do tempo presente se ligam aos “*troncos velhos*” dos tempos passados. Apesar de aparentemente remeter, não tem tal metáfora, nenhuma conotação biologizada. Pelo contrário, liga-se à aos processos indicados por Arruti (1997, 2006), ou seja, à busca de passados e Histórias para si. Intentando, por meio das memórias (re)constituir suas histórias. E nisso, credenciar-se para (re)classificação social e lutas frente o Estado brasileiro para inserirem-se no âmbito da “cidadania formal” (FREITAS, 2013), da qual vem sendo apartados ao longo do pós-abolição.

---

<sup>22</sup> No sentido atribuído pelos estudos de (SADER, 1988), segundo o qual os novos movimentos sociais constituídos no Brasil reordenaram-se a partir de táticas variadas de lutas. Nisso produziram redes e formas de atuação amparados em novos discursos articulando-se com realidades referenciadas e suas gentes, que se percebem como novos sujeitos políticos.

<sup>23</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha-AM.

Vale considerar, no entanto, que estas “*sementes*” podem contar com cenários de direitos, que lhes permitem romper com aquelas ausências produzidas no curso da história e buscar políticas de reparações dispostas nas legislações brasileiras. Por isso mesmo, tais sujeitos agiram em fortes conexões com “agentes externos” (ARRUTI, 1997, 2006) e com as forças chegadas a elas pelas memórias e tradições orais existentes no rio Andirá. Produzem movimentos étnicos para, sustentar narrativas sobre si, os grupos sociais a que pertencem ou julgam pertencer e as “territorialidades específicas” ali tecidas. Aquelas assertivas esperançosas da liderança Maria Amélia, significam também as possibilidades para ela e os seus do Matupiri, de ressemantizar as classificações pretéritas de “caboclos” e ou “pretinhos do Matupiri” (UGGÉ, 2016).

Classificações que lhes foram atribuídas negativamente e que chegavam a eles sem acompanhamentos de direitos específicos. Já que estavam, como acusa Maria Amélia, “*quietos*” na grande massa cabocla “*igual*” a qualquer cidadão brasileiro. Não identificados etnicamente, portanto, como os moradores e sujeitos de direitos do Andirá de cima que configuram a Terra Indígena Sateré-Mawé<sup>24</sup>, a quem a C.F. de 1988 também indicou dispositivos constitucionais para reparação das opressões históricas sofridas. Nesse movimento político, a noção de “*pretinhos*”, ao que indica o conjunto dos “arquivos de memória”, passaram a ser positivadas e tornando-os negros e quilombolas, adjetivos devidamente acompanhados de significações e garantias legais. Dentre as inúmeras lições aprendidas no movimento em curso, a principal delas talvez tenha sido que “agora, nós temos agora outros valores!” A “certidão das palmares” reclassificando-os como quilombolas, significou sobretudo “a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário (ARRUTI, 2006, p.22). Interferindo, inclusive nas configurações legais sobre si.

### 1.1.1. *Sensibilidades no olhar...*

Nas últimas décadas do século XX, como fruto das pressões e atuações políticas dos movimentos sociais e demais órgãos e instituições forjadas no bojo da transição do regime civil-militar para o democrático, o Brasil assistiu a um cenário que possibilitou

---

<sup>24</sup> Iniciada em 1978, a terra indígena do povo Sateré-Mawé foi demarcada somente oito anos depois, em 1986. O “processo de demarcação da TI Andirá-Marau sofreu com interrupções por conta dos vários conflitos e se estendeu até 06/08/1986, quando uma área de 788.528 hectares foi finalmente homologada”(SIQUEIRA, 2016, p 10).

para as questões étnico-raciais, a criação de dispositivos legais materializados na C.F. de 1988, por meio de seu artigo 68 do ADCT. Ficou garantido que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Versa sobre a possibilidade de reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas pelas até então denominadas e estudadas comunidades negras rurais “remanescentes” dos antigos quilombos<sup>25</sup>. Dentre as muitas ressonâncias, fez com que esses povos articulassem mecanismos para o reconhecimento de suas identidades coletivas e territórios tradicionalmente por eles ocupados.

Antes, porém, de adentrarmos nos processos possibilitados pela publicação do dispositivo constitucional e do que ele permitiu e significou nas vidas de milhares de comunidades negras rurais de todo o Brasil, vale refletir sobre os processos sociais nos quais produziram-se aspirações dos novos personagens que demandavam e esperavam melhorias, a partir de suas realidades. Gentes que, a partir de então, demandaram por existências mais dignas, por mais respeito e valorização de seus modos de viver, pautando-se nas marcações de suas diferenças étnicas e situações sociais precárias historicamente construídas.

Esses movimentos sociais iniciaram processos que levaram à enorme relativização de certas imagens produzidas sociohistoricamente que apontavam caminhos para o não protagonismo dos negros escravizados em seus processos de emancipações e vidas no pós-abolição. Em certos casos, como ocorreu na província do Amazonas, a abolição antecipada em quatro anos da libertação nacional, conformou imagens, segundo as quais, em muito se fala nos atos de bondade e humanidade das gentes de bem da província (REIS, 1989). Por essas chaves de leituras, tais sujeitos entraram para as narrativas historiográficas locais e regionais como não protagonistas de seus destinos, sendo estes decididos pelos homens de “bem”, apenas. Estas produções de imagens fizeram parte, “de modelos teórico-explicativos” das presenças de homens e mulheres escravizados na Amazônia (SILVA, 1968; VIRGOLINO; HENRY, 1900; SALLES, 1970, 2004, 2013; BEZERRA NETO, 2001; SAMPAIO, 2012).

Estudos, como o de Pozza Neto (2011), refletem e relativizam sobre as ações de homens e mulheres de posse que também se articularam para “dar liberdade” aos poucos escravos da referida província, os quais, não precisariam existir após o pomposo 1884.

---

<sup>25</sup> Sobre comunidades negras rurais Ver Boletim Informativo NUER. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. L 2 ed, (1997) - Florianópolis: UFSC, 1997.

Imagens, que os movimentos sociais, principalmente o movimento negro contemporâneo<sup>26</sup> dos fins do século XX passou a questionar fortemente. Isso, de certa forma, interferiu na historiografia sobre a história social da escravidão e do pós-abolição. Requerendo os lugares de protagonismos negros exercidos na escravidão nos pós-abolições, instituindo novos marcos e significações sobre as datas históricas relativas às questões negras. Também formatou compreensões contemporâneas acerca das temáticas quilombolas, em muitos distanciando-se do que se compreendia historicamente como “quilombo”.

Para Hebe Mattos, não há outro modo de entendermos a redação do artigo 68 da constituição, sem “levar em consideração, primeiramente, o fortalecimento dos movimentos negros no país, ao longo da década de 1980, e a revisão por eles proposta em relação à memória pública da escravidão e da Abolição” (MATTOS, 2005, p.105). Seguindo tais percursos de leituras das questões quilombolas, trataremos então dos contextos sociais de produção do referido artigo 68, como consequências das diversas frentes de ações políticas dos movimentos sociais, especialmente do movimento negro contemporâneo que encampou tais lutas políticas por todo o Brasil e dentro deste cenário ancorou os movimentos quilombolas. Também trataremos dos impasses da implementação do dispositivo constitucional para acessar direitos. A partir de então, cada vez mais auto identificadas “novos quilombos” (IDEM).

As lutas dos movimentos sociais que produziram os cenários de direitos, se deram em muito, a partir de elementos étnicos. Muitos dos quais, marcaram as novas legislações/cartas magnas não somente do Brasil, mas também dos países latino americanos. Tais cartas configuram-se como produtos das mobilizações desses movimentos e dos contextos políticos de aberturas para momento democrático. Nesses contextos de produção de direitos, percebeu-se uma espécie de “*olhar desconfiado sobre o direito*” que, aos poucos, passou por inúmeros processos de sensibilizações e (re)ordenamentos frente às novas realidades construídas dia a dia e reivindicadas politicamente por meio de movimentos sociais. Amplamente conectados aos cenários

---

<sup>26</sup> Para aprofundamentos sobre a História do Movimento negro no Brasil ver. Domingues, DOMINGUES, Petrônio e GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031. *Revista da ABPN* • v. 5, n. 11 • jul.- out. 2013 • p. 05-28; DOMINGUES; Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo [online]*. 2007, vol.12, n.23, pp.100-122. ISSN 1413-7704. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>; PEREIRA, Amílcar Araújo. “*O mundo Negro*”. A constituição do Movimento Negro no Brasil (1970-1995). Tese de Doutorado em História, Uff. Niterói, 2010. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (Org.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

internacionais e o que se produzia em termos de legislações. Destacam-se “as declarações e as convenções internacionais aliadas ao processo de organização e mobilização de grupos sociais portadores de identidades étnicas, resultaram, nas profundas transformações de ordem jurídica brasileira” (SHIRAIISHI NETO, 2010, p. 9). Ainda segundo este mesmo autor, tal cenário:

[...] Corresponderia ao momento em que os Estados nacionais passaram a se definir como ‘Estados Plurinacionais’, afirmando o ‘princípio do pluralismo igualitário’. A diversidade trouxe o ‘pluralismo jurídico’ para o centro. [...] Observa-se que essas discussões se espraiam pela ordem jurídica, que também se transforma, criando uma ‘nova’ ‘sensibilidade jurídica’. Neste contexto, o Direito sofre um deslocamento no interior da sociedade. Ele é compreendido como categoria central para a mediação de todos os problemas, sobretudo em função da ‘crise’ do Estado Social. [...] A primeira noção, [...], é o ‘pluralismo jurídico’. Uma segunda é a noção de comunidade. A essa noção o direito vem formulando uma outra, a de fraternidade (IDEM, p.9-10).

Temos nesse contexto inúmeras e complexas conexões entre as demandas e lutas dos movimentos sociais e os processos de produção de dispositivos legais inseridos nas constituições latino-americanas. Asseguraram condições de igualdades nos acessos aos benefícios dos personagens sociais que almejavam ser entendidos como novos cidadãos das reaberturas latino-americanas aos mundos do que se pensava e entendia como as novas democracias. No entanto, as operacionalizações de tais dispositivos constitucionais, após suas fixações nas cartas constitucionais não foram de fáceis execuções. Entre outros motivos, por não serem amplamente pensadas como políticas de Estado, mas questões que surgiram dos movimentos sociais que demandavam a todo vigor e com táticas revigoradas, esse mesmo Estado. Foram e continuam a ser, constantemente, objetos de questionamentos, interesses e de vontades de bancadas políticas e de governos, descomprometidos com as causas de povos e comunidades tradicionais e propensos às ideias de disponibilização para o mercado de suas “terras tradicionalmente ocupadas” (ALMEIDA, 2008).

Dependendo das configurações dos poderes estabelecidos nas esferas locais, regionais e nacionais, os dispositivos constitucionais e suas respectivas implementações, tendem para um lado ou para o outro. As buscas de suas efetivações, passaram a influenciar as vidas e os processos de existências formais de inúmeras comunidades negras rurais de todo o país. Aos poucos, foram sendo auto identificadas, reconhecidas e, portanto, reclassificadas como quilombolas, portadoras de forças étnicas politizadas e entendidas como sujeitos de direitos. Possibilitados por inserção de novas categorias jurídicas, a exemplo da “noção de pluralismo que está relacionada aos ideais de uma sociedade democrática” (SHIRAIISHI NETO, 2010, p.87). No bojo da qual, “o

reconhecimento da diversidade social às reflexões é o resultado de um intenso processo de mobilização social por direitos em todo mundo, o que acabou resultando na edição de um conjunto de dispositivos no âmbito internacional e nacional” (IDEM).

Tais cenários ressematizaram entendimentos acerca dos novos fenômenos sociais, emergidos a partir das atuações de movimentos sociais. Isto parece ter ocorrido com “as polêmicas geradas em torno do processo fizeram com que a Organização Internacional do Trabalho (OIT) revogasse a Convenção n. 107, de caráter assimilacionista, para a Convenção n. 169 (IDEM), que dentre outras determinações, considera auto atribuição dos povos.

O que percebemos nesses contextos de produção de direitos das décadas finais do século XX, são inúmeros processos de lutas dos diversos movimentos sociais, que se conectam das mais variadas formas e, nisso, produzem demandas novas aos Estados nacionais. No caso desta reflexão nos referimos especificamente aos movimentos negros contemporâneos que, em sua maioria, lutaram ali e ainda permanecem a lutar “pela justiça social e por redistribuição equitativa do produto coletivo” (MUNANGA, 2015, p. 13), sem, contudo, terem assegurados suas autonomias. Este fato relativo à autonomia dos povos e comunidades que passam a revestir-se das forças étnicas e da tradição para legitimar e qualificar suas lutas contemporâneas, precisa ser pontuado. Principalmente, pelo fato de que os inúmeros impasses que apareceram quando da operacionalização de certas convenções internacionais ou dispositivos constitucionais. Haja vista que, “diante da sociedade plural e complexa, o direito vem sendo reinventado e reinterpretado (SHIRAIISHI NETO, 2010, p.10-11). Essa tal reinvenção e reinterpretação, quase sempre à luz e, nos confrontos com as realidades produzidas pelos movimentos sociais, interferem na produção das legislações acerca da temática quilombola.

Nessas discussões sobre emergências étnicas e os novos sujeitos de direitos é preciso estar atento para os processos de fluidez semânticas das noções e aos elementos por elas nominados. Naquele cenário de fins do século XX, a partir de quando pareceu oportuno “construir instrumentos considerados mais harmônicos, consensuais [...], afastando das partes, o conflito, na medida em que se coloca como mediador e garantidor da ‘integridade social’” (DEM, p.10). Não basta, no entanto, a escritura dos dispositivos constitucionais para a garantia dessa tal ‘integridade social’. Isto passa por inúmeros processos interpretativos. Especialmente quando se trata de questões envolvendo as terras ocupadas por quilombolas. Impasse estabelecido por que “cabe aos interpretes

autorizados, o direito de dizer o direito de cada parte” (IDEM). Referindo-se às realidades brasileiras, acrescenta este mesmo autor que:

No nosso contexto, o conflito tem sido visto como um elemento prejudicial ao próprio direito. [...]. Vivemos novamente um dilema: ao mesmo tempo que os povos e comunidades tradicionais conseguiram direitos, ingressando na ordem jurídica como sujeitos de direito, incorrem no risco de serem destituídos de suas falas, na medida em que elas não são autores de seu próprio direito. Os sem parcelas’, destituídos de tudo, viram parte, contudo, na parte, correm o risco de ficarem sem a sua parcela. (SHIRAISHI NETO, 2010, p.10-11).

Reside aí alguns dos impasses acerca da materialização acerca daquilo que determinam os dispositivos constitucionais sobre o que e como devem ser os “novos quilombos”. Foram inúmeros os processos de (re)definições e (re)classificações ocorridas nos últimos quarenta anos no Brasil. Expressões associadas às novas formas de vidas foram incorporadas às linguagens jurídicas e carecendo de entendimentos por parte de estudiosos das ciências humanas e sociais. Nesses movimentos de constituição de direitos, ao menos nos planos ideais, foram compreendidos como mais igualitários, tendo em vista que:

*O reconhecimento jurídico-formal dos povos e comunidades tradicionais, reivindicado por diferentes movimentos sociais e afirmado no contexto constitucional de outubro de 1988, conheceu um incremento neste início do século XXI. As ações de mobilizações perpetradas pelos movimentos foram fortalecidas por medidas implementadoras dos dispositivos constitucionais. Acrescente-se aos efeitos destes dispositivos o reforço de instrumentos elaborados por agências multilaterais, tais como: ONU, UNESCO e OIT. (ALMEIDA, 2010, p.12). [Grifos Nossos]*

Tais instrumentos presentes em convenções e dispositivos constitucionais, como foi o caso do Artigo 68/ADCT, portanto, foram produzidos nos contextos de lutas dos movimentos sociais. E também a partir deles, muitas realidades e concepções reproduziram-se e reclassificaram-se, como ocorreu com o termo “quilombo”. Alargado pelas realidades e demandas do movimento negro contemporâneo. O mesmo ocorreu com os termos “Povos e Comunidades Tradicionais”, caracterizados pelas convenções internacionais como referindo-se a:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição<sup>27</sup>.

As pactuações do Estado brasileiro às convenções internacionais salvaguardam direitos e formas de existências. Deslocam conceitos e demarcam as formas de atuação

---

<sup>27</sup> Insiso I, do art. 3º, do Decreto nº. 6.040, 7 de fevereiro de 2007.

dos novos grupos sociais devidamente etnicizadas e politizados para pautar demandas. As conexões produzidas nos contextos das lutas e, “a mobilização dos ‘povos e comunidades tradicionais’, sob este prisma, aparece hoje envolvida num processo de construção do próprio ‘tradicional’, notadamente a partir de situações críticas de tensão social e conflitos” (IDEM, 2010, p.15). Situações produzidas pelas realidades sociais contemporâneas implicando ressemantizados diversos. “Assiste-se, em decorrência, a uma redefinição dos significados de categorias antes referidas às ‘comunidades locais’, tais como ‘primitivo’ e ‘natureza’” (IDEM). Continua esse mesmo autor, afirmando que:

O termo ‘primitivo’ e suas inúmeras derivações, que designavam principalmente sujeitos biologizados, tem sido deslocado pelos *sujeitos coletivos, organizados em movimentos sociais*. O termo ‘natureza’ tornou-se parte tanto do discurso, quanto dos atos desses sujeitos sociais, designados concretamente como *quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros e piaçabeiros, dentre outros* (IDEM, p.15-16). [Grifos Nossos]

Nos cenários pelos quais passou o Brasil nas últimas décadas, grupos sociais requalificam o que acreditavam que era o “*tradicional*”, a partir de então visto como *reivindicação atual e como “direito manifesto através de uma diversidade de formas de auto definição coletiva”* (IDEM, 2010, p.15) [Grifos Nossos]. Termos como “comunidade”, também foram relacionados a outros, a exemplo de “povos tradicionais”, que por sua vez interferiu nos significados do termo “populações”.

Tudo isso, dialogando com as discussões internacionais ocorridas em Genebra por ocasião da conferência da OIT em 1988-89. (Re)definições, segundo Shiraiishi Neto (2010), estão conectadas em devidas proporções, a contextos de influências globais. Estão refletidos, portanto, na C.F. de 1988 e demais países latino-americanos, marcadas pelas intenções em reconhecimento das diferenças étnicas e culturais que as configuram. Como se vê, muitos termos foram trazidos à lume nesses contextos de produção de direitos das últimas décadas do século XX e início do XXI. Teve como baliza as considerações das diversidades étnicas e culturas nacionais, as quais estavam conectadas aos instrumentos jurídicos, também demandados e produzidos em escalas internacionais. Destacamos especialmente o termo “populações”, que:

[...] encontrou eco na Amazônia através da mobilização dos chamados ‘povos da floresta’, no mesmo período. O ‘tradicional’ como operativo e como reivindicação do presente ganhou força no discurso oficial, enquanto termo ‘populações’, denotando certo agastamento, tem sido substituído por ‘comunidades’, as quais aparecem revestidas de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria ‘povos’. Verifica-se, desse modo, uma ruptura não apenas terminológica com os princípios elementares da ação dos legisladores dos anos 90 [...]. Tais atos (do governo em permanecer com os termos antigos) não significaram acatamento absoluto

das reivindicações encaminhadas pelos movimentos sociais, não significando, portanto, uma resolução dos conflitos e tensões em torno daquelas formas específicas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais, designados como ‘tradicionalis’ e que abrangem extensas áreas, principalmente na região Amazônica, no semi-árido nordestino, na região do pantanal mato-grossense, e no planalto meridional do País (ALMEIDA, 2010, p.18-19). [Grifos Nossos].

Feitas essas considerações acerca daquilo que Shiraishi Neto (2010), chamou de “olhar desconfiado do direito”, diante dos contextos sociais e políticos de produção de sujeitos de direitos e que ressemantizou inúmeros concepções, passaremos a considerar as ações específicas do movimento negro contemporâneo e a produção dos “novos quilombos”. Os quais já apareceram nas considerações acima de Almeida (2010), como sendo um dos tais “povos e comunidades tradicionais”. Essas linhas de ações políticas dos novos sujeitos políticos e as formas de relacionarem-se com o Estado brasileiro tiveram bases em elementos como o respeito às suas liberdades de expressão e formas de existir e lutar. São elementos que deram suportes aos novos olhares do direito que precisou “tornar-se mais sensível” (SHIRAISHI NETO, 2010)<sup>28</sup>, Tais suportes e princípios ganham relevo ao serem tomados como verdadeiros suportes onde se apoiam para se (re)classificarem diante do Estado nacional, a partir de então. Ou seja, muitas comunidades qualificadas socialmente como “caboclas”, perceberam nos cenários de direitos as possibilidades de tornarem-se comunidades quilombolas, como vem ocorrendo neste início de século no estado do Amazonas.

Os dispositivos constitucionais foram e são produzidos em conexões entre cenários internacionais e nacionais, mas é nas localidades que têm suas execuções e efetividades. Cada uma, traduz, a seu modo, suas táticas de lutas, para acessar seus direitos. Muitas dessas lutas realizadas por dentro de suas configurações históricas e seus processos socioculturais. Até então, “a universalidade e abstração das categorias jurídicas não penetravam na realidade, fazendo com que os grupos sociais organizassem o seu próprio direito de acordo com as suas imensas necessidades” (IDEM, 2010, p. 88) Dado esse fator marcante da configuração social e história do país é que “[...] a noção de pluralismo jurídico era utilizada para reafirmar o ‘direito vivido’, que se encontrava à margem do ‘direito positivado’”(IDEM). Constatação importante para iluminar os impasses acerca das aplicações dos dispositivos constitucionais que versam sobre os direitos de povos e comunidades tradicionais. Dentre as muitas dificuldades, reside aí a

---

<sup>28</sup> Para aprofundamento dessas reflexões ver o texto completo de SHIRAISHI NETO, Joaquim. (Org.). *Direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NCSA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.

assertiva de que “a ideia da diversidade e do pluralismo jurídico vem se incorporando às reflexões; embora seja intensa e de alguma forma incorpore nas práticas, foi lenta, gerando polêmica entre os intérpretes, que enfatizavam a universalização dos direitos” (IDEM, p.88-89).

Analizamos, portanto, as emergências quilombolas do Andirá conectadas à tais contextos de lutas sociais e disputas de concepções ideológicas que influenciaram nas “novas sensibilidades jurídicas”, e que passam a atuar em velhas questões sociais relativas à tais povos e comunidades tradicionais. Dentre as quais sobre os direitos de permanecer e cultivar terras de boa qualidade, como também os direitos de ter condições e de dizer-se proprietário apenas pelo uso tradicional da terra, confirmado pelas “memórias territoriais” sobre os espaços de uso comuns. Usos que, no caso das comunidades quilombolas do leste do Amazonas remontam há mais de cem anos, adentrando o século XIX, se perseguirmos os indícios deixados pelas memórias sobre as ocupações dos “troncos velhos” ali estabelecidos.

Tudo isso não deixa de ser objeto de impasses/querelas para a materialização dos dispositivos constitucionais. Perturbações que caminham das realidades aos campos jurídicos e que, volta e meia, tornam a comandar debates intensos na sociedade brasileira. Produzidos sob o calor das pressões e demandas dos movimentos sociais, os dispositivos constitucionais não puderam ser amadurecidos no sentido de esclarecimentos quanto à sua operacionalidade prática. Tampouco, levando em conta os “territórios pluriétnicos” e, por conseguintes, as “multiterritorialidades” que configuram o Brasil profundo.

A operacionalização dos dispositivos legais, especialmente nos referimos ao artigo 68/ADCT, por exemplo, ficou a cargo das interpretações dos operadores do direito. Muitos dos quais, em suas análises subjetivas das situações, nem sempre dialogam com as causas dos movimentos sociais. Tampouco com aquelas intenções acima descritas por Shiraishi Neto, que seriam voltadas para a compreensão dos direitos de expressões das diversidades, pregadas nas noções de “pluralismos jurídicos”, de “comunidade” e de “fraternidade”.

Pelo contrário, como vimos nestes tempos recentes da república brasileira, marcada pelas “insensibilidades jurídicas” em nome de desarticulações constantes das conquistas dos movimentos sociais das últimas décadas, até então asseguradas apenas como ADCT’s na C.F. de 1988. Dito de outra forma, os responsáveis pela operacionalização dos dispositivos constitucionais, relativos aos povos e comunidade tradicionais, aí inseridas as comunidades quilombolas do Andirá, estiveram e estão

também comprometidos de alguma maneira com os direitos de “intruzamentos”, desapropriações e liberações de “terras tradicionalmente ocupadas”. Gentes estas que nem sempre produzem bens qualificáveis para os mercados consumidores mundiais. Mercados que, aliás, resistem às crises políticas e econômicas, que crescem e demandam conseqüentemente, por locais para produção dos agronegócios.

Realidades observadas especialmente em áreas como a Amazônia, onde seus mais fortes representantes sentem-se à vontade para bradar suas vozes de comandos sobre posses e usos de terra tradicionais. Agro estratégias que são os grandes sujeitos da degradação ambiental e tornam a floresta em pasto, grãos e demais *comodities*<sup>29</sup>. A Amazônia, quase sempre foi enquadrada aos espaços nacional e internacional para fins diversos e externos a seus povos e comunidades tradicionais. Muitos dos quais, passam a cumprir papéis de “guardiões” e justificadores de discursos ecológicos variados, como os de preservação das diversidades biológicas, vegetais e animais, o que aliás sempre fizeram tais populações. Antes mesmo de serem afetados bruscamente por práticas de desenvolvimentos predatórios, que os achegou para próximo aos maiores índices de miséria e pobreza social (LOUREIRO, 2002, 2010).

Assistindo e sendo influenciado continuamente pelas dinâmicas sociais, “o direito se transforma, criando o que tem sido denominado de ‘nova’ ‘sensibilidade jurídica’. A ‘sensibilidade’ está relacionada a um conjunto de atitudes práticas construídas para a resolução das disputas” (SHIRAISHI NETO, 2010, p.92). Mais que isso, significa dizer que:

As atitudes não se resumem ao arsenal de elementos jurídicos descritos, que vêm sendo incorporados à ordem jurídica, mas também a uma forma específica de construir a realidade social, apresentada como múltipla e complexa, diante dos novos sujeitos de direito. O direito vem procurando dar uma unidade a essa ordem social diversa, que, aliás, foi sistematicamente ignorada pelo próprio direito. A força desse esquema tem se revelado inicialmente pela nossa incapacidade de se mobilizar em torno do questionamento da aplicação desse modelo; e também pelo fato de que *os grupos sociais de identidade étnica estão vivendo um período de conquistas de direito, ainda que essas conquistas possam ser questionadas [...]* (IDEM). [*Grifos Nossos*]

Os povos e comunidades tradicionais vivem sob constantes alertas. Principalmente, para manutenção de suas existências, físicas, sociais e culturais. Suas conquistas e (re)classificações, enquanto novos personagens, os quais se puseram como

---

<sup>29</sup> Sobre essa questão ver ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Biologismo, geografismo e dualismo: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. In: *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8 /Fundação Universidade do Amazonas, 2008 b.

“sujeitos de direitos” implicam situações de conflitos constantes e nem sempre de fáceis soluções pelo mesmo olhar sensível do direito.

As demandas levantadas nos últimos quinze anos por comunidades do Andirá, se inserem nesses processos sociais e históricos contemporâneos de lutas políticas dos movimentos sociais que marcaram o mundo nos últimos oitenta anos. Dialogando com os cenários externos de produção de movimentos sociais em busca de direitos dos mais variados, também ocorreu por todo o Brasil, movimentos que demandaram por suas visibilidades étnicas, sociais, religiosas, culturais. Mobilizações em favor de direito de existir como grupos sociais e étnicos, minorados ao longo de seus processos históricos. A questão das “novas etnicidades” pareceram marcar as reivindicações mundo afora, a partir da segunda metade do século XX, por não mais acolher a todos sob os discursos de homogeneidades culturais e étnicas. No caso do Brasil “a repressão chegaria aos negros e seus aliados” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 191).

Tais movimentos confrontaram e expuseram os discursos formais do Estado nacional autoritário, que desqualificava e negava “a existência de racismo que foi duramente rechaçada pela propaganda do governo, numa tentativa de mostrar que no Brasil reinava a perfeita harmonia racial” (IDEM)). Os mesmos autores nos informam da existência de conexões entre os movimentos nacionais e internacionais de resistências e afirmações das diferenciações étnico-raciais, lembrando-nos que, “as décadas de 1960 e 1970 foram momentos de grandes transformações culturais, políticas e comportamentais em várias partes do mundo” (IDEM). Por fim, “foram os anos dos movimentos estudantis e feministas na Europa, da luta dos negros norte-americanos pelos direitos civis, das guerras de independência de países africanos, da guerra do Vietnã, dos movimentos guerrilheiros na América Latina” (IDEM).

Dadas as condições adversas às existências das minorias étnicas como sujeitos sociais e devidamente reconhecidas pelo Estado, foram inúmeras as formas e processos de conhecimentos construídos pelo movimento negro contemporâneo. Quase sempre associados a demais movimentos internacionais, os quais também lutavam por causas semelhantes às suas. Diante de contextos repressivos, precisaram produzir novas formas de existências, para assim, demandar suas necessidades e pontuar suas intenções.

Em decorrência da repressão, algumas organizações negras tiveram que se transformar em entidades culturais e de lazer[...]. Esse movimento cultural teve impacto importante na formação de grupos de afro-brasileiros cada vez mais preocupados com a cultura e a história dos negros no Brasil e em outros lugares do mundo. Nessa mesma ocasião, as comunidades negras pobres de várias cidades do país vinham experimentando transformações importantes (IDEM, p. 191 – 192).

O movimento negro contemporâneo no Brasil constitui-se de inúmeras entidades, dentre as quais estão, os movimentos quilombolas. Nessas conexões produzem e constituem-se como instrumentos de lutas contra as desigualdades e por inclusões sociais. Sempre em constantes diálogos com os contextos políticos, sociais, culturais e científicos das décadas finais do século XX. Protagonizaram as produções já identificadas como “novas sensibilidades do direito”, que permitiram a visualização desses novos personagens em seus contextos práticos de vidas. Especialmente o termo “quilombo” passa a ser, nessas décadas finais do século XX, reavaliado dentro das dinâmicas do movimento negro. Este passou a revisitar tal concepção, a partir das novas questões emergidas das realidades das populações negras rurais contemporâneas. Realidades e contextos diferentes do termo colonial, marcado por indicações fixas e pautadas em critérios numéricos e de isolamentos. Porém, a partir das décadas finais do século XX, os estudos evidenciam que os quilombos “*não eram definidos exclusivamente pelo número de habitantes [...], ou por organização social. Era, portanto, uma definição bem flexível em termos das experiências históricas*” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.6) [Grifos Nossos].

Essa reordenação sobre a concepção do termo quilombo, insere-se também na “sensibilidade do direito”, pressionada pelas realidades contemporâneas. Dessa forma, “o sentido de quilombo engloba não apenas as comunidades formadas, originalmente, por escravos fugitivos, mas também as que surgiram da ocupação das terras de antigas fazendas escravistas, de terras devolutas e das doações de terras feitas a ex-escravos” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 294).

Tais alargamentos semânticos, na prática, significavam uma reordenação das definições coloniais, estritamente atrelada à quantidade numérica, quando “foram definidos como agrupamentos de 2 a 3 negros fugidos” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.6). Classificação colonial que não se aplica, necessariamente, aos “novos quilombos”. Emergidos como sujeitos de direitos das memórias sociais e das ações políticas e movimentações do movimento negro dos fins do século XX. Marcam presença na C.F. de 1988 por meio do artigo 68 ADCT que assegurou essas reafirmações e ressemantizações acerca da presença negra, dos mocambos e quilombos. Frutos das experiências da “escravidão - indígena e africana - a qual pontilhou toda a América Portuguesa e depois o Império Brasileiro” (IDEM).

As questões demandadas pelos movimentos sociais negros, foram para além das querelas tradicionais. Pautadas em modelos agrícolas das *plantations* como grandes

espaços coloniais acolhedores da mão de obra africana escravizada e, para se justificar estudos de fôlego, acerca dos significados das presenças negras no Brasil. Tal entendimento, deixava a Amazônia em segundo plano, ou melhor, nem inseria a região como área digna de estudos<sup>30</sup>. Para além dessa intensa revisitação das questões negras buscou-se, nas demandas do movimento negro contemporâneo, inverter as lógicas das quantidades numéricas, pautadas nos modelos econômicos e unicamente nas fugas. Sem indicar para as diversidades espaciais e temporais de tais organizações, o movimento negro contemporâneo trouxe muitos outros temas.

Não apenas os combates ao racismo e preconceito, como também todas as formas de desigualdades que assolam a população brasileira, pobre e negra em especial. Junto com as lutas por reconhecimento étnicos, apareciam também uma das velhas questões que sempre perturbaram os privilégios no Brasil: o assunto da terra e a quem ela pertence, ou melhor dizendo, a quem ela deve pertencer? “Desde as últimas décadas do século XX, o debate sobre a reforma agrária tem se articulado com as temáticas da questão racial, em particular das comunidades negras rurais e remanescentes de quilombo” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.6). Tais discussões alargaram-se “com visibilidade nacional, tem mobilizado a sociedade civil, como movimentos sociais, operadores do Direito, jornalistas, ONGs, intelectuais, universidades e não menos frequentemente partidos políticos, Ministério Público e agendas dos governos, federal, estaduais e municipais” (IDEM). E mais:

*Tal conexão sobre terra e etnicidade possibilitou a ampliação do debate sobre a própria história da população negra no Brasil – com destaque para a escravidão africana e os quilombos – para outros patamares. Eventos políticos e/ou efemérides comemorativas (transformadas em agendas de denúncias e protestos) como o centenário da Abolição da escravidão (1988), o aniversário de 300 anos da morte de Zumbi, líder do Quilombo de Palmares (1995) e mesmo a Conferência Mundial contra o Racismo, à Xenofobia e às Intolerâncias Correlatas (Durban, 2001) mobilizaram diversos setores sociais na reflexão e na intervenção política visando o combate das desigualdades raciais (IDEM). [Grifos Nossos]*

Esse contexto de lutas e produção de direitos, além das ressemantizações de termos como os já aventados acima como “populações” e “quilombo”, também promoveu reavaliações nos modos de olhar das ciências humanas e ciências sociais para tal questão, as quais precisaram revisitar certos modelos teóricos fixos de explicação de tais assuntos. Portanto, “várias questões foram colocadas. Uma das primeiras: onde existiram os quilombos no Brasil - além de Palmares que todo mundo já ouviu falar? Considerando a

---

<sup>30</sup> Esta questão será objeto de reflexão na sessão dois quando percorrermos os caminhos da memória do cativo produzido pelo movimento quilombola do Andirá e, nele e, a partir dele, promoveremos algumas incursões na presença negra na Amazônia, especialmente no Baixo Amazonas, ou leste amazonense.

vastidão das experiências históricas [...] talvez fosse melhor perguntar onde não houve quilombos?” (IDEM, p. 3). Estes mesmos autores dividem e apresentam duas visões acerca dos estudos sobre quilombo até então: a culturalista e a materialista.

E a historiografia? Como intelectuais e acadêmicos tradicionalmente analisaram os quilombos? Podemos dividir tais visões em *dois tipos*: a) *uma visão culturalista – com força nos anos 30 a 50 – pensou os quilombos como tão somente resistência cultural*: os escravos fugidos organizavam quilombos para resistir culturalmente ao processo de opressão. Nestas interpretações era somente nos quilombos que os africanos e seus descendentes conseguiam preservar suas identidades étnicas africanas. A África era vista numa perspectiva romantizada, homogênea ou essencializada. Autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide argumentaram nesta direção. (BASTIDE, 1974 e 1985; CARNEIRO, 1966; RAMOS, 1935, 1942, 1953 e 1979 e RODRIGUES, 1977[1905]). E b) *uma visão materialista – que ganharia força nos anos 1960 e 1970, com críticas às teses de benevolência da escravidão brasileira propostas por Gilberto Freyre (FREYRE, 1933) – apresentaria os quilombos como as principais características da resistência escrava*. Devido aos castigos e maus-tratos, escravos resistiram à opressão senhorial fugindo para os quilombos. Estas visões apareceram com forças nos textos de Clóvis Moura, Luís Lima, Alípio Goulart e Décio Freitas. (FREITAS, 1976, 1982; GOULART, 1972; JUREMA, 1935; LUNA, 1968; MOURA, 1972, 1981, 1982) (IDEM). [Grifos Nossos]

Tais visões ampararam formas e modelos para tratar as questões étnico-raciais que passaram a ser alargados e ressemantizados no âmbito do movimento negro contemporâneo. Inserindo-se e apresentando-se como mudanças em relações aos modelos de interpretação e olhares para as questões étnicas e raciais no Brasil. Pautados desde a primeira metade do século XX e que cristalizaram visões acerca do que deveriam ser as comunidades quilombolas. Fortalecendo tipos e ideias como isolamentos, modos exclusivos de existir e ser. Quilombos “seriam mundos isolados tanto para a resistência cultural como da luta contra a escravidão. Essas perspectivas ainda têm ressonância nos dias atuais em algumas imagens e representações construídas a respeito das comunidades” (IDEM, 2013, p.3). Imagens presentes em alguns dispositivos constitucionais e nas entrelinhas das ações dos órgãos designados para efetivar as implementações das demandas de tais comunidades.

Muitas vezes, tais intensões nas políticas de Estado produziram conflitos, pouco administráveis entre as próprias realidades sociais, que precisam aprender a enquadrar-se em modelos esperados e esquadrihados por tais dispositivos. Tudo isso influenciou nas mudanças de perspectivas em relação às imagens acerca do que seria, ou pelo menos se pensava ser, os quilombos históricos. Principalmente, nos novos entendimentos do que os movimentos sociais, especialmente os negros passaram a produzir outros marcos de significações para a própria população. Marcos que, a cada dia, são realimentados com as intenções por direitos verificadas no Brasil a partir de então.

*Na década de 1970, houve uma revalorização da ideia do quilombo no imaginário racial brasileiro e na trajetória dos movimentos sociais. Apropriada em narrativas da memória e transmitida de geração a geração através da oralidade, a ideia de quilombo foi ressignificada como referência histórica fundamental, tornando-se, assim, um símbolo no processo de construção e afirmação social, política, cultural e identitária do movimento negro contemporâneo no Brasil. Se antes o quilombo era visto como resistência ao processo de escravização do negro, a partir dali ele se converteu em símbolo, não só de resistência pretérita, como também de luta no tempo presente pela reafirmação da herança afro-diaspórica e busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica e cultural.[...] (IDEM, p. 10).[Grifos Nossos].*

Ainda sobre as questões a respeito das imagens do quilombo histórico alargam-se, para além de espaço de resistência e isolamento social. Passam a agregar inúmeros outros valores, dentre os quais, as possibilidades de inserções das populações minoradas, que percebem naqueles cenários de direitos, fixados nos dispositivos constitucionais, produzidos coletivamente, possibilidades de atendimentos às suas demandas reais por inserção social no mundo pós-ditadura civil-militar. Tais dispositivos representam inúmeras possibilidades. Materializados em assertivas como aquela de Maria Amélia acreditando que as comunidades devidamente reconhecidas no Andirá, a partir de 2013, teriam “outros valores”. Como uma fórmula matemática, por isso mesmo, iriam “ser tratados diferentes”, referindo-se ao fato de terem sido certificados “pela Palmares”. Quatro décadas depois das construções ensejadas no país, os discursos dessa liderança ainda evidenciam o quanto de esperanças foram produzidas naqueles contextos finais do XX pelos movimentos sociais. Seja como for:

*O fato é que quilombo converteu-se num paradigma para a formação da identidade histórica e política de segmentos negros no Brasil. Em 1974, o grupo Palmares, do Rio Grande do Sul, sugeriu que o 20 de novembro, a suposta data da morte de Zumbi dos Palmares em 1695, passasse a ser comemorada como data nacional contrapondo-se ao 13 de maio [...]. A sugestão foi aceita e aos poucos os significados do 20 de novembro difundiram-se por meio de palestras, debates, pesquisas e atividades promovidas por escolas, entidades negras, político-partidárias e sindicais; universidades e órgãos da imprensa. (IDEM, p.10) [Grifo Nossos]*

Essas apropriações dos fatos históricos e das ressemantizações das memórias coletivas, politizadas e devidamente etnicizadas pelos movimentos sociais, produziram fortes resultados políticos. Auxiliando nas definições futuras dos marcos a serem vividos e ensinados sobre as trajetórias das gentes africanas escravizadas no Brasil e como a população negra deveria relacionar-se com tal memória, cada vez mais pública da escravidão de africanos<sup>31</sup>. A partir de então, assiste-se a processos contínuos de ressemantizações produzidas no âmbito do movimento negro.

<sup>31</sup> Sobre isso ver o texto de MATTOS, Hebe ; ABREU, Marta. A história como performance: Jongos, quilombos e a memória do tráfico ilegal de escravizados africanos. IN: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA,

*Quilombo adquiriu diversos sentidos: de resistência e liberdade; rebeldia e solidariedade; esperança e insurgência por uma sociedade igualitária e, no limite, sentido de povo negro. Muitas experiências afro-diaspóricas – de personagens, episódios, movimentos e ações coletivas – remeteram-se à retórica do quilombo. Era a idealização do passado alimentando, em pleno “anos de chumbo”, os anseios de cidadania plena, de emancipação e de reconhecimento da identidade negra (IDEM, p.10) [Grifos Nossos]*

Essas ressignificações contribuíram para rever questões como os mitos da democracia racial, da ideia de mestiçagem como solução e caminho para o branqueamento no Brasil. Questões postas por todo o pós-abolição e que marcaram as relações raciais nos inúmeros espaços do país. A partir desses contextos de produção de cenários de direitos, ocorreram identificações das lutas pelos cenários de liberdades existentes nos contextos internos e externos, especialmente nas Américas Central e Norte e no Sul da África. Para além de um projeto ‘libertador’ de cunho nacionalista, “defendia-se uma perspectiva internacionalista, para não dizer pan-africanista, que combinasse os embates de ‘raça’ e ‘classe’ e estabelecesse conexão com os movimentos emancipatórios no Caribe, nos Estados Unidos e na África” (IDEM, p. 11). Percebia-se pelo menos uma influência direta no campo da cultura musical recepcionada, principalmente entre as lideranças jovens do movimento negro brasileiro. “A juventude não estava atenta apenas na música negra americana. A expansão dos meios de comunicação de massa, os discos de vinil e as fitas cassetes colocaram os afro-brasileiros em contato com as invenções musicais negras de outras partes do mundo, do Caribe, da Europa e da África” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p.284). Tais influências externas não se esgotavam no campo da cultura musical, mas rumavam para as movimentações sociais e demais lutas por direitos civis em países como Estados Unidos, contra a segregação racial e a descolonização que marcavam, ainda em fins do século XX, o continente Africano.

Os brasileiros também se informavam pelo noticiário da televisão sobre os movimentos de libertação nacional em países da África. As guerras contra o colonialismo português que levaram à independência de Angola e Moçambique em meados dos anos setenta tiveram grande repercussão no Brasil. Os afro-brasileiros perceberam que tanto nas Américas como na África os negros enfrentavam a opressão racial. Nesse sentido, também era acompanhado com grande interesse no Brasil o movimento dos negros da África do Sul contra o apartheid, uma das formas de racismo mais cruéis, barbaramente instalado no próprio continente africano. Essas lutas africanas produziram lideranças que se tornaram referências ideológicas e políticas para a militância negra brasileira, nomes como Agostinho Neto, de Angola, Nelson Mandela, da África do Sul, e Samora Machel, de Moçambique. *A vitória dos movimentos liderados por eles estimulava os negros brasileiros na sua própria luta contra o racismo. Poucos militantes brasileiros, todavia, chegaram a*

---

Jucineide de; SANTIAGO, Ricardo (ORG.). *História pública no Brasil*. São Paulo: Letra e Voz, 2016. Sobre História Pública ver também ALMEIDA, Jucineide de ; ROVAIR, Marta Gouveia de Oliveira (ORG.). *Introdução à História Pública*. São Paulo, Letras e Voz, 2011.

*pensar em pegar em armas como tinham feito muitos desses africanos* (IDEM, p.292-297) [Grifos Nossos].

O movimento negro contemporâneo passou então a operar conectando suas pautas de reivindicações sociais aos contextos internacionais de busca por liberdades e direitos étnicos e raciais. Sobretudo, interagindo com os processos de abertura política nacional, do qual carregava-se toda uma miríade de esperanças, renovadas em possibilidades de acessos aos mundos da cidadania, por meio de direitos assegurados constitucionalmente no pós 1988. Esperanças de vidas melhores, tal como repete neste início de século XXI no Andirá, Maria Amélia dos Santos Castro.

Ocorreu no país em fins do século XX, sob a coordenação do movimento negro, uma espécie de (re)apropriação dos novos significados ao termo quilombo. Atribuídos pelos cenários de conflitos vividos naquele momento. Alargando-se cada vez mais e comportando em si outras noções, as quais chegavam das realidades país afora. Um exemplo está no uso de categorias como: “direitos sociais”; “resistências políticas”; “liberdades diversas”; “ausências de racismos”; “acesso à terra e à moradia”, comuns nas pautas de tais movimentos. Apenas para citar algumas relativas aos povos e comunidades referenciadas no campo que em parte diferia-se e ainda difere das demandas urbanas. Tem-se aí, a constatação de que no âmbito do movimento negro contemporâneo, para além de significar resistência ao regime escravo, “*a ideia de quilombo ganhou força simbólica e política no período. [...] A noção de quilombo foi atualizada como metáfora de uma sociedade alternativa, sem desigualdades, sem obliterações da identidade afro-diaspórica, sem racismo*” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.11). [Grifos Nossos]. Talvez nisso se baseia as esperanças das lideranças do rio Andirá que aspiram destinos diferentes para os seus, em muito baseada em ideais de quilombos como lugar do coletivo, dos usos comuns dos recursos territoriais, da igualdade.

Sublinha-se nesta reflexão, que os discursos até a década de 1970, eram marcados em sua maioria pelas ideias marxistas. O quilombo e suas características estão voltadas para uma utopia para a conquista da liberdade. Discursos que “viam os quilombos como lugares habitados por todos os ‘oprimidos’ do sistema escravista-sobretudo negros, mas também índios e brancos pobres - os quais viviam com liberdade, igualdade e abundância, afinal, as terras e o fruto do trabalho seriam coletivizados”(IDEM). Noções que em parte, permaneceram vivas nas concepções compartilhadas país a fora pelo movimento quilombola, e que, em certos casos específicos, foram objetos de conflitos internos. É o que observamos no MSQA, tanto nos relatos das lideranças como já citado, mas de outros

sujeitos auto identificado quilombolas, dedicado à “diretoria administrativa” e sem relações políticas estreitas com a FOQMB:

*Matupiri era uma comunidade de negros. Naquele tempo, a população não falava assim, falava que era preto mesmo né e a gente sabe que aqui eles vieram para refugiar com medo da escravidão. E para mim Quilombola vem do Quilombo né. Quilombo lugares escondidos para que esse grupo que procurava escravizar eles, não pegasse eles né!. E aqui as coisas esconderam e aqui acho que também nasceu a liberdade para eles, depois de muitos anos que a família deles vinha sendo maltratada né, tiveram aqui acho que, mesmo também com medo eles se esconderam para cá né!. Que é uma cabeceira que não tinha, parecia que não tinha acesso né. Porque era tudo fechado de igapó né!. Passava o Andirá lá fora, aí o que eles pensaram: - vamos ficar aqui que eles [pretensos perseguidores] passam lá fora e a gente fica aqui né. E nasceu essa comunidade aqui, eu me lembro [dificuldades de acesso] disso por que em 80 quando nós viemos aqui brincar boi era assim[...]”<sup>32</sup>. [Grifos Nossos]*

Tais imagens e representações acerca dos modelos ideais de quilombo, pautados no exotismo e isolamentos estiveram mais presentes logo no início do MSQA. Quando ficaram excessivamente expostas as ideias em torno de quem deveria entrar ou sair, de quem eram “os purácas?”<sup>33</sup>, a partir dos quais, se deveria buscar as “descendências” diretas? Como deveriam ser os novos usos do território e a exploração dos recursos territoriais? Quais as áreas de usos comuns? Dentre outras questões que nas práticas e existências atuais não mais eram utilizadas coletivamente. Mas a partir dos entendimentos legais e sob nova (re)classificação com quilombolas, outras atuações lhes seriam cobradas. O que exige (re)ordenamentos de posturas e aprendizagens, perpassado por inúmeros conflitos internos, nas buscas de enquadramentos da memória nos vários segmentos. Inclusive no que se refere ao uso dos recursos territoriais, práticas socioculturais, religiosas, dentre outras, devidamente aprofundados na sessão três.

Muitos desses impasses “teóricos” e implicações nos processos práticos acerca do ser quilombo foram minimizados no rio Andirá, após contatos mais intensos com agentes externos. A exemplo PNCSA, com seus “pacotes pedagógicos” referentes as legislações e convenções internacionais sobre os povos e comunidades tradicionais. Apenas para ilustrar esta discussão do MSQA, citamos os cursos sobre a convenção 169/OIT, que tratam sobre a auto identificação dos povos indígenas e tribais, e que serão devidamente aprofundadas na sessão três. A Abordagem relativa a esta convenção os auxiliou nas

<sup>32</sup>Gláucio Paixão da Silva, 51 anos. Presidente administrativo de Santa Tereza do Matupiri(2015-2017). *Entrevista* . Dezembro de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Essas diretorias representam suas comunidades ou Distritos junto à prefeitura municipal. Verifica-se ainda uma outra diretoria que é a “diretoria religiosa”, responsável pelas relações de tais comunidades com a igreja católica em Barreirinha. Por fim, a FOQMB é órgão a parte daquelas duas, e comporta representates vindos de todas os quilombos, cuidando exclusivamente dos assuntos relativos aos interesses quilombolas. Equilibrar tais interesses, exige muito diálogo e não estão insentos os muitos conflitos, visto que as pautas nem sempre batem, aliás, por vezes conflitam frontalmente.

<sup>33</sup>João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Rio Andirá, Quilombo Trindade.

compreensões e alargamentos de concepções fechadas que ali existiam acerca daqueles modelos indicativos do que era e do deveria ser um quilombo, no âmbito das ressignificações produzidas desde as últimas décadas do século XX, registradas na CF de 1988.

Essas inconstâncias e volatilidades, relativas ao termo “quilombo ampliado”, nos leva a entender esse novo “quilombo” como uma concepção/produção conceitual nômade e em constantes mudanças. Para José Maurício Arruti, “o ‘quilombo’ é, sem dúvida, o elemento mais importante na alquimia semântica formada pela adição do Termo ‘remanescente’” (ARRUTI, 2006, p.70). Guardam-se certas características comuns das suas concepções pretéritas ou de preocupações com os perigos presentes. Por exemplo, este ideal do modo de ser e viver imaginado por esses intelectuais, pensando nos antigos e projetando em como deveriam ser os “novos quilombos”, marcou fortemente as instruções normativas de órgãos como o INCRA e demais políticas direcionadas para tais povos e comunidades tradicionais.

No Andirá esse embate acerca das novas posturas do “ser quilombo”, se deu/dá entre lideranças e sujeitos que sobreviviam e ainda sobrevivem da “tiração de madeira”<sup>34</sup>. Atividade comum ao longo do pós abolição para abastecer grandes madeireiros da região, mas que, após a reclassificação como quilombolas, “só já podem tirar para os seus usos nas comunidades”<sup>35</sup>. O mesmo vale para outras práticas como pesca e caça. Entre os quilombolas do Andirá são inúmeras as novas interpretações, acerca dessas práticas, como as apresentadas por Gláucio Paixão, que em 2016, mantinha ao lado de sua residência, pequeno empreendimento sobre a tal “tiração” de madeira. Mas que logo também reordena seus discursos:

Assim na hora de consumir tem que ter é, assim o intuito de preservar né!. Não só tirar, e a gente sabe que tem muita coisa que tinha aqui antes, não tem mais! E eu disse para o meu filho um dia desses que ainda cheguei a ver fartura no Açu [São Paulo]. Hoje não tem mais e eu disse para eles, e muitas coisas que vocês estão vendo hoje, daqui com mais anos ainda pode ficar ainda mais difícil<sup>36</sup>.

Como uma das instituições responsáveis em implementar e promover as políticas fundiárias presentes nos dispositivos constitucionais, o INCRA foi influenciado pelos movimentos sociais da Amazônia. Nos referimos a implementar ideias como as

---

<sup>34</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>35</sup> Idem

<sup>36</sup> Gláucio Paixão da Silva, 51 anos. Presidente administrativo de Santa Tereza(2015-2017). *Entrevista*. Dezembro de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

associadas à posse coletiva da terra e não individualizada em títulos particularizados, mas de uso comum dos recursos. Tais procedimentos foram influenciadas por realidades de lutas quilombolas do oeste do Pará, ainda na década de 1990, quando exigiram titulação coletiva e não individualizada das terras. Aparecem aí concepções acerca das representações que marcaram os futuros das comunidades negras rurais, auto-identificadas como quilombolas. Certamente são posições desafiadoras e fontes de muitos conflitos internos e externos para os “novos quilombos”. Devem ser compreendidas no âmbito das proteções aos direitos coletivos, não particularizando os títulos, a fim de produzir barreiras aos assediadores e especuladores fundiários que rondam tais comunidades, antes das titulações coletivas de suas terras:

As comunidades remanescentes de quilombos têm realizado, por meio da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná-ARQMO-a titulação coletiva das áreas que ocupam, que segue a prática de uso comum do território para atividades extrativistas e produção familiar de subsistência. Este procedimento passou a servir de modelo para a ação coletiva das comunidades de “ribeirinhos” que não se definem pela procedência comum dos quilombos. O Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) de Oriximiná, junto com a ARQMO, e seguindo os procedimentos adotados pela Associação dos Remanescentes de Quilombos para o reconhecimento dos direitos territoriais, têm igualmente defendido o direito coletivo ao território que ocupam pelo fato, como dizem, de morarem num lugar e plantarem seu roçado sem outro, muito distante; pelo uso comum que fazem das matas, na extração de material para a construção das suas moradias, como palha e cipó; além de frutos silvestres como o açaí, do qual fazem o vinho, a bacaba e o tucumã etc.; assim como dos lagos em que pescam para o consumo familiar” (O'DWYER, 2005, p. 99-100).

Ressignificada e ampliada a noção de quilombo, nos termos das demandas atuais das populações urbanas e especialmente das populações negras rurais, constrói-se no Brasil dos fins do século XX, movimentações no sentido de incorporar tais demandas socialmente produzidas aos dispositivos constitucionais produzidos no contexto da constituinte de 1988. Ocorrendo o que certos autores denominam como “a miragem dos direitos”. Assim, “atualizada, a retórica do quilombo tornou-se um libelo contra todas as formas de opressão no Brasil contemporâneo. [...] Esta mística foi reforçada com a entrada em cena das chamadas comunidades remanescentes de quilombos” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.13). Continuam esses autores informando que:

Descobertas pela *mass media*, pelos intelectuais e pela opinião pública no final da década de 1970, as comunidades negras rurais, como o Cafundó (em Salto de Pirapora, SP), por exemplo, foram incorporadas à agenda dos movimentos de afirmação racial. O impulso ideológico não era outro senão a crença de que o Cafundó era um símbolo de resistência negra, cuja história inscrevia-se no circuito da herança africana no Brasil. [...] Várias entidades do movimento negro passaram a prestar solidariedade às comunidades remanescentes de quilombos – por meio de visitas, donativos, alimentos, roupas, debates, campanhas políticas e assistência jurídica. Essa aproximação desdobrou-se numa trama de relações e alianças que foram se modificando e alargando os horizontes de atuação de ambas as partes. As mobilizações raciais trouxeram

ao país a discussão sobre a questão quilombola e, a um só tempo, impulsionaram as articulações das comunidades negras rurais (IDEM).

Além das novas místicas em torno dos termos ressemantizados nos discursos políticos do movimento negro, também se visualiza aparecimentos daquilo que Arruti (1997, 2006), denomina como “agentes externos”. Personagens imprescindíveis para compreendermos as dinâmicas sociais e constituição dos “Novos Quilombos”. Também as mobilizações contra o racismo, destacam-se como as principais demandas do movimento negro urbano, estando inicialmente de fora as pautas do campo. Aos sujeitos destes espaços, interessava, mais imediatamente as questões relativas às posses e usos das terras tradicionalmente ocupadas por pais, avós, bisavós. Vale lembrar, no entanto, que, “além de participação ativa no Movimento dos Sem Terra (MST), *os negros do campo atuaram em outras frentes. A mobilização das comunidades remanescentes de quilombos é uma das principais novidades do movimento negro contemporâneo*” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p.292) [Grifos Nossos]. Comunidades negras rurais com suas demandas específicas e suas pretéritas mobilizações pela terra e reforma agrária inseridas, apenas num segundo momento das reivindicações do movimento negro urbano. Fortemente engajado e pensado imediatamente para os enfrentamentos dos racismos nas cidades.

A formação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, que depois passou a se intitular apenas Movimento Negro Unificado (MNU), contestava a ideia de que se vivia uma democracia racial brasileira, ideia que os militares adotaram na década de 1970. Mas a questão racial também não encontrava lugar nas organizações de esquerda. Para a maioria delas, a desigualdade e o preconceito raciais eram decorrentes da exploração da classe dominante no sistema capitalista. Para a esquerda, só a revolução socialista poderia aniquilar toda e qualquer desigualdade, por isso não fazia sentido uma luta específica contra o racismo. Ao eliminar a desigualdade social, automaticamente se eliminaria a desigualdade racial – era assim que a maioria da esquerda pensava (IDEM, p.190).

Abre-se com isso, mais uma forma de repensar a temática sobre quilombo e principalmente daquelas comunidades negras rurais nos processos de vislumbre em ter direitos no Brasil. Evidencia-se, no entanto, a seguinte questão permeada nos discursos do Estado brasileiro, ainda que já tenha sido discutida anteriormente por pesquisadores como Florestan Fernandes e Otavio Ianni, qual seja: “como lutar contra o racismo se o racismo “não existia”?” Com esse questionamento, tomando por base narrativas de lideranças dos movimentos negros brasileiros, Albert; Pereira (2005) passam a analisar as relações entre o mito da democracia racial no Brasil e as atuações do movimento negro

contemporâneo<sup>37</sup>. Apesar das conexões já referidas, os autores indicam em suas trajetórias de pesquisa as especificidades do movimento brasileiro frente aos demais movimentos por direitos civis nos Estados Unidos e por liberdade e descolonização na África. Também apontam como empecilhos os modelos e quadros interpretativos criados e arraigados por tal mito sobre as realidades sociais brasileiras. Para eles, “o grande desafio do movimento negro brasileiro, especialmente a partir da década de 1970, foi enfrentar o ‘mito da democracia racial’, que ganhou força principalmente após a publicação do clássico *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933” (ALBERT; PEREIRA, 2005, p.1). Continuam afirmando que:

Segundo esse mito, as relações de raça no Brasil seriam harmoniosas e a miscigenação seria a contribuição brasileira à civilização do planeta. Seguindo essa linha de pensamento, como não haveria preconceito de raça no Brasil, o atraso social do negro dever-se-ia exclusivamente à escravidão (e não ao racismo). Completa esse argumento o fato de as Constituições brasileiras elaboradas a partir da abolição da escravidão nunca terem diferenciado os cidadãos por raça ou cor, ao contrário do que acontecia nos EUA e na África do Sul (IDEM).

Dois espaços externos (EUA e África do Sul), vieram as principais influências do movimento negro contemporâneo brasileiro, após a década de 1970. No entanto, administrar tais influências como os velhos desígnios da democracia racial que ignora a existência do racismo, desloca tudo para o passado da escravidão, elegendo a miscigenação como um mote da harmonia racial em que convivem os brasileiros e os muitos grupos étnicos que configuraram o Brasil. “Esse era um dos principais problemas que se apresentavam aos militantes do movimento negro na década de 1970” (IDEM). Daí que:

[...] um dos marcos principais de inauguração do movimento que se constituiu nos anos 70 e 80 foi o ato público contra o racismo, em 7 de julho de 1978, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em protesto contra a morte de um operário negro em uma delegacia de São Paulo e contra a expulsão de quatro atletas negros de um clube paulista. Esse ato acabou resultando na formação, no mesmo ano de 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que existe até hoje e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de “movimento negro” como designação genérica para diversas entidades e ações a partir daquele momento (IDEM, p. 2).

---

<sup>37</sup>Projeto “*História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral*”. Desenvolvido a partir de setembro de 2003 pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas, com apoio do South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (Sephis), sediado na Holanda, e do Programa de Apoio aos Núcleos de Excelência (Pronex) do Ministério da Ciência e Tecnologia. O acervo constituído conta atualmente com 70 horas de entrevistas gravadas com 25 lideranças de diferentes estados do país (ALBERT ; PEREIRA, 2005, p.1).

Vê-se aí uma motivação pautada nas e, a partir das violentas manifestações de racismo contra a população negra urbana. O que possibilitou ordenamento em torno de uma entidade que, aos poucos, foi abarcando toda e quaisquer lutas por direitos civis e inclusão social, também pela terra, como foi o caso das comunidades negras rurais. Não que estas lutassem apenas pelas terras, e que estivessem livres de racismos, mas suas demandas passavam pela necessidade de direitos de uso das terras, onde gerações familiares viveram. Parte das lógicas dos novos modelos de pensamentos que se (re)produziram no âmbito do movimento negro e no caso específico do movimento quilombola. Compartilhava do princípio, segundo o qual, “se não estiveram contemplados nas narrativas do passado colonial, nos modelos de formação do Estado Nacional no império e nos ideais republicanos de nação e modernidade, deverão estar hoje no acesso à terra, aos bens públicos e às políticas de igualdade” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.20).

Outra questão posta e que necessitamos lembrar para efeitos de compreender sobre as emergências étnicas contemporâneas, liga-se ao fato de que tal demanda pela terra não marcava e continua a não marcar apenas as trajetórias de famílias de cor no Brasil. Mas grande parcela da população rural, empobrecida nos processos históricos e sociais de feitura desse país. Tal alargamento do ser quilombo, não passará, necessariamente pela cor, pelo isolamento ou outras imagens fixadas, mas pelos modos de vida e relações de pertencimentos a determinados coletivos. “A temática quilombola - como metáfora - foi apropriada pelos movimentos e organizações políticas antirracistas. Os quilombos do passado seriam transformados em representações históricas da luta contra a discriminação racial e valorização da ‘cultura negra’(IDEM). Essas mesmas organizações reordenaram suas datas comemorativas, do centenário da Abolição, do 13 de maio e do 20 de novembro, a fim de compor agendas que dialogassem mais com suas demandas presentes. Em tais contextos comemorativos, “o uso enfático do termo negro, em detrimento das palavras mestiço ou mulato, [...] foi um indicativo do redimensionamento da questão racial no Brasil” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p.296).

É importante destacar que antes dos dispositivos constitucionais serem produzidos nos, e a partir das demandas dos movimentos sociais, as comunidades negras rurais já se mobilizavam em torno de questões como o acesso e permanência nas terras, melhores condições de produções e escoamentos de suas culturas agrícolas. Demandas comuns aos demais camponeses de todo o país que enfrentavam os avanços de projetos

desenvolvimentistas da ditadura Civil Militar (1964-1985). Contexto em que “o militarismo fez um zoneamento agrícola e agropecuário para a Amazônia, assim como um zoneamento mineiro-metalúrgico da região com intenção explícita de atender interesses estratégicos e de alta rentabilidade” (SILVA, 2013, p. 156). Muitos desses projetos produziram na Amazônia verdadeiros cercamentos de terras, expulsões de seus moradores para áreas distantes dos recursos pesqueiros e florestais, utilizados por pais, avós e bisavós dos quilombolas do Andirá, como também de outras áreas como rio Trombetas, Oriximiná-PA e rio Jaú, Novo Airão/AM.

São inúmeras as frentes de intruzamentos dos territórios tradicionais amazônicos. A exemplo dos lagos internos e cabeceiras como a “cabeceira grande”, “cabeceira do inferno”, a cristalina “cabeceira da campina” e demais “campos de natureza”, como os que rodeiam Santa Tereza do Matupiri no Andirá. A campina é um santuário para reprodução natural peixes, quelônios e caças. Tais cercamentos de espaços de usos tradicionais, também se objetivaram no Andirá por meio de bloqueios de grandes castanhais. Um caso emblemático se deu com a cabeceira do Igarapé Açú, continuamente cercada pelos “novos donos”. Achegados naqueles espaços, especialmente no contexto dos anos setenta, quando o agronegócio se espalhava por toda Amazônia. Adentra o Andirá, reordenando suas de cabeceiras, onde centenas de hectares de matas foram desflorestadas “de um só puxirum”<sup>38</sup>. Muitas desses espaços adquiridas por políticos e pecuaristas de Barreirinha/AM e da cidade de Parintins/AM que passaram a contratar dezenas de trabalhadores locais, migrantes nordestinos e paraenses para produzir pastagens para a o gado. Questões amplamente visualizada em trajetórias familiares como a “dos Silva” (Tucumanduba/São Paulo do Açú/Santa Tereza), dos “Rodrigues de Freitas” (São Pedro) e a “dos Freitas de Castro” (Trindade), com a qual ilustramos esse contexto de intruzamento de terras tradicionalmente ocupadas.

O senhor sabe aquela senhora [engenheira florestal] que estava fazendo aquele trabalho no computador. Sobre a revisão terra do chapeleiro e o povo não estava entendendo. *Essa área que muitas pessoas fizeram caçada de mim ontem. Foi nessa área que nós fizemos um guaranazal e esse “Didi Vieira” brigou com nós para tomar e acabou tomando de nós!*. Deu doze cruzeiros indenizando nós. Antes do Didi Vieira nós já trabalhava lá. *Aí então disseram [INCRA] que a área não fica no quilombo. Mas fica. É área velha de quilombo. Nós fomos moradores velhos dali. Nós tínhamos duas áreas, uma na frente da outra. É terreno grande que se fosse bater, eu não sei falar, mais vou dizer, no GPs pela área que estavam falando, que agora tem 1.000 quadros de campo. Essa viagem não falaram, mas nas outras falaram. Agora eu já entendo um pouquinho, naquela época [da saída da família] não entendia, mas agora já. Nós tínhamos guaranazal e casa lá. Um barracão grande, muito bonito. Nós morávamos lá o tempo todo. Era muito bonito!*. Ele [Didi] que tirou nós de lá. O barracão lá tinha uns 50 metros de comprimento e 8 metros de largura. Papai

<sup>38</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Trindade.

mandava limpar as margens do rio. A praia sobe muito tracajá. *Então, quem foi com eles [Ingra] marcar não soube explicar. Domingos Trindade foi o primeiro que tirou essas terras aqui. Ele foi um camarada que veio de fora. Ficou para os herdeiros que venderam essas terras pro Didi Vieira. O Didi Vieira vendeu para os “Carvalho” que estão aí hoje. São um povo muito rico e esse que toma conta agora tá escravizando o pessoal, “o Maisena”. Pior que foi nós que acabamos fundando aí por que trabalhamos um bocado no campo. Meu irmão, quando essas 900 equitárias pegou fogo aí o pessoal do São João do Massauari pensou que ia se acabar o mundo!. Estava preteando tudo de tanta fumaça. Não sabiam o que estava acontecendo!. Jabuti morreu, meu irmão, parece bicho, guariba, viado e muita coisa morreu queimado! A derrubada foi muito grande. Nós [Freitas de Castro] trabalhamos lá na diária. Era 18 cruzeiros a diária<sup>39</sup>. [Grifos Nossos].*

*Eu, esse meu irmão [João] e meu pai. Nós também ‘vendia’ farinha para os trabalhadores dele [Didi]. Quando começou esse trabalho deles era 30 homens. Vieram de Parintins, mas tinha gente daqui. Passou foi um mês queimando esse negócio aí, de tão grande que era. Agora já deu 1.000 hectare. E agora o Dodó Carvalho já está quebrando aqueles paus grossos de novo, mas agora com trator. Doze quadras que quebra por dia. Ele disse que quer ver tudo isso limpo. Nós não vamos mais para lá. Já estamos velhos. Ninguém vai trabalhar mais para os outros. Vamos é trabalhar para nós. Os novos ainda vão por que não tem para onde trabalhar. Hoje a diária é trinta e cinco reais no terçado e na foice. Eu saí [das empreitas] por que hoje nós estamos numa área quilombola. Meus irmãos explicaram para mim. Então, hoje em dia eu me sinto muito feliz por que eu tenho as coisas que é nossa. Quero trabalhar para mim mesmo, por causa que nós temos essa farinha para nós comer, beber, curtir aqui. Todas as coisas que nós temos aqui é para nós. Olha, no tempo do meu pai tinha os amigos dele, assim como vocês chegaram. Ai, almoçavam, jantavam. Tudo era por conta da casa<sup>40</sup>.*

*Depois de todos esses trabalhos é que nós ficamos tudo baqueados. Nós nem tinha tempo de arranjar mulher naquela época<sup>41</sup>. Uma hora dessas [seis e trinta da manhã] nós já estávamos na mata de machado. Farinha não tinha ganho quase<sup>42</sup> [Grifos Nossos].*

Dentre os trabalhadores dessas ações sobre os territórios tradicionalmente ocupados no Andirá, é claro, estavam os sujeitos locais, além de nordestinos que reeditavam os processos migratórios do século XIX e início do XX e migravam por toda Amazônia, em busca das frentes de serviços propagadas pela Ditadura Civil-Militar. “Modernização autoritária”, pautada dentre outras coisas nos ordenamentos dos acessos e usos dos recursos territoriais por novos sujeitos incentivados a produzir na e a partir da Amazônia. “A política de desenvolvimento da agricultura, implementada pelo regime militar, privilegiava o latifúndio (concentração de terra) e a monocultura, o que causou grande impacto nas comunidades quilombolas” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.14).

Nesses contextos alguns chefes de famílias do Andirá iniciaram um processo drástico de transição dos extrativismos (pescas, caças e coletas), da pequena agricultura

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>41</sup> Dos seis irmãos Freitas de Castro, apenas três deles constituíram família. Dada em certa medida como atribui seu João Freitas de Castro, a vida dedicada aos mundos do trabalho no Andirá.

<sup>42</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

de subsistência, para tornar-se “*diaristas*” e “*empreiteiros*” das novas agros estratégias. Não podiam mais plantar roças, pois, “a farinha não tinha mais ganho quase”.

No pós-abolição os padrões se diversificaram na Amazônia. Junto com eles, as relações de poder e consequentes lutas pela terra, os assédios aos “antigos moradores” tornaram-se mais evidentes, no sentido de ceder as suas terras ocupadas e utilizadas tradicionalmente. Segundo seu João do quilombo Trindade, “*eles tinham a força. Eram brancos!*”<sup>43</sup> São inúmeros os casos dessas ações no Andirá, como o relatado por Maria Engracia.

*“A chegada do campo aqui é que as pessoas que tinham terreno, eles iam vendendo assim para os fazendeiros que venham querer comprar um pedaço de terra. Aí vão vendendo, aí vem um quer comprar mais um pedaço aí vai formando o campo do gado, aí quando dá (...)! Aqui [São Pedro] só não foi vendido porque quando meu pai morreu só ficou minha mãe, meu irmão que depois também ele morreu. Aí chegou comprador aqui com a mamãe [...]. Aí o homem chegou com ela e falou assim: - *Ei minha tia! Vim com a senhora aqui para negociar com a senhora o seu terreno. E ela falou para ele assim: - negociar meu terreno?. Que minha mãe era assim analfabeta, - negocia meu terreno?. Égua!. - Eu tenho um treze. É, um barco. Eu troco com a senhora, com tudo o casco e a senhora troca comigo o seu terreno. Ela disse para ele: - olhe, eu não troco meu terreno com seu motor. Você sabe porque “eu não tenho pano para as mangas”. Ela disse: - eu vou trocar meu motor, a minha terra com o seu motor, aonde vou fazer meu plantio? o motor quebra, aonde vou meter minha mão pra concertar, como? Ela falou para ele: - E por isso não negociou com o senhor não. Se ela negociasse aqui era um campo. Nós? não sei nem por onde estávamos agora! Porque ela tinha vendido né! Que um analfabeto tem juízo e é isso que nós temos aqui. O fazendeiro, o apelido dele era “sabagão”, era .... Não sei o nome dele, mas chamavam ..., não sei nome dele!*”<sup>44</sup> [Grifos Nossos].*

O que move em parte esse e os demais processos de “intruzamentos de terras” na Amazônia são as possibilidades da especulação fundiária que vêm as terras tradicionalmente ocupadas como empecilhos para os estabelecimentos dos novos empreendimentos (ALMEIDA, 2014). Parte de territórios quilombolas foram expropriados de formas violentas e também por meio de “convencimentos sutis”, constrangimentos e/ou valores abaixo do mercado. Muitas das novas configurações e lutas por direitos coletivos e em torno das “novas identidades” nasceram desse tipo de desrespeitos, descritos também, a partir do quilombo Santa Tereza:

*“Aqui na frente do Matupiri é do Mendes, ali do Jânio, depois da Maristela e nós fomos ficando lá para o fim. Chegavam: - Rapaz, essas terras são devolutas, vou ficar com elas! Depois que produziram campo, não saíram mais. Eles queriam que a gente trabalhasse de graça para eles. Foram trazendo muitas gentes de fora para trabalhar aí com eles. Foram tomando conta das terras ricas, dos rios e dos matos, ninguém se importavam na época.*

<sup>43</sup> Idem.

<sup>44</sup> Maria Engracia Rodrigues de Freitas. 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Pedro.

*Mas tudo por aí morava gente nossa! Foram morrendo tudo e alguns filhos venderam o resto*”<sup>45</sup>. [Grifos Nossos].

Uma das formas de iluminar para processos de intruzamentos nos territórios tradicionais do Andirá, são visualizados ao longo desta tese, a partir de trajetórias individuais e familiares, muitas das quais, configuram e apontam para as formações históricas e sociais de cada quilombo. As analisamos como ferramentas para potencializar suas lutas e demandas frente seus opositores mais próximos e legitimar-se diante do Estado brasileiro. Informam também sobre as ocupações antigas, os lugares de usos comuns do território e os espaços que auxiliam nas configurações da nova identificação étnica e territorialidade quilombola.

As ações de Luíza Rodrigues, mãe de Maria Engracia do quilombo São Pedro, são colocadas, ao lado de outras trajetórias ao longo desta tese, como “ações políticas”, e, portanto, protagonistas que marcam o Andirá ao longo do pós-abolição. Apresentam comunidades protagonistas de existências invisibilizadas e impossibilitadas de mexer-se além daquelas matas e rios. Tanto diante do “direito positivo” ausente das legislações brasileiras até 1988, como pela própria historiografia. Centrada em modelos da *plantation* nordestina e em fontes oficiais privilegiadas, que não enxergava tais existências socioculturais afro-amazônicas para além das já consolidadas pequenas estatísticas de entradas ne negros escravizados, livre e ou libertos no Amazonas.

Decisões como de Luíza, reconstruídas por sua filha possibilitaram produção de solidariedades, identidades e territorialidades que se permitiram as existências e usos dos territórios tradicionais desde o século XIX. Contemporaneamente reivindicados por Engracia e seus outros “*galhos do Matupiri*” espalhados ao longo dos muitos arquipélagos, furos, paranás e cabeceiras que configuram o território quilombola. Nesse movimento político os agentes sociais do Andirá produziram diferenciação étnica, conseguindo certificação como quilombolas em 2013. A partir disso, demandam titulação de suas “terras tradicionalmente ocupadas”, mas continuamente “intruzadas” e tornadas campos e ou disponibilizadas aos mercados de terra, como aliás tornou-se prática comum em toda a Amazônia. Isto significa também lutas das realidades tradicionalmente referenciadas, para permanecerem em seus espaços, como fez Luiza Rodrigues no São Pedro.

Nesses cenários, vale destacar mais uma vez os protagonismos da Amazônia no processo brasileiro para ressemantizar conceitos (como o de quilombo histórico) e

---

<sup>45</sup> Adelino Pereira de Castro, 89 anos. *Entrevista*. Santa Tereza. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza.

permitir existências dos povos negros (novos dispositivos constitucionais), ignorados pelas legislações após o 13 de maio 1888 (marco oficial da Abolição da escravidão negra no Brasil). Pois, “*a comunidade quilombola de Boa Vista, no Pará, foi a primeira a receber do governo, em 1995, título de propriedade das terras ocupadas. Anos antes, em 1992, a comunidade de Frechal, no Maranhão, já havia ganho o direito às suas terras, mas como reserva extrativista*” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p.294) [Grifos Nossos]. Tais comunidades amazônicas demandaram suas questões frente ao Estado brasileiro e ajudaram a produzir novas “sensibilidades jurídicas” por todo o país.

Além de termos como o “quilombo histórico”, as lutas dos movimentos sociais também promoveram as ressemantizações “dos significados” e das experiências da escravidão, das liberdades e das existências contemporâneas. Enquanto herdeiros de uma memória histórica que passou a ser continuamente revisada, problematizada e politizada em favor das comunidades referidas a partir de então como “remanescentes” de quilombos. Exercícios de revisões pautadas no presente, tais como os múltiplos efeitos do racismo, dos intruzamentos e “desautorizações” para existências em suas “terras tradicionalmente ocupadas”, dentre outras mazelas. O conceito histórico de quilombo foi alargado a partir de então, em muito devido às realidades sociais de comunidades da Amazônia demandadas nas últimas décadas do século XX.

*“Um dos marcos importantes desse processo foram os encontros estaduais. O 1º. Encontro foi realizado no Maranhão, em 1986, e teve a participação de aproximadamente 46 comunidades e sindicatos de trabalhadores rurais de várias regiões, além de ter contado com o apoio do Centro de Cultura Negra do Maranhão. Discutiu-se as formas de uso e posse da terra, manifestações culturais, religiosidade e memória oral. Entretanto, sua principal reivindicação se relacionava à questão fundiária, envolta, naquele instante, em tensos processos de grilagem e expropriação. Os 2º. e 3º. Encontros das comunidades negras rurais do Maranhão acontecerem em 1988 e 1989, respectivamente. Eventos semelhantes tomaram lugar no estado do Pará nesse mesmo biênio, reunindo comunidades quilombolas e agrupamentos do movimento negro (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.14). [Grifos Nossos]*

Sobre os contextos de mobilizações no oeste do Pará que faz fronteira com o leste do Amazonas, de onde saem as vozes quilombolas do rio Andirá, foram mapeadas por meio de registros das memórias das lideranças mocambeiras, de agentes sociais externos e apoiadores diversos como indivíduos ligados à igreja católica. Tal mapeamento, realizado nos municípios de Óbidos, Oriximiná e Alenquer, que na época também englobava o atual município de Curuá, intitula-se, não por acaso “*Puxirum de memórias*”. Tal título parece ser referência aos esforços de solidariedades de trocas de diárias em favor de uma causa, geralmente nos trabalhos de “fazição” de roças e demais trabalhos coletivos em contextos amazônicos. Estamos nos referindo à prática do

Puxirum, “desautorizado” a existir em muitos lugares tornados pastos como denunciam inúmeras trajetórias familiares que trazemos nesta tese (Freitas de Castro/quilombo Trindade, os Silva/quilombo São Paulo, os Rodrigues/quilombo São Pedro). Nesses contextos de lutas por diferenciações étnico-raciais, o retorno as “trocas de dias”, marcas do puxirum amazônico, transformaram-se no Andirá também numa forma para promoção de conhecimentos sobre si. Tanto naquelas décadas finais do século XX no oeste paraense, como neste início do século XXI no leste amazonense<sup>46</sup>, tais experiências amazônicas evidenciaram a produção de caminhos para acessar direitos. Com seus movimentos, as comunidades quilombolas viram abrir possibilidades de assegurar direitos constitucionalmente postos.

O puxirum e suas novas ressignificações nas direções das coletas de memória dos “truncos velhos” e das “sínteses históricas” realizadas ao longo do MSQA, onde fizeram a “procuração de negros”. Sínteses, aliás, política e etnicamente orientadas. Por isso iluminaram para horizontes de esperanças e utopias de dias diferentes nas relações entre si, com os intrusos de suas terras, com seus vizinhos. Principalmente com o Estado brasileiro que intruzava a região na busca “de mitos viajantes do “El Dorado” (CASTRO, 2010). Mito materializado nas extrações de minérios no rio Trombetas e que foram defloradas impiedosamente pela “Mineração Rio do Norte-MRN” (FUNES, 1995; CASTRO; ACEVEDO, 1998).

A partir das auto identificações, tais comunidades passaram a ser vistas e entendidas como “novos sujeitos de direitos” e que deviam, teoricamente, ser valorizadas e tratadas diferentes. Assim acreditavam as lideranças amazônicas daqueles anos 1980 e 1990, e também continuam a crer as lideranças dos anos 2000<sup>47</sup>. Foi também o que revelou Maria Amélia no trecho que utilizamos na epígrafe desta sessão, a “presidenta” da FOQMB em seus discursos que demonstram “horizontes de expectativas”, tendo como marco o “ser quilombola”. Inscreve-se aí a noção de tempo histórico, tendo em vista os tipos de relações do presente com seu passado e seu futuro.

[...] O presente dirige-se ao futuro, à vida, mas não pode fazê-lo sem elaborar sua experiência passada. O presente é prospectivo e retrospectivo. O passado tem significado que o presente-futuro lhe dá, para que possa se representar, se organizar e agir. A história é reescrita à luz da experiência vivida do presente. [...] A realidade do presente é que torna a interpretação atual do passado ‘mais realista/verdadeira’. É claro, a historiografia não é um ‘reflexo fiel’ do presente

<sup>46</sup> Há experiências de resistências tecidas a partir de São Pedro, que vêm produzindo maneiras de retomarem aos trabalhos coletivos de trocas de tempos, afim de reintroduzirem atividades agrícolas comuns “*dos tempos dos antigos*”. São os chamados grupos de trabalho do São Pedro.

<sup>47</sup> Isto ficou evidente na composição e falas da mesa “(Re) afirmação de direitos”. Ocorrida no contexto do I Seminário afro-indígena do Baixo Amazonas, oncorrido em novembro de 2018 na UEAQ/CESP. Onde estiveram presentes lideranças indígenas e quilombolas dos rios Trombetas, Erepecuru (PÁ) e Andirá(AM).

no passado. O espelho nunca oferece um ‘reflexo fiel’, por que ninguém e nenhuma época se coloca diante do espelho sem maquiagem, sem trocar de roupa, sem pentear o cabelo, sem pose, enfim, sem manipular a imagem que quer ver no espelho (REIS, 2012, p.124).

As experiências amazônicas de (re)construção das trajetórias quilombolas, são vistas nesta tese como um fenômeno da história do tempo presente. Ganham destaque desde as décadas finais do século XX, a partir do Pará, Maranhão e neste início de XXI, também no Amazonas. Para o oeste paraense Idaliana Marinho, autora de obra “puxirum de memórias”, promove um mapeamento de como os municípios paraenses articularam-se, por meio dos “encontros raízes negras”, ocorridos a partir das últimas duas décadas do XX. Encontros incentivados por apoiadores externos como a igreja católica e suas “comunidades Eclesiais de Base” - CEB’s<sup>48</sup>, para produzir resistências e continuar a existir frente às investidas dos projetos de mineração que adentravam fortemente àquelas terras ocupadas secularmente. Além de Pará e Maranhão

*Outros encontros e mobilizações* - com destaque para Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Goiás - fortaleceram as demandas quilombolas, que passaram a se projetar como ‘sujeito político’ e como ‘sujeito de direito’ não apenas a partir da vontade dos membros das comunidades [...]. Na Assembleia Constituinte de 1988, comunidades negras rurais, organizações antirracistas, entidades camponesas, pesquisadores e parlamentares se engajaram em torno de um artigo constitucional que tratasse dos direitos fundiários dos quilombolas. Fruto dessa ação coletiva, a Constituição Federal consagrou o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, garantindo às comunidades remanescentes de quilombos o direito à propriedade de suas terras. Sem dúvida, tratou-se de um avanço democrático (DOMINGUES; GOMES, 2013, p.14) [Grifos Nossos]

É importante considerar naqueles contextos e cenários de produção de direitos, intensas influências dos movimentos sociais em certas instituições, como é o caso da já citada igreja católica. Passou a (re)ordenar suas posições históricas frente às questões raciais no Brasil. Iniciou diálogos diretos com os novos personagens saídos das comunidades negras rurais que representavam toda uma camada da população em situação de pobreza e miséria social, produzidas historicamente

[...] no 20 de novembro de 1981, celebrou-se, no Recife, a primeira missa no Brasil, e possivelmente em todo o mundo católico, em que altos representantes da Igreja, diante de uma multidão de cerca de oito mil pessoas, penitenciaram-se e pediram perdão pelo posicionamento histórico da igreja distante dos negros, da África e, em especial, dos aquilombados, reconhecidos como os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos. Foi a missa dos Quilombos que se tornou um marco no revisionismo histórico da Igreja no Brasil e que propôs uma reapropriação simbólica das lutas e da vida do negro contemporâneo, de forma a tomá-las como dado cultural que deveria ser

---

<sup>48</sup> Para um aprofundamento dessa ideia de novas comunidades amazônicas, ver o texto de MAUÉS, Raymundo Herald. comunidades “no sentido social da evangelização”: cebs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 13-37, 2010.

inserido na reflexão dos agentes eclesiais engajados socialmente, até então refratários à questão racial (ARRUTI, 2006, p.77).

Além da igreja católica, construíram-se intensos diálogos com as universidades, movimentos sociais e demais órgãos que se fazem parceiros das causas demandadas e defendidas pelo movimento negro, e no caso a ala que produzia os movimentos quilombolas. Sob os quais, assentavam-se as inúmeras questões sociais contemporâneas vivenciadas por tais comunidades, atualizando cada vez mais as discussões em torno da questão étnico-racial no Brasil. Essas conexões entre historiografia acadêmica e movimentos sociais sempre se influenciaram mutuamente nas questões dos quilombos. Apresentando-se como uma possibilidade para compreensão da construção da identidade quilombola por meio do acompanhamentos de “trajetórias, personagens, narrativas, instituições e contextos [...] que envolveram movimentos agrários de luta pela terra, redemocratização, participação da igreja e sindicatos rurais, eleições e debates da Constituinte em 1987 e 1988, movimentos negros e ativistas”(DOMINGUES; GOMES, 2013, p. 20). Portanto, mapear e compreender tais conexões e redes que configuram movimentos quilombolas, enseja aberturas para renovadas imagens acerca das presenças negras nos inúmeros espaços e tempos no Brasil. Torna-se uma atitude de pesquisa necessária “na linha de reapropriação do simbolismo quilombola, o foco [...] não era apenas a memória, mas, sobretudo, um estilo de vida presente, que se fazia resistente e deveria ser reconhecido como tal para que pudesse se transformar em uma ‘luta cultural’ consciente de si mesma”(ARRUTI, 2006, p.77). Isso significou reordenar dentro do movimento negro, os olhares para o passado da escravidão e os significados de datas comemorativas como o 13 de maio e para as vidas de negros e negras no pós-abolição. Inseridos em modelos homogeneizadores que produziram mestiçagens e mitos como da democracia racial que tanto justificou o não debate aprofundado das questões étnico-raciais, especialmente em regiões como a Amazônia. Por isso:

*O centenário da Abolição em 1988 foi um momento em que a questão racial ficou mais evidente. Graças à mobilização negra o centenário foi marcado pela intensificação do debate sobre identidade racial e pelo protesto contra a marginalização dos negros na sociedade brasileira. A militância negra da década de 1980 passou a questionar, com vigor, a versão oficial da Abolição que exaltava muito mais a bondade e a caridade da princesa Isabel do que a luta dos escravos para conquistar a liberdade. Ao mesmo tempo, não parecia fazer sentido comemorar a Abolição se a maioria da população negra continuava relegada a péssimas condições de vida. Com o objetivo de resgatar o espírito de luta e enaltecer a resistência, as organizações negras passaram a rejeitar o 13 de maio. Entretanto, a data continuou importante para irmandades religiosas, cultos afro brasileiros e comunidades quilombolas, dentre outros grupos. A celebração continuava (e continua em muitos lugares) importante, sobretudo para as gerações mais velhas. Para estes o 13 de maio é o momento de celebrar a efetiva participação dos negros no desmonte da*

*escravidão*. (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p.295) [Grifos Nossos]

Lutas devidamente chanceladas por uma memória (re)construída acerca do passado. Operação realizada a partir de tais contextos a serem buscados e compreendido sempre à luz do presente e de suas demandas por reconhecimentos. Em outras palavras, as comunidades quilombolas passaram a atribuir as devidas bases étnicas aos seus movimentos políticos e aos “antigos” e “novos” sujeitos. Sendo reconhecidas e produzidas como uma luta do presente e no presente, para o seu usufruto atual e futuro. Por isso, “a principal estratégia das organizações negras durante as manifestações públicas, atividades acadêmicas e solenidades do centenário foi enaltecer a cultura negra, definida como a continuidade de tradições africanas e símbolo da resistência, além de denunciar a desigualdade social e econômica” (IDEM, p.297). Portanto, “toda essa movimentação negra na década de 1980 teve repercussão política” (IDEM).

No caso do Amazonas e seus fenômenos atuais de emergências étnicas quilombolas, cabe encarar os desafios em compreender os processos socioculturais em curso, a partir de (re)definições de olhares, de fontes e de sujeitos. Ou seja, identificar, compreender e descrever que redes e formas de conhecimentos tais comunidades tecem, afim de produzirem-se como novos sujeitos de direitos? No sentido em que constroem os caminhos para enquadrar-se nos dispositivos constitucionais postos nas legislações vigentes. Os percursos de lutas das referidas comunidades atuais, os mecanismos de produção de cenários de direitos, não se realizam sem conexões com agentes externos a tais comunidades.

O percurso principal é para acessar os cenários de direitos. Para isso, necessitam produzir caminhos, a exemplo da “viagem da memória” em busca de reconstituição de histórias sobre si. Muitos passam por difíceis processos de “*a aprender a ser negros e quilombolas*”. E tais aprendizagens, exigiram esforços gigantescos e lutas em torno de um projeto político pautado na etnicidade, marcado por ações políticas, como dois mapeamentos de memórias que produziram sínteses históricas sobre si; produções e materializações de memórias do cativo. Memórias que os “troncos velhos” sempre alimentavam, mas que não havia por que e como dar crédito a tais “coisas dos antigos”<sup>49</sup>. Justamente por que tal memória não lhes era necessária, ou melhor dizendo, tampouco

---

<sup>49</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

lhes seriam úteis. Logo, não havia demanda nenhuma para (re)alimentá-las, em suas condições enquanto “caboclos”.

Portanto, “iguais” aos milhares de outros sujeitos, ainda que sofressem as opressões históricas do estigma da cor, a exemplo dos racismos e dos preconceitos vários que marcam suas memórias sobre existências e relações com os demais grupos sociais e étnicos configurados no Andirá. Algo parecia que não combinava nas relações “harmônicas” entre “caboclos” do Andirá, mas não havia mecanismos e contextos legais de direitos para negar suas condições minoradas e subalternizadas. Materializadas nas condições de “escadas para os fazendeiros” e “escravos do trabalho”<sup>50</sup>.

Os movimentos para produção e entendimentos de si no rio Andirá, portanto, não estiveram isentos de conflitos internos e externos, de silenciamentos, de escolhas de “guardiões da memória”, durante os momentos de seus ordenamentos. Impasses diversos marcaram as trajetórias, tanto do movimento negro contemporâneo no cenário nacional e também quilombolas ao logo das últimas décadas do século XX. Também marcam os grupos sociais auto identificados como quilombolas do Andirá neste início de século XXI. Sujeitos tornados reivindicantes de diferenciação étnica, politicamente organizados e fortemente sustentados por memórias cuidadosamente etnicizadas. Aliás,

[...] *o discurso sobre a etnicidade negra no Brasil foi em parte construído, tendo os quilombos como paradigma.* Além da etnicidade, era paradigma de cultura e de raça. Memórias, esquecimentos, aproximações, distanciamentos, violência, benignidade, harmonia, negociações e conflitos seriam os roteiros das várias reconstruções históricas possíveis. [...] *Houve um diálogo entre a produção historiográfica mais contemporânea sobre a Escravidão no Brasil e os movimentos sociais negros.* As reflexões (fora e dentro do meio acadêmico) sobre as relações raciais e as desigualdades socioeconômicas no Brasil foram fundamentais, na perspectiva de provocarem questionamentos sobre um passado histórico do qual se tentava um movimento ora de aproximação, ora de distanciamento, ora de subsunção (DOMINGUES; GOMES, 2013, p. 20-21).[Grifos Nossos]

Vale ainda destacar dentre tais conexões e relações entre temas demandados e “as discussões em torno dos chamados Monumentos Negros” (ARRUTI, 2006, p. 77-78), ligados também às ideias de renovação daquilo que se pensava para o país como Patrimônio. Nisso, apareceram tombamentos “do Terreiro de Candomblé da Casa Branca (Salvador)” (IDEM), e aumentou-se as “discussões relativas ao tombamento da Serra da Barriga (União dos Palmares, Al) como sítio histórico” (IDEM). Tais articulações

---

<sup>50</sup> Idem. O trecho se refere ao contexto no qual a liderança quilombola traça um perfil de suas condições e relações de trabalho com seus vizinhos, especialmente com os fazendeiros. A mesma promove uma diferenciação básica entre a atualidades e os antigos, onde fazendas e senzalas dão os equilíbrios as condições e relações de trabalho. Os negros do Andirá não são escravos de senzalas, mas do trabalho.

geraram órgãos que mais tarde tratariam das questões quilombolas, como a FCP. Nesse contexto,

*No interior mesmo dessa reapropriação do quilombo pelo movimento negro dos anos 1970 e 1980, existem duas leituras que, apesar de não serem, em si mesmas, contraditórias (alguns atores pautavam suas ações simultaneamente por ambas), são distintas e abrem espaços, [...] para futuras contradições. De um lado, a contemporaneidade do quilombo: Abdias fala de ‘quilombismo’ e de ‘quilombos contemporâneos’, assim como o faz, em seguida, a Igreja católica. De outro lado, a historicidade dos quilombos: uma associação entre representantes do movimento negro e instituições de pesquisa e preservação do Estado consagram o quilombo como patrimônio histórico e cultural brasileiro. As comemorações pelo centenário da abolição permitiram que a simbologia dos quilombos [...] pudesse ser projetada definitivamente nos planos nacional e oficial, inicialmente sem fazer maiores distinções entre sua contemporaneidade ou sua história, na forma de um artigo constitucional (IDEM, p.78). [Grifos Nossos].*

Os impasses em equilibrar historicidade e contemporaneidade estavam anunciados. Restava então tratar de produzir maneiras de adjetivações que pudessem operar articulações entre os inúmeros elementos semânticos atribuídos pelos movimentos sociais, especialmente pelo movimento negro à temática dos “novos quilombos”. Agora referenciados no artigo 68/ADCT’s da C.F. de 1988. Havia todo um “[...]o empenho da militância em transformar o ano de 1988 num marco no processo de valorização da negritude e de combate ao racismo” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p.297). Tais cenários de direitos, abriram espaços e “horizontes de expectativas” rumo a cidadania para milhares de comunidades negras rurais. Gentes como Maria Amélia e os seus “pretos do matupiri”, que passam a demandar neste início do XXI por diferenciações étnica e territorialidades específicas. Indivíduos e coletividades que “não foram no passado, e continuam não sendo, ainda hoje, tratados como atores sociais importantes no processo das mudanças em curso” (LOUREIRO, 2002, p.141), pelos quais a Amazônia vem atravessando desde as últimas décadas do século XX e nessas duas primeiras do XXI. A partir de 2003, aventou-se no país mecanismos de operacionalização de dispositivos constitucionais já alocados na C.F. de 1988 e também apareceram políticas de Estado que, dentre outras coisas, “regulamentou o procedimento de reconhecimento e titulação” (LIFSCHITZ, 2011, p.164), das terras ocupadas pelas comunidades negras rurais. Segundo critérios diferentes dos adotados por toda a década de 1990 e oficializados em 2001, quando “um decreto presidencial restringia o alcance do artigo 68/ADCT, determinando que apenas fossem tituladas as terras ocupadas, de forma pacífica, por quilombos existentes há no mínimo cem anos, contando a partir do ano da abolição” (IDEM).

Os critérios adotados a partir de 2003, no entanto, pautaram-se na Convenção 169/OIT, dialogaram com tais sujeitos sociais e lhes permitiram ações políticas para acessar os dispositivos e políticas de Estado para “reparação histórica” (MATTOS, 2006). Foram considerados remanescentes das comunidades dos quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

Desde então, registra-se toda uma rede de legislações produzidas nos bojos e a partir das influências dos movimentos sociais<sup>51</sup>. Cenários legais que consolidaram a possibilidade de aplicação dos dispositivos constitucionais e a afirmação das diferenças étnicas de grupos minorados histórico e socialmente. “Esse decreto [4847/2003] eximia a ancestralidades na ocupação da terra como critério para a titulação das terras” (LIFSCHITZ, 2011, p.165). Mais que isso, “passava a definir como quilombo os territórios em que as comunidades negras garantiam sua reprodução física, social, econômica e cultural, independente de possuírem ou não documentos cartoriais comprobatórios” (IDEM). O direito e o Estado brasileiro reconhecem, portanto, as demandas dos movimentos sociais. Ainda que não estivessem resolvidas as formas de aplicação de tais dispositivos constitucionais. Tínhamos, a partir de então, “novos sujeitos de direitos” e inúmeros impasses em incluí-los nas novas categorias jurídico-formais produzidas.

## 1.2. “REMANESCENTES” E NOVOS SUJEITOS DE DIREITOS: impasses nos processos de reconhecimento quilombola.

[...]. Então quando nós, eles (agentes externos) iniciaram esse trabalho [...]. *Eu nem sabia o que era quilombola! Sinceramente não vou dizer que eu sabia! Eu não era, não me interessava nisso não! [...].* Ai, chegou duas pessoas lá em casa que é parente meu também, meu primo e disse assim:- Cremilda, tem um pessoal lá no Matupiri e você não quer ir lá para a gente ver o que é quilombola. *Que eles falaram que nós somos quilombolas.* Eu disse: - ah mano!. Não quero nem saber disso. Quilombola para mim não me interessa.

---

<sup>51</sup> Citamos o Decreto Nº 4.887/2003; Leis 10.639/2003 e 11.654/2011 que estabelecem o ensino da “História e cultura afro-brasileira” e “História e cultura afro-brasileira e Indígena”, respectivamente; As Diretrizes Curriculares nacionais para a Educação Étnico-Racial, dentre outras como as de reparações históricas no sentido de garantir acesso e permanência no ensino Superior. Para aprofundar ver COSTA, Renilda Aparecida. “Da constituição de 1988 as Diretrizes da EREER” In: COSTA, Renilda Aparecida. *Religião de matriz africana em Lages(SC): espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unissinos, São Leopoldo, RS, 2011.

Nisso, ele: - Não! Ele disse: - Não Cremilda, *que nós já perdemos, vamos ver se a gente resgata [...]*<sup>52</sup> [Grifos Nossos]

Esta subseção é sobre os impasses em operar com a nova concepção nominativa e suas consequências práticas para efetivação do dispositivo legal. A epígrafe acima é parte dos discursos de Maria Cremilda Rodrigues, pessoa com “muitas letras”,<sup>53</sup> buscada na cidade Barreirinha, pelos parentes “com poucas letras”<sup>54</sup>, a fim de inteirar-se sobre as novidades que chegavam no Andirá, a partir de 2005. Situação que remete, dentre outras questões, para os inúmeros impasses nos “processos de nomeação” das comunidades negras rurais do Brasil, forjados ainda em contextos do final do século XX. Contextos em que as lutas sociais conquistaram espaços na C.F. de 1988 para os novos personagens ressignificando o quilombo histórico e politizando o adjetivo “remanescentes”. Sujeitos não tão bem definidos, na carta constitucional, quando passaram a existir como novos “sujeitos de direitos”. Baseados nas concepções aludidas na nomenclatura “remanescentes quilombolas”. Portanto, os direitos estavam produzidos e devidamente alocados na referida C.F. Não significando, porém, que sua implementação tenha sido imediata ou de forma amena e desprovidas de conflitos.

*As discussões públicas e as ações políticas ancoradas em perspectivas tipicamente multiculturais têm invadido a cena pública brasileira nas últimas décadas. Neste campo as questões relacionadas às relações raciais e os problemas advindos das desigualdades entre os grupos de cor e raça se destacam. Exemplos disto: a) na Carta Constitucional de 1988, que reconheceu a propriedade da terra às comunidades quilombolas, b) na adoção de cotas raciais por inúmeras universidades públicas brasileiras a partir de 2004 (...), c) na promulgação da lei de nº 10.639/2003 que estabelece o ensino de história e cultura afro-brasileira na educação fundamental, e, d) na políticas públicas voltadas especificamente para os quilombolas, tal como as que se encontram em execução no programa Brasil Quilombola (iniciado em 2004) (BRANDÃO Et al., 2010, p. 77). [Grifos Nossos]*

A fixação de direitos constitucionais gerou uma série de normativas legais que produziram garantias de direitos às populações negras neste país, fazendo emergir possibilidades de acessá-los por meio de movimentos políticos que intentavam “[...] - ver se a gente resgata [...]” os direitos a eles negados historicamente. As populações negras rurais brasileiras, qualificaram e adjetivaram os processos contemporâneos de produção do fenômeno quilombola no país como redes e formas de conhecimentos sobre si. A partir

<sup>52</sup> Maria Cremilda Rodrigues. Técnica de Enfermagem. Primeira Presidente da Federação das Organizações das Comunidades Quilombolas do município de Barreirinha, gestão 2009-2012. *Entrevista*. Agosto de 2015 em Parintins-AM.

<sup>53</sup> Expressão comum entre o MSQA para distinguir os parentes que saíram para estudar e os que por lá ficaram e não puderam fazer o mesmo. É usada recorrente nos discursos da família Freitas de Castro do quilombo Trindade.

<sup>54</sup> Idem

de demandas presentes, projetaram-lhes passados que os conectaram às experiências de trabalhos na escravidão e ou no pós-abolição Brasil a fora. (Re)qualificaram-se para inserirem-se, minimamente nos mundos da “cidadania formal”. Processos de lutas pelas já citadas ações políticas dos movimentos sociais. Marcadas, portanto, por “[...]criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos” (ARRUTI, 1997, p.7). Não se pode esquecer as fortes mobilizações dos movimentos sociais, especialmente dos movimentos negros como aventamos acima, como agentes definidores dos contornos dessas “criações sociais”.

Emergências étnicas contemporâneas são frutos dos cenários de direitos proporcionados pelas lutas e demandas de tais movimentos sociais negros que marcaram as duas últimas décadas do século XX<sup>55</sup>. Mobilizações que emplacaram dispositivos constitucionais que os representasse minimamente na CF de 1988. “Novos sujeitos políticos” que influenciaram nas formas de olhar e descrever “o mundo social” (ARRUTI, 2006). Na verdade, ocorria ali processos de “reconfigurações classificatórias que se realizam no plano dos reordenamentos jurídicos” (ARRUTI, 2006, p. 51). Tais contextos, estendidos e adentrados ao século XXI e chegados ao rio Andirá, possibilitam e abrem-se para uma nova “forma de (re)definição da Alteridade, cuja força não está apenas na sua capacidade de representar e simbolizar o mundo, mas de transformá-lo, justamente pelo poder de seu enunciado, que como magia, cria o que enuncia” (ARRUTI, 2006, p. 52).

Ainda que sem muita direção de operacionalizar aplicações práticas de tais dispositivos ficaram emersos às múltiplas vontades, ou não vontades políticas ao longo da década de noventa, sendo consideravelmente apaziguados nos anos dois mil. Quando, finalmente ocorreu a pactuação por parte do Brasil, em torno da questão da auto identificação presente na convenção 169/OIT.

No entanto, tais dispositivos constitucionais são constantemente ameaçados, a exemplo do que vem ocorrendo nos últimos anos e intensificou-se a partir de agosto de 2016, quando o país (re)ordenou fortemente suas políticas sociais, afetando diretamente os mecanismos de implementação daqueles dispositivos legais. Desarticulando inúmeras conquistas dos movimentos sociais e acenando para as bancadas ruralistas que passaram,

---

<sup>55</sup>Para saber mais sobre os movimentos sociais negros, ver PEREIRA, Amílcar Araújo. “*O mundo Negro*”. *A constituição do Movimento Negro no Brasil (1970-1995)*. Tese de Doutorado em História, Uff. Niterói, 2010. Onde o autor analisa “a história do movimento negro no país e as trajetórias de algumas lideranças”(PEREIRA, 2010 p.5).

outra vez, a sentirem-se à vontade nos mundos do campo pelo Brasil profundo, comandados pelos seus agentes de poder por todo o pós-abolição.

Sobre os impasses produzidos pelo termo “remanescente”, sua introdução CF acenou para processos de “gêneses das categorias sociais” ou mesmo para a ideia de formação de classe no sentido abordado por Thompson, na medida em que permitiu estratos ou grupos como sujeitos políticos (ARRUTI, 1997). Isto significou ainda a entrada de novos interesses na cena política, não apenas dos antigos sujeitos e seus interesses, mas criação de novas “figuras legais”, que, dentre outras coisas, “penetram nosso direito positivo” através dessas rachaduras hermenêuticas que são os ‘direitos difusos’. Ganham espaço as ‘populações tradicionais’, particularmente aquelas a que se refere o ‘Artigo 68’, conhecidas, desde então, como ‘comunidades remanescentes de quilombos’” (ARRUTI, 1997, p. 7). Tal artigo conferiu direitos territoriais ao remanescente de quilombo que estejam ocupando suas terras sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro (O’DWEYER, 2005).

Problema, no entanto, é que tal dispositivo não traz em si normativas claras acerca de suas implementações. Isto gera uma série de interpretações e impasses entre os próprios agentes do Estado, a exemplo do INCRA e a FCP. Ficando as comunidades demandantes em meio a impasses, como os apresentados por Maria Amélia, quando denuncia um dos discursos que circularam em meio às comunidades quilombolas do Andirá. Ilustra sobre essas questões relativas a quem pode autorizar “a remanescência de quilombo?” Caberia mesmo ao prefeito ou ao secretário do meio ambiente? como diziam as “vozes do silêncio”, espalhadas cuidadosamente pelos mandões locais. Impasses comuns e quase sempre geradores de conflitos internos, o que apenas enfraquece os movimentos sociais locais em suas lutas por acessar tais dispositivos constitucionais. “Depois de ter sido aprovado sem maiores discussões [...] como mais um item no pacote das festividades pelo centenário da abolição da escravatura, o ‘Artigo 68’ ficou sem qualquer proposta de regulamentação até 1995” (ARRUTI, 1997, p.7-8). Estes aliás, nasceram sem muitas clarezas para sua operacionalização. Isto aponta para dificuldades de execução de tais dispositivos, “a questão que desponta como central é a da própria definição do que foram, historicamente, os quilombos, na expectativa de, a partir daí, poder discernir os critérios de identificação daquelas comunidades “remanescentes” (IDEM).

Outra questão seriamente debatida e objeto de muitas discussões, liga-se à problemática em torno do presente e as demandas de tais comunidades quilombolas. O

dispositivo constitucional não era autoexplicativo sobre o que é “remanescentes”, frutos de inúmeros processos de ressemantizações, “nominção” e garantias jurídicas ou “administrativa que, englobando uma população heterogênea com base em determinadas características comuns, a institui como um sujeito de direitos e deveres coletivos, ao mesmo tempo como um objeto de ação do Estado” (ARRUTI, 2006, p. 52). Isto produziu vários processos de traduções pelos agentes envolvidos na questão. Cada um analisando a problemática quilombola segundo suas realidades e interesses. “Se atribui uma *identidade garantida* aos agentes e grupos, por meio da qual se distribuem direitos, deveres, atributos, encargos, sanções e compensações. É a nomeação oficial que põe um termo, ou ao menos um limite à luta travada no mundo social em torno das identidades” (IDEM).

Aparecem aí outros e novos impasses. Nas lutas locais das comunidades quem pode ser “remanescente” de quilombo?. Como “provar” isso para o Estado e a sociedade, à luz de um “direito formal”<sup>56</sup>. Este mesmo direito até então sem muitos diálogos com os elementos étnicos, marcariam a partir da C.F 1988, as posturas do direito. Tornando-se mais sensível às realidades existentes, mas invisibilizadas juridicamente. Tendo que readequar-se cada vez mais às demandas trazidas pelos movimentos sociais latino-americanos como um todo. Exemplos dessa questão, são as marcas das inúmeras constituições da América Latina, que na época se reconstituía de longos anos de ditaduras civil-militar. Contexto que no Brasil, especialmente na Amazônia, “[...] os projetos eram implementados sem licenciamento ambiental, sem estudos prévios, sem mapeamentos sociais e sem maior rigor tratando tudo como “espaço vazio” e propiciando graves conflitos que se mantêm atuais” (ALMEIDA, 2013, p.22). Afetando processos sociais por diferenciação étnico-raciais e territorialidades específicas, a exemplo do quilombo do Tambor em Novo Airão-AM.

Tais posturas estatais, produziram processos de desrespeitos contínuos e uma prática de “desautorização burocrática dos direitos territoriais de comunidades tradicionais” (ALMEIDA, 2013, p.22). Isso se constitui no que Almeida denomina de “intruzamento de terras”<sup>57</sup>, contrariando os argumentos formais do Estado brasileiro e

---

<sup>56</sup> Designação inspirada nas discussões de Shiriachi Neto(2010); Almeida(2010). Os mesmos problematizam os mecanismos legais adotados pelos operadores do direito tradicional que até então, servia entre outras coisas para “legitimar a propriedade privada, as posições e manifestações de poder do Estado e seus interesses”(ALMEIDA, 2010).

<sup>57</sup> As comunidades do Tambor são as pioneiras no Estado do Amazonas em demandar e conseguir reconhecimento formal como comunidades quilombolas no ano de 2006. Para saber mais sobre os quilombos do Tambor, ver. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos FASCÍCULO 15-*Quilombolas do Tambor, Parque Nacional do Jaú Novo Airão*, Amazonas Manaus, junho 2007; FARIAS Jr(2013); SIQUEIRA(2012).

seus operadores para justificar o intruzamento de territórios de povos e comunidades tradicionais. No caso referido ao “Tambor dos pretos” como são denominados (SIQUEIRA, 2016), vale lembrar que “não se trata, pois, de territórios sobrepostos como oficiosamente insinua, trata-se de uma unidade de conservação instituída por dispositivo jurídico em 1980 (ALMEIDA, 2013, p. 23). Sua criação é que incidiu sobre uma terra tradicionalmente ocupada, “com registros de ocupação registrados de maneira explícita desde 1900, composta por famílias que construíram uma territorialidade específica, fundamento de sua tradição” (IDEM).

Não está em questão pensar que tais “intruzamentos formais” concorreram apenas nos contextos da ditadura civil-militar. As posturas do Estado nacional deixam dúvidas, principalmente quando se tratava da questão fundiária no Brasil. Quase sempre no sentido de legitimar as posses recentes, especialmente para serem disponibilizadas aos mercados de terra. Se avançarmos um pouco no tempo para além dos anos oitenta, noventa e adentrarmos nos anos dois mil, até mesmo nestes tempos de “inseguranças jurídicas” por que passam hoje os sujeitos do campo, continuam ameaçados pelos retornos da sensação de liberdade e segurança aos operadores da agroestratégias. São perceptíveis tais insinuações governamentais, estreitamente atreladas aos interesses do agronegócio que, aliás, têm em seus representantes os comandos de mais esta “face da república”<sup>58</sup>.

“Está-se diante de um processo de flexibilização dos direitos territoriais. A desautorização burocrática dos direitos territoriais de comunidades tradicionais, seja pela recusa deliberada de titulação, seja por propiciar a usurpação” (ALMEIDA, 2013, p. 22). E isto “tem tido consequências imprevisíveis, limitando drasticamente a reivindicação de titulação definitiva e o futuro destas comunidades (IDEM). Tais posturas de intruzamentos de territórios de povos e comunidades tradicionais, dialogam com as fragilidades implementações dos dispositivos constitucionais nacionais e internacionais. As investidas não cessam, pois, operam em diálogos abertos com interesses diversos de revalorização de terras. Havendo “as sucessivas alegações de que as terras de quilombos incidiriam em unidades de conservação, em áreas de construção de barragens, em áreas de mineração e de plantios de eucalipto, de dendê e de cana de açúcar” (IDEM). Isto, vem “constituindo-se num obstáculo à expansão econômica, tem justificado deslocamentos

---

<sup>58</sup> Uma referência a FAUSTO(2005). Uma inspiração do texto de mesmo nome, promove uma reflexão acerca as inúmeras faces da Republica Brasileira, tratando de problemáticas como representatividade, cidadania e democracia em cada uma dessas faces, ora republicanas, ora autoritárias e distantes dos princípios democráticos e de representatividade civil. No entanto, classificada sempre como sendo a República, pelos que estão no poder.

compulsórios de dezenas de milhares de famílias” (IDEM). Ainda Almeida aponta uma lista de realidades afetadas por tais discursos:

Constata-se a usurpação de territórios quilombolas por interesses atrelados à expansão dos agronegócios e por empresas mineradoras (Jambuaçu-PA), petrolíferas (Rosário - MA), empreendimentos turísticos e *resorts* (Simbaúba - RGN), indústrias de papel e celulose (Linhação, São Cristóvão, São Domingos e demais comunidades de Sapé do Norte - ES), projetos agropecuários (Parateca - BA, Estiva dos Mafra e Serrano - MA) e grandes plantações de dendê (Tocantins Paraense). Constata-se também tensões e conflitos com projetos oficiais tais como: barragens nos Rios Madeira, Tocantins e São Francisco; bases militares (Marambaia-RJ, Rio dos Macacos-BA, Forte Príncipe da Beira - RO), base de lançamento de foguetes (Alcântara - MA) e unidades de conservação como Parques Nacionais, Florestas Nacionais, Reservas Biológicas, Estações Ecológicas e Parques Estaduais (Curiaú - AP, Rio Trombetas-PA, São Roque -SC e Tambor-AM) (IDEM).

Nesses campos de embates e conflitos de interesses, vale dizer que tais cenários de direitos produziram legislações que visualizam as múltiplas realidades produzidas históricas e socialmente no país. As quais passaram a recorrer a nova categoria de “remanescentes”. Nisso, “a institucionalização do nome no caso das comunidades remanescentes de quilombos nos parece um exemplo privilegiado por ser capaz de evidenciar (e algumas vezes exagerar) aspectos importantes dessas disputas por classificações” (ARRUTI, 2006, p. 52)<sup>59</sup>. Segundo o mesmo autor, é a institucionalização da nomeação que confere legitimidade de comunidades remanescentes de quilombos”. Nos termos em que ocorreu em 1988, indica impasses em torno de processos de classificação por três motivos, quais sejam:

Primeiramente, por sua formulação é suficientemente recente para a observemos em ato; Em segundo lugar, por que sua definição tanto se apropria de uma forma muito particular de uma categoria histórica, até então pouco problematizada (quilombo), quanto agrega a ela um termo de origem estatal (remanescente), nesse caso também pouco problematizado por ser parte de um *habitus* ; Em terceiro lugar, por que a apropriação dessa categoria por parte do movimento social (do que dependeu sua efetividade) esteve associada ao engajamento direto de antropólogos nas operações de conversão e tradução de significados a ela. Nesse engajamento, os antropólogos atuaram como mediadores entre diferentes campos prático-discursivos, oferecendo-se um campo de observação privilegiado acerca da gênese de conceitos antropológicos como produto do diálogo ou negociação entre categoria êmicas e éticas. (IDEM).

Ao menos nos planos formais, estavam garantidas certas demandas do movimento negro contemporâneo. No entanto, os alargamentos dos significados atribuídos a adjetivos como “remanescentes”, produziram inúmeros debates e quase nenhum consenso em torno das garantias ali previstas. Implicando em conflitos práticos nas atividades de operacionalizações dos dispositivos constitucionais; também na necessidade de

---

<sup>59</sup> Essa mesma institucionalização será evidenciada no MSQA. Fato demonstrado na sub sessão 3.1, consiste em qualificar a mudança da nomenclatura comunidade para o termo quilombo.

intermediações (dos chamados “agentes e ou parceiros externos”) entre as comunidades locais reivindicantes de diferenciações étnica e o Estado brasileiro.

A constituição de 1988 segue assim essa lógica de nomeação ao se referir aos remanescentes de quilombos, ou seja, não se tratava de um disponibilizar direitos para quilombos ou quilombolas, mas para populações negras (naquele momento pensada como exclusivamente rurais) que tinham uma ascendência em antigas comunidades quilombolas. [...] Ali se nomeava e se atribuía direitos a um heterogêneo conjunto de comunidades de predominância negra que, salvo raras exceções, não se pensava em qualquer medida como ‘remanescente das comunidades de quilombos’ (BRANDÃO, et al., 2010, p.78).

Contexto da atribuição visualizado em relatos como o da liderança Maria Cremilda (na epígrafe desta subseção), “Eu nem sabia o que era quilombola! Sinceramente não vou dizer que eu sabia”. Tais abstrações deixadas pelo legislador foram objetos de problematizações entre os interessados nas causas relativas às auto identificação e posterior demarcações de terras dessas comunidades. Tudo isso marcado pela presença “de um campo de disputa em torno da palavra (autorizada) ou da interpretação (hegemônica) capaz de impor um sentido à letra da lei, que deve ser aplicada (realizada) pelo Estado” (ARRUTI, 2006, p. 53).

Dentre as muitas questões postas, estão a de perceber a quem competia os poderes de proceder as implementações do artigo constitucional? A quem as comunidades demandantes deveriam recorrer? Como deveriam produzir tais buscas? São inúmeras as questões não aparentes na letra da lei e, que por isso mesmo, foram construídas nos embates e querelas presentes nas realidades sociais das comunidades. “Tal atribuição de sentido [ao termo remanescente] operou-se por meio de uma sucessão de agenciamentos descontínuos e conflitantes, cujas marcas definem o perfil dos próprios ‘remanescentes de quilombos’ - tanto como categoria jurídica quanto com categoria etnológica e política” (IDEM). Uma discussão que esteve devidamente marcada pela presença das Ciências Sociais, especialmente de antropólogos da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, que resolveu tratar de tais questões. Promoveu seminários temáticos e grupos de discussões sobre o assunto na intenção de produzir melhores entendimentos e caminhos práticos de atuações frente às muitas demandas por diferenciação étnica, emergidas das realidades sociais das mais adversas por todo o país<sup>60</sup>. Buscavam emergir como “novo” grupo étnico como possibilidades de reparação histórica de suas realidades. Na medida em que olham e percebem nos dispositivos constitucionais esperanças diversas. Anseios de transformações de suas formas excludentes de vida, se conseguissem (re)definir-se nas

---

<sup>60</sup> Sobre esse processo de atuação e reordenaentos de olhares, ver dentre outros O'DWER. Eliane Cantarino. A fronteira e suas matéforas. In: O'DWER. Eliane Cantarino. Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico. -Niterói:EdUFF,1998.

classificações sociais. Vislumbravam as possibilidades de inserir-se no que dizia o Artigo 68/ADCT da C.F. de 1988 e as demais legislações internacionais, as quais o Brasil foi levado a tornar-se signatário como a Convenção 169/OIT. Dentre as facilitações, outros impasses aos processos formais de reconhecimentos, essa convenção parece ter influenciado na simplificação dos processos iniciais de mobilização das comunidades demandantes pelos reconhecimentos de seus direitos étnicos, sociais e territoriais. A partir de tal Convenção, as próprias comunidades passaram a ter o poder de auto identificação e, a partir disso, requerer os inícios do longo caminho para o reconhecimento frente ao Estado brasileiro.

A auto identificação é apenas o começo de processos conflituosos de lutas pela certificação como “remanescentes” (mais comum entre as comunidades demandantes) e por titulação de suas terras, tradicionalmente ocupadas (menos comum entre as comunidades demandantes)<sup>61</sup>. Essas dificuldades implicam retardamentos nas demarcações das terras, talvez se expliquem, por empecilhos jurídico-formais e forças políticas influenciadoras. Tais demarcações de terras são constantemente dificultadas pelas ações do “direito positivo” que insiste em deixar de “*sensibilizar-se*” frente às ações políticas e étnicas dos novos personagens. Coletivos que etnicizam suas memórias e, nisso, fortalecem suas demandas do presente, exigindo políticas de reparações pelas suas trajetórias históricas. Ocorre nesses percursos de lutas por direitos (re)ordenamentos nos propósitos das ciências sociais, especialmente de antropólogos que estiveram mais próximos e participantes dos impasses em torno da questão do fenômeno das emergências étnicas quilombolas no Brasil e América Latina.

Pode parecer paradoxal que *os antropólogos*, que marcaram suas distâncias e rupturas com a historiografia (ao definir se campo de estudos por um corte sincrônico no ‘presente etnográfico’), *tenham sido colocados no centro dos debates sobre a conceituação de quilombo e sobre a identificação daqueles qualificados como remanescentes de quilombos, para fins de aplicação do preceito constitucional*. [...] o texto constitucional não evoca apenas uma ‘identidade história’ que pode ser assumida e acionada na forma da lei. [...] é preciso, sobretudo que esses sujeitos históricos presumíveis existam no

---

<sup>61</sup> “Com base na Instrução Normativa 57, do Inca, de 20 de outubro de 2009, cabe às comunidades interessadas encaminhar à Superintendência Regional do Inca do seu Estado uma solicitação de abertura de procedimentos administrativos visando à regularização de seus territórios”. São basicamente sete etapas: 1. Fase inicial (consiste na abertura de processo no Inca para o reconhecimento de Território Quilombolas); 2. Elaboração de RTDI (Início de estudo da área, visando à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação); 3. Análise e julgamento de recursos ao RTDI (Após a publicação do RTDI, o processo é aberto para contraditório); 4. Portaria de reconhecimento (portaria que declara os limites do território); 5. Declaração/encaminhamento (decreto presidencial que autoriza as desapropriações privadas/encaminhamentos a ente públicos que tenham posse); 6. Desintrusão (notificação e retirada de ocupantes); 7. Titulação (Emissão de titulação coletiva para a comunidade). O aprofundamento dessas etapas de regularização quilombola encontram-se disponível em <http://www.inca.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acessado em 08/10/2017.

presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra, que por direito deverá ser em seu nome titulada (como reza o artigo 68 do ADCT). *Assim, qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência [...].* Tal aspecto presencial, focalizado pela legislação, e o fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceitua-los, *sob uma perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos, que existem ou persistem ao longa história [...].* Sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que possam ser facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretensão isolamento geográfico e/ou social através do tempo (O'DWYER, 2005, p.92-93) [Grifos Nossos]

Aparece nesses fenômenos das novas emergências étnicas “uma história que não se propõe pesquisar as origens e suas continuidades lineares [...], mas que busca a emergência dos significados a partir de um determinado estado de forças sociais” (ARRUTI, 2006, p. 53). A partir de tais olhares, torna-se possível compreender adjetivos como o tal “remanescentes”, as demandas e conseguintes existências de milhares de comunidades auto identificadas como quilombolas. Sujeitos políticos e de direitos que também se constituem contemporaneamente como novas etnicidades que ganham forças, pautam e demandam suas questões junto ao Estado brasileiro. Tais emergências ligam-se às questões da etnicidade proposta por teórico como Barth (1970), que em auxiliando conhecimentos

sobre os grupos que orientam suas ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam e fazem uso do termo remanescentes de quilombo, inscrito na legislação, *como gancho no qual perduram os signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas e referidas a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro*(O'DWYER, 2005, p.99).[Grifos Nossos]

A aprovação do artigo 68 deu-se nesse “ambiente presentista” dos demandantes. Pouco se preocupou, inicialmente, com o passado histórico de tais comunidades. Isto ao que parece, lhes fez falta nos momentos de afirmar-se diante de seus opositores e até mesmo de historiadores mais conservadores. Impasses à parte, o fato é que aprovações de tais dispositivos proporcionaram uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão” (MATTOS, 2005, p.8). Significou que todas essas movimentações e reordenamentos dos olhares para as questões emergidas das realidades sociais, estão inscritas em contextos de “reparações históricas” às populações minoradas nos seus processos sócio históricos<sup>62</sup>. Significaria, enquadrar povos e comunidades com

---

<sup>62</sup>Para aprofundar esse tema das reparações histórias ver MATTOS, Hebe. *História Oral e comunidade: Reparções e culturas negras* (org.) – São Paulo: Letra e Voz, 2016.

ancestralidade negra e talvez isto tenha sido decisivo na nomenclatura remanescentes. A fórmula “remanescentes” funcionou, portanto, como “solução classificatória”. Advinda das experiências do Estado brasileiro em lidar com as emergências étnicas de povos indígenas, especialmente, no Nordeste Brasileiro, que teve suas primeiras ondas de emergências indígenas ainda na primeira metade do século XX, intensificando-se a partir das décadas de 1970, por todo o país (ARRUTI, 1997; 2006).

As comunidades “remanescentes” de quilombos, passaram a produzir caminhos e projetos políticos, no sentido de reconhecimentos de direitos negligenciados nos processos históricos e de manter seus territórios sob seus controles e usos tradicionais. É o que percebemos na fronteira Amazonas/Pará, onde “[...] de alguma forma, ao apontar para os seus laços com o passado e não com o futuro dessa linha mutacional, o termo ‘remanescentes’ reserva ou resgata para aqueles grupos alguma positividade, sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear” (ARRUTI, 1997, p. 21). Ainda segundo este mesmo autor, “esses pressupostos colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma historicidade que remete sempre ao par memória-direitos, em alternativa e, por vezes (no caso indígena), oposição, ao par cultura-proteção [...]” (IDEM). Por isso mesmo, o referencial “remanescente” aponta também para “a manutenção de um território como reconhecimento do processo histórico de espoliação” (IDEM). Nesse jogo onde o que também está em questão é o território, a memória e a tradição oral ganharam extrema importância nessas comunidades quilombolas em suas lutas por reconhecimentos.

*A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar -se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar -se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169) [Grifos Nossos]*

Tais elementos (memória, tradição oral, território) se entrelaçaram especificamente no sentido de serem os fiadores dos quilombolas para “provar” suas relações com os passados, aos quais se filiam. No Andirá, o fazem (re)construindo modos de vidas, práticas econômicas sócio culturais e espaços simbólicos que indicam para as novas identificações étnicas e territorialidade quilombolas. A partir de tais caminhos (memória, tradição, territorialidade), por exemplo, essas comunidades buscam se inserir nas políticas de reparação (MATTOS; SCOTT, 2014), produzidas ao longo dos caminhos de lutas do movimento negro contemporâneo. Estão postos os cenários de direitos para

os quais rumam. Aproveitando-se de uma memória pública e emergência de debates acerca de justiça reparatória “como parte de um debate mais amplo sobre a solução de injustiças históricas relativas a genocídio, tortura, limpeza étnica, entre outros crimes coletivos, renovou a discussão contemporânea sobre a escravidão no Novo Mundo [...]” (MATTOS, 2016, p. 8). Uma renovação que trouxe à tona uma memória pública sobre a escravidão e apontou caminhos “para além das abordagens mais correntes sobre diáspora, racismo, memória e identidade” (IDEM). Ainda segundo essa mesma autora, “a questão fundamental da possibilidade de reparação - moral, política, cultural, e econômica - também ocorre para injustiças históricas de caráter ‘sistêmico’, como a captura e escravização de africanos no Brasil e nos Estados Unidos, Caribe e Estados Unidos” (IDEM). Isso abriu espaços para políticas de reparações não apenas pontuais, mas de processos sociohistóricos de séculos de escravização de homens e mulheres africanos. Realidades “perpetradas por centenas de anos por vários estados europeus ou americanos ilustrados ou baseados em constituições liberais. Uma instituição de injustiça que ajudou a criar a riqueza que deu origem às estruturas do mundo contemporâneo (IDEM).

As renovações de discursos sobre a escravidão são, portanto, desses olhares e de realidades que emergem e incorporam-se às demandas dos movimentos sociais. (Re)apropriam-se das memórias sobre quilombo, alargam concepções como foi o caso de “remanescentes” e entram na cena política por reparações. Aproveitando-se de janelas como as acenadas no Artigo “68”/ADCT, onde “o termo ‘remanescentes’, também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente” (ARRUTI, 1997, p. 21-22). Situação assemelhada com a dos povos indígenas ressurgidos ao longo do século XX. Visto que “[...] o emprego do termo implica, no limite, reconhecer nas comunidades presentes formas apenas atualizadas dos antigos quilombos [...]” (IDEM). Continua o mesmo autor na avaliação semântica sobre os usos e os significados do termo “remanescentes”, tanto para referir-se à indígenas, como para negros, ponderando as devidas diferenças dessas apropriações e uso políticos.

*Se entre os indigenistas o termo serviu para relativizar, na prática (ainda que por caminhos tortuosos, que acabavam por reafirmar a crença no modelo), o exótico, o isolamento, a continuidade de uma carga cultural homogênea e autônoma, no caso das comunidades negras rurais, ou melhor, para a representação que se passa a fazer delas, seu emprego pode significar justamente a afirmação ou produção dessas ideias. Principalmente porque, a partir da década de 70, quando a renovação historiográfica se voltou para os movimentos populares e para a ‘história dos de baixo’ e da sua ‘resistência’, a retomada do tema dos quilombos transformou-os em símbolos a recusa absoluta à ordem escravocrata, oligárquica e, em alguns casos, do próprio capitalismo. (IDEM) [Grifos Nossos].*

Ainda sobre os contextos sociais nos finais das décadas do século XX que demandaram novos estudos, a partir de outros olhares e questões teórico-procedimentais, a fim de visualizar as demandas dos novos personagens que entravam na cena social para pautar seus direitos, é importante lembrar que após a constituição de 1988.[o sentido está incompleto]

*acontecimentos externos aos debates propriamente acadêmicos irão interferir na produção antropológica voltada para os chamados ‘estudos raciais’, no sentido de incentivá-la e de alterá-la.* Nesse ano, o ‘Artigo 68’ das disposições transitórias criou a possibilidade de se reconhecer às ‘comunidades remanescentes de quilombos’ o direito sobre as terras que ocupam e, apesar de ainda não se ter lhe dado uma definição jurídica e institucional, seus efeitos sociais se fizeram sentir quase que imediatamente, pela mobilização de ONG’s, aparelhos de Estado, profissionais de justiça e setores da área acadêmica, entre outros, nem sempre, todavia, em perfeito acordo, mesmo quando imbuídos de uma perspectiva política comum. Com isso, *o campo de estudos sobre negros passa a ter de responder a novas demandas originadas da luta política*, que o levam a uma aliança forçada com perspectivas até então apartadas, impondo aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa (IDEM, p. 13) [Grifos Nossos]

No novo contexto de ressemantizações de conceitos históricos clássicos, como era “quilombo” e “remanescentes”, as questões presentes no movimento negro contemporâneo acabaram por ser sistematizadas em torno dos projetos étnicos de identidades coletivas. O que alterou “[...] a definição e a própria imagem de quilombo subjacente no texto constitucional, sejam ao próprio senso comum nacional do momento ligavam tais comunidades com ocorrências de fugas de escravos e constituição a partir de comunidades isoladas” (BRANDÃO et al., 2010, p. 78-79). Estes mesmos autores levantam mais uma problemática para a incorporação da temática quilombo pelo movimento negro. Num primeiro momento sem as devidas dialogações com as realidades, permaneceu produzindo dificuldades em articulação da população de cor, especialmente as comunidades negras rurais. Os impasses para a implementação do dispositivo constitucional, deu-se, sobretudo, “pela dificuldade de produção de direitos à posse da terra para os ‘remanescentes das comunidades de quilombo’” (IDEM, p. 79). Também impossibilidades por dois aspectos, quais sejam: “a) as comunidades negras rurais (e depois também urbanas) existentes no Brasil não são homogêneas e, b) estas não constituem fósseis antropológicos passíveis de serem submetidos a testes precisos de medição” (IDEM).

Somando-se a esses dois e a outros impasses, tais comunidades muitas vezes não se enquadram no que se entende como militâncias das causas do movimento negro contemporâneo. Mas, “elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade,

de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida” (ARRUTI, 1997, p. 22). Agregam-se a essas, outras questões, que marcavam as realidades contemporâneas envolvidas nas lutas por reconhecimento pois, “além da referência Étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no tempo presente aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a reivindicar e enquadrar-se no novo dispositivo legal” (MATTOS, 2006, p. 106).

Novos dispositivos agregaram-se às experiências de lutas indígenas, apropriando-se do termo remanescente. Arruti (1997), indica que “a coincidência na opção que os agentes políticos, administrativos e judiciais fizeram pelo uso do mesmo termo - chave ‘remanescentes’ para essas duas situações, aponta para a questão dos rearranjos classificatórios” (ARRUTI, 1997, p. 19-20). Continua o mesmo autor afirmando que “essa noção parece carregar em si, no seu núcleo semântico básico e nebuloso, sobre o qual é preciso investir como única forma de controlar seu uso e fazê-la operar sob vigilância” (IDEM). Esses “novos grupos étnicos” que tradicionalmente ocuparam suas terras perceberam-se num contexto de possibilidades para mudar os rumos de suas existências. Marcadas por exclusões sociais de toda sorte, como as marcas do racismo e preconceito e as instabilidades geradas pela falta de demarcação de suas terras ocupadas há gerações. As “situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições de possibilidades para encaminhar suas reivindicações básicas para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças” (ALMEIDA, 1998, p. 17). Isto informa acerca da imagem e de como os modelos tradicionais do pensamento social sobre etnia e raça que também se reordenam nos contextos de emergências e constituição das novas identidades coletivas dos finais do século XX e início do XXI. As categorias pensadas para olhar as questões indígenas e os seus “remanescentes”, também foram utilizados para iluminar as questões nascentes das comunidades negras rurais. Muitas das quais, também ressemantizaram-se como “remanescentes” de quilombo.

a observação de situações etnográficas relacionadas a essas duas formas de inversão do padrão dos estudos étnicos e raciais tem levado a uma subversão de posturas e procedimentos canonizados dentro daqueles campos de estudos, heterodoxias que permitem jogar luz sobre grupos sociais antes pensados como irrelevantes ou residuais, mas que, alçados ao estatuto de objetos dignos e pensados em sua positividade, abrem novos campos de análise ao mesmo tempo que têm sua reprodução (e, por vezes, sua produção) social beneficiada ou mesmo garantida por esse seu novo estatuto.(ARRUTI, 1997, p. 12).

Esses contextos reivindicados socialmente e produtores de novos estatutos para grupos sociais marcados por diversos sinais de silenciamentos, abriram possibilidades

para a busca de direitos diferenciados a tais grupos étnicos. Cada vez mais sentiram-se seguros para emergirem das profundezas dos silêncios, aos quais foram alojados no pós-abolição. Manifestando-se dos mais variados modos, (re)querendo-se serem visualizados como os demais cidadão. Sobretudo, compreendidos e respeitados como povos diferenciados por suas culturas e trajetórias específicas. Tais grupos auto identificados como remanescentes, apresentam-se como desafio para historiadores, antropólogos, sociólogos. Também para os demais campos engajados em torno da questão “dos direitos diferenciados desses grupos étnicos que foram criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX” (MONTEIRO, 2006, p. 20).

Essas comunidades criam mecanismos diversos de autoconsciência cultural. Por isso, buscam se organizar, extrapolando muitos dos mecanismos tradicionalmente utilizados, a exemplo dos sindicatos. Evidenciaram nessas buscas afirmativas identitárias fatores étnicos, religiosos, ambientais de gênero, dentre outros (ALMEIDA, 2008). Nesse movimento político, as identidades se definem pelas experiências de vidas e versões compartilhadas (BARTH, 2005). Grupos de historiadores e cientistas sociais mais tradicionais tiveram dificuldades em visualizar e descrever as existências e experiências dessas comunidades (ARRUTI, 2006). Tais ausências se fizeram sentir, ao menos naqueles primeiros momentos das emergências, ocorridos ainda em fins das décadas de 1980 e início de 1990. Esses profissionais inseriram-se mais firmemente nas questões nas décadas posteriores, quando alguns impasses acerca da temática quilombola, como os processos normativos para buscar os direitos e caminhos para regularização fundiária, já estavam mais apaziguadas.

Fenômeno saliente no horizonte antropológico do mundo contemporâneo, a *‘etnogênese’ propõe um problema difícil para os estudiosos*. Muitas vezes seduzidos pela força e beleza da emergência de ‘novos sujeitos políticos’ que, a partir de sua própria ‘agência’ *desencadeiam lutas contra as injustiças históricas e em prol de direitos, tanto os estudiosos quanto os agentes de apoio, por vezes, elidem o caráter pantanoso desses processos, marcados por ambiguidades e contradições [...] campo minado de ‘subversões classificatórias’ e num espaço densamente povoado de agentes mediadores, cada qual mobilizando discursos e promovendo interesses distintos[...]*, (MONTEIRO, 2006, p. 19) [Grifos Nossos].

A sensação de apaziguamento em torno dos impasses sobre os dispositivos constitucionais, se mostrava ao menos nos planos das formalidades operacionais. Nas relações entre os movimentos sociais demandantes e os órgãos ligados ao Estado, responsáveis por implementar as legislações acerca das demandas desses novos sujeitos sociais, como também demais mediadores ou “agentes externos”. Estes, aliás, têm papéis

fundamentais nas lutas, na medida em que é a ação de mediação que institui uma espécie de ponte entre a gramática local da dominação e uma gramática extra local dos direitos fundamentais e, como parte destes, dos direitos étnicos (ARRUTI, 2006). Os conceitos envolvendo as novas temáticas se ressemantizavam continuamente e os procedimentos formais para atuação frente as causas são muito solúveis e móveis. Flutuando de acordo com interesses diversos, muitos dos quais, aqueles que dialogam e militam contra demarcações das terras tradicionalmente ocupadas. Muitas experiências de impasses sobre operacionalização dos dispositivos constitucionais foram resolvidas nas fronteiras e diálogos, nem sempre consensuais entre os interessados. Assim:

Do difícil diálogo dos agentes públicos e da intensa pressão do movimento negro e do nascente movimento quilombola *resultou uma progressiva ressemantização do termo 'remanescente das comunidades de quilombos'*. Neste ponto, o papel dos antropólogos brasileiros reunidos em torno da Associação Brasileira de Antropologia e de agentes públicos ligados ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi fundamental. *Importava mostrar que as diversas formas através das quais as comunidades negras vinham se reproduzindo socialmente—seja desde o período escravocrata, seja a partir do pós-abolição—lhes trazia características gerais muito ligadas diretamente ao passado, e muito mais articuladas em torno de processos de organização social que garantiam a sua reprodução física e cultural.*(BRANDÃO, et al., 2010, p. 79) [Grifos Nossos].

Nesse cenário de possibilidades de busca por acessar direitos e (re)afirmação étnica no Brasil, ressaltamos mais uma vez, a atuação dos movimentos sociais e seus papéis de mediadores nos processos de “elaboração da identidade étnica” e das territorialidades quilombolas. Fato que se constitui com mais afinco desde as últimas décadas do século passado, quando “os movimentos negros que buscam formas concretas de expressões culturais para interpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. [...] A identidade é neste sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para a ação política” (ORTIZ, 2006, p. 141). Pareciam indicar e propor “uma interpretação do passado e da cultura negra orientando-os no sentido de um movimento social” (IDEM). O referido contexto proporciona a transição de uma homogeneidade cultural, vigorando desde as décadas iniciais do século XX<sup>63</sup>, para o reconhecimento de Identidade Étnico-raciais. Fruto das pressões e (re)configurações dos “novos movimentos sociais”, que segundo Sader (1988), se organizaram sob novas e diferenciadas bases e referências práticas. Tais emergências, portanto, “correspondem à produção de novos sujeitos políticos, novas unidades de ação social, através de uma maximização da

---

<sup>63</sup> Gilberto Freire e sua obra “Casa grande-senzala” é o expoente desse processo de homogeneidade cultural e racial brasileira.

alteridade” (ARRUTI, 1997, p.19). Isto também, “intensifica a comparabilidade entre as duas situações [‘novos’ indígenas e ‘novos’ quilombos]” (IDEM).

Outra questão importante nesses cenários de reordenamentos semânticos de conceitos e de práticas relativos às questões afro brasileiras e especialmente às comunidades quilombolas, merece destaque observações referentes aos estudos acerca de Raça e Etnia. Nos referimos às indagações acerca das imagens produzidas sobre esse par e como isso interferiu nos processos de entendimentos dos dispositivos legais relativos aos “novos quilombos”. O Estado brasileiro “aproveitou” a experiência com os povos indígenas, quando da produção da categoria “remanescentes” apenas “adaptou” para as questões emergentes sobre as comunidades negras rurais. Repete a fórmula para atuar nos processos classificatórias das diversidades étnicas, continuamente drenadas para modelos que aparentam “o estatuto de uma cosmologia nacional”.

Apesar do que foi dito sobre a fábula das três raças, pensamento social brasileiro organizou-se, em boa medida, por meio da repartição de grupos humanos em universos semânticos distintos: depois de um primeiro momento de indistinção conceitual, a produção intelectual posterior à década de 30, progressivamente institucionalizada, disciplinada e adaptada às práticas divisórias do discurso acadêmico, passou a dedicar aos indivíduos de ascendência africana a designação de negros, ligando-os à ideia de raça, assim como a dedicar aos de origem americana a designação de índios, ligando-os à ideia de etnia. Poderíamos afirmar que a cada um desses dois recortes da população submetida aos aparelhos e à ideologia do Estado Nacional brasileiro coube uma tradição acadêmica, cada uma com o seu próprio panteão de autores, seu repertório teórico, suas categorias de análise, seus diagnósticos sobre a realidade brasileira. Da mesma forma, o Estado Nacional produziu expedientes de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes, gerando formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não-brancos, incivilizados, inferiores em termos mentais e culturais que, no entanto, precisavam ser assimilados ou absorvidos pela nação brasileira (IDEM, p. 9).

Essa questão acerca do que poderia significar tais cenários e lutas por direitos, reflete uma transição entre uma homogeneidade cultural pensadas desde os anos 1930 e os reconhecimentos étnicos que hora se percebia nos últimos anos do século XX. Muitas questões se reconfiguram naquele primeiro momento em torno de uma imagem acerca do que se projetaria como sendo Nacional. Enquanto que num segundo momento, aparece num livre questionamento de tais pretensões uniformes e homogêneas de nacionalidade. Sobre isso Costa nos lembra que:

A identidade Nacional foi sustentada em três pontos fundamentais: a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural. Pontos ainda presentes e fortemente marcados no imaginário social. (...) historicamente a identidade nacional passou a ser representada a partir de novos processos de reetnização das identidades políticas. Contemporaneamente, essas vêm contrapondo-se à mestiçagem enquanto ideologia do Estado, fazendo com que a Pluralidade Cultural seja vista como afirmação das diversas identidades que formam a nação brasileira. Essas ideias remetem a mudanças, no que se refere

à constituição de uma identidade nacional, a qual, agora, está longe de ser aquela que tinha um caráter uniformizador onde as diversas culturas eram sufocadas em favor de uma identidade homogeneizadora. (COSTA, 2011, p. 52)

As questões levantadas por Costa indicam para o fato de que o pensamento social brasileiro estabeleceu representações e modelos para compreender e explicar os povos indígenas e negros, esquadrinhando-os nas suas existências. Modelos e explicações submetidas quase sempre aos projetos de intenções nacionais homogeneizantes em desfavor da diversidade étnica, social e cultural visualizadas nos diversos espaços e tempos que configuram os processos históricos e sociais brasileiro.

Filha da modernidade e orientada pela idéia de progresso, essa mitologia savante, no lugar do tempo cíclico, dispôs dois planos lineares e finitos de sucessivas mutações sócio-étnico-raciais que experimentam forte homologia. Cada uma dessas tradições de estudos, ambas comprometidas em pensar o Estado em moldar o Nacional, produziu, aparentemente de forma autônoma e em seu próprio campo semântico, eixos de mutações estruturalmente semelhantes entre si. Em um deles a diversidade de sociedades e culturas passaria pelas sucessivas reduções representadas pelos termos índio/caboclo/civilizado, enquanto no outro, tal redução seria expressa pela sucessão negro/mulato/branco. (ARRUTI, 1997, p. 9-10).

Ainda os estudos de Arruti indicam modos de como o Estado articulou-se em torno de modelos teóricos que se relacionam e operacionalizaram as categorias étnico e racial. O faz quando necessita produzir discursos nacionalizantes ou dialogar com os movimentos sociais que demandam os órgãos constituídos, a fim de apaziguar situações conflitantes e assim estabelecer cenários abrandados para as relações étnicas e raciais.

[...] marcado e valorizado como origem, na sua relação com a ‘sociedade brasileira’ o índio é objeto de contaminação e, neste caso, a alteridade serve à construção de um juízo de valor estético. Quando a construção desse “nacional” tematiza a população negra, os sinais se invertem: ela representaria para ele o problema da desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da identidade e não da alteridade), da necessidade de absorver, integrar, mas sem se contaminar, sem deixar que esse outro, tão íntimo e tão numeroso, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca. [...] marcado e desvalorizado como aparência, na sua relação com a “sociedade brasileira” o negro é agente de contaminação, fazendo com que a alteridade sirva, no seu caso, à construção de um juízo de valor político (IDEM, p. 10).

Não é tarefa simples a operacionalização de processos de (re)classificação social em torno do adjetivo “remanescente”. Não basta apenas transpor concepções já utilizadas nas experiências de emergências étnicas indígenas para “utilizá-las” nas quilombolas. Apesar de elementos e trajetórias históricas e sociais parecidas, como parece ser a questão da terra e o acesso a ela, ao longo da história do Brasil. Não se trata apenas de aplicar conceitos de uma luta para a outra. Nos contextos de produção de direitos e reconhecimentos das identidades coletivas, construídas socialmente nas duas últimas

décadas do século XX no Brasil, muitos grupos sociais se mobilizavam em torno da causa do reconhecimento de seus territórios.

No início da década de 90 foram as chamadas “quebradeiras de coco babaçu” e os “quilombolas” que se colocaram na cena política constituída, consolidaram seus movimentos e articularam estratégias de defesa de seus territórios, juntamente com outros povos e comunidades tradicionais, tais como os “castanheiros” e os “ribeirinhos” [...]. Além destes começaram a se consolidar no último lustro, as denominadas “comunidades de fundos de pasto” e dos “faxinais”. Estes movimentos, tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais. (ALMEIDA, 1998, p. 19).

Ao elaborar sua narrativa em torno dos significados de suas lutas por diferenciação étnica no Andirá, Adelson Freitas de Castro, do quilombo Trindade, pensou nesse modelo de reivindicação, onde a terra é uma grande questão posta. Segundo ele, “Trindade foi feita para a terra ser organizada”<sup>64</sup>. As comunidades negras rurais passam então a se articular em torno de elementos que as unissem e dialogassem com seus projetos políticos, na busca de acessar seus direitos. Acionam os mais variados elementos e dispositivos politizados no movimento negro e quilombola, por meio dos muitos agentes externos, com os quais mantem redes de relações e solidariedades múltiplas.

A vinculação das comunidades quilombolas com um passado de fuga passa a ser somente um dos elementos a serem considerados neste processo de garantias de direitos. De fato, independentemente da forma como foi constituída a comunidade (fuga, ocupação de territórios sem proprietários, ocupação de territórios abandonados pelos antigos proprietários, heranças, doações, etc.), o importante era a existência de uma continuada reprodução material e cultural. É nesta direção, portanto, que a legislação passa a ressemantizar o termo ‘remanescente das comunidades de quilombo’ (BRANDÃO, et al., 2010, p. 79).

Essa questão legal se consolidou, ao menos nos planos teóricos e formais, quando o decreto 4.887, de 20/11/2003 regulamentou que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos seria atestada mediante auto identificação da própria comunidade. Numa referência ao princípio de auto declaração dos povos indígenas e tribais da OIT, conhecido como Convenção 169, segundo o qual “[...] a auto identificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção (CONVENÇÃO169-OIT, p. 15). Esta convenção aplica-se à:

a) povos tribais em países independentes cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros segmentos da comunidade nacional e cuja situação seja regida, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por uma legislação ou regulações especiais; b) povos em países independentes considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que viviam no país ou região geográfica na qual o país estava inserido no

<sup>64</sup> Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

momento da sua conquista ou colonização ou do estabelecimento de suas fronteiras atuais e que, independentemente de sua condição jurídica, mantêm algumas de suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou todas elas (CONVENÇÃO 169-OIT, p.15).

A partir de tais pactuações com as legislações internacionais, se produziu o decreto nacional. Por esse documento, tais comunidades, passam a ser compreendidas também como “grupos étnicos, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003, Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, artigo 2º).

Não restam maiores dúvidas acerca do fato de que os processos de etnogênese que redundaram na proliferação recente de comunidades quilombolas no Brasil está ligado em grande parte aos direitos e benefícios que as comunidades negras passaram a poder pleitear a partir de 1988. Neste caso, a ressemantização do termo ‘remanescente das comunidades de quilombos’ abriu espaço para que virtualmente qualquer comunidade rural ou urbana, com maior ou menor presença de negros, liderada por negros ou brancos [...], se autodeclarasse como remanescente de quilombos. Esse processo nos leva a discutir mais uma vez os limites do que podemos chamar de grupos étnico e mais ainda o que podemos compreender como etnicidade (BRANDÃO, *et al.*, 2010, p. 103).

O que está em questão, são as (re)ordenações e formas de existências e de manifestação por direitos. Extrapolam as conceituações fechadas, presas a referidos espaços físicos ou características fenotípicas, apenas. As comunidades quilombolas contemporâneas, pelo contrário, configuram-se como territórios pluriétnicos, em torno de pluralidades espaciais e de existências e prática sócio culturais diversas. São espaços construídos nas dinâmicas históricos sociais nas fricções e produções inter étnicas. “Assim, falar de grupo étnico para descrever as comunidades rurais negras historicamente vinculadas aos quilombos (ou outras formas que lhe tenham correspondido) não deve levar à busca de “pequenas áfricas” (ARRUTI, 1997, p. 26). Seja por onde e como for, as discussões não são consensuais e nem poderiam ser, haja vista que inúmeros interesses formatados ao longo de centenas de anos estão em jogo. Um ponto desses descensos está no zelo pelas posses das terras; os acessos e formas de uso dos recursos territoriais; as formas de produção e circulação de riquezas advindas das manipulações das terras agricultáveis ou para elas destinadas.

Tanto nos casos mais conhecidos, como das comunidades de Kalunga (GO), Rio da Rãs (BA), Oriximiná (PA) e Vale da Ribeira (SP), quanto em situações ainda muito pouco estudadas, como as de Mocambo (SE) e Sacotiaba (BA), com as quais tive contato, o processo de assunção da identidade de “remanescentes” teve início com a disputa por recursos (normalmente traduzidos em termos territoriais), e só então, concomitantemente ou ainda mais tarde, quando o instrumento de luta privilegiado passa a ser o “Artigo 68”, as questões de cultura e origem comum emergem, passando a ser

plenamente tematizadas pela comunidade e tornando-se objeto de reflexão para o próprio grupo. (ARRUTI, 2006, p. 27).

Essas terras, muitas vezes, é destinadas à produção de *comodities*, como no caso da Amazônia. Para onde há discursos de que precisam ser liberadas ao capital, haja vista que as populações tradicionais não foram historicamente e, continuam a não ser encaradas como produtoras de bens exportáveis e que lhes traga grandes benefício. Não sendo “justificável”, por isso, suas permanências com grandes posses de terras. Pelo contrário, pesam contra tais sujeitos, mitos e preconceitos constantemente (re)alimentados pelas políticas públicas do Estado brasileiro e pelos agentes do capital internacional que se fazem presentes na região. É o que constatam estudos como o de Violeta Loureiro, segundo a qual, “dos vários preconceitos relativos à cultura do homem da Amazônia, pelo menos dois deles estão claramente expressos e são constantes nos planos e nas políticas públicas federais para a região” (LOUREIRO, 2002, p.114). O primeiro informa que “índios e caboclos viveriam em terras excessivamente vastas e as ocupariam em atividades pouco rentáveis para o Estado e de forma incompatível com a economia e a sociedade modernas” (IDEM). Já o segundo, dá conta de que “índios, negros (quilombolas) e caboclos têm sido considerados nos planos e nos projetos econômicos criados para a região como sendo portadores de uma cultura pobre, primitiva, tribal e, portanto, inferior” (IDEM). Por tais raciocínios, esses povos “nada teriam a aportar de positivo ao processo de desenvolvimento. Com isso, esses grupos étnicos e sociais não têm sido priorizados nas políticas públicas para a região” (IDEM). Tais “entendimentos” acerca das posses de terras são uma construção histórica que perpassa experiências violentas de desrespeitos e produção de empobrecimentos de sujeitos que tradicionalmente articularam-se nos mundos amazônicos. Gentes que constroem suas vidas nos enfrentamentos das mais variadas adversidades. “Ao longo de sua história, a Amazônia tem gerado sempre mais recursos para fora (Metrópole e Federação) do que tem recebido como retorno; tem sido, permanentemente, um lugar de exploração, abuso e extração de riquezas em favor de outras regiões e outros povos” (IDEM, p. 108). Situação reafirmada “nos últimos trinta anos, quando grandes investimentos foram feitos em infra-estrutura, estes visaram possibilitar exploração de riquezas em favor da Federação” (IDEM).

As questões em torno dos impasses das aplicações dos dispositivos constitucionais, portanto, descortinam um mundo de elementos constituídos em tempos coloniais e imperiais, mas que se reordenam ao longo da República. Uma série de problemáticas que não são de hoje, apenas se amplificaram no Brasil e na América Latina

nas últimas décadas do século XX. Realimentando velhas discussões, a exemplo daquelas envolvendo acesso e uso de terras e os descasos para com os descendentes de povos indígenas e africanos tornadas escravos nas américas. Sobre essas atualidades de questões passadas, sempre presentes nas vidas das populações minoradas do campo no Brasil:

O que para muitos aparecia como novidade na agenda política pública-a dimensão étnica, via os quilombos, da questão agrária – tinha, na verdade, percursos históricos mais longos e sinuosos, embora desconhecidos, silenciados e mesmo tornados invisíveis numa longa história social das lutas agrárias considerando os sem-terra, as populações tradicionais, os trabalhadores rurais e outros setores envolventes. Entre as historicidades possíveis e as memórias ressignificadas, encontraremos gerações e gerações de homens e mulheres do campo reconstruindo permanentemente sua própria história, territorialidade, tradição, gramática cultural e etnicidade. Temas diversos das memórias e lutas do passado e do tempo presente são amalgamados e conectados em tornos de novas narrativas, fragmentos, fios condutores, silêncios, esquecimentos e fundamentalmente projetos e agências [...] (DOMINGUES; GOMES, 2013, p. 6-7) [Grifos Nossos].

Tais comunidades e os novos sujeitos delas emergidos demandam e desafiam os modelos das ciências humanas e sociais. Especialmente em áreas marginais do Brasil, como a Amazônia por exemplo, quando se trata dos estudos clássicos sobre a presença de africanos negros escravizados e sobre seus descendentes. “Hoje, espalhadas por todo o Brasil, vemos surgir comunidades negras rurais (algumas já em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades) e remanescentes de quilombos [...]” (GOMES, 2015, p. 7). Com suas novas (re)configurações, indicam caminhos para reordenar olhares. Alguns dos quais, até então fixos a modelos acabados ou referidos a determinadas regiões de grande incidência histórica de escravidão, desautorizando outras. A partir das análises das emergências étnicas contemporâneas, portanto, “é possível refletir [...], como a temática quilombola [...] tem se transformado num amplo vetor de mobilização e reflexão sobre a questão racial no Brasil com impactos nas políticas públicas de acesso à terra, saúde, cidadania e educação” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p. 6-7). Discussões que conectam redes de interações e trocas de saberes, e nisso alimentam-se, tanto a partir “dos estudos acadêmicos, como dos movimentos sociais” (IDEM).

Apesar das normatizações e pactos com legislações internacionais, são inúmeros os impasses que cercam a execução do que prevê os dispositivos constitucionais. Mais desafiador ainda é compreender as inúmeras formas específicas de lutas para acessar tais dispositivos. Uma proposta possível está nas abordagens interdisciplinares.

### 1.3. EMERGÊNCIAS ÉTNICAS NO AMAZONAS: diálogos interdisciplinares para uma História Social do movimento quilombola no rio Andirá.

O exercício da produção do conhecimento sobre a temática quilombola se torna significativo e desafiador. Isso ganha maior relevo no caso do Estado do Amazonas, de onde emergem as vozes quilombolas do Tambor (Novo Airão), do Barraco de São Benedito da praça 14 de Janeiro (Manaus), do Lago Serpa (Itacoatiara) e do Rio Andirá (Barreirinha). Arruti (1997, 2006) nos auxilia quando aponta algumas sequências para visualizar a questão “remanescente” de quilombo no Brasil: o primeiro impasse e desafio está em “reconhecer a importância de percebê-los como emergentes” (ARRUTI, 1997, p.29). Na sequência, aprendemos a “reconhecer seu lugar, porque ainda mal definido tanto com relação às condições de acesso aos seus novos direitos, quanto às condições de exercício de sua nova identidade [...]” (IDEM). O terceiro é estar atento para o fato de se lidar com um fenômeno não definido, mas em constante construção. “A definição mais favorável daquilo que devem ser não depende apenas deles ou dos seus opositores, mas também do estado da correlação de forças em que aquelas comunidades e seus mediadores e concorrentes a mediadores estão inseridos [...]” (IDEM). Ganham relevos aí, profissionais das ciências humanas e sociais, com destaque para certas tarefas “na qual o papel interpretativo do antropólogo e do historiador parece ter destaque” (IDEM).

Uma questão relevante é atentar para os projetos de novas identificações por parte desses sujeitos classificados como “remanescentes” de quilombo. Dentre outras coisas, servem como marcadores de determinadas posições e escolhas de elementos que os novos grupos, agora etnicizados, pretendem acessar. É preciso reconhecer a existência de intenções indenitárias em movimentos como o do Andirá. É isto “que marca boa parte dessas comunidades, antes de vir a deslegitimar o lugar dos pretendentes, serve como um sinal de alerta para aqueles que operam na correlação de forças que definirá qual é este lugar e quais as formas de acesso a ele” (IDEM). São comunidades que, vendo-se violentadas em suas mais variadas maneiras de existências econômicas, sociais, religiosas e culturais, se articulam e pautam o Estado, que cede e atende com algumas “concessões de terras”<sup>65</sup>. Muitas vezes, (re)articuladas com práticas passadas, ainda que não sejam estas as regras, ou modelos.

---

<sup>65</sup> Para aprofundar essa questão da legislação quilombola no jogo das relações de poder envolvendo as questões do acesso e posse de terra no Brasil, ver Mota (2006). No texto “*Brecha negra em livro branco: artigo 68, remanescentes de Quilombos e grilagens no Brasil*”. A autora “discute a consagração do termo *remanescente de quilombo* e destaca as ambiguidades presentes na generalização do conceito em sua relação com a Reforma Agrária no Brasil”. Tal discussão é fruto de sua pesquisa intitulada “Terra, Poder e

[...] Elas [comunidades quilombolas] são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas do pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois aquelas com a migração de libertos, se formaram. Não se trata de um passado móvel, como aquilo em que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania. (GOMES, 2015, p.7).

Compreender como os sujeitos sociais do início deste século constroem suas táticas para acessar “cenários de direitos” produzidos nos embates dos movimentos sociais desde as décadas finais do século XX, torna-se, portanto, um grande desafio. Principalmente para a história regional e local. Dentre os impasses, estão a produção de mecanismos que possibilitam compreender quem são essas tais comunidades que vêm produzindo diferenciação étnica e “territorialidades específicas” como remanescentes de quilombo? Perceber também como constroem seus processos presentes de luta por reconhecimentos, direitos e cidadania formal? Mas ainda, como (re)elaboram as memórias sobre seus passados? Aliás, que passados são estes (re)construídos, a partir das demandas dos seus presentes? Como se conectam às demais experiências históricas dos mundos amazônicos, brasileiros e latino-americanos? Como produziram seus novos modos de vidas, ser e apresentar-se como quilombolas do Andirá?

Uma das possibilidades abertas neste estudo para iluminar aquelas e outras questões, está no campo dos estudos da História Social, a partir da história social do negro no pós-abolição. Imbuídos com as preocupações em identificar, descrever e compreender os protagonismos visualizados nas e a partir das trajetórias e experiências de homens e mulheres afro brasileiros. Gentes que se articulam aos demais grupos sociais do Andirá para (re)existirem e, que nestas décadas iniciais do século XXI, aproveitando-se dos “cenários de direitos”, constituem-se como novos sujeitos políticos e de direitos. Promovem ações políticas de afastamento da concepção homogênea de “caboclos” como eram tratados pelo Estado ao longo do pós-abolição. Constituindo-se politicamente como “Quilombolas do Rio Andirá”.

Inserimos mais outras questões, quais sejam: como tratar de tais sujeitos contemporâneos com suas particularidades e diversidades de atuação e formações históricas e sociais? Como tratá-los como partes integrantes e formadoras de contextos

maiores das lutas dos movimentos sociais produzidos desde as décadas finais do século XX? Como compreendê-los como produções contemporâneas e também detentores de memórias remetidas a tempos de cativos e mundos do trabalho não livre na Amazônia? Como produzem seus caminhos de acessos aos dispositivos constitucionais? Enfim, como construíram sua identificação étnica e territorialidades quilombolas? Tais questões, em especial esta última, nos remetem para o fato de que “em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento” (HALL, 2006, p. 38-39). Haja vista que, “a identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (IDEM).

São muitas as questões que nos trazem iguais desafios e nos impulsionam a intentar algumas possibilidades de Ação. Outra frente adotada neste estudo, estão nas perspectivas dos estudos interdisciplinares, especialmente nos diálogos entre História e Ciências Sociais. Estamos atentos para o fato de que “falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção” (LEITE, 2000, p. 333). Atentamos para os desafios de se pesquisar nas fronteiras dos campos específicos de conhecimentos, interconectando-os em favor do objeto estudado. Apoiando-se no que cada um deles contribui para iluminar a questão das emergências quilombolas no Amazonas. Atentamos para o fato de que “a formação interdisciplinar é um desafio composto por necessidades, expectativas, controvérsias, e já dispõe de um quadro bastante complexo de teorias e métodos capazes de ampliar as preocupações sobre as garantias de sua cientificidade” (FREITAS, 2016, p. 11).

Pautamos nossas análises por posturas teórico-metodológicas trazidas, a partir da interdisciplinaridade entre história e demais ciências humanas e sociais, especialmente com a Antropologia, a Sociologia e o Direito. A tônica dos diálogos interdisciplinares se dá, sobretudo, a partir do campo da História Social, já que está se abre aos demais e evidencia possibilidades de produção do conhecimento na Amazônia, a partir das conexões entre as inúmeras possibilidades de abordagens, fontes, sujeitos, contextos e metodologias.

O exercício da interdisciplinaridade [...] está no cerne da ampliação da pós-graduação brasileira, na luta pelo direito de autocompreensão e de manifestação de grupos de pesquisa na Amazônia, no diálogo entre campos e áreas de conhecimentos, na circulação de ideias e desafios de pesquisa que não contemplam apenas um domínio teórico e empírico disciplinar. [...] Dar foco ao debate e introduzir às conexões com a realidade é dar corpo à produção de

informação e de conhecimento capazes de ampliar os marcos compreensivos e interpretativos da problemática interdisciplinar. (IDEM).

A partir dessas assertivas de Freitas sobre possibilidades de visualizações das realidades pelo conhecimento e aqui destacamos as realidades amazônicas, é que ensejamos diálogos com e a partir da História Social e suas aberturas para a interdisciplinaridade. “Antes de ser um campo definido por uma postura historiográfica, que resulta num alargamento do interesse histórico, construído em oposição às limitações da historiografia tradicional [...], passa a ser encarada como perspectiva de síntese” (CASTRO, 1997, p. 78). Isto, porque “em história, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam” (IDEM). A indicação de Castro insere-se numa referência aos debates que resultaram nas tais “histórias em migalhas” e que, às vezes, deixaram “Clio despedaçada”, ao ponto de em fins do século XX, tendências várias anunciaram seu fim, o que não procede. Ocorrendo, entretanto, (re)ordenamentos dos olhares e das perspectivas no fazer história. Ocorre que nos “Annalles, em sua perspectiva problematizante e estrutural da história, [...], houve uma ruptura entre tempo e conhecimento histórico, entre experiência vivida e compreensão narrativa, que se tornou inaceitável no final do século XX” (REIS, 2012, p. 146). Ainda segundo Reis:

[...] Espera-se da história uma relação mais estreita com o vivido, com o tempo, com os homens. O controle lógico e estrutural do real pela história-problema, antes motivo de euforia, no final do século XX começou a ser discutido em sua validade teórica. A história voltou a tratar dos homens no tempo e a forma conceitual tornou-se insatisfatória por negar a dimensão da temporalidade. Ela se afastara de seu foco central, os próprios homens, reais, em seu lugar e data, com seus projetos, motivos, intenções, angústias e sofrimentos. (IDEM).

Algumas dimensões da História podem começar por ser construídas por contraste com outras, como ocorreu, com a História Social e Econômica do século XX em torno do Grupo Francês dos *Annalles*, em oposição à História Política do século XIX (BARROS, 2005). A partir dessa proposta francesa de revisão historiográfica, “houve quem direcionasse a expressão ‘História Social’ para uma história das grandes massas ou para uma história dos grupos sociais de várias espécies (em contraste com a biografia dos grandes homens e com a História das instituições a que tinha sido tão afeita a historiografia do século anterior) (IDEM, p. 10). Além de permitir diversos níveis e formas de abordagens, especialmente para objetos, as abordagens e metodologias, a História Social também estabelece inúmeras conexões que se fazem nas dialogações com variados subcampos da própria história e de outros campos do conhecimento das ciências humanas e sociais. Castro (1997, p. 78) afirma que “a revista e o movimento fundados por Bloch e Febvre, na França, em 1929, tornaram-se a manifestação mais efetiva e

duradoura contra uma historiografia factualista, centrada nas ideias e decisões de grandes homens [...]”. Inauguram novas possibilidades, portanto de leituras das realidades, na medida em que “propunham uma história-problema, viabilizada pela abertura da disciplina às temáticas e métodos das demais ciências humanas, num constante processo de alargamento de objetos e aperfeiçoamento metodológico (IDEM). Abrem a história para novos campos de diálogos, na medida em que “a interdisciplinaridade serviria [...] como base para a formulação de novos problemas, métodos e abordagens da pesquisa histórica, que estaria inscrita na vaguidão oportuna da palavra “social”, enfatizada por Febvre, em *Combates por la história*” (IDEM).

Caminhamos por essas direções oferecidas a partir da história social, por entendermos que a temática sobre os “novos quilombos” é um desses temas que desafiam a historiografia em sua compreensão. Isso ganha maior relevo, quando tais comunidades estão referenciadas na Amazônia. Região historicamente esquadrihada com irrelevância da presença africana escravizada e seus descendentes e, por isso, não mereceu estudos vultuosos. As abordagens interdisciplinares e dos processos socioculturais, a partir das expectativas trazidas pelos procedimentos teóricos e metodológicos da História Social nos foram, portanto, tomados como possibilidades para visualizarmos melhor a questão das emergências quilombolas no Andirá.

Olhamos para o fenômeno das emergências étnicas no Amazonas, também como articulações de “homens [e de mulheres] em sociedade”. Daí porque nessa investida por meio da história social e suas possibilidades, atentamos às questões importantes como o fato de “não utilizar as classificações como limites ou pretexto para o isolamento [...]. O esclarecimento do campo ou da combinação de campos em que se insere um estudo não deve ter efeito paralisante, nem servir como pretexto para justificar omissões” (BARROS, 2005, p. 3). A referência ao campo da História Social, de onde partimos, serve para dar sentido aos possíveis diálogos, evidenciando pontos de onde se partiu e das questões levantadas. Os novos temas levam à abertura de novos objetos, fontes e abordagens. Sobretudo, na (re)adequação dos diálogos interdisciplinares na produção do conhecimento histórico. Em várias partes do mundo como Inglaterra, por exemplo, os ideais propostos pela historiografia francesa dos *Annalles* foram “abrindo os muros da disciplina histórica para as demais ciências sociais, especialmente a sociologia e a antropologia social” (CASTRO, 1997, p. 80-81). Especialmente quando o interesse está em focar “os grupos sociais e os processos determinantes e resultantes de suas relações

também estão no cerne desses problemas, neste caso com uma ênfase ainda mais explícita no estudo dos comportamentos e da dinâmica social” (IDEM).

Temos aí, os diálogos possibilitados pela História Social a qual se vê diante das necessidades de compreensão das demandas socialmente referenciadas como as do Andirá. Constituindo-se como uma das possibilidades de produzir reflexões conectadas com e, a partir das múltiplas realidades do século XX e deste XXI como o MSQA. Caracterizando-se por sua multiplicidade de focos e objetos, muitos dos quais, implicaram em revisões e avanços teórico-metodológicos, o que produziu novas aberturas, dado as limitações ainda oriundas da primeira metade do século passado.

Do ponto de vista metodológico, a história social, nas décadas de 1960 e 1970, esteve fortemente marcada, como de resto toda a historiografia, por uma crescente sofisticação de métodos quantitativos para a análise das fontes históricas. [...]A demografia histórica, tomada como método pela história social, daria dimensão até então inusitada à história da família. [...]A prosopografia (biografias coletivas) e a genealogia deixaram de ser práticas privativas do estudo de elites, principalmente políticas. (IDEM, p. 81).

Com o tempo, algumas dessas práticas metodológicas foram revisitadas. Destacamos a história social da família, que se revigorou, mostrando-se ferramenta significativa na visualização de tempos e experiências históricas do Brasil. As genealogias e as trajetórias familiares das comunidades quilombolas do Andirá, iluminam inúmeras redes de relações de tais sujeitos no pós-abolição com os mundos do trabalho no Baixo Amazonas. Experiências de sujeitos que de alguma forma se ligam a contextos sociais extra locais. Conexões que devem ser percebidas, compreendidas e interpretadas nas suas devidas redes, processos e formas de conhecimentos que operam para dar conta de suas existências. Atentos para o fato de que as amplitudes da História Social permitem e alimentam impasses entre as abordagens macro e micro social, envolvidas em debates acalorados, em torno do “enriquecimento temático da História Social e, muitas vezes, razão de crítica severa” (FENELON, 1993, p. 80). Nos esforçamos para promover as devidas articulações entre as duas esferas. Os estudos dos movimentos sociais contemporâneos no Brasil e das questões deles advindas, como as demandas por acessos a direitos e à cidadania formal, devem ser compreendidos e conectados, necessariamente, aos contextos por que o país passava. Também como emergências étnicas no Amazonas nos últimos vinte anos estão ligadas ao que chamamos de “cenários de direitos” e de enfrentamentos de tais comunidades aos inúmeros casos de desrespeitos às suas condições reais de existências.

Ainda sobre as opções entre as perspectivas de abordagens dos objetos, vale lembrar que, dos momentos iniciais dos *Analles* da década de 1930 até a década de 1970 e 1980, a história social organizou-se majoritariamente nas questões da história econômica e política, pautadas nas orientações dos tempos longos braudelianos, por exemplo. Também vinculadas às abordagens macrosociais, ou “tendências sociologizantes”, com pouca atenção aos sujeitos e suas ações. No entanto, passou por redirecionamentos e aberturas a novos sujeitos e personagens sociais, pautadas nas tentativas de valorização das trajetórias e experiências dos sujeitos históricos, predominando uma espécie de “perspectivas antropológicas”:

[...] nos últimos vinte anos, uma evolução cada vez mais complexa e difícil de circunscrever. O ponto de partida necessário é a crise dos estruturalismos-seja de matriz braudeliana, marxista ou funcionalista-emergente nos anos 70 e umbilicalmente ligada a uma avassaladora consciência de que os comportamentos e realidades sociais definitivamente não se conformavam a ficar confinados a modelos preestabelecidos. Por outro lado, os métodos quantitativos, se trouxeram as grandes massas para a história, ao trabalharem majoritariamente com dados agregados, tenderam a retirar-lhes a face humana. A pesquisa em história social a partir dos anos 70 se fez frente à urgência de responder a estas e outras questões que se avolumavam. (CASTRO, 1997, p. 83-44).

O movimento negro contemporâneo e os movimentos quilombolas estão dentre as realidades a modelos e imagens pré-estabelecidos. Portanto, as emergências do Andirá conectam-se a esses processos. Estudá-los, nos faz remeter ao fato de que “um dos maiores efeitos da História Social a partir das décadas de 60 e 80: o de ampliar o mapa do conhecimento histórico e legitimar novas áreas para investigação” (FENELON, 1993, p.76). Como consequência, isso “fez surgir ou possibilitou a incorporação de inúmeras temáticas como o urbano, a mulher, a família, o crime, a infância, a educação e outros, todos reclamando um lugar dentro do contexto mais amplo da História Social e de temáticas da cultura (IDEM). As crescentes visualizações dos novos personagens, objetos, temas ampliadores do conhecimento histórico, também apareceram como possibilitadas e demandadas por aproximações continuadas entre História e Ciências Sociais. Diálogos interdisciplinares que iluminam realidades, sujeitos e objetos que apenas as ferramentas da História não foram capazes de lançar luz. Pelo contrário, empurrava mais para as sombras e os lugares de silêncios, como ocorria com a presença negra no Amazonas no pós-abolição.

Um primeiro movimento, que já se delineava ainda nos anos 60, tendeu a reforçar a ênfase do campo na problemática da *construção das identidades sociais e das relações que engendravam (numa aproximação com a noção de comunidade, tomada da antropologia) sobre as abordagens que privilegiavam as posições sociais e estruturas hierárquicas (estratificações socioprofissionais etc, numa perspectiva sociológica)*. Esta aproximação com

a antropologia levaria a história social, em sentido estrito, a privilegiar progressivamente *abordagens socioculturais* sobre os enfoques econômico-sociais até então predominantes. (CASTRO, 1997, p.84) [*Grifos Nossos*].

Olhares econômicos e políticos sobre as presenças negras no Amazonas. Essa pareceu ser a tônica das explicações que produziram os silêncios tal temática. No entanto, quando se decide “privilegiar progressivamente abordagens socioculturais sobre os enfoques econômico-sociais”, as significâncias das presenças negras aparecem. São amplificadas nos planos da cultura que se produz nas práticas sociais das comunidades amazônicas, que se auto identificam neste início de século como “novos quilombos”. Temas até recentemente não privilegiados com a devida atenção pela história local e regional.

Não há como negar, foi a partir de suas concepções e perspectivas (as da História Social) que os *chamados ‘temas malditos’*, ou seja, quase todos que tratam dos excluídos sociais, sejam pobres, vagabundos, prostitutas, negros, mulheres, índios etc. *Encontraram guarida nessa historiografia*. Também hoje as investigações sobre grupos jovens, sua música, suas práticas, a música popular, as festas comunitárias, a cultura popular enfim, *constituem objetos legitimados pela História Social, e desenvolvidos com rigor metodológico, que os trazem para o campo de discussão, já instaurados sobre a cultura*. (FENELON, 1993, p. 76) [*Grifos Nossos*].

Essas abordagens socioculturais possibilitaram reconhecimento de novas realidades indicadas pelos “novos movimentos sociais” e temas até então considerados malditos para a história, como é o caso das comunidades quilombolas no Amazonas. Olhamos tais grupos sociais que se produzem como grupos étnicos no Andirá, também a partir dessa perspectiva sociocultural. Sujeitos políticos e de direitos que exigem serem compreendidos pelas ciências humanas e sociais, dentro de suas ações políticas para diferenciação étnica. Coletivos que negam as classificações anteriores de “caboclos”, auto identificam-se e conseguem do Estado brasileiro, por meio de lutas, novas identificações coletivas como quilombolas.

A identificação e entendimento das práticas socioculturais dessas comunidades constituídas como espaços simbólicos de pertencimentos é uma das possibilidades de compreensão desses fenômenos sociais de emergências quilombolas. Memórias do cativo, Identidades e territorialidades, reificadas nas festas populares reordenadas nos seus cotidianos. (Re)construídas e (re)habilitadas politicamente, como ferramentas das lutas sociais do MSQA. Estamos falando de “culturas no plural e nunca poderemos considerá-las como campo exclusivo de uma só disciplina, seja a história, seja a antropologia ou qualquer outro ramo do conhecimento do social” (FENELON, 1993, p. 75). Isto reforça as necessidades das abordagens e compreensões interdisciplinares dos fenômenos das “novas etnicidades” quilombolas na Amazônia. A

mesma história social aparece como um dos caminhos de atuação teórico-metodológico, por ser “modalidade historiográfica rica de interdisciplinaridades com todas as Ciências Sociais, e igualmente rica na sua possibilidade de objetos de estudo, abre-se de fato a variadas possibilidades de definição e delimitação” (BARROS, 2005, p.2).

Por esses indicativos é que se qualifica nossa investida em compreender as produções das novas identidades étnico-raciais e territorialidades quilombolas. Sejam no rio Andirá ou demais realidades quilombolas no Amazonas, encontramos bases nas perspectivas das abordagens interdisciplinares como as já apontadas por estudiosos como Batista (2007). Reafirmadas em novas plataformas como as que sustentam o PPSCA, o qual tem como área de concentração os “*processos socioculturais da Amazônia*”. Desse modo, “o compartilhamento de um ambiente intelectual comum para o nascimento de um interesse científico permite, sim, debater um tema, examiná-lo por meio de várias formulações dirigidas para um foco (FREITAS, 2016, p.12). A temática sobre os “novos quilombos” no Amazonas é observado neste estudo nessa perspectiva “de tratar um tema por diversos olhares disciplinares” (IDEM). Exercício que envolve aproximações e distanciamentos, segundo as demandas apresentadas pelas exigências do objeto em estudo. “Seria enganoso, entretanto, imaginar que a história social se tenha desenvolvido nas últimas décadas de modo harmônico e homogêneo” (CASTRO, 1997, p.84). Para essa mesma autora, “a ênfase na cultura, uma relativa redução da escala de análise e a predominância de perspectivas antropológicas em relação às tendências sociologizantes do período anterior são características comuns que camuflam debates e uma imensa diversidade de objetos e abordagens (IDEM). Algumas perspectivas historiográficas da História Social em suas vertentes francesa e inglesa tiveram formas de aproximação com a antropologia, diferenciadas em cada país, é claro:

Especialmente na França, a aproximação com a antropologia se fez, em grande parte, forjando uma verdadeira “antropologia histórica”, tributária da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, que foi definida por André Burguière como uma “história dos costumes” (em oposição aos eventos). Por outro lado, um outro tipo de aproximação com a antropologia se fez sob a rubrica “history from below” (história vista de baixo), cunhada por E.P. Thompson, em 1966. Neste caso, a aproximação se faz, de forma bem menos simbiótica, sob a égide da tradição, dita empirista, tanto da historiografia quanto da antropologia anglo-saxônica. (IDEM, p. 84-85).

Nossa temática dialoga com esses movimentos historiográficos que têm influências marcantes na produção do conhecimento histórico no Brasil. Especialmente a essas duas correntes, puderam alargar as possibilidades de trabalho do historiador, à medida em que os personagens por elas privilegiados nem sempre são os produtores das fontes tradicionais e estão de modo determinado nos arquivos. “A História Social

recolocou inúmeras questões no que diz respeito a uma variedade bem grande de registros documentais, facilitando investigações antes consideradas impossíveis pela inexistência de fontes” (FENELON, 1991, p.75). A partir de novos objetos, novas fontes permitiram os usos e inúmeras formas de registros das realidades, como ‘novas fontes’ históricas “a serem analisadas nos colocam, de imediato, a consideração de que tal como as fontes textuais, essas precisam ser desvendadas para delas extrair o não dito, as entrelinhas e aquilo que potencialmente permite olhares e leituras diversas”(IDEM). Diante de tais questões, abriram-se novas perspectivas metodológicas na visualização das realidades sociais diversas, como estas “Vozes” que emergem dos silêncios do rio Andirá, e que, amplificamos neste estudo, por meio da metodologia da História Oral. “O trabalho de produção de fontes orais pode ser dividido em três momentos: a preparação das entrevistas, sua realização e seu tratamento” (ALBERT, 2011, p.171). Procedimento importantíssimo para o estudo do MSQA, no sentido de observar suas perspectivas da História, não mais daqueles que homogeneizaram suas experiências no pós-abolição.

A História Social permite, portanto, o aparecimento de novas compreensões acerca das fontes, ou seja, no sentido das “[...] ‘abordagens’, seja a ‘modos de fazer a história’ (escolha ou constituição de determinados tipos de fontes, ou formas de tratamento destas fontes), seja ao ‘campo de observação’ no qual se detém o historiador”(BARROS, 2005, p.7). Sobre estas abordagens - com relação às fontes (de memórias-história oral) e com relação à escala de observação (micro-análise). Vale destacar que “a História Oral, remete a um dos caminhos metodológicos oferecidos pela História[...]. A Micro-História, escolhe como campo de observação um recorte micro-históriográfico[...], e a partir desta gota d’água cuidadosamente escolhida busca enxergar algo do oceano inteiro” (IDEM). Ambas as perspectivas de abordagens metodológicas (história oral e micro história) são possibilidades dentro do campo da História Social e suas intenções de compreender as ações sociais dos sujeitos, foram de certa maneira articuladas para o estudo do MSQA. Tais abordagens também nos permitem auxiliar nos processos de “produção acervos orais” sobre esse e outros temas no Baixo Amazonas<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup>Desde sua implantação no Baixo Amazonas, a Universidade do Estado do Amazonas, a partir de seu curso de História, vem trabalhando com essa metodologia de pesquisa histórica. Fortalecida a partir de 2012, com a chegada de mais professores. Pôde engajar-se nas redes nacionais de História Oral, trazendo pesquisadores renomados como Verena Albert da Fundação Getúlio Vargas, diretora do Centro de documentação de História oral, com larga experiência na produção de acervos orais sobre a República brasileira, depositados e disponibilizados nessa instituição. Nisso, sediou-se pela primeira vez em 2015, no estado o X encontro Norte de História Oral em Parintins, consolidando tais redes e inserindo de vez o Amazonas na ode desta metodologia. Prova disso é que o XI encontro em 2017, permaneceu no Estado, desta vez sediado em Manaus pela Universidade Federal do Amazonas-UFAM, contando com a presença

[...] a fonte oral ou a construção de uma documentação oral, através de entrevistas e depoimentos, vem merecendo maior atenção dos historiadores e colocam interessante polêmica entre seus adeptos, seja na discussão teórica sobre a possibilidade de uma História Oral, na existência de uma tradição oral a ser considerada ou nas técnicas de sua concretização[...]. Em outra perspectiva, a documentação oral vem sendo utilizada para recuperar possibilidades de trabalhar com temáticas contemporâneas ou aproximar-se de grupos e movimentos sociais, onde a tônica de sua prática não é a escrita e o analfabetismo e uma constante. (FENELON, 1993, p.78).

Além dos elementos indicados acima, também contribuiu para a utilização da História Oral na visualização do MSQA, o fato de essa metodologia, apesar do nome remeter, não ser restrita à história. Amplia-se cada vez mais para as demais ciências humanas e sociais, tornando-se uma postura interdisciplinar, como, aliás, é a proposta deste estudo. Agregou-se também, por que:

*O trabalho com a História oral se beneficia de ferramentas teóricas de diferentes disciplinas das Ciências Humanas, como a Antropologia, a História, a Literatura, a Sociologia e a Psicologia, por exemplo. Trata-se, pois, de metodologia interdisciplinar por excelência. Além dos campos mencionados, ela pode ser aplicada nas mais diversas áreas do conhecimento: na Educação, na Economia, nas Engenharias, na Administração, na Medicina, no Serviço Social, no Teatro, na Música[...].Em todas essas áreas já foram desenvolvidas pesquisas que adotaram a metodologia da História oral para ampliar o conhecimento sobre experiências e práticas desenvolvidas, registrá-las e difundi-las entre os interessados.(ALBERT, 2011, p,156) [Grifos Nossos].*

Tais procedimentos produzem suas análises históricas tendo como base os registros das experiências e culturas desses “novos sujeitos sociais”, trazidos para a cena política e social no Baixo Amazonas. A metodologia da história oral possibilitou explicitar e compreender como os tais sujeitos sociais do rio Andirá produziram seus discursos e entraram numa outra classificação social como quilombolas. Isto porque essa metodologia “permite o registro de testemunhos e o acesso a ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, amplia as possibilidades de interpretação do passado” (ALBERT, 2011, p.155) [Grifos Nossos]. As análises do “conjunto do arquivo de memória” sobre o MSQA, revelam processos conflituosos de aprendizagens e reordenamentos que os levou a se identificarem como “negros” e depois “quilombolas”. Um movimento de “aprender a ser”, negros e quilombolas. Ainda sobre as fontes vale lembrar que “a história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes

---

Portelli da Universidade de Roma. Citamos pesquisadores de expressões internacionais com a utilização dessa metodologia que tem nas memórias orais dos sujeitos uma fonte para a produção do conhecimento sobre os “novos quilombos”. Um caso emblemático é o de Hebe Mattos, que vem nos últimos 20 anos se utilizando dessa metodologia para visualizar as memórias dos descendentes de escravizados no sudeste brasileiro, sua obra mais significativa nesse sentido é “memórias do cativo”, da qual nos inspiramos metodologicamente para iluminar certas as questões quilombolas na Amazônia.

*para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século xx, após a invenção do gravador a fita” (ALBERT, 2011, p.155) [Grifos Nossos]. Ainda segundo Albert, “ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente” (IDEM) [Grifos Nossos].*

Por hora tratemos de noções como “experiências” no âmbito do campo da História Social que reordena constantemente, segundo os objetos que emergem das complexas realidades sociais. As formas de acesso a tais experiências sociais foram possíveis por meio das reordenações nos procedimentos do campo da história social, por exemplo a:

A tradição marxista britânica de história social do trabalho e a obra de Thompson, em especial, haviam colocado as noções de experiência e cultura no cerne das análises sobre a ação social. O desenvolvimento da problemática tendeu rapidamente a ultrapassar o interesse inicial no ativismo operário, para concentrar-se na compreensão da experiência das pessoas comuns, no passado, e de suas reações a esta própria experiência. Tal postura implicou profundas reavaliações metodológicas. Que fontes utilizar para dar voz às pessoas comuns? A prática e o debate metodológico em relação ao uso da técnica de história oral neste campo têm sido intensos nos últimos vinte anos, mapeando seus avanços e limitações. Um intenso intercâmbio com a antropologia permitiu transformar mitos, rituais e imagens em fontes históricas. (CASTRO, 1997, p. 85).

Os questionamentos elencados por Castro também nos foram úteis ao iniciar os estudos sobre a emergência quilombola no Andará. De onde e, a partir do que começar as reflexões sobre as emergências desses “novos quilombos”? São algumas das querelas e demandas parecidas que os estudos históricos iniciais sobre comunidades quilombolas no Amazonas enfrentam. Muitas das documentações eleitas como fontes tradicionais para a história regional e local não deram conta de visualizar de forma mais aguda, os protagonismos dos homens e mulheres negros no Amazonas no pós abolição. Isto ganha relevo, especialmente quando se refere aos que contemporaneamente, constroem identidades coletivas como quilombolas. Daí por que, parece oportuno neste estudo, na medida do possível, o cotejo daquelas fontes tradicionais com fontes de memórias das comunidades, registradas por meio da metodologia da história oral<sup>67</sup>. “As memórias de um grupo social devem ser entendidas como documentos históricos de igual valor aos documentos escritos, pois possibilitam outras versões sobre nossa história” (RESENDE-SILVA, 2012, p. 12).

---

<sup>67</sup>Para compor diálogos com as narrativas quilombolas registradas por meio da metodologia da história oral, utilizamos os estudos clássicos, relatórios de presidentes de província, notícias de jornais, registros paroquiais (casamentos, batizados), fascículo das situação social e livros de memória da liderança Maria Amélio produzidos no âmbito do projeto PNCSA, relatórios e boletins antropológicos, além de arquivos da Federação quilombola e das escolas locais.

Recorremos à tais ferramentas e caminhos oferecidos pela História Social e suas múltiplas redes teórico-metodológicas em diálogo com as demais ciências humanas e sociais, às quais nos possibilitaram visualizações das experiências e das culturas desses grupos sociais auto identificados como quilombolas no Andirá. Grupos que foram por muito tempo silenciados pelos antigos “entendimentos metodológicos”, pelos quais, não era possível suas existências. Ainda que tais sujeitos e comunidades ali estivessem, à espera de serem mapeados pela ciência que não os podia compreendê-los. Agora, emergem e desafiam-nos na difícil tarefa de estudá-los, e compreender suas existências. Areladas às trajetórias de vidas de sujeitos e histórias familiares, mapeadas por meio da metodologia da história oral, o cotejo com fontes cartoriais e especialmente as paroquiais, por meio de certidões de casamentos e batismo para agregar maiores informações específicas (datas, sobre nomes, genealogias), acerca dos arranjos familiares constituídos no rio Andirá ao longo do pós-abolição. Após mapeamento das memórias orais nas comunidades do rio Andirá, realizamos levantamento de cerca de cinco mil registro paroquias, depositados nos arquivos da cúria diocesana na cidade de Parintins, e também na Paróquia Nossa Senhora da Bom Socorro, na cidade de Barreirinha. O investimento se justificou no sentido de auxiliar na compreensão de trajetórias individuais e familiares, apontando as conexões entre as experiências individuais e familiares no pós-abolição, as demais instâncias da vida econômica e social daquela região. Nessas fontes, tratadas e utilizadas minimamente nesta tese, visualizamos certas táticas de tais agentes para se inserir no jogo formal da religiosidade, buscando batismos aos seus, e nisso inserindo-se nas redes de compadrios, por exemplo. Por meio de tais registros, também foi possível compor melhor genealogias já apresentadas nos arquivos de memória oral. Nos registros paroquiais estão presentes informações como filiação, naturalidade, dentre outras informações, das quais a memória oral não se detém por operar com outros elementos onde as referências específicas ficam em segundo plano. Tal documentação esteve apenas no sentido de apoio e ampliação das questões trazidas pelos arquivos de memória. O período levantado está entre 1878 e 1978 e refere-se a todo o rio Andirá. O mapeamento das fontes paroquiais deu-se entre os meses de janeiro e maio de 2016, nas cidades de Parintins e Barreirinha.

Foram realizadas pesquisas de campo estendidas, a fim de dar conta dos procedimentos de registros das experiências dos sujeitos por meio de entrevistas de história oral, como também observações de certas práticas socioculturais nas comunidades quilombolas. Tais procedimentos empíricos nos possibilitaram maiores

dialogações, tanto com as atividades do MSQA, como também com as práticas socioculturais realizadas frequentemente nos quilombos, a exemplo das festas. (Re)organizadas pelos sujeitos sociais do Andirá, as quais, buscam ressemantizar as práticas dos antigos, descritas nesta tese, a partir dos relatos orais dos praticantes registrados por meio de entrevistas de história oral. Alguns desses sujeitos “*sem nenhuma letra*”, assumem protagonismos de suas ações. Muitas das quais, vêm da tradição oral e reatualizam tempos e espaços simbólicos de pertencimentos visualizados, dentre outros espaços, nos inúmeros processos e práticas socioculturais.

Estamos nos referindo, por exemplo, às festas de santos, as danças, aos festivais e feiras culturais, dentre outras práticas socioculturais que, no curso do MSQA, foram (re)ordenados e são vistas nesta tese como formas e processos de conhecimentos sobre si. Práticas que iluminam para uma certa memória do cativo, das trajetórias familiares dos antigos, das conexões sociais com outros grupos étnicos ao longo do pós-abolição, e também dos imaginários que tecem redes de compreensões dos mundos afro amazônicos naquela fronteira Amazonas – Pará. São processos e práticas socioculturais que, longe de ser manifestações abstratas, remetem-se, ligam-se e alimentam-se das realidades referenciadas e vividas das mais variadas formas por tais comunidades, às quais, produzem novos entendimentos sobre si. O que aponta para as novas identidades e territorialidades específicas quilombolas no leste do Amazonas. São, por isso, culturas com modos de vidas e manifestadas também nas práticas cotidianas locais. Práticas materializadas nas festas populares, suas danças, suas letras das cantigas de trabalho, das toadas de boi-bumbá, dos pagodes e sambas. Tais práticas apresentam-se, portanto, como formas de conhecimentos referente à elementos das vidas cotidianas dos quilombos. As vemos nesta tese como processos abertos de promoção de memórias produzidas, enquadradas, materializadas no curso do MSQA. Indicam o que denominamos de movimentos e ações políticas de construção de uma espécie de “narrativas de si” (MATTOS, 2006). As memórias, enquanto articuladoras das ações políticas do Andirá são “referencial de ancestralidade e de Identidade” (FUNES, 1996, p. 22).

Nesse procedimento de olhar as realidades quilombolas emergentes no estado do Amazonas nos últimos vinte anos a partir dos processos socioculturais, culturas são compreendidas não apenas como aquilo que informa sobre as ações dos sujeitos. Mas liga-se também às formas de apropriação de suas ações sociais e práticas cotidianas ou a elas associadas. (Re)qualificadas como “ações políticas” do MSQA para acessar direitos. Estamos atentos para informar e perceber que esse fenômeno impõe (re)ordenamentos de

olhares da ciência interessada em compreendê-lo, não somente a partir das emergências étnicas e territorialidades que se constroem em Barreirinha-AM. Mas qualifica-se, também, a partir das demais realidades sociais quilombolas, formalmente existentes em outros municípios (Novo Airão, Manaus, Itacoatiara). Nos referindo às comunidades com certificação emitida pela FCP. Mas não desconsideramos as centenas de comunidades negras rurais que se espalham pelo estado, porém, não se sentem seguras para auto identificar-se nem como negras e, tão pouco quilombolas. Ainda que muitas delas estejam marcadas pelos mundos do trabalho na Amazônia. Marcas visualizadas, não somente pelos processos e práticas socioculturais por elas manifestadas cotidianamente, mas pela presença de memórias e tradições orais que se bem analisadas, as conectam àqueles mundos. São portadoras de memórias relacionadas à tais mundos. Indicadoras de “experiências e práticas” no pós abolição no Amazonas que, ainda necessitam em ser mais “registradas e difundidas”.

As emergências étnicas e territorialidades quilombolas no Amazonas implicam, portanto, realidades e produções de novos agentes sociais e políticos que, em seus respectivos movimentos por reconhecimentos, mapeiam, sistematizam, produzem sínteses históricas. Etnicizam suas memórias, (re)qualificando-as frente aos seus opositores para acessar direitos constitucionais que lhes eram distantes até então. Por esses elementos, tais realidades sociais quilombolas, se apresentam como desafios teóricos e metodológicos para a história. Um deles, está nas relações entre História e as abordagens acerca da cultura que tiveram uma especial atenção de filósofos pós-estruturalistas como Foucault que inserem nessa relação questões simbólicas e de poder, para além e a partir das questões do vivido e das experiências (CASTRO, 1997). Segundo essa mesma autora, “tem-se reunido muito do esforço para recuperar uma abordagem dinâmica, antes que estática, da cultura e da história” (IDEM, p.87.). Dentre outras implicações, “tal postura significa um rompimento radical tanto com a presunção da existência de estruturas sociais quanto com a ênfase no vivido e na experiência, que classicamente definiam o campo da história social” (IDEM). Por fim, implicando em “uma aproximação entre história e crítica literária, bem como uma percepção do conflito e da dinâmica histórica, referida às relações de poder, produzidas em nível do simbólico” (IDEM).

Conflito e dinâmica histórica marcam o vivido e as experiências sociais e simbólicas das comunidades quilombolas do Andirá. São as novas marcas que passam a serem buscadas nos processos de visualização das realidades que se diversificam, se produzem como as dos “novos quilombos”. Isso ocorre, a partir dessa compreensão de

uma produção de sujeitos políticos e de direitos. As ações dos sujeitos são compreendidas em diálogo estreito com tais indicativos de valorização dos processos socioculturais, acionados contemporaneamente. Sujeitos que até certo tempo estavam numa determinada condição e situação social referidos como “caboclos”. Mas ao entrarem em contato com certos dispositivos constitucionais, visualizaram possibilidades de melhorias de suas realidades. Elaboram projetos políticos, onde foram (re)classificados, levando em consideração elementos étnicos, a partir de então fortemente politizados. Nesse movimento político de busca por reconhecimentos, produzem-se enquanto novos sujeitos políticos e de direitos. Sujeitos que reivindicam melhorias para suas realidades, marcadas pelas mais variadas formas de exclusões. Está em questão a produção de sujeitos

[..] Deixa de existir, assim, o próprio nexa de delimitação de uma problemática específica da história social: a constituição de atores sociais enquanto sujeitos históricos. Estes seriam compreendidos antes como produções (criações) de práticas discursivas (ou simbólicas) concorrentes e não como produtos sociais efetivos da experiência histórica. Deste modo, uma história cultural da sociedade tenderia a substituir as abordagens clássicas em história social da cultura, engendrando uma história cultural e em certo sentido política, sem atores sociais. Quase todas as temáticas clássicas em história social têm sido desenvolvidas sob o signo da competição entre abordagens pós-estruturalistas e abordagens sociais (CASTRO, 1997, p. 87-88).

Aparece uma outra questão que perpassa pelo viés sobre o qual será abordada as emergências dos “novos quilombos”. Estamos nos referindo às escalas, segundo as quais se pode observar, analisar e compreender esse objeto que é o MSQA. Quais sejam, como se deram as produções dos agentes históricos e por conseguinte da identidade étnica e das territorialidades quilombolas no Andirá? Isto, na perspectiva dos sujeitos desse movimento que devem ser vistos como frutos das “produções(criações) de práticas discursivas (ou simbólicas)”. Aparentemente está em jogo nas lutas do Andirá, a velha querela entre conjuntura e sujeito. Estivemos atentos para visualizar as novas percepções e ações dos sujeitos, através das escalas de análises, são e podem se constituir em elementos para visualizar uma problemática maior que se conecta aos movimentos sociais dos fins do século XX. Nos referindo à perspectiva de análise das emergências quilombolas, trazidas também, pela abordagem da micro história, haja vista que:

A redução da escala de análise nesta perspectiva não diz respeito à incorporação de objetos que teoricamente só poderiam ser construídos em escalas diminutas do social [...] nem à busca de estabelecer microcosmos exemplares do social. Propõem-se, de fato, as vivências históricas individuais, passíveis de serem parcialmente reconstituídas, como um nível privilegiado de observação para rever e formular novos problemas à explicação histórica, considerando tanto as condicionantes estruturais do comportamento humano na história, como a margem de liberdade e de criatividade nele contidas [...]. (IDEM, p. 88-89).

A micro história foi utilizada nesta tese na intenção de “conciliar” questões apartadas na historiografia como sujeito/experiências e contextos social/estrutura, em que estão inseridas as práticas socioculturais de indivíduos e coletividades quilombolas. Dialogamos com a ideia de conectar as experiências dos sujeitos que demandaram e experienciaram o MSQA, produzido conectado a contextos além daquele rio, que produzem as conjunturas nacionais e internacionais de acessar direitos étnicos e territoriais, por exemplo. Ao abordarmos trajetórias de vidas e experiências familiares que iluminam para processos históricos e sociais dos novos grupos étnicos do Andirá, estivemos atentos para os limites iniciais das abordagens da micro-análise no campo da História. Questões já levantadas por Ravel (1998), revisitadas também por (LEVI, 2011, p.135), para o qual, “a micro-história não pode ser definida em relação às microdimensões de seu objeto de estudo”. A partir das quais, foram produzidas novas abordagens, não mais autossuficientes, mas conectadas aos demais contextos macrosociais. “Esse é um procedimento que toma o particular como seu ponto de partida [...] e prossegue, identificando seu significado à luz de seu próprio contexto específico” (IDEM, p.156). Utilizamos das abordagens e escalas reduzidas a trajetórias locais, individuais ou familiares, mas atentamos, sobretudo para o fato de que:

[...] não se pode mais, hoje, explicar que a [...] identidade de uma coletividade, de uma profissão ou de uma classe não pode mais ser considerada evidente por si só ou não pode ser definida com base na descrição estatística de problemas comuns, independentemente das trajetórias e da experiência social dos membros a compõem, também é outra afirmação que parece indiscutível-mesmo que permaneça em aberto o problema de saber como articular de maneira rigorosa a relação entre a experiência singular e a ação coletiva.(RAVEL, 1998, p. 10-11).

Tais entendimentos e observações advindas da micro história foram importantíssimos nos processos de situar as experiências e ações dos protagonistas do MSQA e daqueles sujeitos que os antecederam, desde os fins do século XIX e por todo o século XX no Andirá<sup>68</sup>. Especialmente para os protagonismos contemporâneos, observamos que foram tecidas redes e formas de conhecimentos por tais sujeitos com auxílio de seus parceiros externos. Materializadas em discursos, (re)ordenamentos das formas cotidianas de utilização dos territórios, de práticas socioculturais, de promoção de feiras e festivais culturais, de produção de sínteses históricas. Ações políticas que adentraram as paredes das escolas locais, forçando diálogos de saberes e de “*gentes de poucas letras*” do MSQA, com “*as gentes com muitas letras*” das escolas locais<sup>69</sup>.

<sup>68</sup>O fazemos de forma distribuída em todo o texto desta tese, mas especialmente na sessão três.

<sup>69</sup>Uma das lideranças, Maria Amélia dos Santos Castro, ao iniciar suas lutas junto ao MSQA, contava apenas com a terceira série primária e muita força argumentativa e de conhecimentos sobre seu grupo, lhes

Apenas para citar elementos que objetivaram as memórias e as ações políticas dos sujeitos para acessar dispositivos constitucionais. Fatos que possibilitaram com que as “Vozes”<sup>70</sup>, aparentemente locais, ecoassem e transitassem para além das redes de relações de poderes locais/município de Barreirinha. Ligando-se às novas táticas de atuação dos novos movimentos sociais por direitos que, remontam às décadas finais do século XX. Portanto, as ações políticas desse movimento são analisadas e compreendidas nas conexões com os demais cenários, além daquele rio e inseridas nas novas configurações de lutas regionais. Tendo em vista que:

Os movimentos sociais na área rural da Amazônia, que nas duas últimas décadas vêm se consolidando fora dos marcos tradicionais do controle clientelístico e tendo nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs) uma de suas expressões maiores, conhecem no momento atual certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta escapam ao sentido estrito de uma organização sindical e às formas de enquadramento urdidas pelo Estado. (ALMEIDA, 2011, p. 15).

Os processos de lutas objetivados no MSQA se fazem nas conexões locais e extalociais. Reafirmando inclusive teses como a de que a Amazônia nunca esteve isolada em si, mas conecta-se a outros espaços, por meio das ações políticas dos sujeitos que a configuram. No caso em questão, os novos sujeitos auto identificados como quilombolas do Andirá. Pautado nessa compreensão dialoga-se com duas questões apontadas por Barros (2005, p. 18), segundo o qual: “a História Social pode ser elaborada tanto do ponto de vista de uma Macro-História, que examina de um lugar mais distanciado aspectos como os movimentos sociais ou como a estratificação social de uma determinada realidade humana”. Como também, “pode ser elaborada do ponto de vista de uma Micro-História, que se aproxima para enxergar de perto o cotidiano, as trajetórias individuais, as práticas que só são percebidas quando é examinado um determinado tipo de documentação em detalhe”(BARROS, 2005). A partir dessas perspectivas abrem-se espaços para as ações de sujeitos protagonistas no pós-abolição no Andirá. A partir de tais protagonismos, conectar às demais conjunturas regionais, nacionais e internacionais. Assunto quase sempre ausente das discussões historiográficas locais.

---

deixadas pelos antigos “troncos velhos”. Após confrontos traumáticos entre saberes no âmbito do movimento, reordena suas trajetórias escolares a partir de então. Este é o caso é devidamente tratado na sessão 3.5 “Das guerras de saberes”.

<sup>70</sup>Tratamos de tais protagonismos quilombolas na sessão 3.3 “Vozes da Mata”, especialmente os protagonismos de mulheres. Para aprofundar essa questão, ver também ROCHA, João Marinho da; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. “Protagonismos femininos no movimento quilombola do rio andirá, fronteira Amazonas – Pará (2005-2016). In: *Anais do 5º Encontro de Estudo sobre Mulheres da Floresta: Novos Feminismos e o Pós-Moderno na América Latina*. UFAM, Manaus, 21 a 24 de Novembro de 2017. Ver também ROCHA, João Marinho da. "Esmeraldinas, Cremildas e Lourdes: Trajetórias e experiências no movimento quilombola no rio Andirá, fronteira Amazonas/Pará (2005-2016)". In: *Anais X Encontro Regional Norte de História Oral*, UFAM, Manaus, 25 a 27 de outubro 2017.

Nesse movimento teórico-metodológico para olhar as emergências étnicas, as experiências registradas contemporaneamente no MSQA, iluminam também para as existências e protagonismos daqueles “*antigos*” sujeitos quilombolas ali estabelecidos. Por consequência, apontam as respectivas conjunturas em que suas experiências estiveram inseridas no pós abolição no Amazonas. Casos emblemáticos são visualizados nas trajetórias quilombolas como as de *Martinho, Madá, Lúdia, Manuel Eugenio, Clarício, Adelino, Brasilina, João Freitas*. Apenas para citar alguns dos mais idosos e seus descendentes, com os quais dialogamos ao longo desta tese. Personagens, metaforizados em “*sementes*”, por um sujeito “*sem letras*”, como seu João Freitas de Castro do quilombo Trindade. Segundo o qual, “branco tinha mais valor que nós. *Agente não tinha letra*”. Acredita que por isso, eram enganados nas relações de trabalho que seguia o que denominamos de a matemática da exploração, onde “*mil palmos de madeira serviam para trocar por uma rede. Uma lata de castanha por dois quilos de açúcar. Dois palmos de madeira, para compara um anzol. Dois anos de trabalho para pagar um rádio*”<sup>71</sup>[Grifos Nossos].

Homens e mulheres que (re)produzem seus discursos e conhecimentos sobre si, e nisso, se ligam de alguma forma, àqueles “tempos do cativo”. Referenciado como tempo dos tetravôs, também alegoricamente chamados pelos sujeitos contemporâneos de “*troncos velhos*”. Isto tudo sem os desconectar dos “cenários de direitos” dos tempos presentes, em torno dos quais, aliás, instruem, organizam, etnizam e politizam suas pautas e (re)ordenam tradições diversas para (re)qualificações várias e seus projetos de memória, que apontam para a nova identificação étnica e territorialidades específicas como quilombolas. Nisso, “a história social mantém, seu nexos básico de constituição, *enquanto forma de abordagem que prioriza a experiência humana e os processos de diferenciação e individuação dos comportamentos e identidades coletivos - sociais - na explicação histórica*” (CASTRO, 1997, p. 89) [Grifos Nossos]. Estamos, portanto, atentos para as devidas conexões entre as ações políticas dos sujeitos quilombolas e os contextos sociais onde as formulam, devidamente carregadas de valor étnico. Daí por que nossa abordagem, no campo da história social também se justificar pela

[...] constante atração da História Social por temas do debate político presente, pelas tentativas de se preocupar com a vida real mais que com as abstrações, por ver a “história vista de baixo” mais que a partir dos dominantes e tratar a experiência ou as vivências mais que os eventos sensacionais, pela possibilidade de raio identificação e empatia com o passado, pela relação intimista que estabelece com os sujeitos históricos, por tudo isto, enfim, estas perspectivas se tomaram o referencial teórico a que aderiram inúmeros historiadores (FENELON, 1993, p. 80).

<sup>71</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

Certamente a temática das emergências quilombolas no Amazonas é um dos “temas do debate político presente”. Também perpassam pelos campos sociais, culturais, econômicos, já que a História Social, aparece como um campo “que acaba perpassando ou mesmo englobando todas as outras especialidades da História” (BARROS, 2005, p. 12). É produzida em meio às relações de poder e conflitos, em sua forma contemporânea desde as últimas décadas do século XX, reacendendo velhos debates na sociedade brasileira, especialmente aqueles envolvendo as questões inerentes à propriedade da terra. No Amazonas, este “fenômeno quilombola” pode assustar mais politicamente, dadas as enormes lacunas históricas sobre as existências de tais sujeitos. Não se trata de modismos ou simples importação de modelos, ou adesão apressada às “coisas novas”, mas sim de uma correção estreita e contínua com as nuances, tendências e rumos que tornaram os movimentos sociais no curso dos acontecimentos recentes. Isto significa dizer que “esta historiografia esteve bastante relacionada às próprias tendências teóricas e as práticas sociais destes sujeitos históricos em suas várias manifestações, organizações ou redefinições políticas” (FENELON, 1993, p. 81).

As emergências quilombolas não são, portanto, um fenômeno isolado do Andirá, mas conectado às esferas das realidades brasileiras e latino-americanas. Fenômeno que produz novas etnicidades no estado do Amazonas, o que gera inúmeras demandas de estudos para a História, as demais ciências humanas e Sociais. Nisso, (re)aparecem certos objetos que precisam ser destacados, a exemplo dos “modos e mecanismos de organização social, as classes sociais e outros tipos de agrupamentos, as relações sociais (entre estes grupos e entre os indivíduos no seu interior), e por fim os processos de transformação da sociedade”(BARROS, 2005, p. 12). Demandas pelas quais os estudos no âmbito da História Social se depararam desde as primeiras décadas do século XX e que exigiram novas posturas que muito influenciaram na constituição das Escola Francesa dos *Annales* e sua revista que passou a estruturar-se no sentido de iluminar tais realidades. Nisso:

[...] a maioria dos campos de interesse que ali foram assinalados correspondem a ‘recortes humanos’ (as classes e grupos sociais, as células familiares), ou a ‘recortes de relações humanas’ (os modos de organização da sociedade, os sistemas que estruturam as diferenças e desigualdades, as formas de sociabilidade). Em um caso, estudam-se fatias da sociedade (ou os subconjuntos internos à sociedade); em outro caso, estudam-se elementos específicos e transversais que parecem atravessar a sociedade por inteiro (os mecanismos de organização social e os sistemas de exclusão, por exemplo, atravessam a sociedade como um todo). [...] indicamos ainda uma categoria que é obviamente uma das mais importantes para a História Social: a dos ‘processos’ (industrialização, modernização, colonização, ou quaisquer outros, inclusive as revoluções, que aparecem incluídas na rubrica ‘movimentos

sociais’). É muito importante indicar que a História Social também estuda estes ‘processos’, e não apenas modos de organização ou estruturas, pois caso contrário a História Social poderia ser vista como uma História estática, e não dinâmica. (IDEM, p. 12-13).

Essas variadas possibilidades de olhares advindos do campo da História Social nos auxiliam entendimento dos processos sociais que levaram os sujeitos do Andirá a deixarem de se auto referenciar como “caboclos” e se auto identificar como quilombolas. Aquela primeira identificação, aliás, uma noção operacional que os diluía em meio às demais comunidades e não lhes permitia emergir em suas diferenças étnicas, ainda que fossem diferenciados negativamente por tais questões raciais. Desde as lideranças que, logo reconheceram-se como negras e depois aprenderam a ser dizer-se quilombolas. Até aquelas pessoas que estiveram distantes do movimento e, portanto, longe “*do pessoal da Federação*”. A seus modos, passaram por processos sociais que envolveram trabalhos de (re)construções discursivas, de apropriações de tais discursos e pelas materializações nas inúmeras práticas socioculturais, (re)constituídas ao longo do MSQA com o suporte das memórias.

Estas, aliás, produzidas, enquadradas e (re)ordenadas politicamente como espaços simbólicos de pertencimentos, para (re)afirmar os projetos étnicos e territorialidades específicas em constante construção. Ao fazerem isso, as comunidades do Andirá auxiliam os fortalecimentos das “narrativas sobre si. Decidiram (re)construir, sob variadas “formas e processos de conhecimentos”, seus caminhos de volta, entrecruzando temporalidades, narrativas e intenções. Tudo isso, no sentido de poder, enfim, afirmar suas existências atuais e prospectar existências futuras em seus territórios, construídos nos, e para além dos mundos do trabalho na Amazônia. Os processos de produção das identidades coletivas e territorialidades específicas quilombolas no Amazonas, são por isso, objetos passíveis de serem iluminados pelos procedimentos da história social, com auxílio da micro análise e da história oral, haja vista que, essas “novas etnicidades”

[...] coincidem com subconjuntos da sociedade (grupos e classes sociais, categorias de excluídos, células familiares). Quando o historiador volta-se para o exame destes grupos humanos específicos no interior de uma sociedade, ou então para as relações conflituosas e interativas entre alguns destes grupos, seu interesse poderá se voltar tanto para a elaboração de um retrato sintetizado destes grupos sociais e de suas relações, como para a incidência de questões transversais nestes grupos (BARROS, 2005, p.12-13).

Realidades sociais produzidas para as políticas advindas, como os processos de reconhecimento étnico, advindos do Artigo 68/ADTC. Ensejam muitas questões, algumas delas já suscitadas anteriormente, a saber: como constroem os caminhos para o acesso aos direitos constitucionais? Como se articulam suas demandas imediatas?. Que saberes são

mobilizados? Que sujeitos sociais são envolvidos? Como e a partir do que atuam tais sujeitos sociais? Como tais sujeitos constroem-se como sujeitos de direitos? Como se relacionam com os demais sujeitos a quem teoricamente representam? Há conflito, se positivo, de que tipos e como se lida com eles? Como articulam-se em torno desses conflitos? Tais questionamentos nos levam a entrecruzar realidades social e historicamente referenciadas na fronteira leste do Amazonas e suas relações com os demais contextos da sociedade brasileira. São questões apresentadas nesta tese, a partir das possibilidades advindas do campo da História Social.

Tem se apresentado nas últimas décadas uma tendência cada vez maior para o exame da sociedade em toda a sua complexidade, superando o manejo de categorias sociais estereotipadas e de dicotomias generalizadoras. [...] historiador inglês que trabalha na interconexão de uma História Social com uma História Cultural em denunciar aquelas abstrações desencarnadas relacionadas ao conceito de “classe social” (Thompson, 1987). Thompson é um dos autores que melhor representam esta tendência da História Social que gradualmente se afirma em direção à complexidade e ao tratamento das sociedades como realidades dinâmicas e vivas - como *processos* - e não apenas como descrições de estruturas perfeitas como se fossem relógios, mas abstraídas de realidade humana (IDEM, p. 17).

Entender como as sociedades quilombolas se (re)constroem e se (re)representam contemporaneamente, é um exercício de visualizar como, e a partir do que, constroem suas experiências e vivências diárias. Como entrecruzam tudo isso com suas práticas socioculturais, costumes e modos de relações com suas territorialidades específicas? Enfim, como produzem espaços e práticas simbólicas que lhes conferem pertencimentos étnicos e territorialidades quilombolas? Como tais produções contribuem para sustentar seus discursos e projetos de memória e atuações políticas, no sentido de acessar direitos, ausentados historicamente de suas realidades sociais? Muitas destas realidades emersas em inúmeras formas de miséria e privações de direitos básicos. Questões que também são visualizados nos enfoques da História Oral, pois:

Os movimentos sociais, por exemplo, dificilmente podem ser trabalhados fora de uma conexão entre o Social e o Político (e que, possivelmente, incluirá ainda o Econômico). [...]. De igual maneira, a célula familiar pode ser examinada por um viés social ou por um viés de antropologia histórica. O Cotidiano de uma determinada comunidade ou grupo social pode ser avaliado do ponto de vista de uma História da Cultura Material, pronta a recuperar os seus bens materiais e os seus usos (sociais), ou pode ser avaliado mais propriamente de uma perspectiva da História Social, manifestando-se a preocupação em recuperar as formas de sociabilidade, os conflitos entre os indivíduos pertencentes aos vários grupos sociais, os entrecruques ideológicos, e toda uma rede de aspectos que constitui inegavelmente um território mais definido da sub-especialidade História Social (IDEM, p. 18).

Nossas perspectivas de olhar o fenômeno quilombola no Andirá, relaciona-se a este tipo de postura interdisciplinar e nos diálogos fronteiriços, os quais, cresceram

bastante nos últimos anos. As leituras dessas complexas realidades sócio históricas quilombolas contemporâneos exigem das ciências humanas e sociais ainda abrirem-se para fronteiras além dos limites disciplinares, abordagens fixas e fechadas em si. “Afirmase [...] *uma História Social que estabelece interfaces com os outros campos da própria história, ou também com outros circuitos interdisciplinares.* [...] vários objetos possíveis a uma História Social localizam-se habitualmente na fronteira com outros campos (BARROS, 2005, p.17). [Grifos Nossos]. Questões como a produção das identidades coletivas e das múltiplas territorialidades que ganharam forma e força nos últimos quinze no rio Andirá, são temas, que de fato, atravessam as narrativas, as formas discursivas, os modos de vida, as práticas socioculturais, as relações entre as comunidades quilombolas e entre estas e as demais daquele rio, e principalmente, suas relações com o Estado. A começar pela esfera municipal que, em muitos casos, não pode mais encarar os “*antigos pretinhos do matupiri*” como meros “*esquentadores de bancos*”<sup>72</sup> nos órgãos públicos e secretarias na cidade. Muito pelo contrário, alguns de seus assuntos e demandas, seguem direto para as esferas estadual, em certos casos federal, representadas em Parintins ou Manaus.

Ainda sobre as considerações acerca das possibilidades abertas pelos olhares interdisciplinares, no sentido de visualizar novas realidades e sujeitos em suas experiências históricas, vale destacar que a história social no Brasil, segundo Castro (1997), já se institucionaliza com e, a partir dos amparos devidos das ciências sociais. Estando, portanto, ligada inicialmente às suas técnicas, formas de abordagens e análises dos objetos que emergem da sociedade, pois:

Ao contrário da tradição europeia, aqui as ciências sociais organizaram-se pioneiramente no mundo acadêmico, especialmente na Universidade de São Paulo. Neste processo, pode-se dizer que foram as ciências sociais que se abriram para a história e que a profissionalização do historiador, nas universidades brasileiras, se fez fortemente marcada pela influência das abordagens econômicas e sociológicas, predominantes na década de 1960 (neste sentido a historiografia universitária no Brasil já nasceria “nova”). É marcante a influência da história econômica e social, à maneira dos *Annalles*, nas abordagens adotadas pelos historiadores das décadas de 1950 e 1960, especialmente na Universidade de São Paulo. (CASTRO, 1997, p.89-90).

Especialmente em algumas áreas específicas dos estudos das relações sociais no país têm seus pioneirismos nas ciências sociais. Um caso emblemático são os estudos das relações raciais no Brasil, para citar um deles. Nesse caso:

*Temática e teoricamente, a história social em sentido restrito (quase totalmente escrita por sociólogos) nasceria no Brasil, criativamente*

---

<sup>72</sup> Como algumas das lideranças do MSQA classificaram, para o Antropólogo responsável pelo RTID, suas relações com as esferas do poder municipal.

sintonizada com as discussões que se desenvolviam em nível internacional. *Em torno de Florestan Fernandes, a chamada Escola Sociológica Paulista desenvolveria, entre outros temas, o primeiro conjunto de trabalhos acadêmicos voltado para uma história social do negro e da escravidão.* Os trabalhos pioneiros em história social do trabalho no Brasil, e sobre o movimento operário, em particular, também foram desenvolvidos preferencialmente por sociólogos na década de 1960. (IDEM, p. 91) [Grifos Nossos].

Relações de influências mais intensas até pelo menos as décadas de 1970 e 1980, quando aparecem os cursos de pós-graduação em História, que dentre outras coisas, consolidaram a profissionalização do Historiador no Brasil. Movimento que vivenciou a crise dos referenciais teóricos até então dominantes. A partir de diálogos com os estudos e teses dos sociólogos, foi se configurando “um campo específico em que aqui se desenvolveriam os problemas e discussões característicos da história social” (IDEM). Um campo de estudos das questões sociais que, segundo essa mesma autora, agrega-se a partir de três grandes áreas de interesses, a saber: “a história social da família, a história social do trabalho e a história social do Brasil Colonial e da escravidão” (IDEM). Cada um dos quais iluminado para diversos outros temas, conectados entre si, como é o caso da História Social da escravidão e do pós-abolição, a partir do qual também produzimos nossas reflexões para as emergências étnicas neste início do século XXI.

Ainda hoje, o processo de abolição da escravidão no Brasil foi bem mais estudado do ponto de vista econômico e político do que de uma perspectiva social ou cultural. Enquanto problema econômico, quase naturalmente tendeu-se a privilegiar a questão da substituição do trabalho nas áreas mais prósperas da cafeicultura paulista e a substituição quase absoluta do escravo negro pelo imigrante europeu. Aparentemente substituído pelo imigrante no Oeste Paulista e, em parte, também na cidade de São Paulo, tendeu-se a generalizar a experiência paulista para o conjunto do país. Sintomaticamente, os primeiros estudos de fôlego que trataram do liberto após a emancipação, de uma perspectiva sócio-cultural, diziam respeito a São Paulo, desde o clássico de Florestan Fernandes aos trabalhos mais recentes de Reid Andrews e Maria Helena Machado (RIOS; MATTOS, 2004, p. 174).

As perspectivas socioculturais que adotamos nesta tese, contribuem para as visualizações das trajetórias e experiências dos grupos sujeitos que se articularam e produziram, a seus modos, conexões aos mundos do trabalho no pós-abolição<sup>73</sup>. Inserindo-se nas relações de poderes locais, nas práticas de compadrios, de solidariedades, de clientelismos, casamentos interétnicos. São inúmeros os temas possíveis abertos pelo campo dos estudos do pós-abolição:

Em vistas da amplitude do campo, surgem muitas questões. O que significa pensar o pós-abolição como problema histórico?. Quais os significados e limites da revogação legal da escravidão nas antigas sociedades escravistas do

---

<sup>73</sup>Para saber mais sobre o campo da história dos pós-abolição, ver RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, V.5, 8, Jan. 2004, pp.170-198.

Atlântico? É possível construir definições precisas sobre o que seria esse pós-abolição? Quais os significados da abolição formal da escravidão? Pós-abolição e pós-emancipação são sinônimos ou representam formas distintas de enxergar e pesquisar as experiências de liberdade e os significados legais da abolição da escravidão. Quando começa e quando termina o pós-abolição? Qual o lugar das experiências de tornar-se livre e do abolicionismo do século XIX? *Como a politização da memória da escravidão e o estudo do tempo presente contribuem para delimitação dos seus limites cronológicos?* De que formas o trabalho com diversas concepções, fontes e metodologias do campo questiona a tese clássica de que os negros teriam ficados “abandonados à própria sorte”, *trazendo para o centro da discussão debates relacionados aos direitos de cidadania, mundos do trabalho livre, racialização, racismo, mobilidade social, migrações, relações de gênero, gerações, acesso à terra, educação e movimentos sociais negros e indígenas em abordagens locais, transnacionais ou comparativas?* (FORTES; MATTOS, 2015, p. 7-8). [Grifos Nossos].

Por tais indagações e questões em aberto, é que o pós-abolição se torna um problema histórico a ser investigado também no Amazonas. O pode sê-lo, pelos diálogos com diversos procedimentos que partem das experiências e das trajetórias de tais comunidades, no sentido de compreender suas formas de vidas, suas conexões, seus anseios em torno dos projetos de existências, individuais e coletivas. Lutas objetivadas contemporaneamente no MSQA. Os temas associados ou relativos a esse campo do pós-abolição desafiam olhares e sugerem abordagens caminhantes e fronteiriças. Dizemos isso no sentido de abrirem-se à diversos diálogos teóricos e principalmente metodológico. A utilização de estratégias de campo pautadas na metodologia da história oral, associada a demais fontes constituídas como registros paroquias, cartoriais e mesmo, as perspectivas da micro história e da História Social da escravidão e do pós-abolição. Estratégias que reduzem suas escalas de análise da questão social, não significando, desconectar-se das demais escalas e contextos.

As experiências de lutas por diferenciação étnica das comunidades do rio Andirá inserem-se, portanto, nas demandas do movimento negro contemporâneo – MNU construídas desde a década de 1970 em algumas partes do país. Tendo a Amazônia, como um ponto importante dessa luta, frente sua situação social de conflito por continuar a acessar e usufruir de suas terras, que passavam por intruzamentos. Citamos Maranhão e Pará, o primeiro com a experiência de “Frechal” e o segundo com “Boa Vista” e demais comunidades dos rios Trombetas, Curuá, Itapecuru, dentre outros.

Tais demandas por direitos, a partir das questões da terra, se amplificam e ligaram-se, por sua vez, ao contexto nacional do movimento negro urbano. Este lutava contra as formas de racismo e inseriu politicamente o artigo 68/ADCT, que instituiu direitos étnicos e territoriais a sujeitos com presunção de ocupação histórica de seus territórios. Nos embates para gerar a implementação do referido artigo, agentes estatais, profissionais da

antropologia e movimentos sociais negros (agora urbanos e rurais) possibilitaram ressemantizações e alargamentos de compreensões teóricas de certos conceitos relativos a questão negra e quilombola, que aquele artigo não conseguiu dar conta.

#### **1.4. Dos contextos e caminhos da tese. “Histórias em aberto”**

Esta tese inscreve-se no campo da história social do pós-abolição e se constitui a partir de perspectivas interdisciplinares. Dialoga com a metodologia da história oral e investiga os processos socioculturais construídos no âmbito do MSQA que aponta para a construção da identidade étnica e territorialidades específicas na fronteira Amazonas/Pará. Analisa, portanto, a história e a memória desse movimento, a partir de onde nos últimos quinze anos, cinco comunidades passaram a construir inúmeras formas e processos de conhecimentos sobre si, requalificando-se como quilombolas<sup>74</sup>.

Existiu no MSQA um trabalho de (re)qualificação das memórias e tradições orais já existentes, mas até então, estavam soltas e desconectadas de qualquer projeto político de enquadramento étnico como se operou a partir do movimento iniciado em 2005. Em muito influenciadas pelos contatos com agentes externos, tais memórias e tradições orais, foram criteriosamente etnicizadas e politizadas. Constituindo-se elas mesmas e apontando para espaços simbólicos de pertencimentos e de afirmações da nova identidade étnica e territorialidades quilombolas. Ocorreu então, o que chamamos “processos socioculturais e ações políticas”, a fim de (re)qualificar historicamente suas lutas por reparação histórica e pautar suas demandas contemporâneas por direitos. Construiu-se, portanto, discursos de esperanças de burlar as barreiras históricas da exclusão social e marcas de preconceitos e racismo, às quais, estão submetidos ao longo do pós-abolição, quando eram denominados “*pretos do Matupiri*” (UGGÉ, 2016).

Pautados na memória e tradição oral, e a partir das percepções do que denominamos de “cenários de direitos”, as comunidades passaram a (re)construir suas próprias trajetórias históricas. Atuaram por meio de “trabalhos de traduções” e “reapropriações” do que lhes chegava. Perceberam que era o momento de permitir a escuta atenta das vozes dos “troncos velhos” que sempre estiveram nas memórias sociais.

---

<sup>74</sup>Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Itaquara, São Pedro e Trindade. Somam-se os núcleos quilombolas Pagoa, São Paulo do Açú, Lírio do Vale e São Marcos. A Fundação Palmares através da Portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013 registrou no Livro de Cadastro Geral nº16 e certificou, de acordo com a auto definição e o processo em tramitação, junto à referida fundação que as Comunidades de *Boa fé, Itaquara, São Pedro, Tereza do Matupiri, Trindade* se definem como remanescentes de quilombo. Ver: Diário Oficial da União. Seção 1. Nº 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.

Vivas nos espaços familiares, nas noites escuras do Andirá, iluminadas pelas “lâmparas de bambu e óleo de maçaranduba”<sup>75</sup>. Presentes nas noites de festas para *Sebastião*, *Benedito* e outros santos que gostam e permitem os batuques nos terreiros e marabaixos nos lagos, a exemplo da “antiga ponta” do quilombo Santa Tereza. Reordenada, no contexto do MSQA, tal ponta passou a configurar como um espaço simbólico e de pertencimento à nova identificação étnica e territorialidades quilombolas. Noites que configuram e dão novas formas às narrativas desse movimento quando rememoram sobre aqueles “troncos” que já se foram fisicamente. Mas habitam os imaginários e as práticas sócio religiosas, (re)constituídas no curso do movimento, reapropriadas como ações políticas indicadoras de pertencimentos étnicos e territorialidades específicas quilombolas, como é o caso da festa em homenagem a São Sebastião que ocorre de 12 a 20 de janeiro na tal “antiga ponta”.

Nas traduções e apropriação do MSQA os “troncos velhos” são os representantes mais diretos das “gentes que falavam feio”<sup>76</sup>. Das quais, os “Freitas de Castro” do quilombo Trindade foram inicialmente associados como sendo os representantes mais próximos. Gentes que produziram em suas falas e (re)existências, histórias de medos, aventuras, farturas e estado de alerta constante no Baixo Amazonas. Área de intenso trânsito de gentes das mais variadas configurações sociais e étnicas e que produziam processos sociais e históricos pautados em projetos de liberdades, identidades e territorialidades específicas, onde referencia-se contemporaneamente os quilombos do Andirá (ver fig. 01,02).

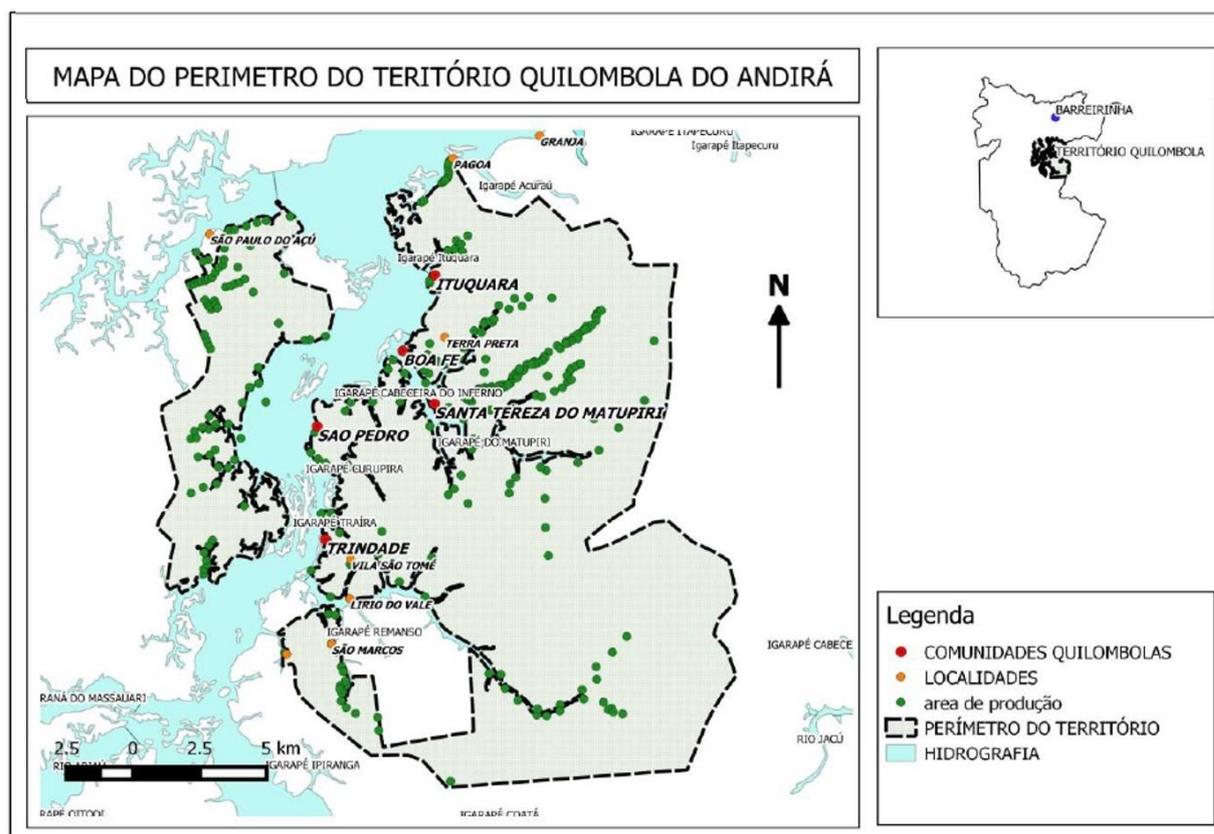
---

<sup>75</sup> Martinho de Castro Rodrigues. 89 anos. *Entrevista*. Quilombo Boa Fé. Rio Andirá, Barreirinha-AM.

<sup>76</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. Agosto de 2016. Rio Andirá, Quilombo Trindade, Barreirinha-AM.



**Figura 02:** Mapa do território quilombola do Andirá produzido em 2016 no âmbito das ações do INCRA



**Fonte:** Siqueira (2016, p. 64). RTID das Comunidades quilombolas do Andirá

Esta tese evidencia ações políticas do MSQA para acessar direitos. Traz à luz protagonismos de netos e bisnetos de Benedito Rodrigues da Costa e Geronima Sateré. Em diálogos com “agentes externos”, compreenderam as forças das histórias narradas e recolhidas aos espaços privados das famílias. Perceberam que as mesmas poderiam ter novos significados em seus processos de lutas por direitos étnicos, territoriais e sociais. E assim, garantir existências sociais, econômicas, socioculturais, religiosas. As memórias “*dos tempos da lamparina*”<sup>77</sup>, “ficaram importantes” nos tempos da “*luz para todos*”<sup>78</sup>. Nesse movimento por reconhecimento conectaram, a seus modos, as tradições orais presentes nas comunidades com as modernidades, representadas nos agentes externos,

<sup>77</sup>Essa metáfora foi construída por seu Martinho Rodrigues, durante sua entrevista em maio de 2016 no quilombo Boa Fé. Na ocasião, produz marcos temporais para indicar separação de tempos antigos dos tempos presentes anunciados pelas lutas do MSQA. A fala de seu Martinho indica para contextos onde, apesar da existência dos dispositivos constitucionais, não havia divulgação pelo estado brasileiro de tais dispositivos em áreas como a “Amazônia profunda”(distantes dos centros urbanos e sedes dos municípios), muito menos as formas de acessar estavam claras e facilitadas. Como ocorreu a partir do Decreto nº 4887/2003 do então presidente Luís Inácio da Silva. A partir desse ano, houve toda uma rede de legislações produzidas nos bojos dos movimentos sociais que consolidaram as possibilidades de afirmação das diferenças e afirmações de identidades étnico-raciais. Como também as maneiras de acessar os direitos, os caminhos para “reparações históricas” sofridas pelas minorias étnicas, especialmente indígenas e quilombolas.

<sup>78</sup> Idem.

legislações, dentre outros mecanismos de registros e divulgação de suas demandas. A exemplo do que ocorreu com a produção do fascículo “Quilombos do rio Andirá”, construído na interação com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA<sup>79</sup>. As comunidades do Andirá reuniram e ressignificaram, à luz de suas demandas contemporâneas, as memórias e tradições orais sobre as conexões das experiências de tetravós, avós, bisavós e pais com os mundos do trabalho na Amazônia. Com essas ações políticas apontam realidades socio históricas do pós-abolição. Em certos casos, para fins do século XIX e por todo o século XX, sendo continuamente amplificadas via agentes externos ali achegados. Ou seja, com a mediação “das gentes amigas e dos parceiros”<sup>80</sup>.

“*Das sementes aos troncos*”, indica processos sociais de lutas por reconhecimentos. Evidencia protagonismos de indivíduos e coletividades quilombolas que, ao se perceberem como sujeitos de direitos, constroem redes e movimentos políticos pautados na etnicização de memórias e (re)constroem histórias sobre si, afim de tecer caminhos dos reconhecimentos. Um movimento onde a memória teve papel fundamental para a produção da nova identidade étnica e territorialidades. “As memórias das pessoas que fizeram nós sermos reconhecidos como remanescente quilombola”<sup>81</sup>. Essa fala se deu ao iniciar a descrição de seus processos de luta pelos reconhecimentos. Tal fato nos levou a investir naquilo que Ângela de Castro Gomes denomina de “história da Memória” e Verena Albeti qualifica como “viagens da memória”, realizadas pelos grupos sociais que operam construção sociais de suas identidades. Ao percorrer tais caminhos das memórias indagamos como as mesmas foram construídos? Para que passados apontam? Como isso contribui para seus projetos de diferenciação étnica e territorialidades quilombolas?

Outra questão evidente na tese é que o estudo do MSQA é um debruçar-se sobre realidades de protagonismos que aparecem como desafios às Ciências Humanas, com destaque para a história regional e local que carecem cada vez mais reordenar seus olhares, objetos e questões. Os fenômenos das emergências étnicas que assistimos nos últimos vinte anos no estado do Amazonas, especialmente no rio Andirá, inserem-se nesse desafio. A partir de onde produzimos estas reflexões sobre as produções das identidades

---

<sup>79</sup> “O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia(PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas um maior conhecimento sobre o processo de ocupação dessa região, mas sobretudo uma maior ênfase e um novo instrumento para o fortalecimento dos movimentos sociais que nela existem. Tais movimentos sociais consistem em manifestações de identidades coletivas, referidas a situações sociais peculiares e territorialidades”. Para mais informações ver <http://novacartografiasocial.com/apresentacao>. Acessado em 31 de janeiro de 2017. Também Ver ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; ACEVEDO, Rosa Marin, [Et Al] (ORGs). *Catálogo contra desmatamento e devastação*. Manaus. Edições UEA, 2015.

<sup>80</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>81</sup> Idem.

e territorialidades quilombolas, as auxiliam nesse processo de inflexão das ciências humanas e sociais às realidades amazônicas que sempre se moveram em busca de serem vistas e compreendidas, a partir de seus espaços, sujeitos e contextos de mobilização.

Emergências étnicas como a do Andirá reatualizam passados de protagonismos históricos de povos amazônidas. Como aqueles refletidos por Ricci(2006, p. 29), ao tratar do movimento social da cabanagem, que na primeira metade do século XIX espalhou-se Amazônia adentro, e produziu “um sentimento comum de identidade entre povos de etnias e culturas diferentes”. No entanto, lamenta a mesma autora, que ao longo dos dois séculos seguintes, se produziu invisibilidades sobre as ações sociais na região. Principalmente aos olhos externos, como se não houvesse sujeitos que lutam e produzem seus destinos coletivos.

A Amazônia transformou-se em uma terra sem homens. Um território a ser “integrado”, ocupado e desenvolvido de fora para dentro, por projetos grandiosos de colonização, mineração, agricultura ou de exploração madeireira. Ao largo disto, *a história local e seus agentes quase foram esquecidos. É preciso mudar este quadro, enfatizando a presença constante de um povo local.* Há um povo das florestas, que vive da extração de produtos da mata e dos rios e em guerra por sua conservação e sustentação. Há um povo indígena multifacetado, mas uníssono na guerra com os brancos e a usurpação que estes continuam fazendo de suas terras e riquezas. *Existe ainda um povo afro-brasileiro que cotidianamente reivindica a propriedade de seu território, obtido pela luta quilombola e escrava.* Todos estes povos se deparam constantemente com problemas como a devastação ecológica, a questão fundiária, a miséria e, sobretudo, a falta de acesso à plena cidadania. *Sua luta presente também rememora a dos tempos cabanos. Trata-se de povos amazônicos e de uma luta secular que merece ser conhecida e amparada.* (RICCI, 2006, p. 29-30) [Grifos Nossos].

Por esses encaminhamentos, as emergências étnicas no Andirá e por extensão em outras partes da Amazônia, são vistas e (re)qualificadas, nesta tese como realidades sociais e históricas móveis. Por isso, indicadoras de “histórias em aberto”(CRUZ, 2012), que precisam serem mais ‘conhecidas e amparadas’, para quem sabe, serem compreendidas. Em muitos casos, como do Andirá que não eram alcançadas pela historiografia, dentre os fatores, por não estarem “enquadradas” a modelos teóricos interpretativos e explicativos para determinados temas, como é o caso da presença africana escravizada no Amazonas. Esta questão será objeto da sessão dois. Quando as memórias advindas do MSQA produzirem deslocamentos nas explicações sobre as presenças afro-brasileiras na Amazônia. Levando-nos a descrevermos como se produziu cenários explicativos em que as presenças negras escravizadas na Amazônia foram vistas como tema menor, abrindo espaços para “historiografia em silêncio”, das quais se vive um processo de rompimento nos últimos anos. Em muito, devido às novas perguntas, novas questões, novas abordagens, novas fontes como as memórias e tradições orais das

comunidades contemporâneas. Aparecem, portanto, como indicativos a serem perseguidos no intuito de compreender como são construídas socialmente nas cenas da história do tempo presente e de evidenciar para que passados apontam.

Há modelos puramente estatísticos indicando uma historiografia sem espaços para essas “histórias em aberto”, como as que estão em curso na fronteira Amazonas/Pará, a partir das realidades produzidas e reivindicadas com base nos processos socioculturais e nas ações políticas do MSQA. Histórias e memórias que vêm das margens, caminham e se fazem nas fronteiras (DEL PRIOY; GOMES, 2003). Também se materializam, a partir de espaços teoricamente não credenciados como lugares privilegiados de falas historiográficas. Estamos nos referindo ao interior e não da capital Manaus. Por muito tempo entendida e apresentada em alguns estudos como centro produtor de ciência no estado, lugar privilegiado dos negros nas abordagens da historiografia regional e local. Talvez em muito devido as dificuldades de interiorização das universidades, fenômeno ocorrido apenas na primeira década deste século no estado do Amazonas<sup>82</sup>.

Muitos dos estudos no Amazonas tratam das experiências de negros na capital. Poucos, no entanto, indicam que há toda uma longa trajetória até as suas existências em Manaus, muitas das quais, passam pelas fronteiras leste do estado com o vizinho Pará. Para este momento introdutório, dentre os estudos, citamos Cavalcante(2013), que aborda as rotas de fugas indicando centros de procedências (Belém, Oeste Paraense) e chegadas possíveis (Manaus). Também Poza Neto (2011), que apesar de considerar e apontar para tais áreas de trânsitos das gentes de cor no século XIX, centram seus olhares na capital Manaus. São estudos que nos deixam pistas e dados importantíssimos para (re)pensar as decisões e protagonismos daqueles personagens que resolveram abortar os destinos já previstos por seus opositores. Constroem outros mundos entre fronteiras provinciais, para rios como o Andirá, como demonstram os anúncios dos periódicos do século XIX e relatórios de presidentes de província, expostos na sessão dois.

Esta tese dialoga e situa-se no campo da história social do pós-abolição (RIOS; MATTOS, 2004). Um campo que nos leva a ocupar-nos dos imponderáveis, dos protagonismos ou das decisões dos negros escravizados e/ou libertos que interferem intensamente nos seus destinos, como vêm mostrando os estudos recentes da História

---

<sup>82</sup> Universidade do Estado do Amazonas – UEA, criada em 2001, se faz presente no Baixo Amazonas, a partir de Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP, com o curso de História. E a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, enfim, interioriza-se a partir de 2007 por meio do Instituto de Ciências sociais, educação e zootecnia – ICSEZ/Parintins, antes, porém, se fazia presente em Parintins por meio de cursos modulares, ofertando inclusive uma turma única de Licenciatura em História entre os anos de 1999-2003, o que pode ter inserido mais vigor a História Local, que começa a abrir-se cada vez mais para a pesquisa de novos temas, novos objetos e as novas abordagens.

Social da escravidão. E, por isso, possuíam seus projetos e “visões da Liberdade”, dos cenários pós-abolição, enfim, da escravidão e dos significados das liberdades<sup>83</sup>. Elementos denunciados nas memórias acerca das origens e tempos do cativo que podem ser percebidas nas narrativas quilombolas, a partir das quais elaboramos nossas análises da história e memória do movimento quilombola do Andirá.

a exploração de depoimentos orais de descendentes da última geração de escravos brasileiros, que começaram a ser produzidos de forma mais ou menos sistemática por diferentes pesquisadores desde o centenário da abolição, em 1988, apresentou-se como uma fonte alternativa para a abordagem histórica do período pós-emancipação (RIOS; MATTOS, 2004, p.176).

Aliás, a memória oral do rio Andirá denuncia um desses projetos de liberdades e identidades. Segundo consta nas memórias “vivenciadas por tabelas” (POLLACK, 1992) naquelas comunidades e cuidadosamente institucionalizadas no MSQA, seria Benedito Rodrigues da Costa um negro angolano escravizado com passagens pelo Pará. Em trânsito pelo Andirá promete quando liberto fosse, retornaria àquele rio para casar-se com a indígena Gerônima Sateré-Mawé, que conheceu em uma festa no barracão de sua Mãe, a índia Júlia Sateré, num lugar denominado “Terra Preta”<sup>84</sup>. Se a promessa ocorreu de fato, nunca saberemos. Mas para além dessa indagação fixa, o fato é que as genealogias dos Castro e Rodrigues produzidas por Siqueira (2016), a partir da memória social partilhada nas comunidades quilombolas, indica ser este casal inter étnico que deu prosseguimento à sua reprodução física, econômica e sociocultural desde os fins do século XIX até aos que hoje se auto identificam quilombolas do Andirá. Além da indígena Gerônima Sateré, com que teve cinco filhos, Benedito também teve uma filha com a negra Maria Albina

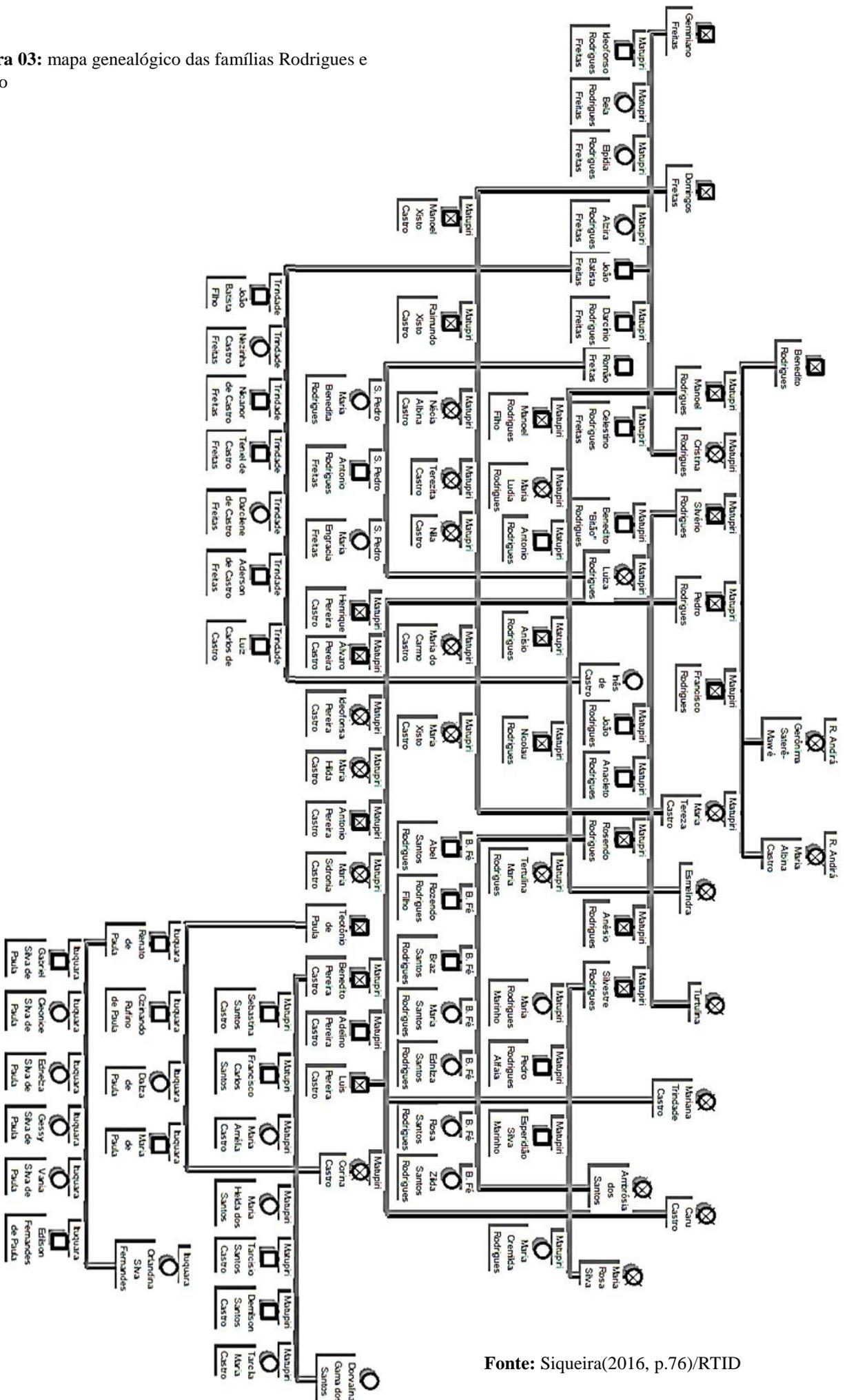
---

<sup>83</sup> Para essa abordagem da Nova História Social da Escravidão e do Pós-abolição, e outras questões como os destino e protagonismos negros são evidenciados pelos novos olhares da historiografia ver, dentre outros: CHALOUB, Sidney. *Visões da Liberdade - Uma História das últimas décadas de escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das letras, 1990; Reis, João José ; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito. Resistência negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; Mattos, Hebe. *Das cores de Silêncio: Os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. 3ª ed. Ver. Campinas, 2013; RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. *Memória do cativo: família, trabalho e cidadania no Pós-Abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; Ver Também ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 1/ organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos*. Niterói : Editora da UFF, 2014. 13 MB ; PDF; ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 2 / organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos*. Niterói: Editora da UFF, 2014. 3,8 MB ; PDF; ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 3 / organizado por Niterói: Editora da UFF, 2014. 7,2 MB; PDF.*

<sup>84</sup> Ocupação de maior antiguidade nas memórias do movimento quilombola. Situado entre os atuais quilombos de Ituquara e Boa Fé. Ainda residem ali algumas famílias, que resistem em “descer de vez” para os núcleos comunitários, institucionalizados a partir da segunda metade do século XX. Lá reside Dona Brasilina, 105 anos. Uma das centenárias que deu suporte aos caminhos da memória MSQA.

Castro (ver fig. 03), tornada politicamente no âmbito do movimento de lutas, a matriarca dos “pretos do matupiri”.

Figura 03: mapa genealógico das famílias Rodrigues e Castro



Fonte: Siqueira(2016, p.76)/RTID

As emergências étnicas quilombolas no Amazonas, especialmente as do município de Barreirinha, são, portanto, um fenômeno étnico que emerge contemporaneamente das profundezas das memórias e da tradição oral das comunidades do rio Andirá. Promovem as devidas conexões aos cenários nacionais e internacionais de direito a eles apresentados por agentes externos, os quais tornaram-se seus “parceiros de atuação e mobilização quilombola”<sup>85</sup>, dão as regras e as chaves para as novas leituras dos fenômenos dessas “novas etnicidades”<sup>86</sup>.

Essa constatação nos levou a objetivar e produzir ferramentas para compreendê-las, a partir das suas realidades e vozes. “Registrar a voz e, através dela, a vida e o pensamento” (BOSSI, 1994, p.37), a fim de “compreender as ações dos sujeitos históricos, suas motivações e as condições nas quais foram empreendidas” (DELGADO, 2014, p.68). Desafio possível com a utilização de metodologias como a História Oral, a qual vem sendo visualizada nesta tese como “*uma metodologia de investigação social e/ou como instrumento de luta política*” (KHOURY, 2012, p.7) [Grifos Nossos]. Logo, a tônica desta tese é não somente olhar para as questões negras, e principalmente as emergências quilombolas no Amazonas, a partir de modelos estatísticos já cristalizados, como se evidenciará na sessão dois, mas pelos processos socioculturais que informam sobre as realidades quilombolas. Esse fenômeno da história do tempo presente, levou-nos a (re)pensar antigos modelos, que não permitiram essas comunidades existirem no pós-abolição no Amazonas e se “*se mostrar*”<sup>87</sup> a partir das atuações do MSQA. Pelo menos em suas diversidades, enquanto sujeitos históricos que possuem memória acerca das suas trajetórias históricas e sociais ligadas aos mundos do trabalho. Trajetórias essas que nem sempre estiveram contempladas nos esquemas disponíveis para explicar a história da presença negra no Amazonas. Mas que se mostram nestas primeiras décadas do século XXI, apresentando-se como um desafio para a história do tempo presente<sup>88</sup>. Por isso, carece de diálogos com outras áreas do conhecimento científico e principalmente de metodologias que se abram à tais diálogos, como é o caso da já citada História Oral. Pois:

Na conjuntura globalizada que vivemos, em que contingentes cada vez mais numerosos da população vivem processos de desarticulação e de desenraizamento de modos culturais de viver, de trabalhar, de se socializar, a história oral tem se constituído numa prática significativa, alcançando maior reconhecimento em ambientes acadêmicos, profissionais e militantes e uma

<sup>85</sup> Maria Magela de Andrade Ranciaro. *Entrevista*. Agosto de 2017. Manaus-AM.

<sup>86</sup> Para aprofundar sobre “as novas etnicidades”, ver FHILIFE, Poutignat; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth, Tradução Elcio Fernandes. 2ª Ed. São Paulo Unesp, 2011.

<sup>87</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM

<sup>88</sup> Ver DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. *História do tempo presente* (org.) – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

dimensão pública mais ampla. Praticada nesses ambientes como metodologia de investigação social, ou como área do conhecimento, e ou/ como instrumento de luta política, ela tem gerado trabalhos ricos e variados, *visibilizando sujeitos e lugares ocultados e silenciados por esses processos, trazendo novas questões para o debate*. Uma de suas maiores riquezas é a forma como congrega vários campos de conhecimento e de prática profissional, ampliando os horizontes de investigação social e da consciência crítica daqueles que se colocam indagações sobre a realidades social e histórica. Essa diversidade tem *contribuído no aprofundamento dos debates sobre problemáticas sociais, sobre metodologias e técnicas de investigação social, tanto quanto sobre concepções de memória e história e sobre suas mútuas relações* (KHOURY, 2012, p. 7. [Grifos Nossos].

Optamos, por isso, em analisar as construções da identidade étnica e territorialidades quilombolas no rio Andirá, a partir das perspectivas dos próprios agentes sociais envolvidos nesse processo de construção de “identidades e projetos políticos”<sup>89</sup>. Tal opção ilumina “histórias em aberto” no pós-abolição, à medida em que seus discursos como sujeitos de direitos apontam seus protagonismos, suas ações políticas, os significados de tais ações e para onde apontam suas vozes etnicizadas no âmbito do MSQA. Isto auxilia na visualização de inúmeros processos históricos e sociais, tendo em vista que, “na dinâmica da história, espaço, temporalidade e memória são processos interligados, nos quais *o tempo da memória ultrapassa o tempo individual e se encontra com a história das sociedades*”(DELGADO, 2014, p. 69). [Grifos Nossos].

Seguindo trilhas de estudos clássicos sobre comunidades quilombolas na Amazônia<sup>90</sup> acreditamos nas possibilidades, a exemplo das muitas memórias orais amazônicas, como as que desde o início deste século (re)iniciaram suas falas a partir das profundezas do Andirá no sentido de produção de outras histórias para si. E nessas “viagens da memória” os quilombos de Santa Tereza, Boa Fé, Ituquara e Trindade juntamente com seus núcleos (Pagoa, São Marcos, Lírio do Vale e São Paulo do Açú), (re)constroem e (re)contam suas trajetórias e a própria história de si. Esses projetos étnicos e políticos contemporâneos, se ligam a um contexto nacional de reivindicação por diferenciação, se colocam e querem ser vistos e respeitados como quilombolas. Por isso, enveredar pelos diálogos com a história oral se torna significativo, haja vista que, a “Amazônia e suas populações têm sido os mais importantes, e mais recorrentes das oportunidades de pesquisa”(FREITAS, 2009, p. 16). Além de serem “os grupos mais atingidos diretamente em situações originárias de experimentos de desenvolvimento regional”(IDEM).

<sup>89</sup> Para aprofundar essas questões dos protagonismos negros no pós-abolição, ver a coletânea “*Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos*”, já referida acima.

<sup>90</sup> Citamos apenas dois dos mais importantes em termos de impactos. O primeiro é o de Edna Castro e Rosa Acevedo. *Negros do Trombetas: guardiões das matas e dos rios*. O segundo é a pesquisa de Eurípedes Funes, “*Nasci nas matas, nunca tive senhor*”: História e Memória dos mocambos do Baixo Amazonas.

Utilizamos da história oral (ALBERTI, 2001, 2013; MEIHY, 2005, 2011; PORTELLI, 2010)<sup>91</sup>, como um dos procedimentos para realizarmos o mapeamento e análise das memórias orais de sujeitos como: das lideranças quilombolas, moradores auto identificados, mas não envolvidos no MSQA, professores locais, agentes externos auxiliares das lutas por diferenciação étnica. Indagamos acerca da constituição histórica e social de tais comunidades e trajetórias familiares, mas especialmente sobre os seus caminhos produzidos para dizerem-se quilombolas. Temos uma média de trinta entrevistas, as quais, denominamos de “conjunto de arquivos de memórias orais”, nomenclatura inspirada nos estudos de Hebe Matos e Ana Rios Lugão com comunidades quilombolas do sudeste brasileiro, utilizado a metodologia da História oral<sup>92</sup>.

Muitas de nossas entrevistas foram realizadas mais de uma vez com a mesma pessoa, especialmente as das lideranças do MSQA. No geral, foram realizadas em espaços de falas ligados a momentos vividos pelo movimento social, tais como os contextos de: **A)** audiências públicas; **B)** de reuniões ampliadas para direcionar os passos das lutas; **C)** das presenças dos órgãos do Estado, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA<sup>93</sup> que foi produzir o mapeamento do território para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID; **D)** de eventos na Universidade do Estado do Amazonas – EUA, Centro de Estudos Superiores de Parintins – CESP, junto ao Núcleo de Estudos Afro brasileiros – NEAB; **E)** de festas como a realizadas em homenagem aos santos como São Sebastião e Santa Terezinha; **F)** o festival folclórico de boi-bumbá “trinca terra”; **G)** as feiras culturais produzidas a partir da escola do quilombo Santa Tereza; **H)** as comemorações do 20 de novembro, para citar alguns contextos, os quais serão devidamente descritos ao longo desta tese quando as fontes de memória aparecerem para compor as análises.

Além desses contextos e espaços onde se mostravam as ações do MSQA, também há aquelas entrevistas realizadas em momentos, tais como cotidianos das comunidades

---

<sup>91</sup> Para cada momento da história oral dialogamos com um autor, a saber Maihy para os procedimentos iniciais como seleção e acesso aos sujeitos que teriam suas experiências registradas, como também as feições e tratamentos das entrevistas; Sobre a análise de tais entrevistas nos foram extremamente úteis as questões apontados nos estudos de Portelli; Para todo o processo, inclusive as compreensões interdisciplinares da metodologia, suas relações com a constituição de memória e identidades, nos foi muito importante os estudos de Verena Albert.

<sup>92</sup> Sobre essa questão, ver RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. *Memória do cativo*: família, trabalho e cidadania no Pós-Abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; Também RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, V.5, 8, Jan. 2004, pp.170-198.

<sup>93</sup> Cabe a este órgão as demarcações e titulação de territórios quilombolas, após intensas atividades que demandam conhecimentos sobre formação social e histórica, formas de usos desses espaços requeridos por tais comunidades.

como ambientes de trabalhos, pesca, extração de recursos territoriais. Assim como também há entrevistas realizadas em momentos urbanos de municípios como Barreirinha e Parintins. Onde localizam-se alguns dos quilombolas do Andirá que migraram a partir dos anos 1970 fugindo das agros estratégias que adentravam os territórios tradicionais no Andirá, como ilustram inúmeras trajetórias e histórias familiares distribuídas ao longo desta tese.

Além dos estudos de Rios e Mattos, nossos investimentos na história oral como caminhos metodológica para analisar o MSQA, também foram influenciados por estudos já citados como o de Eurípedes Funes e Rosa Acevedo e Edna Castro. Os quais, nos deram caminhos de leitura dos mundos da escravidão negra na Amazônia, sobretudo para a compreensão das emergências étnicas quilombolas contemporâneas. São estudos que inauguram as entradas das memórias orais presentes nas comunidades quilombolas do Baixo Rio Amazonas como fontes para as análises de tais realidades emergentes no tempo presente, mas que são também construções históricas e sociais atreladas de alguma forma aos mundos do trabalho na Amazônia. Especialmente Funes(1995) apresenta diálogos produtivos entre os arquivos cartoriais e paroquiais, com múltiplas narrativas da memória oral, os modos de vida, e as inúmeras formas de conhecimentos e prática presentes nessas comunidades quilombolas da Amazônia contemporânea. A partir desses “acervos de memória”, faz também seus caminhos para o passado da escravidão, por meio das demandas do presente de tais comunidades. Estratégias também adotada em nossas análises sobre o MSQA, como se visualizará na sessão dois desta tese, onde analisamos os papéis da memória como elemento (re)definidor de marcos explicadores das presenças negras na Amazônia.

Para o estado do Amazonas, nos influenciam nesta tese os estudos clássicos de Sampaio (1997,2012) que iluminam imensamente a escravidão negra até o século XIX. Com destaque para a cidade de Manaus e abrindo pistas para histórias da Amazônia profunda, como é o caso da fronteira Amazonas-Pará, onde referenciamos nossas análises do fenômeno étnico quilombola que marca a história do tempo presente. Em 2011, no âmbito do PPGSCA/UFAM<sup>94</sup>, organizou uma coletânea intitulada “o fim do silêncio”, em que se preocupou, também, com as questões das emergências étnicas e presenças atuais do negro no Amazonas<sup>95</sup>. Sobre a questão quilombola no estado, à luz dos novos

---

<sup>94</sup> Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas. PPGSCA/UFAM, cuja área de concentração são “os processos socioculturais na Amazônia”.

<sup>95</sup> Constam ali artigos sobre a história do tempo presente relativos à temática negra, sobre os quilombos, como o caso da festa em honra a “São Benedito” do Quilombo urbano da Praça 14 de Janeiro, Manaus-AM.

dispositivos constitucionais, destacamos os importantes e pioneiros estudos de Siqueira(2012); Farias Júnior(2013); Ranciaro(2016). Estes dois últimos associados aos pressupostos do PNCSA, estudaram as comunidades quilombolas no rio dos pretos, em Novo Airão, quilombo do Tambor e Andirá, respectivamente. Analisaram os processos sociais de reivindicação da identidade coletiva enquanto quilombolas, frente a uma ‘situação social’ de conflito, ocasionada pela implantação de uma unidade de conservação de proteção integral. Enquanto o terceiro analisa os processos de construção do território quilombola do Andirá.

Funes (1995); Acevedo; Castro (1998, 2004); Gomes (1997); Sampaio (2011); Farias Jr. (2013, 2016); Siqueira (2012); Ranciaro (2016) dentre outros estudos sobre a temática negra e quilombola na Amazônia, nos indicam caminhos possíveis que levam à superação ou no mínimo, a problematização das velhas discussões sobre o quantitativo numérico de escravos negros na região e demais elementos que impossibilitaram as análises das emergências étnicas da história do tempo presente. Tais modelos por muito tempo, impediram e justificaram que os estudos no Amazonas enxergassem, com qualidade, os ricos processos sociais, históricos e culturais, construídos por esses povos quilombolas em diálogos profundos com os povos indígenas. Especialmente, a partir do século XVIII, quando o Estado lusitano articulou, de fato, a entrada dessa mão de obra de forma intensa por meio da companhia de comércio do Grão Pará e Maranhão (FURNES, 1995), até as atuais comunidades. Tais estudos nos indicam, dentre outros caminhos, para processos de construções conjuntas de identidades e territorialidades entre indígenas e negros. Visualizadas nas inúmeras conjugações espaciais, territoriais, culturais, de usufruto dos recursos territoriais dissonantes daquelas pensadas e impostas pelo Estado brasileiro, que já no século XIX teve nas comunidades amocambadas do Grão-Pará, um empecilho para efetivação de suas políticas (GOMES, 1997).

Esses estudos nos ensinam também a ter um olhar atento para os modos de vida, as práticas culturais, os processos e as formas de conhecimentos dessas comunidades. Se amplificam quando conectados à demais questões teóricas como as “territorialidades específicas” (ALMEIDA, 2008; ACEVEDO; CASTRO, 1998); identidades étnicas, grupos étnicos (BARTH, 2000, 2005). Esses e demais estudos nos ajudam, portanto, a compreender como tais agentes sociais do Andirá estabelecem relações com o passado comum, por meio das experiências de seus pais, avós e bisavós, com a escravidão e demais mundos do trabalho na Amazônia. Mais que isso, nos levam a compreender que as comunidades do Andirá, realizam, no âmbito do MSQA, uma experiência que longe

de ser individualizada, passa de geração em geração e atualiza-se nas múltiplas articulações de vida diárias desses agentes sociais. Elementos que apontam para um contexto de “invenção de tradições” (HOBSBAW; RANGER, 2001) e afirmações de novas identidades étnicas. Tais caminhos teórico-metodológicos também nos deixam atentos ao fato de que a auto definição de um grupo, a reivindicação de uma identidade étnica, converge para uma territorialidade, que se materializa de diversas formas. No entanto, não é a origem geográfica que está em jogo, e não podemos aprisionar a identidade nela (FARIAS JÚNIOR, 2013).

Sobre o fenômeno das emergências étnicas e produção das identidades coletivas, como a que analisamos no Andirá somos especialmente influenciados por Almeida (2008) ao nos lembrar que tais comunidades criam mecanismos diversos de autoconsciência cultural. Buscam se organizar, extrapolando muitos dos mecanismos tradicionalmente utilizados, a exemplo dos sindicatos. Chegam a evidenciar em suas buscas, afirmativas indenitárias fatores étnicos, religiosos, ambientais, de gênero. Igualmente o somos por Barth (2000), para o qual, a identidade não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Analisar, portanto, o MSQA passa por acessar e compreender como produzem suas experiências, e isto pode ser visualizado nos procedimentos da história oral (ALBERTI, 2011).

Nos caminhos da tese estivemos atentos para as relações, as possibilidades e também eventuais problemas, possibilidades e perspectivas advindas para a pesquisa a partir do par “História e Memória”. Especialmente para o fato de que os grupos sociais, a exemplo dos “novos quilombos” (MATTOS, 2005), se apropriam da memória e das possibilidades dela advindas, para produzir suas “sínteses” e perspectivas históricas. E nesse movimento político, (re)qualificar-se frente ao Estado brasileiro deixando a classificação de “caboclos” e assumindo-se como “quilombolas do Andirá”. Na análise do MSQA, estivemos atentos para o fato de que:

[...] A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulneráveis a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. *A história é a construção sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um evento sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história uma representação do passado [...]* (NORA, 1993, p. 9) [Grifos Nossos].

Para materializar tal possibilidade de olhar as emergências quilombolas no Amazonas, somos também influenciados, a partir daquilo que Santos (2010) indica como

“sociologia das ausências”<sup>96</sup>, que produzem necessidades de discursos e linguagem outras, afim de possibilitar “sociologias das emergências”. Em muito, pautadas na valorização das experiências, “desperdiçadas” histórico e socialmente. Como aliás, parece ter ocorrido com as histórias invisíveis de homens e mulheres quilombolas do leste do Amazonas, histórias que continuam em aberto. Tais realidades, contemporaneamente, atuam, a partir daquilo que o próprio Boaventura denomina de “trabalho de tradução”. Isto é, a partir de articulações múltiplas de redes e processos de conhecimentos, efetuam:

*Procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências. Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea. As experiências do mundo são vistas em movimentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes. [...] O trabalho de tradução procura captar estes dois movimentos: a relação hegemônica entre as experiências e o que nestas está para além dessa relação. É neste duplo movimento que as experiências sociais, reveladas pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências, se oferecem a relação de inteligibilidade recíproca que não redundem na canibalização de umas por outras. [...] O trabalho de tradução incide tanto sobre os saberes como sobre as práticas (SANTOS, 2010, p.123-124) [Grifos Nossos].*

A questão negra na Amazônia, principalmente a relativa às comunidades quilombolas, suas existências sociais e histórica, mais recentemente seus processos de lutas políticas por diferenciação étnica, nos propõem questionamentos sobre essa temática. Muitos dos quais, encontraram ânimo para respostas pontuais, também nessas proposituras teórico metodológicas, para enxergar o mundo oferecidas por Boaventura Santos. Realidades e grupos sociais não visualizadas pela ciência que se fez fixa, “indolente”, pautada em metodologias e técnicas direcionadas no desperdício das experiências, por privilegiar “monocultura de saberes”, de vozes, de fontes, de discursos e, portanto, de modelos de interpretação amarrados e exógenos à tais realidades.

Postura contrária, adota-se nesta tese quando se permite metodologias “multivocais”, e as conexões com aquilo que o mesmo Santos denomina de “ecologia de saberes”<sup>97</sup>. Apontando com isso, possibilidades outras para a produção de conhecimentos, que se faz nas e, a partir das experiências sociais e historicamente constituídas (SANTOS, 2010), como as configuradas nos quilombos do Andirá. A partir disso, decidimos ver tais emergências étnicas também como produção de processos de aprendizagens individuais

<sup>96</sup> SANTOS, Boaventura. Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *A gramática do Tempo: para uma nova cultura política-3*, ed. São Paulo:Cortez, 2010.

<sup>97</sup>SANTOS, Boaventura. Ecologia de Saberes. In: *A gramática do Tempo: para uma nova cultura política. 3*, ed. São Paulo: Cortez, 2010.

e coletivas. A partir dos quais, se constituíram as realidades sociais e históricas, e produziram “*Redes, Formas e Processos de conhecimentos*”<sup>98</sup> e, assim, afirmar identidade étnica (BARTH, 2000, 2005) e territorialidades específicas (ALMEIDA, 2008, 2012). Os quais, nos auxiliam na histórica e difícil tarefa de compreender a questão quilombola, a partir das análises dos seus processos socioculturais<sup>99</sup>. Aliás, esta é uma das perspectivas buscadas para produção do conhecimento científico no âmbito PPGSCA<sup>100</sup>, ao qual nos filiamos para produzir esta narrativa acerca dos processos de construção da identidade étnica e territorialidades quilombolas no Andirá<sup>101</sup>.

As estratégias do Andirá para a construção da identidade coletiva, foram visualizadas em nossas atividades de campo para observações de práticas cotidianas e socioculturais diversas, de atividades do MSQA em conjunto com órgãos como INCRA para fazer práticas etnográficas e realizar entrevistas ou demais procedimentos comuns<sup>102</sup> quando se utiliza da História Oral como ferramenta metodológica<sup>103</sup>. Estivemos atentos para o fato de que:

*estudar a constituição de memórias não é o mesmo que construir memórias [...]. É preciso considerar as condições de sua produção, o que nos leva à sua especificidade [...]. A entrevista de História oral é uma fonte intencionalmente produzida, colhida a posteriori [...]. Uma entrevista de História oral é, ao mesmo tempo, um relato de ações passadas e um resíduo de ações desencadeadas na própria entrevista [...]. Em primeiro lugar, ela é resíduo de uma ação interativa: a comunicação entre entrevistado e entrevistador [...]. Em segundo lugar, a entrevista de História oral é resíduo de uma ação específica,*

<sup>98</sup> Uma referência à linha de pesquisa à qual estamos vinculados no PPGSCA/UFAM.

<sup>99</sup> Para a questão negra na Amazônia a partir dos processos socioculturais, ver os estudos clássicos de SILVA, Anaíza Vergolino e. *Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia*. Universidade Federal do Pará. Publicações avulsas nº 8, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará-Brasil, 1968.; VERGOLINO - HENRY, Anaíza ; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. - Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. 280p. (Documentos históricos, 1).; SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. sob o regime de Escravidão. Ed.Ufpa,1971).; SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos Reunidos. - Belém: Paka - Tatu, 2004 ; SALLES, Vicente. *Os mocambeiros e outros ensaios*. Belém: IAP, 2013. Tais autores propõe avançar para além das análises quantitativas das presenças negras. Apontam possibilidades de pesquisas e estudos, a partir das perspectivas socioculturais. Ver sessão três.

<sup>100</sup> Para aprofundar sobre os desafios a que se dispõe a produção da ciência na Amazônia para além de fronteiras disciplinares, ver NORONHA, Nelson Mattos de. *Sociedade e Cultura na Amazônia: Notas sobre o trabalho multidisciplinar na pesquisa e na pós-graduação (1998-2006)*. Manaus: EDUA/FUA-Fundação Universidade Federal do Amazonas, 2008.

<sup>101</sup> Na sessão três fazemos uma apresentação de tais perspectivas. Evidenciando como elas se abrem para outras fontes, abordagens, formas de escritas. Capazes, dentre outras coisas, de desenhar outras histórias sobre a questão quilombola, em muito, a partir das memórias e tradições orais de comunidades contemporâneas. Realidades sociais que pautam suas lutas políticas por direitos, também a partir de tais forças simbólicas. Criteriosamente (re)construídas nos tempos presentes e tendo na memória e nos processos socioculturais, um dos suportes de suas lutas por reconhecimentos.

<sup>102</sup> Retornos de entrevistas para confirmação e cartas de cessão e direitos de usos. Como também marcações e feitura de outras entrevistas.

<sup>103</sup> Nossos contatos de pesquisas com as realidades quilombolas assim estão distribuídas: um dia em maio de 2013; um dia em maio, um dia em novembro de 2014. Dois dias em junho e dois dias em novembro de 2015; oito dias em janeiro, dois dias em maio, oito dias em julho, três dias em dezembro de 2016; oito dias em maio, dois em agosto, quatro em novembro de 2017.

qual seja, a de interpretar o passado [...]. *Tomar a entrevista como resíduo de ação, e não apenas como relato de ações passadas, é chamar a atenção para a possibilidade de ela documentar as ações de constituição de memórias [...]* (ALBERT, 2011, p. 169). [Grifos Nossos]

Em nossos percursos de pesquisa percebemos que era comum e continua a ser, em cada comunidade quilombola do Andirá, a existência de pessoas “autorizadas” a falar. Ao que analisamos, essa autorização vem, tanto pela tradição e ligada com as memórias dos antigos, quanto pela quantidade das letras acumuladas, como também pelos prestígios adquiridos com seus bons discursos dentro do grupo da FOQMB. Ações que produziram sujeitos autorizados a falar das configurações sócio históricas das comunidades e de como se ligam aos tempos da escravidão? Como tais “trabalhos de memória” se conectam com os anseios da história do tempo presente daqueles grupos sociais que, se constroem como grupo étnico<sup>104</sup>. Tendo em vista que:

*A memória é um trabalho. Como atividade, ela refaz o passado segundo os imperativos do presente de quem rememora, ressignificando as noções de tempo e espaço e selecionando o que vai e o que não vai ser “dito”, bem longe, naturalmente, de um cálculo apenas consciente e utilitário. Quem aceita fazer o trabalho da memória, o faz por alguma ordem de razões importantes, dentre as quais estão a busca de novos conhecimentos, a realização de encontros com outros e consigo mesmo, de forma a que os resultados sejam enriquecedores sob o ponto de vista individual e coletivo. A rememoração pode ser um difícil processo de negociação entre o individual e o social, pelo qual identidades estejam permanentemente sendo construídas e reconstruídas, garantindo-se uma certa coesão à personalidade e ao grupo, concomitantemente* (GOMES, 1996, p. 6) [Grifos Nossos].

Como construção social e que indica para a produção de identidade, o “trabalho da memória” no Andirá remeteu para “a busca de novos conhecimentos” e a “busca de encontros com os outros e consigo mesmo”. Impasses que para nós apresentavam-se como “não ditos”(CERTEAU, 2007) e, por isso mesmo, vêm sendo, tais sínteses históricas analisadas como um “projeto de memória”<sup>105</sup> da FOQMB que aos poucos elegeu os seus “guardiões da memória”<sup>106</sup>. Dos quais disparadamente Maria Amélia dos Santos Castro é o maior deles, principalmente após a morte do pai Benedito Pereira de

<sup>104</sup> Para os processos de constituição de grupos étnicos, ver Barth(2000, 2005), também Poutignart; Streiff-Fenart(2001)

<sup>105</sup>Na perspectiva abordada por VELHO, Gilberto. “Memória, identidade e projeto”. In: *Projeto e metamorfose*. antropologia das sociedades complexas Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

<sup>106</sup>GOMES, Ângela de Castro. A guardiã da memória. *Acervo-Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v.9, nº 1/2, p.17-30, jan./dez. 1996. Nesse texto a Autora produz reflexões acerca dos papéis desenvolvidos por tais sujeitos, tornados ou autointitulados guardiões da memória. Também ilumina para como a necessidade de estarmos sempre atentos as suas existências e produções ao longo dos trabalhos com a memória. A reflexões de Gomes são produzidas a partir das experiências vivenciadas por ela junto ao Centro de Documentação do Tempo Presente-CEPDOC, por ocasião de entrevistas de História Oral com a senhora Alzira Vargas, guardião das memórias do Pai, Getúlio Vargas. Como aliás, Maria Amélia, foi tornada guardiã das memórias do novo grupo étnico do Andirá. Em muito, beneficiada, segundo ela, a partir das convivências próximas com seu pai Benedito Pereira de Castro e o avô Pedro Marinho, também com outros centenários como “tia Ludia”, Manuel Eugenio, *Brasilina*, com os quais dialoga-se nesta tese.

Castro, o “*ferro birro*” como era conhecido no Andirá. Estamos atentos ao fato de que “as construções de narrativas são, usualmente, caracterizadas por adjetividades e seleções muito bem articuladas do dito e do não dito” (DELGADO, 2014, p. 69). Amélia é uma das personagens organizadoras das ações políticas necessárias para garantir e sustentar demandas da MSQA. O que não anula completamente as demais sínteses existentes, apenas não se tornaram hegemônicas e institucionalizadas, como “*síntese para nós*”, produzida nos contextos em que essa liderança esteve à frente desse órgão administrativo (2012-2014 e 2014-2016).

*A guarda de uma memória comum é fator essencial na formação e manutenção de grupos (de tamanhos e tipos variados), bem como é elemento base de sua transformação. Por isso, não pode sofrer mudanças abruptas ou arbitrarias, sob o risco de desintegrar referenciais fundadores e ameaçar a própria manutenção da identidade do grupo. Esta dimensão da memória, que lhe dá limites e demanda reelaboração permanente, vincula-se a um fenômeno que a literatura especializada chama de “trabalho de enquadramento” da memória. Por conseguinte, o enquadramento e a guarda da memória comum se retroalimentam, estando ligados à presença de uma figura especial-porque singular no grupo e porque especializada-que se reconhece e é reconhecida como o guardião da memória (GOMES, 1996, p.6-7) [Grifos Nossos].*

Fundamental nos processos de produção, reelaboração permanente e posteriores trabalhos de “enquadramentos e guarda da memória”, o guardião e as estruturas por ele criadas e sustentadas, a FOQMB e os sujeitos autorizados. Conseguiram (re)elaborar narrativas, algumas das quais, os personagens que “correm por fora”, mesmo sendo mais velhos que certos guardiões, não nos falaram sobre o que sabiam. É o que fez, por exemplo, Maria Benedita Rodrigues. Em sua entrevista, quando indagamos sobre as memórias acerca das origens e genealogias dos “troncos velhos” e também sobre o movimento contemporâneo de lutas por diferenciação étnica, prontamente nos mandou procurar o “*pessuar da Lurdes*”<sup>107</sup>. O mesmo ocorrendo no quilombo Trindade, que escolheu o filho mais novo da família “Freitas de Castro” para ser o interlocutor do grupo, dentre outras coisas, por ser detentor daquilo que eles denominam “*de letras*”. O que pareceu também estar em questão é o domínio das narrativas capitaneadas pela federação. Visto que o guardião da memória “*é um profissional da memória*”. No meio familiar, é comum que os avós assumam esta função. Em outros grupos sociais, a questão deve ser examinada em particular e pode ter variações” (GOMES, 1996, p. 8) [Grifos Nossos].

No Andirá, cada comunidade quilombola, produzia seus guardiões autorizados. “Guardião dos segredos da Gênese cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista,

---

<sup>107</sup> Maria Benedita Rodrigues, 50 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de Santa Tereza. Rio Andirá, Barreirinha - AM. “Lurdes” é como Maria Amélia dos Santos Castro é conhecida no Andirá.

*geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos*” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 197) [Grifos Nossos]. Todos, no entanto, em conexão com aqueles “eleitos” pela FOQMB, que passou também a ser uma entidade política, em torno da qual, se autoriza ou desautoriza os discursos de identidades. Sendo ela própria uma organização autointitulada “guardiã da memória”, produzida no contexto do MSQA, de onde saíram inúmeros narradores. Sobre as funções do Guardiã da Memória nos grupos sociais, ainda Gomes, em diálogo com Gilberto Velho, nos informa que:

*O guardião ou o mediador, como também é chamado, tem como função primordial ser um “narrador privilegiado” da história do grupo a que pertence e sobre o qual está autorizado a falar. Ele guarda / possui as “marcas” do passado sobre o qual se remete, tanto porque se torna um ponto de convergência de histórias vividas por muitos outros do grupo (vivos e mortos), quanto porque é o “coleccionador” dos objetos materiais que encerram aquela memória. Os “objetos de memória” são eminentemente bens simbólicos que contêm a trajetória e a afetividade do grupo. Sejam documentos, fotos, filmes, móveis, pertences pessoais, etc., tudo tem em comum o fato de dar sentido pleno, de “fazer viver” em termos profundos o próprio grupo. Tais objetos podem ser, assim, um bom exemplo do que Pierre Nora consagrou, em sua metodologia, com a designação de “lugares da memória”. Este acervo, que também inclui, com destaque, relatos reçosamente recontados, é a própria identidade do grupo “materializada”: é sua riqueza, poder e emoção. (GOMES, 1996, p. 7) [Grifos Nossos].*

Além dessa produção e guarda da memória interna, o MSQA produziu suas redes de parcerias para além daquele rio. De modo a possibilitar outras maneiras de conhecimentos sobre si e nisso, potencializar suas lutas por diferenciação étnica. As análises das memórias dão conta que, a atuação do PNCSA, ocorridos a partir de 2012, produziu ressonâncias das vozes do Andirá. Aos poucos (re)qualificaram-se e produziram mais efeitos, no sentido em que aprendem sobre legislações e convenções internacionais sobre as produções e garantias das novas identidades coletivas e territorialidades específicas. Promoveram inúmeros cursos junto àquelas comunidades. Muitos dos quais, dentro de uma pauta de execução de projetos acerca de mecanismos para enfrentamentos de mazelas por parte de comunidades locais, tais como desmatamentos, queimadas e seus efeitos nocivos às essas gentes, seus modos de vidas e ambientes na Amazônia<sup>108</sup>.

Analisando o conjunto dos “arquivos de memória” sobre o MSQA, verificamos que a nova “arte de dizer” (CERTEAU, 1998) como o uso do dizer-se negro e depois quilombola, ganhou formas mais sólidas após 2012. Passando a operar uma força produzida pela ressignificação de conceitos devidamente já atualizados nos movimentos sociais desde a década de 1970, incorporam a partir daí, também as questões do tempo

<sup>108</sup>Estamos nos referindo ao projeto Mapeamento social contra a queimada e devastação, executado naquele contexto no âmbito do PNCSA.

presente. Sempre que possível, ancoradas e conectadas de alguma forma, aos processos passados, não ficando nele apenas. Até então, a construção do quilombo Trindade foi tomada como símbolo do movimento. Isto contribui para nossas reflexões acerca das ações políticas desses grupos sociais, que se constitui como novo grupo étnico e aprendendo assim a proceder, nas suas inúmeras “artes de fazer”. “Artes” que configuram as suas práticas cotidianas densas e multivocais, em sua maioria, até então desconhecidas pelas novas gerações quilombolas. Talvez por isso mesmo, ao optarmos pelas perspectivas socioculturais, “tem-se a impressão de explorar a noite das sociedades” (IDEM p. 105), que configuram etnicamente aquele rio Andirá. Práticas e saberes culturais diversos que comportam e são percebidos em cada comunidade local, como as que passam a (re)construir-se como diferentes, para no fundo serem tratadas ao menos, juridicamente.

Ao proceder de tal maneira, tais comunidades quilombolas evidenciam seus protagonismos na medida em que deixam para o passado a ideia classificatória encampada pela “caboclição” do interior. Ideia que, ao que tudo indica nos discursos dos demandantes, na região do leste do Amazonas, parece corresponder ao fenômeno do branqueamento produzido Brasil afora. Em outras palavras, nem índio, nem negro. Ser “caboclo” pareceu, ao menos durante todo o século XX, lhes dar sensação de ser mais igual nos enfrentamentos das desigualdades postas socialmente em suas vidas. A trajetória do MSQA permite, portanto, compreender que os dispositivos legais os conduziram a construir e percorrer caminhos para diferenciação étnica, assumindo, outras identificações como “quilombolas”, portanto, sujeitos de direitos<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Caminhos que apontam tanto para os passados, apegando-se à memória para historiar sobre si, como também criam perspectivas futuras, esperando assegurar continuidades físicas, sociais, culturais daquele grupo social que se constroem como grupo étnico. Com isso garante reconhecimentos por parte do Estado brasileiro para continuar em suas terras tradicionalmente ocupadas. Tais caminhos estão distribuídos pelas três sessões desta tese, com especial atenção na sub sessão 3.1.

## SESSÃO II

**“FOI A MEMÓRIA DAS PESSOAS QUE FIZERAM NÓS SERMOS RECONHECIDOS...”**. Sobre a presença negra na Amazônia. Apesar e além das querelas numéricas.

A memória das pessoas que fizeram nós sermos reconhecidos como remanescente quilombola dentro do Amazonas. Para nós é uma satisfação imensa, de a nossa história, que a nossa memória está sendo valorizada, dentro das entidades que se chama UEA, UFAM, e todas as entidades que nos procuram. Então gente, eu, sou uma pessoa. Eu tenho 56 anos, mas eu tive oportunidade de ainda conversar um pouco com as pessoas antigas. Tive oportunidade de conversar com pessoas de uns cento e oito anos, que *me passaram a memória*. Ela faleceu dia 19 de maio de 2010. Então, essa memória ela nos deixou! E nós chegamos à conclusão, de hoje nós estarmos aqui tendo essa oportunidade de repassar para as pessoas que, *mesmo estudando, não conheciam e não sabiam a história que existia quilombo dentro do Amazonas*, pois existe! *Somos nós que moramos nos finais das cabeceiras do rio Andirá, município de Barreirinha. Lá, nasceu, o aparecimento de quilombo que veio, através de Benedito Rodrigues da Costa, o africano que veio da África da Angola pro Pará e chegou no Rio Andirá [...]*<sup>110</sup> [Grifos Nossos].

### 2.1.Fios de memórias que (re)constróem histórias I.

Esta tese versa sobre os processos sociais de construção da diferenciação étnica e territorialidades específicas quilombolas na Amazônia contemporânea. Fazemos isso, tomando as questões levantadas acerca dos processos socioculturais e históricos, recentemente demandados no Amazonas. Especialmente, a partir das questões levantadas e apresentadas por realidades contemporâneas onde o MSQA (re)construiu memórias e histórias sobre si, ligando-os aos mundos do trabalho na região. Isso implica processos de revisões de posturas e modelos historiográficos, até então cristalizadas acerca dos processos sócio históricos do Baixo Amazonas<sup>111</sup>. Principalmente quando se trata da presença de negros africanos escravizados e/ou livres e seus descendentes. Temática envolvida numa espécie de “historiografia em silêncio” (SAMPAIO, 2012, p. 99). Tal movimento social, a partir de uma produção de memória sobre si, conectado aos “cenários de direitos” consegue reconhecimentos como quilombos do Andirá.

Dentre os fatores que promoveram noites de silêncios na escritura acerca da presença negra no rio Andirá e demais furos, paranás, cabeceiras, várzeas do Rio

<sup>110</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016, Parintins-AM.

<sup>111</sup> Neste caso estamos nos referindo a divisão geopolítica interna do Estado do Amazonas e não ao a do Rio Amazonas. Nos referimos a região atual de Parintins, tomando pelo estado, desde os tempos imperiais como município polo desse leste do Amazonas, sendo antecedido pelos atuais municípios de Silves, Maués. Avizinado atualmente por outros municípios como: Nhamundá, Uruará, São Sebastião do Uatumã, Maués, Boa Vista do Ramos e Barreirinha. Neste último, que já esteve administrativamente sob responsabilidade respectivamente de Maués e de Parintins, estão localizadas as comunidades quilombolas do rio Andirá, a partir das quais, lançamos nossas reflexões, acerca da presença negra no Baixo Amazonas.

Amazônia em sua parte Ocidental, destacamos as opções teórico-metodológicas e concepções acerca do que seriam fontes e temáticas privilegiadas e dignas da atenção da história social do pós-abolição no estado Amazonas. Inúmeros estudos seguiram “modelos explicativos”<sup>112</sup> de outras regiões como o das *plantations* nordestinas. Transpostos para a Amazônia, sem muitos diálogos com as memórias e realidades vivas, manifestas cotidianamente nas práticas socioculturais diversas existentes no Amazonas. Pouquíssimo se produziu de imagens positivadas das sociedades e culturas afro amazônicas do estado do Amazonas pós-século XIX<sup>113</sup>. Tais posturas influenciaram a produção de mais invisibilidades e silenciamentos de grupos sociais e das trajetórias de protagonismos de “sujeitos minorados” ao longo dos processos históricos e sociais. Sobre os quais, se criou “um espesso manto de silêncio sobre a centralidades do horror racial na história do Brasil” (MATTOS, 2016, p. 9-10). Como também e, principalmente ao longo dos “esforços de síntese” a história social local e regional, foram enquadrados como marcadamente indígena, caboclos ou nordestinos, em muito dependente de “ciclos” econômicos e das vontades políticas.

Esses “direcionamentos” invisibilizaram ações e práticas protagonistas de povos e comunidades negras rurais que se articulam nas relações sociais ao longo de mais de cem anos. Severamente homogeneizados em suas memórias históricas e classificadas como “caboclos”, apenas. Isto aponta o quanto “a invisibilidade dos grupos rurais negros no Brasil é a expressão máxima da ordem jurídica hegemônica e também expõe uma forma de violência simbólica” (LEITE, 2010, p.18). Nos últimos vinte anos, ao perceberem os “cenários de direitos” a eles “disponíveis”, tais realidades iniciaram processos políticos para acessá-los. Etnicizando memórias subterrâneas, cuidadosamente politizadas em conjuntos com práticas e espaços socioculturais tornados espaços e

---

<sup>112</sup> Toda vez que tratarmos de tais modelos explicativos acerca das presenças do negro na Amazônia, estaremos nos referenciando, as constatações realizada nos estudos de Silva (1968). A partir do qual, produziremos nossas reflexões na sequência desta sessão, e serve como base para demais reflexões. Inclusive para indicar novas posturas teóricas e principalmente metodológicas utilizadas esta tese, a exemplo das opções em produzir escrita histórica na fronteira interdisciplinar com as ciências sociais, e sustentado nos indicativos dos conjuntos das memórias orais das comunidades e de seus cotidianos, sempre que possível, cotejando com outras fontes. Apontando sempre para a questão dos significados socioculturais de tais presenças, para além de suas reduzidas configurações numéricas, entendidas apenas como dados econômicos que obedecem a ações políticas do Estado colonial, imperial e ou republicano. Para aprofundar sobre tais modelos, ver SILVA, Anaíza Vergolino e . Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Universidade Federal do Pará. *Publicações avulsas n° 8*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará- Brasil, 1968.

<sup>113</sup> Em 2011, a já citada coletânea “O fim do silêncio” organizada por Patrícia Sampaio indica um processo, ao qual nos filiamos, que é o das maiores visibilidades as existências negras no pós abolição no estado do Amazonas.

práticas simbólicas de pertencimentos apontados para identidade étnica e territorialidades quilombolas.

A necessidade que se impõe à produção da história social do pós-abolição no Amazonas, e que influenciou esta tese, é seguir os rastros das memórias que emergem do MSQA por diferenciação étnica. Indagar que passados existem em suas narrativas (re)construídas nesse processo? Entender suas formas e processos de produção de conhecimentos sobre si. Perceber como (re)tecem os fios que apontam para uma “história da memória” e possíveis conexões com os mundos da escravidão e do pós-abolição. Atentar para a diversidade sociocultural que configuram histórico e socialmente, rios como o Andirá. Para além das propagadas imagens de exuberâncias e mistérios que em muito apaziguam as vidas e existências socioculturais que interagem, conflitam e, dão cores, sentidos a essas e outras imagens daquele rio. Estivemos também atentos para seguir como pistas, mas também aprender a questionar as ineficácias de antigas constatações estatísticas. Indicadoras das reduções numéricas de africanos escravizados na Amazônia, justificadoras de não presenças contemporâneas. Tais posturas, não dão mais conta dos processos de alargamentos e ressemantizações de conceitos como “quilombo histórico” e seus adjetivos, como é o caso do polêmico “remanescentes” já apresentado na primeira sessão. Tão pouco, explicam os fenômenos de emergências étnicas quilombolas ocorridas recentemente no Amazonas. Realidade que não podem ser mais ignoradas e ou explicadas, apenas, a partir de estatística reduzidas sobre africanos escravizados quando comparada as demais áreas do país.

Um dos caminhos na intenção de melhor visualizar tais emergências e seus processos de produção de identidades e territorialidades específicas quilombolas, é por meio dos fios das memórias e das tradições orais dessas comunidades<sup>114</sup>. Emergem contemporaneamente no bojo de suas lutas por reconhecimentos, e lançam luz aos seus passados, até então ignorados. Torna-se oportuno, portanto: **A)** Compreendermos para onde e que passados apontam esse MSQA? **B)** Entendermos o que, e como vêm produzido conhecimentos sobre si, e para suas demandas contemporâneas? **C)** Relativizar modelos teóricos e posturas fixas explicativas para visualização de tais existências afro-brasileiras na Amazônia. Nos colocamos, portanto, nas fronteiras dos saberes e campos disciplinares, afim de entender os significados dessas lutas do MSQA, a partir de suas próprias experiências e lugares de fala. Compreendê-los, enquanto novo grupo étnico que se

---

<sup>114</sup> Estudos como o Funes(1995) nos indicam que esse é um dos caminhos possível para compreender as trajetórias históricas e sociais de tais comunidades e povos da Amazônia.

diferencia das demais comunidades por suas memórias dos mundos do trabalho não livre. Perceber como produzem suas continuidades e descontinuidades, nos processos socioculturais, indicadoras de pertencimentos étnicos e territorialidades específicas.

Essas assertivas nos levam a considerar a necessidade de não ficarmos só nas estatísticas acerca das entradas e distribuições de homens e mulheres escravizadas no Amazonas e a não discussão sobre existências de seus descendentes no pós-abolição. Aliás, os quadros estatísticos, não conseguiam mapear as entradas nestes mundos que era a capitania/comarca/província do Amazonas. Especialmente ter controle sobre as miríades dos espaços físicos das fronteiras entre as províncias do Pará e Amazonas no XIX, configurada por centenas de furos, cabeceiras, paranás, igarapés, conhecidos pelos povos indígenas em contínuos atos de resistências às estratégias de colonização e pelos negros achegados para “solucionar” a carência de mão de obra, segundo os discursos do Estado lusitano. Espaços que quando atentamos aos mapas da cartografia oficial desse mesmo Estado. Verifica-se que interligam rios como Tapajós-Madeira-Amazonas. Para além dos espaços físicos tradicionais, pensados pelo Estado, estabelecidos em Óbidos-PA, Serpa (atual Itacoatiara-AM) e posteriormente em Vila Bela(atual Parintins-AM) (BAENA, 1839/2004; REIS, 1959; SOUZA, 1878; BITENCOURT, 2001). Destoamos por isso, de “modelos interpretativos”(SILVA, 1968; VIRGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990), tomados sem muitas reflexões, e que olharam o Amazonas como estado essencialmente indígena quando se trata de mão de obra. Modelos que, quando tratam da questão negra no Amazonas, aparece, quase sempre, vinculada à migração de nordestinos que vieram para os trabalhos nos seringais amazônicos, a partir do de fins do século XIX. Com poucas ou quase nenhuma relação com os mundos da escravidão negra, “abolida oficialmente em 1884 no Estado”(REIS, 1989, p. 232).

Ocorre que do rio Andirá, comunidades até então classificadas pelo Estado e “reconhecidas” regionalmente como “caboclas-ribeirinhas”, passaram a construir mecanismos de afirmação e diferenciação étnica, como quilombolas. Tal reconhecimento, em linhas gerais, passou pela construção de elementos que iluminam histórias sobre si. Processos marcados dentre outras questões por seis momentos citados a seguir e analisados na sessão três:

A) Um despertar para possibilidades de superação das suas condições sociais contemporâneas precárias e reconhecimento de certas marcas históricas, enquanto grupo social com trajetória histórica e memória social ligadas aos mundos do trabalho no pós-abolição no Amazonas. Em outras palavras, num processo social contemporâneo em que

se viram como negros e precisaram aprender a ser quilombola, puxaram por tais memórias. Remetendo-se aos tempos dos “troncos velhos”, como se colocam os quilombolas contemporâneos, ao se referirem aos seus antepassados que teriam adentrado aquele rio em fins do XIX. Metáfora não apenas registradas no Andirá, mas em outras partes da Amazônia, como o oeste paraense, como registrados por Funes(1995); **B)** Muitas lutas internas, materializadas dentre outras coisas, nos conflitos em torno de quais memórias seriam eleitas para descrever a história oficial do novo grupo étnico. Também nas lutas extras-locais, especialmente com seus vizinhos fazendeiros, extratores de madeira e demais intrusos de suas terras tradicionalmente ocupadas pelos “antigos”, como são chamados os sujeitos das primeiras gerações quilombolas; **C)** Inúmeros processos contínuos de mapeamentos e de (re)ordenamento de suas tradições orais, que passaram a ser constantemente politizadas, ressemantizadas e tornadas “capital simbólico” nos contextos atuais de luta política e demandas por direitos frente o Estado brasileiro;

**D)** Um processo de (re)construção do passado por meio das “memórias do cativo” (RIOS; MATOS, 2006), “herdadas por tabela”(POLLAK, 1989, 1992) dos “antigos troncos”. Memória, cuidadosamente reatualizadas nestes tempos presentes de necessidades por diferenciação étnica e marcação das territorialidades específicas. São continuamente materializadas nas práticas socioculturais, especialmente nas festas, danças e das sociabilidades, como também nos modos de vida e nas novas formas de acesso e uso do território, quase sempre referidas às práticas e ideais que, intentam remeter ao passado do grupo, ali referenciado naquele rio; **E)** Um processo constante de (re)configurações das histórias e das trajetórias familiares dos sujeitos contemporâneos aos mais velhos das comunidades. Pautado, em muito, nas memórias orais dos velhos que, ainda guardavam as memórias do que aqueles “antigos” contavam sobre suas vidas e mundos do trabalho na Amazônia. Indicando sempre suas pretensas origens angolanas e que adentram a região a partir da província do Pará; **F)** Conflitos internos e externos, mobilizações políticas e construções de formas variadas de conhecimentos, a exemplo das práticas socioculturais como as festas populares. Práticas que, ao serem analisadas em seus sentidos e significados, atribuídos pelos seus organizadores, servissem para afirmar sua nova pertença étnica. Tanto para si mesmos, como para os demais grupos sociais do rio Andirá, com os quais, produzem relações sociais. Os trabalhos de (re)ordenamento de tais práticas socioculturais serviram, para indicar e demandar ao Estado, saídas para suas condições de vulnerabilidades e exclusão social contemporânea, produzidas ao longo do pós-abolição. Condições fortemente relacionadas à opressão

histórica sofrida pelo grupo social ali estabelecido, segundo as memórias, há mais de cem anos.

Os processos sociais de (re)tomada dessas informações, apontaram para produção de conhecimentos sobre si, advindos após conflituosos processos de produção de suas sínteses históricas. Marcadas, em muito, por impasses locais entre as famílias e os grupos que começaram a fomentar disputas dos fios das memórias “dos antigos” e, das pretensas direções para que passados apontariam os indícios de tais memórias. Tendo em vista que, “as disputas pela transmissão da memória histórica se sustentam em recursos diversos, como músicas, poemas, fotografias, objetos, livros de memórias, depoimentos, biografias e filmes. São suportes e fontes específicos que fornecem substância para as narrativas da história” (DELGADO, 2014, p. 70). Dependendo do seu narrador e do grupo político a que se filiava, tais indícios, geraram inúmeras formas de narrativas sobre o grupo. Mas todas guardando similaridades entre si, especialmente, no que diz respeito aos “truncos velhos”. Principalmente a versão oficializada pela FOQMB sobre a centralidade do personagem Benedito Rodrigues da Costa como liderança do grupo que teria adentrado as águas do rio Andirá em fins do século XIX. As narrativas destoam apenas quando descrevem sua chegada naquele rio e por conseguintes, apropriações dos espaços e produção das sociabilidades, solidariedades e territorialidades específicas ao longo do pós-abolição.

Nesse movimento por diferenciação étnica no Andirá, os sujeitos politizaram e etnicizaram tais memórias. Oficializando-as e materializando-as nas práticas socioculturais, a partir da FOQMB, que logo elegeu os “autorizados a falar” (HAMPANTÊ BÂ, 2010, p. 167) e, os “guardiões da memória” (GOMES, 2003) do cativo e da história do grupo. Isto garantiu e pautou, cada vez mais a necessidade de reparações. Para tanto, tais comunidade precisaram construir caminhos para acessos aos dispositivos constitucionais presentes no artigo 68/ADCT da C.F. de 1988, com os quais, entraram em contato mais sistemáticos a partir de 2005. Estamos falando de Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e outros núcleos associados a tais comunidades (Pagoa, Distrito São Paulo do Açú, São Marcos e Lírios dos Valle), município de Barreirinha/AM. Comunidades que no início deste século, a partir de um despertar para sua condição, enquanto “sujeitos de direito”, passaram a acionar uma memória do cativo remontada ao século XIX, que deu sustentação para sua luta por reconhecimento como quilombolas. Em 2013 conseguiram certificação como tais da FCP, estando nas etapas finais de titulação de seu território reivindicado socialmente via

MSQA. Ao que tudo indica, a memória passou a desempenhar importante papel na (re)construção de caminhos que os levassem ao “aprender a ser” e a “dizer-se e ser” (BRANDÃO *et al.* 2010) negros e, por conseguinte, quilombolas no Andirá.

As análises dos “arquivos de memória” mapeadas nas comunidades, dão conta que as primeiras estratégias das lideranças do MSQA foram marcadas pelo levantamento das reminiscências dos velhos. Passaram a ser “os guardiões da memória”, implicando-lhes novos valores às histórias contadas por seus pais, avós e bisavós. Tais valores foram logo revestidos com a força da tradição oral, qualificada em Áfricas, também válida para realidades quilombolas como a “herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). Esta tentativa os ligou a um passado da escravidão negra na Amazônia e, a uma origem angolana, com passagens pela província do Pará. Legitimando as suas lutas por titulação de suas “terras tradicionalmente ocupadas”, segundo consta nas memórias dos antigos “truncos” e oficializada pela FOQMB.

Essa “memória do cativo” passou a servir de base para (re)construção de modos de ser e viver naquele território. Auxiliou principalmente nos processos de (re)organização da vida cultural das comunidades que, passaram a legitimar a feitura de festas populares, como o festival de boi-bumbá. Também com a presença de inúmeras danças, tidas, a partir de então, como tradicionais. Estamos referindo ao lundum, gambá e da onça te pega, para citar a principais, constantemente reordenadas ao longo do MSQA. Entram nesses processos de (re)ordenação das práticas socioculturais, também os cordões de bichos e/ou pássaros como a jaçanã e a garcinha. Passaram também a dar outros sentidos e configurações às festas de seus santos do catolicismo popular, como São Sebastião. Observando rigidamente os devidos equilíbrios entre os tempos dos antigos “pretos do Matupiri” e os tempos atuais dos reivindicantes por diferenciação étnica como quilombolas do Andirá. Sobre isso, seu Adelino lembra que:

A tia Tereza fazia as primeiras festas aí na ponta. Naquele tempo ruim, mas também era bom por que todo tempo eles faziam festas. Matavam dois, três gados. Vinha muita gente, comiam, davam café para as pessoas, hoje não mais. *As festas tinham muita dança, era guambazada. Pegavam no gambá, dançavam e tomavam tarubá até amanhecer o dia!* O gambá é um pau comprido, redondo e oco. Com coro na boca que a gente bate assim: - pi, pi, pi. Tinha modinhas... . Meus tios, tias, primos, todos cantavam<sup>115</sup>. [Grifos Nossos].

<sup>115</sup> Adelino Pereira de castro, 89 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Santa Tereza do Matupiri.

Também Maria Amélia, a principal liderança feminina do MSQA, qualifica essa prática socio religiosa. Insere em sua fala elementos que justificam em certa medida a tática política da FOQMB na utilização e exploração desse espaço que é a “antiga ponta” que até ao início do MSQA, “estava de baixa” e foi reapropriada. Especialmente por guardar inúmeras relações e aparecer como instrumento capaz de reaproximar as “sementes” demandantes por direitos no XXI, aos “truncos velhos” do XIX e XX. Abaixo, trecho de seu longo discurso, produzido no contexto da festa em homenagem a São Sebastião em 2016.

Olha as festas aqui na comunidade nós temos aqui três festejos, de 03 festas. Dia 20 de janeiro é São Sebastião, que é padroeiro dos quilombolas, nós temos Santa Terezinha que é padroeiro da comunidade do distrito e temos a Santíssima Trindade que compartilha na mesma das outras festas aqui. Olha os períodos da festa de São Sebastião é agora esse mês de janeiro né, da Santa Terezinha é 14 e 15 de outubro a Santíssima Trindade ela não cai só num mês certo. Tem vezes que ela cai no mês de junho tem vês que ela cai no mês de maio. Olha quem tudo festejou esses santos foi Maria Tereza Albina de Castro. Foi ela que deixou esse festejo na comunidade. Então nós estamos dando continuidade. Com certeza foi promessa porque antigamente as pessoas tinham fé nos santos, que os santos faziam milagre, até hoje fazem né!. Mas tem pessoas hoje em dia não usam mais os santos para fazer milagre, já usam o santo sem devoção: - eu vou fazer uma festa, mas não vou fazer no dia, por não vai da gente [...]! Porque, não vou fazer no dia da festa porque meus filhos não podem me ajudar e [...]! Não, se a gente tem fé e tem aquele santo como nosso padroeiro se cai sábado é sábado, se cai segunda é segunda, se cai terça é terça mesmo. A gente festeja naquele dia como nós temos fazendo, temos festejo de amanhã 19 e temos dia 20 segunda-feira, o dia do nosso padroeiro. Por mais de que dei só nós, mas nós vamos festejar o dia do nosso padroeiro. O que eu acho diferente de antes para agora porque antigamente o povo não tinha salário, não tinha nada, faziam festa para dar comida, café para o povo né! Hoje em dia é diferente, você já não faz mais essa tradição, você já faz leilão, bingo, mas para arrecada para Igreja, para ficar na paróquia. Ai então já é diferente! Uma diferença muito grande. Meu pai dizia que antigamente eles trabalhavam para dar para o povo comer. Eles não faziam leilão, eles faziam danças e também se sentiam muito bem<sup>116</sup>

Elegemos aqui como indicativos daquelas tentativas, observância e equilíbrio, a (re)estruturação dessa festa de São Sebastião que no processo do MSQA por diferenciação étnica foi tornado “padroeiro dos quilombolas”. Celebrado na antiga “capela da ponta”. Local onde existiu um dos primeiros núcleos familiares que deu origem atual à comunidade de Santa Tereza do Matupiri, protagonizados pela matriarca Maria Tereza que ali festejava, a seus modos híbridos, os “seus santos de terreiro”<sup>117</sup>.

Tais festejos são práticas socioculturais que foram continuadas por seus filhos e filhas<sup>118</sup>, muitos dos quais, como Anézia e Terezita, mulheres protagonistas de inúmeras

<sup>116</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Santa Tereza do Matupiri.

<sup>117</sup> Idem.

<sup>118</sup> Em 1933, Maria Tereza deslocou-se até o núcleo “Moura” do lado direito do Andirá, onde solicitou batizado para Manuel xisto, Raimundo xisto, da Nersia, da Terezita, da Maria do Carmo, da Nila e da

“proezas”<sup>119</sup> na “ponta de São Sebastião”. Espaço abandonado continuamente após a década de 1960<sup>120</sup>, mas reordenado continuamente a partir de 2005. Aparece nas narrativas como um dos lugares simbólicos de pertencimentos, indicadores da nova identificação étnica e territorialidade específicas quilombola. Muitos desses espaços indicadores de territorialidades múltiplas, capazes de promover união dos tempos antigos e novos. Espaços simbólicos e de pertencimentos, que serviram como elementos importantes nas lutas políticas das “sementes”<sup>121</sup>, que produziram caminhos por meio da memória para acessar os “troncos velhos” e, nisso legitimar suas lutas por reconhecimento. Afirmam suas diferenças frente aos demais grupos sociais locais do rio Andirá, principalmente frente ao Estado Nacional. Lembramos “o fato de que as formas contemporâneas sejam predominantemente políticas não reduz em nada seu caráter étnico” (BARTH, 2005, p. 37).

A partir de um despertar para a suas condições, enquanto “sujeitos de direitos” as comunidades passaram construir ferramentas metodológicas e institucionais, como é o caso de uma “Federação”. Instrumentos capazes de a acionar, registrar e materializar “memórias do cativo”, remontadas ao final do século XIX e prepará-los para demandar frente o Estado brasileiro, que os reconheceu como grupo étnico quilombolas em outubro de 2013. Esses fenômenos de construção de novas identificações étnico-raciais e territorialidades específicas quilombolas que se assiste no estado do Amazonas, aparecem como que um desafio a ser compreendido. São necessários, para tanto, olhares descompromissados com ideias fixas emprestadas à ciência que costuma pensar a Amazônia, a partir de visões cristalizadas sobre as existências desses grupos sociais. Se

---

Usulina. Muitos dos quais, também batizaram seus filhos. (Cf. Livro de Batismo Cúria Diocesana de Parintins) livro VI (1929-1933).

<sup>119</sup> Expressão corrente no rio Andirá entre os quilombolas para referir-se aos trabalhos realizados nos terreiros pelos grandes curandeiros ou mestres como são conhecidos os homens e mulheres que exerceram suas manifestações de fé e cura nas fronteiras entre as práticas das religiões de matriz africana, a pajelança indígena e o catolicismo popular nas profundezas da Amazônia. As informações sobre Nersia e Terezita constam na entrevista com Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017 em Santa Tereza do Matupiri. Ocasão em que acompanhamos um pesquisador PNCSA ao quilombo para tratar da construção de um Museu de Saberes na referida comunidade. Construído em local a ser escolhido em assembleia geral, sendo o ponto mais cotado entre as lideranças da FOQMB a “antiga ponta”, onde morou Maria Tereza Albina e seus filhos. Dentre os quais, as já mencionadas mestras Terezita e Nersia.

<sup>120</sup> Quando após “águas grandes”, e o considerável aumento populacional, a comunidade expande-se da ponta para a área mais alta acompanhando o rio Matupiri, onde localiza-se atualmente o “quadro” da comunidade, tornada distrito a partir de 2012.

<sup>121</sup> Metáfora largamente utilizada nos discursos das lideranças do MSQA, especialmente por Maria Amélia, sendo percebido também em narrativas como a de João Freitas da comunidade Trindade. Utilizam para referirem-se à si próprios, enquanto demandantes que buscavam (re)ligar-se historicamente aos passados de tetravós, bisavós, avós e pais, por eles nominados como “troncos velhos”. Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016, em Parintins/AM. João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista* realizada em Julho de 2016 no quilombo Trindade, contexto última audiência pública do INCRA para fechar o RTID.

olharmos as realidades e condições contemporâneas das inúmeras comunidades negras rurais amazônicas, principalmente se o fizermos a partir de observações atentas aos seus modos de vidas, práticas e processos socioculturais indicados por suas realidades, talvez possamos contribuir para a construção de outros olhares, outras histórias para as gentes amazônicas, como as que configuram o Andirá.

Sociedades e culturas amazônicas diversas, mas historicamente projetadas em imagens homogêneas e frigorificadas (ALMEIDA, 2008b) e, marcadas pelos processos sociais e históricos de produção de pobreza e exclusões extremadas (PINTO, 2008; FREITAS, 2009). Muito das quais, resultantes das situações históricas a que continuam expostas, contra o que lutam continuamente. Aliás, o MSQA por diferenciação étnica indica essa (re)atualização das lutas de todo o século XX por acessar direitos. Sua luta também é contra a imagem projetada e “as representações correntes sobre o povo brasileiro emergida no pensamento social brasileiro como povo pobre” (PINTO, 2008, p. 107). Imagem severamente estendida e determinada aos espaços regionais, haja vista que:

A Amazônia tem sido por nós igualmente apresentada como uma região de pobres, como se essa pobreza não estivesse sendo continuamente produzida, ao longo de nossa história, por força de relações de subordinação de violência política e institucional, todos esses processos de origem externa e mesmo interna. E como não fossem eles os principais responsáveis pela degradação das relações sociais, econômicas e políticas que terminam por ser os elementos dominantes para a vida de crescentes parcelas de sua população (IDEM, p. 107-108)

Condições sociais precárias denunciadas tanto pelas lideranças quilombolas, como pelos “agentes externos” que os auxiliam. Também pelos relatórios e comunicados sobre as situações de pesquisas antropológicas, a exemplo dos informativos/boletins do antropólogo João Siqueira, para a Associação Brasileira de Antropologia – ABA<sup>122</sup>. Tais condições adversas, também são amplamente visualizadas nas inúmeras vezes quando por lá estivemos, a partir de 2013, realizando práticas de pesquisas e acompanhamentos de suas manifestações socioculturais e processos de luta por diferenciação étnica. Os exercícios de escutas profundas dos rastros deixados pelos indícios nas narrativas, modos de vidas e sociabilidades dos sujeitos do Andirá, dão conta das necessidades de assistências por parte do Estado e do cumprimento de direitos básicos que lhes são ausentes, apesar de assegurados constitucionalmente.

Além de tais constatações mais aparentes, as escutas e análises das vozes e das realidades do Andirá, também nos remetem para situações sociais e históricas marcadas

---

<sup>122</sup> Antropólogo vinculado à Delegacia Federal do Ministério do Desenvolvimento Agrário no Amazonas – DFDA/AM. “*Os remanescentes de quilombo do rio Andirá e a luta pela demarcação do território*”. <http://www.portal.abant.org.br/index.php/comite-quilombos>. Acessado em 01/08/2016.

pelo preconceito de cor e o racismo. Tanto com seus vizinhos mais próximos, como também entre as próprias comunidades quilombolas. Estas, hierarquizadas cotidianamente seguindo critérios aparentemente alheios, mas que dialogam com marcadores e distinção de diferenças evidenciados em suas narrativas. Marcadores tais como: **A)** aparência fenotípica (algumas comunidades são mais negras que outras); **B)** densidade populacional (as comunidades maiores são tomadas como polo pela administração municipal, raciocínio também imitado pelo MSQA e sua FOQMB); **C)** linguagem/pretenso domínio da língua portuguesa. Especialmente o quilombo Trindade é tido pelas demais como sendo daqueles que ainda “falam feio”. Segundo os produtores desses raciocínios, os moradores desse quilombo são assim por terem vivido muitos anos nas altas cabeceiras dos rios que confluem com o Andirá, como Massauari, Ariaú e Chapeleiro. Portanto, sem muitas relações com os demais núcleos arregimentados para um só local ao longo do século XX, para formarem “comunidades de base”, segundo os entendimentos dos missionários cristãos. Ainda; **D)** a quantidade e experiências com as letras. Aparece uma clara distinção entre quem estudou e, quem não estudou. Impasses evidenciados durante os conflitos internos, acerca de quem poderia assumir papéis de lideranças. E em qual das comunidades ficaria a centralidade/sede da federação.

Embates como esse são recorrentes nas narrativas dos moradores, mas, especialmente, materializado por seu João Freitas de Castro do quilombo Trindade. Sujeito de quase nenhuma letra, mas que aprendeu a “desenhar” o seu nome no bojo do MSQA<sup>123</sup>. Este personagem utiliza a metáfora que hora trazemos, quando descreve o movimento de luta protagonizado no Andirá e indica suas interpretações acerca das relações de poderes internos, que marcam as trajetórias dessa luta por reconhecimento. Além de João Freitas de Castro, este embate também marca as narrativas sobre as lutas pelos controles da FOQMB. O episódio mais evidente deu-se entre as primas Maria Cremilda Rodrigues, enfermeira, uma das principais integrantes dos grupos das muitas letras e Maria Amélia dos Santos Castro, agricultora com a terceira série primária na ocasião dos embates mais frontais ocorridos em 2011<sup>124</sup>. Ao intitular-se representante do grupo das poucas letras e, que tem sua trajetória de luta marcada por situações de (re)ordenamentos em busca das letras na Educação de Jovens e Adultos-EJA, que chegou

<sup>123</sup> João Freitas de Castro 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>124</sup> Episódio registrado em ata da FOQMB. Maria Amélia concluiu ensino médio em Dezembro de 2017. Em 2018 passou no processo seletivo do Instituto Federal de Educação do Amazonas-IFAM, onde cursará, a partir de 2019, o curso de Agroecologia, campus Manaus zona leste. Episódio aprofundado na sessão 3.5.

no bojo do movimento quilombola na escola Santa Tereza do Matupiri<sup>125</sup>, afim de qualificar-se nos embates internos do movimento.

Muitas dessas questões sociais contemporâneas das comunidades quilombolas, dão-se na relação direta com as estratégias do Estado brasileiro de produzir as invisibilidades dos grupos diferenciados historicamente e, marcados por heterogeneidades sociais e étnicas. Mas que foram homogeneizados em torno de uma classificação social que não lhes permite olhar-se como sujeitos históricos e, tão pouco, como sujeitos de direitos. Estamos nos referindo à condição de estarem tais comunidades negras rurais, muitas vezes emersas na concepção que lhes imputa identidade de “caboclas”. Também nos referimos às tais relações desiguais, marcadas pelo preconceito racial, vivenciadas nas várias relações estabelecidas por essas comunidades com o poder público municipal e seus agentes de poder local na relação cotidiana com os “pretos do Matupiri”<sup>126</sup>. Pretos de “pés poeirentos”<sup>127</sup>, acostumados a “esquentar bancos na cidade”<sup>128</sup>. Uma das muitas metáforas das lideranças quilombolas para denunciar os descasos e desrespeitos para com as “pessoas de cor”<sup>129</sup> na sede do município de Barreirinha. Sobre isso Maria Amélia, informa suas ações políticas de busca por direitos, no sentido de minimizar tais relações tensas.

Depois de tudo isso [processo de lutas], recebemos as certidões de auto definição. Fizemos um documento para o INCRA, já escrevemos nele que a gente é mesmo de remanescencia, por que foi tudo junto: a Portaria nº176 e o Diário Oficial da União que publicou ela, no dia 24 de outubro de 2013. Ah, ainda pensando assim: “Nós também nunca ‘formos’ respeitados, assim como da remanescencia, né! ...sempre fizeram a gente ‘esquentar’ banco, porque desconheciam o que a gente era. Ai eu pensei: “vamos entregar um Ofício para todos lá de dentro da prefeitura [de Barreirinha] e todos os outros [órgãos]”. Entreguei 13 (treze) ofícios (AMÉLIA, 2016, p. 70) [Grifos nossos].

Realidades apaziguadas contemporaneamente, mas que segundo as lideranças já foram mais evidentes em tempos anteriores aos cenários de direitos e, da consequente existência do MSQA. Com sua chegada as conquistas dele advindas, ao que indicam leituras de conjunto dos arquivos de memórias, algumas situações de desrespeitos amenizaram essas relações tensas. Não significando, no entanto, que tenham desaparecido, apenas atenuadas, na medida em que avançaram as conquistas. Principalmente como a conquista da tal certificação FCP em 2013, a partir de quando

<sup>125</sup> Projeto igarité da Secretaria de Estado de Educação do Estado do Amazonas-SEDUC.

<sup>126</sup> Denominação corrente na cidade de Barreirinha especialmente antes de 2013 para designar os negros do rio Andirá, região do Matupiri. Noções informadas também nas narrativas da liderança Maria Amélia.

<sup>127</sup> Idem.

<sup>128</sup> Idem.

<sup>129</sup> Idem.

“todos já querem ser pretos agora”<sup>130</sup>. Até mesmo opositores mais fortes de outrora. Muitos dos quais, sabiam de suas ações pretéritas de intruzamentos das terras, ocupadas tradicionalmente desde os “troncos velhos” e que, aos poucos, (re)ordenaram suas relações com as lideranças locais.

As tensões no Andirá também podem ser visualizadas em casos como o das relações entre comunidades locais, por meio de alunos que se deslocam para ir à escola em outras comunidades. Tal questão, aparece, dentre outras ocasiões, nos discursos de uma professora local. Nos referimos à professora Janete Souza Santos<sup>131</sup>, em sua entrevista, quando indagada sobre como as escolas locais foram conectadas às questões quilombolas, e aos poucos, passou a demandar questões para a educação das relações étnico-raciais junto ao movimento. A referida professora, escolheu um caso emblemático que evidência como eram as relações entre as comunidades e, como que a certificação de auto declaração FCP pode ter interferido positivamente nas mudanças de tais relações. Janete foca sua narrativa nas formas como responderam os seus alunos pequenos diante de uma dada situação. Contou a professora que, seus alunos pequenos, ao serem indagados sobre as “brincadeiras” verbais das crianças das outras comunidades não quilombolas e, entendidas, segundo a concepção corrente nos interiores da Amazônia, como “caboclas-ribeirinhas”. Fatos ocorridos antes de “saberem que existia negros no Andirá e depois tornarem-se quilombolas”<sup>132</sup>. Nisso, antes de 2013, a resposta era o “silêncio e acomodação”<sup>133</sup>. Após 2013 a resposta era a auto identificação, no sentido livre de querer diferenciar-se das demais comunidades, justamente por suas condições fenotípicas de antigos “pretinhos”, tornados, entendidos e atuando, agora como negros e quilombolas do rio Andirá. Já estavam de posse da certidão “da Palmares” e o movimento fortalecido construindo caminhos, parcerias, redes e formas de conhecimentos para

---

<sup>130</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. Agricultor aposentado. *Entrevista*. Realizada em julho de 2016. Comunidade de Trindade. Referindo-se aos seus vizinhos pequenos proprietários rurais e criadores de gado.

<sup>131</sup> Licenciada em “Normal Superior” e “História” pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. A segunda licenciatura deu-se no contexto do MSQA, o que tornou essa professora uma das vozes letradas, presente ao lado daqueles que tinham poucas letras. Nascida na comunidade vizinha de Tucumanduba, morando há mais de 30 anos em Santa Tereza, onde constituiu família com um sujeito local, se auto declara quilombola. É uma daqueles que “vieram pra somar força e abraçar a causa”, como dizem as lideranças do movimento. Trouxemos seu caso, justamente por que as escolas locais foram envolvidas nas lutas do MSQA, tanto com socorros rápidos, por estarem ali os sujeitos das letras que, ao menos, teoricamente, poderiam auxiliar na escrita das demandas mais imediatas, como num segundo momento, onde foi envolvida no enquadramento e materialização das memórias produzidas e oficializadas no âmbito da FOMB, passando a organizar na comunidade Santa Tereza, por exemplo, a feira cultural, a festa de boi-bumbá, dentre outras práticas socioculturais culturais (re)qualificados como novos espaços simbólicos e de pertencimento quilombola.

<sup>132</sup> Janete Souza dos Santos. Professora de História. *Entrevista* Junho de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>133</sup> Idem

titulação das terras tradicionalmente ocupadas pelos antigos desde o XIX para onde apontam as memórias “vivas por tabela”. Continua a professora reproduzindo o que disseram os seus alunos. Caso as “brincadeiras” e ataques verbais voltassem a ocorrer e os chamassem “*pretinhos*”. A resposta todos saberiam e seria - “Somos pretos e Federais!”<sup>134</sup>, assumindo com isso a política de reconhecimento oficial.

As duas afirmações, tanto a relativa ao fenótipo, como a que se refere ao âmbito da esfera do Estado a que “pertencem” a partir de 2013, podem ser objeto de reflexões. Numa clara atitude de afirmação da “nova” identificação que, para quem a assume representa possibilidades de acessar direitos, se vê a exigência de serem vistos de modos diferenciados, hierarquizando, aliás as pertenças desses sujeitos do rio Andirá. Nas representações de tais crianças, ser negro, agora é melhor que ser caboclo. O que parece está em questão, dentre as inúmeras percepções que possam de aí surgir, é a de que pertencem a uma construção coletiva que produz “sujeitos de direitos”. O reconhecimento da sua nova identificação étnica e territorialidades específicas quilombolas representou para tais crianças, também para maioria dos adultos, como que a expectativa do fim, ou ao menos, as possibilidades de diminuição das muitas mazelas e situações de descasos, de racismos e de preconceitos que marcam suas trajetórias e histórias de vidas. Um exemplo dessa imagem projetada para o futuro é a possibilidade da não repetição de humilhações por comunidade vizinhas, que muitas vezes negavam acesso à escola às crianças pequenas, justamente por serem “muito negras”<sup>135</sup>. Outros episódios marcam tais relações, a exemplo dos que são visualizadas no conjunto de relatos de professores da Educação Infantil. Estes dão conta dos conflitos envolvendo pais de alunos que, produziram reclames e constrangimentos junto as coordenações e professores, exigindo o não compartilhamento de mesas de seus filhos, fenotipicamente não negro, com as demais crianças “mais escurinhas”<sup>136</sup>.

Fatos e episódios de desrespeitos repetidos de outros modos pelo poder público municipal, ausente de tais comunidades até recentemente<sup>137</sup>. Endossado por fazendeiros

---

<sup>134</sup> Idem

<sup>135</sup> Maria Amélia dos Santos Castos. Presidente da FOQMB(2012-2016). Agricultora e aposentada. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins/AM.

<sup>136</sup> Entrevista. Agosto de 2006. Dizemos “de conjunto” para não identificar os professores por questões éticas. A situação descrita foi relatada no âmbito do “II Diálogo de saberes”, ocorrido em outubro de 2016 nas dependências da Universidade do Estado do Amazonas - UEA/Campus Parintins. O episódio refere-se à escola municipal Santa Tereza do Matupiri.

<sup>137</sup> Até 2013, comunidades como Trindade não possuía sequer escola. A comunidade é que construiu barracão, repetindo histórias de protagonismos da década de 1950 na comunidade de Ituquara, quando os pais buscaram uma professora no Paraná de Ramos, que fica do outro lado do município de Barreirinha, para que ensinasse as letras seus filhos. Também em uma escola por eles mesmo construídas.

que promoviam cercamentos com arames farpados e em certos casos, como acusam as lideranças a presença de “cerca eletrificada, nos caminhos dos meninos para a escola...”<sup>138</sup>. O reconhecimento como quilombolas representaria, por fim, a não mais humilhação “dos que tem poucas letras, por aqueles parentes que acumularam muitas letras por terem ido muito cedo para a cidade”<sup>139</sup>. Sujeitos que foram no bojo do MSQA, “procurar as letras”<sup>140</sup>, especialmente as mulheres adultas com a média de 50 anos de idade. Dentre elas esteve Maria Amélia dos Santos Castro, que embarcou na canoa do projeto “Igarité”/Educação de Jovens e Adultos. Os processos sociais de construção da nova identificação étnica e demandas por direitos sociais e territoriais, apareceu no rio Andirá, também como uma forte tática política daquelas comunidades para buscar “reparação histórica” e “proteção” legal do Estado brasileiro. Reparação contra os processos sócio históricos de desigualdades, materializados dentre outras coisas, nos conflitos por terra e também nas variadas formas de exclusões de direitos humanos básicos. Situações de vulnerabilidades a que se encontravam submetidos os “pretos do Matupiri”. (Re)classificados positivamente, segundo seus entendimentos, como “quilombos do Andirá”, sujeitos políticos e de direitos no Amazonas.

Segundo histórico da comunidade de Santa Tereza, seus antepassados seriam negros angolanos, escravizados no Pará e que adentaram as profundezas do Andirá de cima por volta de 1878<sup>141</sup>. Seis anos, portanto, antes da abolição legal da escravidão na província do Amazonas (1884), quatro anos antes da abolição no território nacional. Tal histórico, construído com base nas memórias de seu Benedito Pereira de Castro, o “Ferro Birro”, sistematizado em diálogo estreito com o projeto político quilombola de afirmação da “nova” identificação étnica e territorialidades específicas. Coordenado pela FOQMB e devidamente depositado na escola municipal Santa Tereza<sup>142</sup> e encenado nas feiras culturais ali realizadas.

---

<sup>138</sup> Maria Amélia dos Santos Castos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>139</sup> Idem. Nesse trecho se faz uma referência ao um embate travado internamente entre as lideranças quilombolas sobre que poderia candidatar-se e assumir a presidência da FOQMB. O fato ocorreu por ocasião de uma assembleia na Comunidade de Santa Tereza em 2011.

<sup>140</sup> Idem

<sup>141</sup> Este cálculo foi projetado por Maria Magela Ranciaro Andrade, após entrevistas com “Ferro Birro” acerca de seus antepassados. Maria Magela Ranciaro Andrade. *Entrevista*. Agosto de 2017. Manaus - AM. No entanto, vale dizer que há memórias que remontam ao tempo da cabanagem (1835-1840) em meio a tais comunidade do Rio Andirá, mas a oficializada pela FOQMB é essa “reproduzida” por tabela por seu “Ferro Birro” e institucionalizada pelo MSQA. Com esta tese analisa a memória e a história desse movimento, produz seus leituras a partir de tal versão oficial, tanto do movimento, da Federação, do RTID, de Ranciaro(2016).

<sup>142</sup> Histórico da comunidade. Depositado nos arquivos da Escola Municipal Santa Tereza do Matupiri.

Antes e para além da sistematização das memórias do cativo, que situaram e oficializaram a chegada e fixação dos tais negros angolanos nas cabeceiras do Matupiri naquela década de setenta do XIX, há recorrência nas memórias das comunidades, descrições de tais chegadas dos negros, associando aos tempos da Cabanagem (1836-1840). O que pode conferir anterioridade à ocupação negra no Baixo rio Andirá, especialmente ao grupo de negros referidos no Matupiri, e que logrou reconhecimento como quilombolas. Mas também apontar para existências de outros grupos, não referenciados pelo MSQA em questão nesta tese, mas ligados à outras bases de comunidades negras rurais espalhadas pelo leste do Amazonas. Muitas das quais, aguardam contatos com os “cenários de direitos” para (re)construir seus caminhos para a luta pelo reconhecimento de suas memórias silenciadas ao longo do pós-abolição. Como estavam as memórias dos “petos do Matupiri”, ressignificadas continuamente e apontando indícios para a história de si<sup>143</sup>.

No Andirá, em múltiplas articulações - matrimoniais, culturais, de saberes, econômicas, de visões sobre suas condições frente o Estado Imperial - com o povo indígena Sateré-Mawé, com nordestinos, depois com portugueses e espanhóis chegados no início do século XX<sup>144</sup>, tais negros angolanos protagonizaram cenários que permitiram inúmeras construções de espaços de liberdades, vivências possíveis para as suas vidas. Tais memórias, vividas por tetravós, bisavós, reelaboradas por pais e avós, forma sistematizadas pelas gerações atuais e nisso, tornaram-se “capital simbólico” que auxiliaram na sustentação da luta por reconhecimento como comunidades remanescentes dos antigos quilombos (MATTOS, 2006). Essas memórias impulsionaram desempenhos importantes no papel de construção de caminhos que levaram os tais “caboclos ribeirinhos”, a tornarem-se negros e na sequência quilombolas no rio Andirá. Isso dialoga com o movimento político, onde a memória étnica, ganha força nos processos de luta por reconhecimento, ao ponto de sustentar e construir grandes narrativas de si. (Re)construírem suas próprias representações de si, de seu grupo e de suas trajetórias

---

<sup>143</sup> Apenas para indicação de um caso, citamos a comunidade “São João do Urucurituba”, já no município de Urucurituba, que vem tentando organizar-se e conectar-se as experiências de lutas do Andirá.

<sup>144</sup> Sobre ocupação portuguesa no Piraí, ver o texto monográfico de Pontes(2015). Nele, Rodrigo Pontes se ocupa das trajetórias históricas do Distrito “Piraí”. Localidade que cultivava forte memória Portuguesa no Andirá. Situadas entre o território quilombola e a Terra indígenas Sateré-Mawé. Pontes situa as memórias acerca da ocupação desse distrito, apontando para as configurações étnicas ali existentes (Famílias Sateré-Mawé, famílias quilombolas e a partir de 1924 família Pontes). No entanto, está última conseguiu produzir e institucionalizar uma forte memória e narrativa que implica pertença português ao Piraí, a partir das memórias dos “Pontes”. Esta comunidade foi envolvida nos processos iniciais do MSQA, dada existências de famílias negras naquele distrito, que foram cadastradas como remanescente atreladas ao distrito de Santa Tereza, ficando Piraí de fora do território quilombola, por não reconhecerem-se como quilombolas (AMÉLIA, 2016).

históricas, até então desvalorizadas no próprio grupo que passou a redefinir suas memórias, muitas das quais vividas por tabela. Valorizando o que lhes cabia valorizar, negando e silenciando o que não os prestigiava. Evidenciam-se com sujeitos históricos, pretensamente referenciados ao passado dos mundos do trabalho na Amazônica. Portanto, a memória, conectadas à outras redes e suportes constitucionais, operou um processo de “dizerem-se e serem” (BRANDÃO, Et Al, 2010).

Nesse processo de afirmação étnica construído durante o MSQA permitiu-se e agregou-se outros valores de pertencas. Alguns dos quais, remetendo-os aos passados de escravidão, devidamente revestidos com “a força da tradição oral” (HAMPANTÊ BÂ, 2010; VANZINA, 2010). Tais ações políticas, legitimaram suas lutas por direitos de afirmar-se etnicamente e por conseguinte as lutas por titulação de suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Por essa e outras questões é que essas condições da “história do tempo presente”, experimentadas por essas comunidades do rio Andirá nos provocam a olhar para velhos problemas e questões acerca da presença negra na Amazônia. E, a partir de perspectivas teórico-metodológicas outras, emergidas das demandas contemporâneas, a exemplo de diálogos interdisciplinares entre História e Ciências Sociais (DOSSÉ, 2004), a fim de visibilizar as realidades apresentadas por tais sujeitos referenciados a partir do Baixo Amazonas. Sem deixar de compreendê-las, por suas próprias significações, escalas e vozes que (re)constroem aspectos de passados através da memória.

a partir da década de 1980: temas contemporâneos foram incorporados à História, chegando-se a estabelecer um novo campo, que recebeu o nome de *História do tempo presente*; passou-se a valorizar também a análise qualitativa, e o relato pessoal deixou de ser visto como exclusivo de seu autor, tornando-se capaz de transmitir uma experiência coletiva, uma visão de mundo tornada possível em determinada configuração histórica e social. Hoje já é generalizada a concepção de que fontes escritas também podem ser subjetivas e de que a própria subjetividade pode se constituir em objeto do pensamento científico. Surgiram novos objetos, e os historiadores passaram a se interessar também pela vida cotidiana, pela família, pelos gestos do trabalho, pelos rituais, pelas festas e pelas formas de sociabilidade - temas que, quando investigados no "tempo presente", podem ser abordados por meio de entrevistas de História oral. Esse novo quadro resultou em mudanças importantes nos conteúdos dos arquivos e na concepção do que é uma fonte. (ALBERT, 2011, p. 163). [Grifos Nossos]

De posse dessas perspectivas que se abrem a partir dos fios de memórias do MSQA vislumbramos possibilidades de iluminar para outras histórias e configurações étnicas e territorialidades específicas no Andirá. Uma área fronteira entre leste Amazonense e o oeste paraense<sup>145</sup>. Uma das áreas do Grão-Pará de maior incidência de

<sup>145</sup> A referida região paraense em questão, corresponde aos atuais municípios de Monte Alegre, Almerim, Prainha, Itaituba, Santarém, Óbidos, Alenquer, Curuá, Oriximiná, Faro, Juruti.

quilombos históricos nos tempos coloniais, imperiais e republica adentro (BASTOS, 1866/2000; BAENA, 1839/2004; SOUZA, 1878; SILVA, 1968; SALLES, 1971, 2004, 20013; ACEVEDO; CASTRO, 1998; FUNES, 1995; GOMES, 1997, 2015; BEZERRA NETO, 2001). Foi dessa região, e apegados ao passado escravista dos ancestrais que, emergiram e demandaram direitos frente o Estado nacional, desde as duas últimas décadas do século XX, comunidades mocambeiras “fazendo frente as investidas da Mineração Rio do Norte aos seus territórios secularmente ocupados” (ACEVEDO; CASTRO, 1998; FUNES, 1995, 1996, 2014). Portanto, os fios de memórias do Andirá, produzem através da memória, caminhos para uma história sobre si. Isto os ligou aos mundos do trabalho não livre na região.

## 2.2. Dos velhos problemas I e das novas questões.

[...] *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, que era 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 [...]*<sup>146</sup> [Grifos Nossos].

O foco deste estudo não é a escravidão negra na Amazônia em si, mas acerca dos processos contemporâneos de construção de “identidade étnica” e “territorialidades específicas” quilombolas no rio Andirá. De onde os sujeitos sociais auto identificados como quilombolas, vêm (re)construindo uma memória do cativo, segundo a qual, ligam suas trajetórias socio históricas aos mundos da escravidão e pós-abolição no Amazonas. Apontam para escritas de outras histórias sobre si. Demandam o Estado brasileiro acerca direitos. Vozes silenciadas, mas que contemporaneamente apontam para relativizar velhos problemas e apresentam como novas questões.

Os processos contemporâneos de produção das memórias, remetidas ao cativo, e outros motivos como as produções de “territorialidades específicas”, apontam para (re)ordenamentos de espaços simbólicos e de pertencimentos. Dentre outros motivos, foi pelo silêncio historiográfico acerca das presenças negras é que decidimos metodologicamente seguir os fios das memórias para compreender a reconstrução da história sobre si. (Re)constituídas no curso do MSQA pelas vozes etnicizadas, politizadas. Portanto, a partir dos caminhos indicados por tais “memórias do cativo” vindas do

---

<sup>146</sup> Maria Amélia dos Santos Castos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins/AM.

FOQMB, refletimos sobre as experiências da escravidão e pós-abolição de homens e mulheres negros escravizados na Amazônia.

Indicativos trazidos em pesquisas clássicas sobre o tema na região (SILVA, 1968; SAMPAIO, 2011), que dão conta das entradas e distribuição de negros africanos de Angola. Como assevera e requereu do Estado o MSQA. Se existem comunidades quilombolas contemporaneamente sendo reconhecidas frente ao Estado brasileiro, precisamos visualizá-las, também, nas suas construções sócio históricas, nos seus contextos de constituição de suas memórias sobre si. Exige-se reordenar posturas para dar conta das “vozes”<sup>147</sup> contemporâneas vidas dos muitos rios, lagos, matas e cidades do estado do Amazonas que atualmente aprendem a lidar com as emergências das novas etnicidades, objetivadas nas lutas quilombolas (Novo Airão, Barreirinha, Manaus, Itacoatiara). Eis uma *nova questão*, que exige revisitação dos *velhos problemas* quanto às presenças negras no Amazonas. Conhecer e explicar questões do tipo: como traçaram seus percursos históricos e sociais? Quais suas conexões com os mundos dos trabalhos na Amazônia? Como tais memórias foram (re)ordenadas politicamente no calor do MSQA? Para onde apontam as memórias do cativo existentes na memória coletiva daquelas comunidades? As construções em torno desse passado ligado aos mundos do trabalho na Amazônia, aparecem como uma tática nos seus processos políticos de lutas por diferenciação étnica e territorialidades quilombolas.

A produção de um passado sobre si é vista nesta tese como um esforço necessário para olhar a questão negra. Haja vista que, de algum modo, as memórias e as trajetórias de certas comunidades negras rurais, em sua maioria, associam-se, aos mundos do trabalho escravo na Amazônia. Ainda que alguns estudos negligenciem tal questão, apenas associando tais comunidades a homens e mulheres nordestinos “descidos dos seringais”. O que acaba tornando-se uma armadilha que leva a (re)afirmar um certo modelo de interpretação das culturas negras no Amazonas. Principalmente no pós-abolição, sempre pautadas a partir do seringueiro e as imagens esquadrinhadas sobre esse sujeito, muitos dos quais, são também negros com trajetórias e histórias nos mundos do

---

<sup>147</sup> Uma referência a Pizarro(2010) que tece uma análise de como que a Amazônia é produto de discursos nos mais variados tempos, níveis e sentidos. Muitos de tais discursos pensados como hegemônicos nos três primeiros séculos, apaziguaram e inviabilizaram realidades e sujeitos sociais. Ocorre que desde de o final do XIX e por todo o século XX, outras vozes “subalternizadas” ao logo dos processos civilizatórios da região, tem condições de visibilizar-se na cena social amazônica. Nisso, se colocam como novos discursos, alguns dos quais, demandando (re)ordenamentos de muitas narrativas cristalizadas sobre os povos e comunidades tradicionais amazônicas. Parece ser o caso da presença negra na Amazônia e o que vem ocorrendo nos últimos 20 anos no estado do Amazonas.

trabalho no Nordeste. Uma explicação que constata e dialoga com aquilo que Sampaio (2011) denomina “historiografia em silêncio”.

Tais presenças negras, muitas vezes apenas folclorizadas, destituídas de processos sociais, culturais e históricos mais consistentes e até mesmo “vendidas”, como ocorria até pouquíssimo tempo com a festa folclórica de Parintins, apenas como cultura indígena<sup>148</sup>. Quando tratada da presença “menor” de negros, em sua maioria entendidas tais presenças como fruto, apenas de “seringueiros nordestinos”. Negando-lhes o direito de ser anterior ao chamado “ciclo” da Borracha, ou contemporâneo a ele, mas não presos, necessariamente, às suas tradicionais cadeias de produção e relações de poderes, simplesmente<sup>149</sup>. A categoria “nordestino seringueiro” aplicada aos negros no Amazonas de fins do XIX e início do XX acaba negando “o direito à memória” (CUNHA, 1992) e à história de certos grupos sociais, que têm em suas tradições orais, e memórias coletivas, episódios como o tempo do “pega pega”. Corrente não só nas memórias da fronteira Amazonas/Pará, mas em outras partes da região, como na fronteira Pará/Maranhão (ASSUNÇÃO, 2003, p. 213.). Memórias que remontam aos tempos da cabanagem e, em muitos casos, até dialogam fortemente com as culturas nordestinas chegadas principalmente a partir das décadas finais do Século XIX (SANTOS, 1980), mas não se reduz a elas, como ocorre comunidades negras rurais do Baixo Amazonas.

Nos esforços em legitimar as ações políticas dos novos sujeitos para acessar os cenários de direitos para romper com suas existências contemporâneas excludentes, parece-nos ter sentido a metáfora, segundo a qual “importa, mais a terra que a história”, ou melhor, terra sem história. Às vezes parece que isso carrega uma assertiva apressada, apenas afim de legitimar as lutas dos grupos contemporâneos, que ressignificam suas práticas em torno do termo “remanescentes”. Diríamos que importa os dois (a terra e a história). Reconhecemos que esses diálogos sejam difíceis de produzir, quando pensados para certas realidades reivindicantes. Por essas e outras questões desafiadoras à

---

<sup>148</sup> Houve na institucionalização do festival folclórico uma tendência a evidenciar a cultura indígena. Apenas nos últimos dez anos que retornou a presença afro-brasileira nessa festa, a partir de elementos como a recuperação do auto do boi, por exemplo, nas toadas sobre mocambos amazônicos, sobre miscigenação, religiões de matrizes afro-amazônicas, dentre outros elementos. Sobre isso, GOMES, Jessica Dayse Matos; COSTA, Renilda Aparecida. Folkcomunicação e o festival de Parintins: a cultura negra através das toadas de boi bumbá. In: *XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação - Parintins - Amazonas*, 2018. Disponível em: <http://doity.com.br/anais/folkcom2018/trabalhos/53848>. Acessado em 05/09/2018.

<sup>149</sup> Uma questão parecida com esta, da existência de grupos de negros nos rios da Amazônia, que necessariamente não podem ser qualificados como mão de obra dos seringais, pode ser visualizada na tese do Antropólogo João Siqueira, sobre os quilombos do Tambor, em novo Airão. Negros nordestinos, mas que poucas relações de dependência tinham como os patrões do rio Unini. No sentido que de havia tecido outras cadeias de solidariedades econômicas, culturais e sociais que os permitia ter “certa folga” no relacionar-se como os mundos dos barracões.

historiografia é que resolvemos nesta tese, seguir os caminhos que as memórias contemporâneas (re)construíram no bojo do MSQA para a história da presença negra no rio Andirá. E a partir dela conectar-se às demais existências e experiências negras no pós-abolição na Amazônia. Reafirmamos que a intenção é perceber como grupos sociais (re)constroem suas memórias e a partir delas, produzem sínteses históricas sobre si?. Compreender como essas realidades contemporâneas, indicam suas novas identificações étnicas e territorialidades específicas como quilombolas?.

Tais realidades sociais quilombolas que emergem contemporaneamente no Amazonas, precisam ser compreendidas como novas questões e novos problemas à historiografia regional e local. São realidades sociais e históricas, que demandam, com tais “táticas”, e inflexões das ciências humanas e sociais frente aos modelos clássicos explicativos da “(ir)relevância da presença negra” na região. Vemos que tais ciências precisam (re)visitar temas até então “fechados”, como foi “a questão da pouca presença negra no Amazonas” (REIS, 1989, p. 233), dada a comprovada reduzida entrada de negros escravizados. Questão que aliás, precisa ser compreendida, também, à luz de vozes como as que contemporaneamente emergem do rio Andirá, apesar e além das reduzidas estatísticas para aquelas áreas fronteiriças Amazonas/Pará. Isto também implica (re)pensar concepções sobre fontes e métodos, pois:

quando os historiadores começam a fazer novos tipos de perguntas sobre o passado, para escolher novos objetos de pesquisa, tiveram de buscar novos tipos de fonte para suplementar os documentos oficiais. Alguns se voltaram para a história oral; outros, à evidência das imagens; outros, à estatística. Também se provou possível reler alguns tipos de registros oficiais de novas maneira. (BURKE, 2011, p. 25).

As vozes do Andirá implicam ser entendidas em seus sentidos e significados atribuídos aos inúmeros espaços e práticas socioculturais e simbólicos de pertencimentos (re)produzidos contemporaneamente e prenes de histórias sobre si e que acusam histórias em aberto. No Andirá existe memórias vivas acerca das origens, muitas das quais pautadas na tradição oral (HAMPANTÊ BÂ, 2010), como as da liderança Maria Amélia, segundo a qual, “papai contava que meu avô, veio de Angola, da África, como escravo dos portugueses [...]”. Em sua maioria chegada por tabela até a contemporaneidade dos reivindicantes e, que são remetidas à uma certa ancestralidade angolana com passagens pelo Pará. Negros que, segundo contavam “os troncos velhos” aos seus “galhos” e que agora, no curso do MSQA, as “sementes” produziram mecanismos para (re)constituir politicamente, passaram pelas experiências da escravidão nos mundos do Grão-Pará. Sementes como a presidente da FOQMB que faz questão de justificar sempre, de onde saem as forças de seus discursos. *“Eu tive oportunidade, de ainda conversar um pouco,*

com as pessoas antigas. Com pessoas que me passou a memória, de uns cento e oito anos, que faleceu, dia 19 de maio de 2010”<sup>150</sup>. A assertiva dessa liderança, indica “além do valor moral [...] e de sua adesão a uma “cadeia de transmissão” (HAMPANTÊ BÂ, 2010, p. 181), atesta e serve também como “uma garantia suplementar de autenticidade é fornecida pelo controle permanente de seus pares ou dos anciãos que os rodeiam, que velam zelosamente pela autenticidade daquilo que transmitem e que os corrigem no menor erro” (IDEM, p. 181).

Dentre as pessoas referidas por essa liderança quilombola, que passou a “memória por tabela”, estão “Ferro Birro” de 90 anos e no caso por ela descrito acima, “tia Ludia”, como era conhecida no Andirá a centenária Maria Ludia Rodrigues<sup>151</sup>, fruto de casamentos interétnicos entre quilombolas, indígenas e comerciantes judeus adentrados no Andirá. Memórias que, caminham todo o pós-abolição, chegando aos mundos da escravidão nessa fronteira Amazonas/Pará.

*Meu bisavô, veio da África. O nome dele era, Benedito Rodrigues da Costa. Girônima da Costa Rodrigues, mãe da vó [...], casou com um [...] o homem que veio da África”. Me contaram né! [...] agora ele eu não vi nada por aí. Benedito Rodrigues eu não vi não. [...] só vi minha vó. Ele (papai) contava que a mãe dele [...], a finada da minha avó já ia embora andando, encontrou com esse homem, com o Benedito Rodrigues, o preto, da África, e, casou com ele, e aí vieram para Baixo Amazonas. [...]. Quando era criança ouvia muita história dessa escravidão, essas coisas dos escravos! Apanhavam muito, tudo se ouvia ainda. Meu bisavô já era liberto [...], era, paresqui era. Depois a Izabel que libertou, a princesa Izabel, ela foi quem libertou os pretos [...]. Se não fosse abaixo de Deus ela, sei lá como não era! Ela libertou tudo! [...]. Esta história [libertação], eu soube aqui [Manaus] e lá em Parintins, tudo por aí sabiam a história deles [...].<sup>152</sup>*

[...] Eu não cheguei a conhecer o velho Benedito Rodrigues, o *preto carimbado* que foi pai de todos eles e o primeiro que veio pra cá. Quando me entendi ele já tinha morrido. Não conheci [...] Por que digo carimbado? Ah, isso era meu padraço que contava. Ele sim conheceu o velho. Ele dizia que o velho tinha um carimbo no rosto, acho que uma marca que devia ser igual carimbo. Então ele contava que ele era um preto carimbado<sup>153</sup>.

Devidamente registradas e (re)organizadas no contexto do MSQA, tais memórias, acrescidas a outras com igual teor, garantiram reconhecimento “dos pretos do Matupiri” como grupo étnico. Memórias que apontaram uma história, no mínimo, para as duas

<sup>150</sup> Idem.

<sup>151</sup> As memórias de Ludia - filha de Manoel Rodrigues da Costa com Esmeraldina - foram um dos principais indícios sob o qual pautou-se a FOQMB para produzir suas “viagens da memória”. A ela juntam-se outros centenários, a exemplo de Manuel Eugênio. Nenhum dos dois conheceram os “puracas”, apenas escutaram seus pais falarem do “preto marcado”. Este fato, a nosso ver, confere mais anterioridade à ocupação afro no Andirá. O que deixa em aberto para novas investidas de pesquisa que intentem rumar pelos arquivos paroquiais e cartoriais. Ambos centenários falecidos ao longo do processo de luta por reconhecimentos, mas que ajudaram a balizar os contornos da memória do cativo que se produziu no MSQA.

<sup>152</sup> Maria Ludia Rodrigues, 108 anos. *Entrevista*. Maio de 2010. Manaus Amazonas. Realizada por Emanuel Farias Jr. Arquivos da FOQMB.

<sup>153</sup> Manoel Eugênio, 104 anos, Paga, em 15/06/2015. *Entrevista* In: Siqueira (2016, p.37). RTID.

últimas décadas do século XIX, as existências negras fixas no rio Matupiri/Andirá. Tal afirmação se dá pelos indícios das memórias e também segundo cálculos produzidos por Raciaro (2016). Vale registrar as existências de outras memórias não institucionalizadas pela FOQMB, mas que estão nos imaginários locais, que também indicam as existências negras mais recuadas no tempo e para outros espaços que não o rio Matupiri. Isto ocorre quando seguimos os fios das memórias ilustrativas dos “tempos dos cabanos”, como a já citada acima referente ao tal “pega-pega”. A memória institucionalizada pela Federação, gira apenas em torno do grupo “liderado” pelo negro Benedito Rodrigues da Costas e os que ficaram no Matupiri. Os demais desse grupo que, segundo constam nas memórias, “tomaram rumos ignorados”, não foram ainda visualizados<sup>154</sup>. Estando talvez compondo as “florestas culturais” dos demais afluentes, furos, ilhas e paranás da Fronteiras Amazonas/Pará.

Seja como for, de algum modo a historiografia regional ignorou essas memórias. Influenciando nas maneiras como são construídas e reificadas continuamente. Não somente no rio Andirá, mas em várias partes do estado do Amazonas. As ciências humanas e sociais estão, portanto, diante de uma atividade desafiadora, no sentido de inflexões a esses “novos personagens que entram em cena” e produzem novas interpretações das suas realidades. O trabalho de pesquisa que intenta a busca de compreensão de tais fenômenos de produção das novas identidades e territorialidades quilombolas no Amazonas, se abre um indicativo de novas posturas teórico-metodológicas que se assentam nos diálogos interdisciplinares.

Atualmente, não só a História como em todos os campos do saber, há a valorização da interdisciplinaridade. A História beneficia-se do diálogo com a Antropologia, a Literatura, a Sociologia, a Ciência Política e outras áreas do conhecimento. *O fato de uma pesquisa de História oral ser interdisciplinar por excelência constitui, pois, mais um fator que favorece hoje sua aceitação por parte de historiadores e cientistas sociais.* Essa reconciliação da História oral com a academia, notadamente a partir do decênio de 1990, se deve sobretudo ao fim da polarização maniqueísta entre “vencedores” e “vencidos”, “nacional” e “local”, “escrito” e “oral”, “erudito” e “popular”, e assim por diante. *A História oral é hoje um caminho interessante para se conhecer e registrar múltiplas possibilidades que se manifestam e dão sentido a formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas da sociedade.* Nesse sentido, ela está afinada com as novas tendências de pesquisa nas ciências humanas, que reconhecem as múltiplas influências a que estão submetidos os diferentes grupos no mundo globalizado. (ALBERT, 2011, p. 164) [Grifos Nossos].

<sup>154</sup> Em nossas investidas nos documentos paroquias para auxiliar informações acerca dos grupos familiares dos primeiros galhos, encontramos uma referência a um certo “Ludovico”. O que pode vir a ser um dos irmãos de Manoel Benedito Rodrigues da Costa que havia tomado rumos ignorados. Ludovico servira de padrinho a um casamento em fins do século XIX, mas precisamos de mais esforços, já que esse não é o foco deste estudo.

Posturas essas que se fazem, a partir de entendimentos e compressões das necessidades de se lidar e operar com a pesquisa interdisciplinar. Procedimentos que aliás, se constituem nas fronteiras dos saberes e campos disciplinares. Esta questão torna-se relevante nesta tese, “na medida em que a identidade étnica nada tem de essencial, o importante [...] é acompanhar os processos, a partir dos quais as comunidades selecionam e utilizam certos atributos para se mostrarem, como diferentes [...]” (BRANDÃO, *et al.*, 2010, p. 104). Mais que isso, estamos atentos para o fato de que:

A identidade étnica tem sido diferenciada de “outras formas de identidade coletiva pelo fato de ela ser orientada para o passado”. Esta referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Vale assinalar, contudo, que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” –portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica. (O'DWYER, 2007, p. 46).

Realizar esforços interpretativos das Sociedades e das Culturas na Amazônia, por meio das ações políticas de sujeitos e coletividades e dos seus muitos processos, práticas socioculturais e espaços simbólicos de pertencimentos, pode indicar “outras histórias” sobre o pós-abolição no leste amazonense. Conectando-o de fato, às outras experiências históricas, a exemplo do vizinho oeste paraense, com o qual faz fronteira física e híbrida social e culturalmente. Fronteiras, aliás nunca respeitadas pelos trânsitos, vontades e projetos de liberdades e identidades de homens e mulheres negros, mestiços, branco empobrecidos. Dentre outros sujeitos sociais que projetaram para si e para os seus, experiências de vidas que agora neste início de século XXI, vêm à tona e desafiam a história local e regional. Impondo novas questões aos velhos problemas.

História local que se pauta, em certa medida, nas memórias e tradições orais existentes em tais comunidades e mapeadas pela metodologia da História Oral, num processo de cotejos e diálogos com outras fontes. A exemplos das fontes paroquiais, jornais de época e obras regionais de referências acerca do tema. Iluminam para certos caminhos produzidos pelo MSQA, que apontaram para a construção da nova identificação étnica e territorialidades quilombolas. Também iniciativas como esta podem ensejar experiências de estudos das centenas de comunidades negras rurais, presentes nos altos dos rios e suas cabeceiras, nos fundos/centros das matas, e nas grandes várzeas e seus milhares de lagos. Comunidades amazônicas homogeneizadas como “caboclas”, mas que guardam em suas memórias coletivas e tradições orais, manifestadas nas interpretações e apropriações que dão às práticas cotidianas e de tempos em tempos nas práticas socioculturais. Imprimem novos sentidos e significados, muitos dos quais, possuem inúmeras marcas dos tempos, espaços e dos mundos do trabalho na Amazônia, a exemplo

do que iluminam as narrativas de Lúdia Rodrigues e Manuel Eugênio. Indicando, portanto, novas questões aos estudos das presenças negras no Amazonas, além e apesar das querelas numéricas.

### **2.3. Dos velhos problemas II e da produção da invisibilidade**

Mais uma vez trazemos as constatações de Sampaio (2012) segundo a qual, a presença negra na Amazônia, especialmente no estado do Amazonas foi por muito tempo tratada como “tema menor” pela historiografia especializada. Ocorre que contemporaneamente, a questão volta, pois, (re)aparecem inúmeras comunidades quilombolas no estado, tidas como outros tipos sociais comuns e aceitáveis, a exemplo dos propagados “caboclos”. Mas diante de “cenários de direitos” que apareceram como possibilidades de “reparações históricas”, passam a demandar outra classificação étnica, assumindo-se e, sendo reconhecidos pelo Estado brasileiro, como quilombolas.

Quilombos, quilombolas e ou “remanescentes” de quilombos, traduziu-se em uma denominação nova para a maioria dessas comunidades contemporâneas. Diante disso, produziram esforços de entender-se e projetar-se para encaixarem-se em tais categorias jurídico-formais, alocadas na C.F., após inúmeras lutas dos movimentos sociais. Nosso esforço está justamente em mapear e compreender como tais comunidades operam e articulam seus movimentos políticos de conhecimento sobre si. Imprimindo informações acerca de seus passados e, com isso, produzem novas identidades e territorialidades como quilombos? O que fazer diante de tais situações? Uma das indicações é a certeza de que precisamos “alargar o presente” (SANTOS, 2010) para tentar compreender seus processos históricos e sociais. E isso, em certa medida, realizada a partir dos indicativos das situações atuais de tais comunidades. Também para reconhecer e analisar os seus discursos e as suas vozes, que aliás, estão cada vez mais politizadas, sendo constantemente etnicizadas. Daí a importância de procedimentos metodológicos que registrem e analisem as experiências desses sujeitos

*Uma das principais riquezas da História oral está em permitir o estudo das formas como pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências, incluindo situações de aprendizado e decisões estratégicas. Essa noção é particularmente desenvolvida em textos alemães, em que recebe o nome de "História de experiência" (Erfahrungsgeschichte) e aparece em combinação com a ideia de mudança de perspectiva (Perspektivenwechsel). Em linhas gerais, essa combinação significa o seguinte: entender como pessoas e grupos experimentaram o passado torna possível questionar interpretações*

*generalizantes de determinados acontecimentos e conjunturas* (ALBERT, 2011, p. 165). [Grifos Nossos].

Tal constatação se verifica pelo fato de que, em comunidades como as do rio Andirá, aqueles que falam em seu nome como guardiões da memória (GOMES, 1996), tem na etnização (BARTH, 2005) das memórias e da tradição oral, uma força política enorme. Amplificada quando se conectam às inúmeras redes de agentes externos que nos últimos anos aparecem para atuar junto à tais realidades sociais. Tornam-se capazes de (re)construir e ligar-se, por meio da memória, mundos e caminhos de antigas redes de solidariedades afro-amazônicas com demais sujeitos (GOMES, 1997, 2015; GOMES; QUEIROZ, 2003). Além é claro, de redes de relações extra locais, a exemplo das produzidas contemporaneamente com os chamados “agentes externos” (ARRUTI, 1997, 2006). Tais ações políticas possibilitam acessar direitos previstos nos dispositivos constitucionais que lhes são apresentados por tais agente que os assessoram continuamente.

Esses “novos quilombos”, são sujeitos herdeiros - ou que assim se reconstroem na contemporaneidade - de muitas histórias, marcadas pelos sofrimentos humanos produzidos em prol de outros. No caso em questão, de nações europeias e de trajetórias de lutas em torno de liberdades do viver e existir, apesar das adversidades. Vivências de homens e mulheres, “[...] onde o mar de dor da exploração a que foram submetidos fez também encontro com oceanos culturais - entre arranjos familiares, crenças religiosas e cosmologias - em margens sem fins que eles forjaram” (GOMES, 2015, p. 9). Oceanos, que no caso desta tese, se espraia pelos “beiradões” do rio Amazonas. Levando-nos às profundezas da Amazônia, para onde alojaram-se angolanos, nas articulações e hibridações com as culturas originárias como a do povo indígena Sateré-Mawé, e as demais, a exemplo de colonos europeus (portugueses e espanhóis), de nordestinos, de Judeus inseridos no comércio dos rios. Enfim, produzem-se e reproduzem-se nas muitas águas étnicas, que formam e dão cores, vidas, dinamismos, riquezas ao Andirá. Mas também misérias e mazelas sociais como asseverou Ranciaro (2004).

Presente em toda a América, a escravidão moderna ocidental se apresentou como um fenômeno hemisférico (GOMES, 2015). As comunidades quilombolas atuais são, portanto, uma das marcas de tais passados, onde homens e mulheres formam desumanizados e tornados escravos, reagindo e negociando das múltiplas maneiras, melhores condições do continuar a ser-humanos. Não sendo este nosso objeto de estudo, apenas nos referimos a ele, no sentido de evidenciar a que se ligam as realidades de comunidades negras rurais brasileiras e latino-americanas atuais. Muitas das quais fazem

caminhos de volta que os (re)ligam aos mundos do trabalho escravo ou a prática a eles relacionadas. Atuam por variados meios. Para esses efeitos de contextualização histórica de para onde apontam alguns desses caminhos, lembramos que:

Entre os séculos XVI a XIX, nas américas - desde o Norte, quase chegando ao atual Canadá, até as regiões meridionais da Argentina e do Uruguai -; *foram formadas sociedades coloniais em que predominou o trabalho compulsório, com indígenas e principalmente africanos*. De diversos lugares, chegaram - através do tráfico atlântico - milhões de homens e mulheres, muitos já escravizados em própria África. Eram provenientes tanto de micros sociedades com chefias descentralizadas da Alta Guiné e da Senegâmbia como de impérios e reinos dos Daomé, Oyo, Ndongo, Ketu, Matamba e outros; ou de cidades como Uidá e Luanda, nas áreas ocidentais e centrais africanas, entre savanas e florestas. *De origens múltiplas - todos eles foram transformados em africanos, como se houvesse homogeneidade para inúmeros povos, línguas, culturas e religiões*. Entre os escravizados havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, princesas, sacerdotes, artistas e um sem-número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores de metalurgia e do pastoreio. *Ao atravessar o Atlântico, entraram em contato com um ambiente de trabalho intenso, de exploração e de produção de riquezas. O sistema colonial nas Américas se nutria cada vez mais de mão de obra escrava, para trabalhar na terra e na agricultura voltada para o mercado mundial*. (GOMES, 2015, p. 8). [Grifos Nossos].

A escravidão negra na Amazônia esteve envolvida até pouco tempo numa discussão historiográfica que tendeu a enfatizar os números de escravos trazidos de Áfricas para a região. Extremamente reduzido como atestam os dispersos levantamentos estatísticos nos arquivos regionais ao longo do século XX. Por isso, tornados “insignificantes”, se a atitude do estudioso for sempre comparando às demais regiões de *Plantation* do país. Essa insistência, parece ter auxiliado em processos de apaziguamentos das presenças negras africanas e afro brasileiras durante a colonização e além dela.

Quando se trata de escravidão na Amazônia, o mais comum é iniciar com uma ressalva. A maioria dos trabalhos assegura que o uso da escravidão negra foi pouco significativo na economia da amazônica do século XVII e a primeira metade do século XVIII, [...] agregando-se ainda a existência de uma abundante população indígena passível de engajamento na produção através de formas de trabalho compulsório. (SAMPAIO, 2011, p. 15).

Dentre outras direções, o que depreendemos desse trecho de Sampaio é um alerta para atentarmos às posturas justificadoras do Estado lusitano para com “os sertões”. Especialmente no sentido do convencimento das suas readequações quando se tratou das práticas econômicas e por conseguinte, também quem seriam os grupos étnicos arrolado como mão de obra nos “confins da colônia” (SAMPAIO, 2012). O trecho nos induz ainda a pensar acerca das necessidades de se indagar no que se apoiaram, e para onde apontaram, certos estudos sobre a presença negra na região. Quase sempre tratadas como um penduricalho, e unicamente a partir das questões econômicas e políticas regionais. Não percebendo aspectos socioculturais desses povos, suas trajetórias, protagonismos e

solidariedades junto aos demais sujeitos existentes nas inúmeras realidades amazônicas. No Baixo Amazonas, a exemplo do rio Andirá, as populações negras (re)produziram redes de solidariedades econômicas, sociais, culturais e de saberes diversos com as populações indígenas ali estabelecidas e com as demais que adentraram a partir do XIX como já indicado acima.

As assertivas sobre a presença negra na Amazônia sustentada nos quadros estatísticos foram pautadas em um tal modelo, segundo o qual, não “vingaram” em larga escala na região as atividades agrícolas. Associava as explicações do Brasil e suas conexões com o mundo atlântico, pautadas nas dinâmicas das *plantations* nordestinas (SILVA, 1968; HENRY-VIRGOLINO; FIGUEIREDO, 1990). Destinada, a partir de então, aos extrativismos dos recursos florestais, reordenados como especiarias e utilizando-se compulsoriamente dos povos indígenas locais que estariam, nas lógicas do colonizador, “disponíveis” a tais papes. “[...] como atividades econômicas de caráter nômade, haverá inicialmente o tráfico vermelho e depois a coleta das drogas do sertão. [...]o que teve resultados frutíferos e dispensou o concurso da mão-de-obra africana(SALLES, 1971, p.07). Esse modelo econômico pautado no extrativismo, parece ser uma das primeiras bases de sustentação das explicações acerca da pouca presença negra africana escravizada na Amazônia. Ou melhor dizendo, das não relevâncias das poucas presenças negras na composição da economia regional. Ao menos nos primeiros cento e cinquenta anos de colonização europeia, na Amazônia, a ocupação pautou-se, a partir das realidades indicadas, a exemplo da coleta extrativa das especiarias. O que não deve, no entanto, continuar a ser tomado como modelo explicador para a pouca presença de mão de obra escrava africana na região ou simplificar os entendimentos sobre a “escolha” lusitana pelas facilidades dos extrativismos, quando também houve investimos, em menor escala é claro, em atividades agrícolas.

Bezerra Neto (2001, p.17), apesar de reconhecer que “ao longo dos séculos XVII e XVIII, no vale amazônico, houve a estruturação das condições necessárias ao desenvolvimento das atividades de apresamento dos indígenas, ao lado da coleta e comercialização das chamadas “drogas do sertão”, questiona, e sugere colocarmos sempre em suspensão tais modelos fixos. Relativizá-los, segundo as múltiplas realidades dos espaços amazônicos. Assevera o mesmo autor, que parte da justificativa da questão numérica reduzida e da centralidade da economia extrativa como elementos justificadores da não importância da presença negra na Amazônia, não podem mais serem apresentadas e recepcionadas, sem questionamentos. Também nos alerta e, levanta a necessidade de

relativização permanente da imagem cristalizada e comum na historiografia brasileira, informando de que a conquista e colonização lusa da Amazônia, estariam unicamente associada a existência de uma economia extrativa, pautada na mão de obra nativa. Tal investimento, de fato, foi prioritário ao Estado lusitano, no entanto, para Bezerra Neto, “restringir nossa compreensão do processo de ocupação portuguesa da dita região unicamente em função de uma economia extrativa baseada na exploração do trabalho dos índios parece ser uma leitura empobrecida desta mesma realidade” (BEZERRA NETO, 2001, p. 17). Para ele, essa explicação não consegue dar conta do complexo processo de colonização efetuado na região. Finaliza o autor, afirmando que foi necessário, “igualmente estabelecimento de uma economia e sociedade lastreadas em atividades agrícolas e criatórias voltadas para o mercado, explorando igualmente o trabalho cativo dos indígenas e, sobretudo, o trabalho escravo de origem africana” (IDEM).

O mesmo autor relativiza certas afirmações propaladas ao longo dos tempos, acerca das presenças africanas e afro-brasileiras na região. Afirmativas como as de José Veríssimo em fins do século XIX, segundo as quais, a Amazônia era a região “das menos povoada por negros”, parecem perder um pouco sentido diante das realidades de cidades Amazônicas. Foram, entretanto, assertivas desse tipo que sustentaram inúmeros modelos historiográficos pautados no silêncio sobre as presenças, ao longo do século XX. “Esta afirmativa categórica pode parecer absurda para quem - ainda hoje - vive em cidades como Belém, Macapá ou Manaus” (RICCI, 2001, p. 07). Segundo esta mesma autora

*Nestes espaços a cultura negra e a força de sua tradição está bem viva no próprio uso da língua ou em festas. Devoções, crenças e tantas outras manifestações cotidianas. No entanto, o público brasileiro distante dessa área, ou mesmo os estrangeiros, de longa data foram levados a crer que a Amazônia era lugar de índios, com suas tabas, penas e maracás. Muitos ainda acabaram acreditando na existência de um território onde imperava o vazio demográfico. Terra de escassa população, parece senso comum perceber a Amazônia como floresta, cujos habitantes ocupam-se, quando em vez, de simples coleta de produtos de origem vegetal, animal ou mineral. Em meio a este imaginário da selva, sobressaem percepções muitas vezes preconceituosas, como se este espaço semi-selvagem fosse lugar do não trabalho, do atraso político, econômico e cultural. (IDEM) [Grifos Nossos].*

Seja como for, tais afirmativas tiveram forças nos processos sociais de produção de invisibilidades e do não estudo aprofundados das questões negras na região. A tal “dispensa”, a que Salles (1971) refere-se, parece fazer sentido, ao menos nos planos de introdução em larga escala e como centralidade nas políticas lusas para a Amazônia. Tais opções portuguesas impactaram, de algum modo, nos estudos e no pensamento social brasileiro e amazônico, especificamente, acerca da presença e da importância de se estudar negros na Amazônia. Para Ricci, não é fato novo as posturas interpretativas sobre

a colonização da Amazônia, reificando esquemas que, à primeira vista, parecem lógicos. Ou seja, “que o processo de ocupação do vasto território Amazônico seria muito distante daquele forjado em locais com Bahia, Pernambuco, São Paulo, ou Rio de Janeiro, onde a colonização caracterizava-se pelo trabalho escravo, africano, edificado em grandes lavouras agro-exportadoras” (RICCI, 2001, p. 7).

Estudos como o de Reis (1989) e Baena (1839/2004) partem dessa decisão, dentre outras questões, da justificável quantidade numérica, já que os “escolhidos” para utilização como mão de obra foram os próprios “negros da terra”. Estes, precisam cada vez mais, serem pautados como os primeiros povos escravizados da política de ocupação europeia da Amazônia, por conseguinte, produzir resistências diversas, inclusive espaços de mocambos na região (SILVA, 1968; GOMES, 1997, 2015). Aliás, foram também entendidos e percebidos como uma valiosa droga dos sertões, ou “ouro vermelho”. Recrutados das mais variadas formas e em largas escalas pelo menos até meados do XVIII, quando, ao menos, no plano teórico, a lei “trouxe” liberdade dos índios (FREIRE, 1987; SAMPAIO, 2012). Isso tudo produziu genocídios e etnocídios em larga escala, sobretudo acelerou processos de (re)ordenamentos sociais bruscos nas sociedades e nas culturas amazônicas.

Essa investida lusitana pela força de trabalho escrava indígena denomina-se “indústria da descida”, ou “descimentos” (FREIRE, 1987). Práticas de recrutamento de mão de obra que foram acrescidas das “operações de resgates” (SALLES, 1971, p. 08). Estas, por sua vez, transformaram-se, “em verdadeiras operações de massacre, apavorando índios, dispersando e exterminando inúmeras tribos” (IDEM). Entregues aos interesses dos colonos e demais operadores da colonização, “as tropas de resgates não conheceram limitações” (IDEM). Tais investidas, eram estratégicas e extremamente necessárias aos objetivos do Estado lusitano na região, que compreendeu “a penetração e a navegação nos rios amazônicos só poderiam ser realizadas com sucesso com a colaboração do indígena. Profundos conhecedores da floresta e hábeis navegadores” (IDEM). São inúmeras as formas de resistências ensejadas pelas populações indígenas a essa opção feita pelo Estado lusitano de torná-las mão de obra<sup>155</sup>. Tais resistências e articulações, conflitos de interesses dos agentes colonizadores, irão interferir nos (re)direcionamentos futuros das querelas acerca do trabalho na Amazônia.

---

<sup>155</sup> Para aprofundar essa questão ver SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2 ed. EDUA, 2002.

Nem o trabalho escravo indígena, nem as resistências desses povos são objetos desta tese. Mas os trazemos aqui, afim de indicar elementos futuros de nossas reflexões e, ainda para compor o cenário de possibilidades de escolhas do por que muitos estudos acerca da Amazônia, especialmente acerca dos primeiros séculos de colonização, destacaram apenas, a questão da mão de obra indígena. Também para pontuar desde já, que nesta região, os primeiros mocambos foram de índios, que resistiram fortemente à escravidão e para além dela, como conhecedores dos furos, lagos e igarapés. Para além das margens do rio Amazonas, protagonizaram as primeiras experiências de mocambos, aos quais, muitos negros escravizados, também seriam mais tarde acolhidos (GOMES, 1997, 2015). Como aliás, foi registrado nas documentações interprovinciais trazidas por Reis (1967), ao referir-se à região do leste do Amazonas, a partir da atual cidade de Parintins, segundo as quais, em 1805, bandos da Missão de Vila Nova abandonaram-na, “formando mocambos”.

Em seu estudo sobre os mundos do trabalho na província Alto do Rio Negro, (SAMPAIO, 2003, p. 74), registra que “com alguma surpresa descobrimos que, no curso dos setecentos, a aldeia ‘amocambada’ se transformara em uma das mais prósperas povoações da capitania”. Nessa região apareciam e desapareciam lugares, para além dos projetos coloniais. Lugares que se faziam nos processos coloniais e realidades vivas. “As atividades de Aduana foram particularmente intensas. Ele *não se limitou a formar um mocambo*; desde então, agia constantemente nas proximidades dos outros aldeamentos, *funcionando como dreno das povoações recém-estabelecidas no Negro*” (IDEM, p. 76) [Grifos Nossos]. As correspondências entre governadores aqui analisadas dão conta das existências de lideranças indígenas que interagem, conectando “*os vários mocambos de índios*” (IDEM, p. 77) [Grifos nossos].

As (re)ordenações econômicas e administrativas produzidas para a Amazônia com a política pombalina que, dentre outras coisas, legislou sobre a introdução da mão de obra africana em larga escala, por meio da companhia de comércio do Grão-Pará, são importantes aqui para entendermos que, os mocambos de negros do século XVIII em diante, também podem ter sido articulados com, e a partir das já existentes experiências dos mocambos de índios (FUNES, 1995; GOMES, 1997, 2015; SAMPAIO, 2012). Processos coloniais que dão conta do viver em colônia, para além dos projetos coloniais (BEZERRA NETO, 2001; SAMPAIO, 2003, 2011, 2012) como parece ter sido o lugar “Terra preta”, onde Benedito conheceu a índia Gerônima Sateré-Mawé. Isto é válido nos contextos de nosso estudo no rio Andirá, para evidenciar que índios, negros e demais

sujeitos sociais desfavorecidos e contestadores das ordens Estatais, estiveram nos processos sociohistóricos de formação de quilombos e mocambos, configuradas como comunidades pluriétnicas, portanto.

As análises dos arquivos de memória o MSQA, dão conta que, Gerônima Sateré-Mawé, a indígena com quem constituiu família o negro Benedito Rodrigues da Costa, encontrava-se num lugar chamado “Terra preta”. Muitas léguas rio abaixo do lugar Ponta Alegre, e acima de Freguesia do Andirá, reconhecido antigo ponto de colonização naquele rio<sup>156</sup>. Não podemos continuar a pensar que aqueles mocambos de índios do XVII amplamente mapeados por (SILVA, 1968; GOMES, 1997, 2015; SAMPAIO, 2012), assim o ficaram configurados etnicamente. Pelo contrário, acabaram sendo lugar de passagens, e ou de vivências profundas de homens e mulheres negros, como o grupo fixado Andirá adentro, nas cabeceiras do rio Matupiri em fins do XIX, como acusam os arquivos de memória oral dos quilombos do Andirá.

Em seu estudo sobre escravidão na Amazônia, a partir de fontes primárias do Arquivo público do Pará, Anaíza Virgolino-Henry indica, tanto as entradas de africanos escravizados, suas distribuições, bem com as áreas de áreas amazônicas onde se registraram possíveis concentrações de mocambos. Essas informações chamam atenção para as necessidades de (re)ordenar os olhares para as especificidades da presença negra Amazônia. Isto implica entre outras posturas, em “evitar a leitura sobre a Amazônia Portuguesa enquanto áreas periféricas da América colonial Portuguesa, [...] evitando-se as tentações das análises dicotômicas em torno do eixo centro-periferia” (BEZERRA NETO, 2001, p. 17-18). O mesmo autor alerta para o fato de que não adianta apenas o reconhecimento da existência - para além das atividades coletoras e de comercialização das drogas do sertão - de atividades agrícolas e pecuária de cunho comercial, pautada na utilização da mão de obra africana. “É preciso também perceber as especificidades do mundo colonial português existentes na região Amazônica, por si mesma distante e diferenciado do restante da América Portuguesa, seja o Nordeste ou Centro-sul (IDEM).

As memórias (re)construídas contemporaneamente ao longo do MSQA na fronteira Amazonas/Pará, dão conta que as comunidades quilombolas do rio Andirá no XIX, por exemplo, são as configurações desses mundos de solidariedades entre “histórias e trajetórias invisíveis” (SAMPALIO, 2017) de negros, pretensamente angolanos escravizados no Pará e indígenas Sateré-Mawé “descidos” de seus territórios tradicionais.

---

<sup>156</sup> Para aprofundar essa ocupação do rio Andirá pelos colonizadores, especialmente os religiosos, a partir da missão dos Andirazes, ver SOUZA, Conego Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Vale Amazonico*. Pará: Typo do futuro, 1878.

Relações entrelaçadas e comuns nos mundos do trabalho na região, onde um dos pilares esteve no “imbricamento das relações sociais envolvendo o estabelecimento do extrativismo das drogas do sertão, o apresamento de índios e a existência de uma agropecuária voltada para o mercado, com a consequente utilização do trabalho escravo africano” (BEZERRA NETO, 2001, p. 18). Este autor conclui sua análise, afirmando que na Amazônia, deve-se pensar “a estruturação da agricultura comercial e das fazendas de gado voltadas para o mercado não em função das *platatins*, [...] mas considerando-se as condições e formas que assumem na região Amazônica a partir das experiências inerentes ao processo de ocupação” (IDEM).

Dentre as especificidades da Amazônia estão esses compartilhamentos e solidariedades dos mundos do trabalho entre negros e indígenas, e, por conseguinte, divisão das vidas cotidianas, também registradas por viajantes e naturalistas europeus do século XIX (SALLES, 1971). Tais contatos inter étnicos que configuraram as sociedades e culturas amazônicas, portanto, não se deram, apenas nos planos dos conflitos entre índios e negros. Mas sobretudo, e a partir de redes de solidariedades que possibilitaram territórios e territorialidades pluriétnicas (GOMES; QUEIROZ, 2003; GOMES, 1997, 2015). Redes que contemporaneamente propõem aos novos estudos da questão negra na Amazônia como o desafio de se ir além e apesar das querelas numéricas, que muito impediram as visualizações das realidades étnicas, percebidas nas práticas socioculturais correntes por toda região.

Essas redes de solidariedades (econômicas, sociais, culturais, religiosas, matrimoniais etc.) e contatos inter étnicos, também marcam as trajetórias das comunidades quilombolas do rio Andirá. Constantemente saltam das memórias sobre si, principalmente quando apontam para as constituições étnicas dos grupos familiares. Gentes em trânsito pela Amazônia, e que ali estabeleceram-se, constituindo-se nos contatos com outras gentes. Nesses encontros, deixaram suas marcas, que são as próprias comunidades contemporâneas. Marcas visíveis, não somente nos “corpos negros” (ANTONACCI, 2010), mas também, e sobretudo, nas práticas e processos socioculturais produzidos como espaços simbólicos de pertencimentos étnico e territorialidades específicas quilombolas neste início de século XXI. “Meu avô morava aqui. *Meu avô também a mulher dele era indígena, meu avô era negro. Meu avô era filho de Benedito Rodrigues da Costa. O nome dele era Pedro Rodrigues da Costa*”<sup>157</sup>[Grifos Nossos].

---

<sup>157</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 55 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Santa Tereza do Matupiri.

Ainda sobre esses contatos e histórias invisíveis entre indígenas que estavam e negros africanos, trazidos como escravos aos espaços amazônicos, vale lembrar que:

[...] concentrados em algumas regiões amazônicas, *a escravidão criou pelas redondezas ares muito específicos*. Assim, se nas antigas zonas escravistas a continuidade e o aumento do tráfico atlântico foram condição essencial ao bom funcionamento da ordem e manutenção da escravidão, *na Amazônia inauguram-se outras formas de sustento desta ordem. Nasce uma escravidão que, desde a época pombalina, caracterizou-se por ser mais crioula, miscigenada e pautada por um tipo de paternalismo muito mais próprio às outras zonas como o sul dos EUA, do que ao Brasil*. Ainda nas primeiras décadas do século XIX, ganham relevância questões como o *tráfico interprovincial e a junção do trabalho escravo africano com o de indígenas e homens livres pobres de diversas etnias*. Na Amazônia também sugere mais precocemente *uma sociedade multicultural e miscigenada*, que é a característica essencial da sociedade brasileira do pós 1888. (RICCI, 2001, p. 9) [Grifos Nossos].

Análises do conjunto dos “arquivos de memórias” produzidos no rio Andirá, dos arquivos paroquiais<sup>158</sup>, das trajetórias familiares e das etnografias realizadas nos quilombos, indicam que em sua maioria os casamentos se deram nesse plano entre negros e indígenas. Laços extremamente visíveis nas práticas contemporâneas dessas comunidades, acentuadas e institucionalizadas como marcadores de diferenciações sociais e étnicas no curso do MSQA. Dentre as tais práticas destacamos aquelas relativas aos domínios, e aos conhecimentos relacionados com os usos do território e dos recursos territoriais. São habilidades presentes em outras experiências inter étnicas na Amazônia, como no oeste paraense, para onde Acevedo; Castro (1998) informam serem essas comunidades, “guardiões das matas e dos rios”. Uma metáfora que indica sobre os domínios e conhecimentos produzidos nas interações dessas sociedades e culturas com os ambientes em que vivem tais comunidades. Também se referem às diversas “artes de fazer” (CERTEAU, 1998), a exemplo das atividades relacionadas às cestarias, ceramistas, entre outras; às práticas de cura e de religiosidades; às práticas socioculturais. Dentre outros aspectos, como as aparências fenotípicas que, interpretações apressadas e amparadas nos velhos modelos explicadores das presenças negras na região, podem questionar suas existências e lutas contemporâneas, apenas por suas “aparências” físicas, pois, muitos não dialogam com os modelos e imagens fixas do que deve(ria) ser quilombo e ou quilombola.

Ocorre que foram, e ainda são, os mocambos e ou quilombos amazônicos territórios pluriétnicos. Fato amplamente sistematizado nos contextos das lutas das décadas finais do século XX, especialmente a partir das suas inserções como categorias

<sup>158</sup> Registros de batismos e de casamentos entre as décadas de 1870 e 1970, relativos ao rio Andirá, sub-região do Matupiri, onde estão as comunidades quilombolas. Depositados na Cúria Diocesana em Parintins e na Paróquia Bom Socorro, Barreirinha. Mapeados entre janeiro e maio de 2016.

jurídicas. O Andirá, portanto, não se configura diferente disso. São comunidades especialmente marcadas pelos entrecruzamentos dos mundos indígenas do povo Sateré-Mawé e negros africanos e afro-brasileiros. No decorrer dos processos históricos, tais casamentos inter étnicos foram alargando-se para outros rumos. Caminharam também para os casamentos com nordestinos que transitavam e articulavam-se nas, e além das relações econômicas daquele rio. Também casamentos com descendentes de colonos europeus (portugueses-comunidade de Pirai, “boca” do paraná do Ramos e espanhóis, da Granja Ceres) e também de judeus que possuíam comércios naquela região, especialmente em Freguesia do Andirá.

A “boca” é o início do rio, entrada, na “língua ordinária” da Amazônia profunda, “boca” do rio, ou no caso, paraná do Ramos. Onde inicialmente estabeleceram residências famílias de imigrantes portugueses, a exemplo dos Carneiros e na sequência judeus e também japoneses no início do Século XX (BENCHIMOL, 2010; BATISTA, 2007). Produzindo e acumulando riqueza para si e os seus, a partir dos envolvimento nas redes de poder e de relações econômicas e socioculturais das embocaduras desse Paraná com o rio Andirá. Paraná que, aliás também dá acesso ao rio Madeira e ao Amazonas. Disso, resulta uma memória no Matupiri, segundo a qual “*não fomos escravos de senzala, mas do trabalho*”<sup>159</sup>. Acerca de tais configurações étnicas do Andirá, trajetórias como a de Martinho Rodrigues também são ilustrativas nesse sentido.

meu avô era, nome dele era Maner Rodrigues. *Era desses que vieram da África. Um pretão mesmo! Nós que saímos assim, todo “cabrejado”*. Por que o pai do meu pai, casou com uma portuguesa, né? Uma portuguesa mesmo! O nome dela era Inberlinda. Já somos Rodrigues por eles. Eles por que *eles eram gente que estavam andando*, andavam por aqui vendendo. *Naquele tempo tinha um bocado de gente estrangeiro que morava por aqui no Andirá. Era português, espanhol*. Então, andando por aí o velho “paresque” achou ela, não sei como, chega olha o preto negão!<sup>160</sup> [grifos Nossos].

Administrar narrativas sobre esses últimos tipos de relações matrimoniais entre negros e brancos, foram sempre conflituosas ao longo do MSQA. Especialmente quando esteve em jogo a auto identificação dos sujeitos como “remanescentes” de quilombo. Termo em torno do qual existe inúmeros impasses, desde a legislação à sua operacionalização, já demonstrado na sessão um. Como nas outras partes do Brasil, no Andirá se teve inicialmente muitas dificuldades para operacionalizar as relações entre o “*nós e os outros*”, os “descendentes dos puracas” e os “achegados depois”. E que por isso, não poderiam compor as configurações étnicas propostas naquele contexto. Estas

<sup>159</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. Entrevista. 2016. Santa Tereza do Matupiri.

<sup>160</sup> Martinho de Castro Rodrigues. 89 anos. *Entrevista*. Dezembro de 2016. Quilombo Boa Fé.

posições iniciais, com as quais operou o movimento em seu primeiro momento no Andirá, contrariam as assertivas, segundo as quais, “os grupos étnicos não são grupos formados de grupos com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 16). Esse mesmo autor nos informa e alerta para o fato de que o “*contraste entre o ‘nós’ e os ‘outros’ está inscrito na organização da etnicidade. [...] começamos a repensar a cultura, a base a partir da qual emergem os grupos étnico*” (IDEM). [Grifos Nossos].

Tais posições apressadas em certa medida, se conectam, às velhas questões e modelos teórico e explicativos sobre presenças negras na Amazônia e os sentidos e significados de tais presenças. Falas pautadas nas relevâncias das aparências fenotípicas, dominantes no pensamento social brasileiro, tomaram para si as “rédeas” das lutas no Andirá. Isto ficou evidente, ao menos no início dos mapeamentos “da procura de negros<sup>161</sup>”. Momento em que ainda se planejavam as ações rumo à auto identificação como negros e quilombolas. As imagens fenotípicas ainda comandavam os entendimentos acerca de quem eram os “nós e os outros”, os estabelecidos e os de fora. Parecia estar em questão, as definições das fronteiras do novo grupo étnico, tendo em vista que, “a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais” (BARTH, 2000, p. 32).

Operaram com tal pensamento, tanto as lideranças como os descendentes de espanhóis. Estes, em especial, casados com mulheres quilombolas, e que, construíram suas vidas ali no Matupiri. Dificuldades e querelas, aparentemente equilibradas e superadas, ao longo dos amadurecimentos teórico do MSQA. Principalmente após a realização de curso como o da convenção 169/OIT, promovido pelo PNCSA em fevereiro de 2013, em Santa Tereza do Matupiri. Ali aprenderam sobre os processos de autodeterminação dos povos, também sobre os devidos alargamentos/ressemantizações dos conceitos de quilombo e remanescentes<sup>162</sup>.

Para além de tais entrelaçamentos afetivos, socioculturais e modos de vidas, pareceria valer ao menos inicialmente, tanto sob a perspectiva movimento de lutas, como dos descendentes dos europeus, a ideia de descendência consanguínea direta. Especialmente tendo aspectos fenotípicos como principais marcadores de diferenciação

---

<sup>161</sup> Maria Cremilda Rodrigues quando refere-se aos primeiros levantamentos realizados pela FOQMB, a fim de iniciar os processos de auto identificação junto a FCP.

<sup>162</sup> Tais percursos estão devidamente apresentados e analisados na sessão três, configuram o que chamamos de ações políticas do movimento quilombola para acessar direitos.

étnica, e atestado de relações com os antigos, chamados de puracas. Isto na verdade, evidenciava os impasses não dirimidas desde 1988, e destoava não só do que previa o artigo 68 sobre as comunidades quilombolas, mas da convenção 169, sobre os processos de auto identificação dos povos indígenas e tribais.

O que visualizamos no rio Andirá são as “apropriações” (CERTEAU, 1998) dos sujeitos locais que promoveram suas “traduções” (BOAVENTURA, 2010) a seus modos, dos dispositivos constitucionais sobre a questão quilombola. Rumo aos quais, começaram (re)construir seus projetos de inserção na “cidadania formal” (FREITAS, 2012). E nisso, talvez essas “misturas” e “culturas híbridas” (CANCLINI, 2015) no Andirá, aos olhos do movimento, precisariam ser ignoradas e/ou silenciadas, ao menos momentaneamente no curso inicial das lutas por diferenciação étnica. Tendo em vista que a memória é uma construção social (POLLACK, 1989, 1992) e como tal, em sua produção, também são feitas de escolhas e seletividades dos elementos que eventualmente contribuam para aquele determinado projeto de memória. No caso, dizer-se, ou negar-se como negros e quilombolas. Tais silêncios e esquecimentos são, aliás, partes constituintes dos processos de constituição, tanto da memória, como também, se fazem presentes e, tem lá suas funções nos processos de construção das identidades dos grupos sociais (IDEM).

Essas operacionalizações práticas, realizadas pelos sujeitos do Andirá entre o “ser e o dizer-se”, hora dialogou e amparou-se nos modelos tradicionais correntes na “historiografia das ausências”, presente no pensamento social das comunidades, e (re)habilitados com vigor no contexto inicial das mobilizações quilombolas. Principalmente quando a construção daquele grupo étnico se desenhava como grupo organizacional, haja vista que, “*os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social*” (BARTH, 2000, p. 31-32) [Grifos Nossos]. Dentre outras questões, implicando nas decisões iniciais das lideranças, acerca de quem podia, e de “quem não podia entrar no cadastro”<sup>163</sup>. Muitos dos quais, não auto identificados, segundo certos entendimentos, “teriam que viver ali, como pedras”<sup>164</sup>. Sem usufruir plenamente de eventuais benefícios futuros advindos da luta por diferenciação. “Essa divergência sobre sua ‘autodeclaração’ [...] configura-se o nó do problema na formação da identidade coletiva do negro. [...] sem forjar essa definição [...] não há nenhum caminho no horizonte capaz de desencadear o processo de mobilização política” (MUNANGA, 2015, p. 117). Desenhadas essas tais divergências e conflitos entre as

---

<sup>163</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins/AM.

<sup>164</sup> Idem

lideranças do MSQA, os envolvidos na FOQMB e os demais sujeitos mais ausentes das discussões, verifica-se que parecia estar em jogo naquele contexto de mobilização étnica, também o fato de que:

*A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos. (BARTH, 2000, p. 32) [Grifos Nossos].*

No contexto inicial de lutas pelos reconhecimentos no Andirá (aprofundados na sessão três), a aparência fenotípica apareceu como marcador privilegiado das distinções, protagonizou-se diversas situações conflitantes. Algumas do tipo, “nos”<sup>165</sup> - da comunidade em geral, e “aquele pessoal da Federação”<sup>166</sup> - envolvidos no MSQA. Isso tudo implicou em processos internos conflituosos. “Uma vez que *pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, [...] implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões relevantes para tal identidades*”(BARTH, 2000, p. 32) [Grifos Nossos]. Um caso emblemático desses julgamentos ocorreu, por exemplo, entre ser descendentes de espanhóis e de negros angolanos. Grupos de famílias, ficaram balanceados, ainda que pai seja “dos pedrenozada”<sup>167</sup> e mãe seja dos “pretos do matupirizada”<sup>168</sup>. Esteve em jogo, uma velha questão racial no Brasil, pois “apesar do processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado [...] ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços (MUNANGA, 2015, p. 16). Isto se justifica por que “esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na ‘negritude e na mestiçagem’, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (IDEM).[Grifos nossos].

Da mesma forma, os tais impasses em identificar-se no momento inicial do MSQA, ocorreu com os sujeitos descendentes de colonos portugueses estabelecidos no distrito de “Piraí”. Ali muitos dos parentes dos “pretos do Matupiri”, preferiram permanecer como “caboclos” e em último caso, cadastrar-se como indígenas Sateré-Mawé (PONTES, 2015; AMÉLIA, 2016), ao invés de quilombolas. Talvez por que pai, ou mãe foi descido da “área” indígena. Aparece nesse caso do Piraí, sujeitos sociais que

<sup>165</sup> Maria Benedita Rodrigues, 50 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>166</sup> Idem

<sup>167</sup> Expressão corrente no Andirá para referir-se aos descendentes dos colonos espanhóis da Granja Ceres e seus descendentes que constituíram famílias para e nas cabeceiras do rio Matupiri. Prof. Jovan Predreno, Prof. Sérgio Pedreno, José Carlos Pedreno Viana.

<sup>168</sup> Expressão corrente no Andirá para referir-se aos descendentes dos antigos quilombolas do Matupiri.

decidiram e preferiram, politicamente, calar-se e continuar com suas memórias “fixas” como, pactuadas no jogo do branqueamento, que tanto confortou e conforta o Brasil e suas ideias de democracia racial.

os estudos sobre as relações raciais no Brasil, desenvolvidos em São Paulo a partir da Universidade de São Paulo, com a participação ativa e pioneira de Roger Bastide e Florestan Fernandes, têm uma inspiração muito evidente e conhecida graças à contribuição e ao interesse da Unesco *para que se esclarecesse e se estudasse qual era a situação racial no Brasil [...]*. Brasileiros e norte-americanos inspirados na proposta da *tese de que o panorama racial brasileiro seria diferente da situação nos EUA e em outras partes do mundo, como na África do Sul [...]*. A hipótese mais evidente (confirmada em vários estudos) é de que *a Unesco foi inspirada pela idéia de que o Brasil era uma democracia racial [...]*. Pois a brutalidade do racismo, que se desenvolveu com o nazismo (incorporado pelo fascismo), seguramente reacendeu o racismo em outras partes da Europa e do mundo. *Impressionados com a tese da democracia racial, os membros da Unesco decidiram fazer estudos para incentivar o esclarecimento do problema[...]*. A hipótese de que o Brasil seria ou era uma democracia racial foi adotada com muito entusiasmo e a proposta era apresentar dados substantivos que comprovassem essa tese. Aliás, vários estudos feitos por norte-americanos e por alguns brasileiros seguiam na mesma direção. Ou seja, *de que no Brasil havia preconceito de classe e de que o preconceito racial era apenas um ingrediente do preconceito de classe, tese decorrente de análises oriundas das obras de Gilberto Freyre.* (IANNI, 2004, p. 8-9). [Grifos Nossos].

Ideias de democracia racial já contestadas, a partir da década de 1940<sup>169</sup> quando a “chamada escola de sociologia paulista abriu um caminho novo na análise das questões relacionadas com a situação dos negros e os preconceitos raciais na vida brasileira (BOSSI, 2014, p.8). Questões que ainda direcionam posturas Brasil afora, a exemplo desses presentes em rios, furos e paraná da Amazônia, como o Andirá.

O impacto desses estudos foi assimilado de modo traumático porque *havia na ideologia brasileira e na academia, como ambiente cultural, um certo compromisso com a tese da democracia racial.* Com os trabalhos de Roger Bastide e Florestan Fernandes, em *Negros e brancos em São Paulo*, é que foi revelada a realidade do preconceito racial de par em par com o preconceito de classe e, portanto, o preconceito racial constitutivo da sociabilidade na sociedade brasileira. [...] E esse livro-por ser fruto de uma pesquisa empírica, historiográfica em vários níveis (tanto pesquisas de campo como de reconstruo histórica)-incomodou grandemente setores intelectuais e elites no Brasil. Mas também fecundou de maneira surpreendente diversos estudos sobre a questão racial no Brasil, que foram influenciados por essa visão mais rigorosamente científica e fundamentada em entrevistas, depoimentos, relatos e documentos. (IANNI, 2004, p 10). [Grifos Nossos].

Trazemos essas questões para iluminar como que os modelos teóricos explicativos das insignificâncias da presença negra na Amazônia podem interferir nas aes políticas de sujeitos contemporâneos, como os do MSQA. Sujeitos que, sequer tenham lido sobre tais modelos, mas que os reproduzem. Talvez pelo fato de estarem impregnados no pensamento social brasileiro, como aliás, já nos alertou Ricci (2001) ao referir-se às

<sup>169</sup> Roger Bastide, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni, dentre outros.

imagens produzidas quando se trata da presença negra na Amazônia. Com esta tese relativizamos, portando, certas leituras sobre comunidades negras rurais amazônicas, que ainda operam imagens ideais de quilombo. Impossibilitando, com isso, visualizações das suas gentes, das suas trajetórias e das memórias que, ao serem tomadas por metodologias outras como a história oral, apontam para os mundos do pós-abolição em áreas como o leste Amazonense, e destoando de imagens como desejam alguns olhares sobre tais grupos sociais. Muitos dos quais, ainda amarrados na disciplinariedade da histórica local e regional, sem diálogos como os “saberes vizinhos”, alimentou idealizações e esquadrinhamentos das realidades e coletivos amazônicos, homogeneizados em tornos do par “caboclos”, apenas.

Nesse jogo de expectativas e imagens sobre o outro, o que se quer muitas vezes, na verdade é negar as existências disso que por ventura possa vir a ser o outro. No caso em questão, gentes que vêm (re)construindo suas identidades pautadas nas memórias que apontam e os (re)ligam aos mundos das relações de trabalhos escravo na Amazônia. Reatualiza-se com tais posturas, práticas e olhares coloniais que produziram ausências e justificaram explorações como foi o caso da escravidão.

*como é possível afirmar e reafirmar a democracia racial num país em que as experiências de democracia política são precárias e que a democracia social, se existe, é incipiente? Isso é minimamente uma contradição, um paradoxo num país oriundo da escravatura, autocrático, com ciclos de autoritarismos muito acentuados. Acrescento ainda (algo muito pessoal) que o mito da democracia racial não é só das elites dominantes. Quando pensamos que as relações sociais estão impregnadas pela ideia de democracia racial, descobrimos, então, que se trata de um mito cruel porque neutraliza o outro. (IDEM, p.14) [Grifos Nossos].*

Tais produções de negações, no caso do Andirá, se fazem de inúmeras formas, dentre as quais, destacamos três: **A)** *subordinar* suas vozes, tornando-as desautorizadas e submetidas à outras fontes oficiosas que não as captou nos tempos e espaços devidos;. **B)** *descreditar* seus protagonismos, suas lutas sociais por direitos, apaziguadas e ignoradas por não se enquadrar em modelos estabelecidos;. **C)** *desejar* que as comunidades negras contemporâneas se apresentem fenotipicamente como absolutamente negras, do contrário, são apenas “*caboclos interessados*”<sup>170</sup>. Essa forma de atuação indica ações que não visualizar as realidades como as de comunidades quilombolas do Rio Andirá. “Essa situação está apoiada, numa cultura de tradições, que vão até o escravismo, além de serem reiteradas no contexto da sociedade de classes”(IDEM). Ainda segundo esse

---

<sup>170</sup> Expressão registrada entre a população da sede do município de Barreirinha, durante as nossas passagens para as inúmeras práticas de campo no rio Andirá, a partir de 2013.

mesmo autor, “esse mito da democracia racial antes de ser político e social acaba servindo aos interesses das elites dominantes” (IDEM, p. 15).

Contrariamente a essas formas de invisibilidade, estamos atentos e entendemos que tais comunidade são territórios pluriétnicos e com “territorialidades múltiplas” (HAESBARTH, 2010). E que por isso mesmo, guardam em suas configurações sociais e étnicas, marcas dos seus processos históricos. Justamente produzidos, configurados e influenciados pelos inúmeros contatos inter étnicos com outros grupos sociais que ali já estavam, e com os que ali chegaram e se estabeleceram ao longo do século XIX e por todo o XX. Apresentando-se agora neste XXI com memórias partilhadas e ordenadas entre, nas e para além de fronteiras étnicas. Esses “novos quilombos” são, portanto, realidades que vendo-se como novos sujeitos de direitos, produzem-se e constituem-se como tais (MATTOS, 2006). Interessa-nos, nesta tese, mais os processos socioculturais pelos quais fazem sua nova identificação étnica e territorialidades específicas como quilombolas. Estando atendo aos papes de tais processos e da própria cultura na sociedade, a partir daquilo levantado por Certeau (2012, p. 192), segundo o qual, “as indagações, as organizações e as ações ditas culturais representam ao mesmo tempo sintomas e respostas com relação a mudanças estruturais na sociedade. A interpretação desses signos, cuja espécie prolifera, remete inicialmente ao seu funcionamento social”.

Foi preciso (re)qualificarmos os olhares para fugir dos tais “modelos e de esquemas” explicativos pautados puramente nos quantitativos sobre a baixa entrada de negros escravizados na amazônica. Aparentemente “dispensados inicialmente”, e que por isso, não foram tomados como objetos centrais de muitos estudos. Tais esquemas explicativos centrados nas questões numéricas já inviabilizaram diversas análises históricas. Muitas das quais, não poderiam enxergar as inúmeras realidades sociais contemporâneas das comunidades negras rurais na Amazônia. Tais posturas produziram ainda aquilo que Santos (2010) denomina de sociologia das ausências. No entanto, as novas demandas apresentadas por essas comunidades, nos impulsionam a compreender as novas emergências étnicas ocorridas no Amazonas neste início de século XXI. Fazemos tais movimentos teórico-metodológicos, graças a iniciativas de estudos realizados a partir da segunda metade do século XX, com aqueles levados a cabo em contextos adversos e de produção de homogeneidades, como foi a ditadura civil-militar. Citamos os estudos encabeçados por sujeitos como Anaíza Virgolino-Henry e Vicente Salles.

Desta forma, mais uma vez, a Amazônia ressurgia como uma terra distanciada e tardiamente integrada ao modelo econômico e agro-exportador brasileiro.

Entre os anos de 1960 e 1970 este tipo de explicação ganhou relevo. Estava na ordem do dia a chamada ‘integração’ da Amazônia ao Brasil. Em pleno regime ditatorial, a maioria dos estudos da chamada ‘história regional’ e o termo aqui é muito relevante-partiam de uma ideia modelar para a compreensão desta ‘integração’. Dentro desta dicotomia, elaborada em uma junção enganadora entre centro e periferia, *havia pouco espaço para trabalhos inovadores e contestadores como o de Vicente Salles ou o de Anaíza Vergolino-Henry, que -de longa data-anunciavam a falácia de uma Amazônia apenas indígena, ressaltando a presença africana como fundante da cultura e história deste enorme território [...]* (RICCI, 2001, p. 8) [Grifos Nossos].

As realidades sociais quilombolas, diga-se de passagem, vêm sendo mostradas por perspectivas interdisciplinares, principalmente entre as ciências sociais, com destaque para os protagonismos da Antropologia, em menor escala como as ciências humanas, especialmente com a História. Por isso, conhecer as memórias e as trajetórias, enquanto sujeitos que se ligam aos passados da escravidão e pós-abolição, implica em diálogos interdisciplinares entre a História e demais ciências humanas e sociais. Para o momento, apenas indicamos breves considerações, afim de evidenciar como as posturas históricas “fixas” não protagonizam na Amazônia, principalmente no Amazonas, a visualização das presenças afro-brasileiras nas configurações étnicas das realidades do Andirá.

Os estudos das chamadas comunidades quilombolas no Amazonas, como já apontamos, tem ficado a cargo, especialmente, e por hora aos antropólogos dos Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Ranciaro (2016) sobre rio Andirá/AM, também de outras instituições como museu Nacional (SIQUEIRA, 2012) sobre o rio Jaú/AM. Há pesquisas ancoradas em programas interdisciplinares, também da Ufam, como é o caso do Programa “Sociedade e Cultura na Amazônia”, com três dissertações e teses já defendidas sobre a temática<sup>171</sup>. Estudos também presentes nos programas da Universidade do Estado do Amazonas – EA, tais como nos mestrados em Direito Ambiental e o programa Interdisciplinar e ciências Humanas. Estes programas interdisciplinares, aliás, têm hospedado intenções e práticas de pesquisas no sentido de possibilitar visualizações de grupos e sujeito não contemplados por aqueles esquemas fixos da ciência moderna, ainda “indolente” com tais temáticas (SANTOS, 2010). Posturas que “nossas” ciências por aqui realizadas regionalmente, insistiam em “inovar pela cópia”(DEL PRIORY; VENÂNCIO, 2003).

Destacamos em nosso percurso teórico-metodológicos os diálogos com as demais ciências humanas, a exemplo do Direito e também com as Ciências Sociais, principalmente com a Antropologia e a Sociologia. Muitos dos seus conceitos nos

---

<sup>171</sup> Dissertações de Giorgio Italo sobre quilombolo de Santa Tereza, rio Andirá; Jessica Dayse sobre os significados de mocambos em Parintins; Emanuel Farias Junior sobre os quilombo do Tambor em Novo Airão; Teses de Carla e Lucia Lira sobre o quilombo urbano do Barranco de São Benedito em Manaus.

permitem a compreensão das ressemantizações produzidas, em torno da questão quilombola no Brasil. Também implicou leituras, ainda que ligeiras de questões do direito, especialmente acerca das legislações produzidas nas últimas décadas do XX e neste início do XXI, por qual passou a temática quilombola no Brasil e América Latina (PRICE, 1996). Dialogamos principalmente com as querelas no que tange aos processos de reconhecimentos e demarcações dos territórios tradicionalmente ocupados. Implica ainda esforços em compreender as relações sociais, construídas historicamente por tais comunidades, muitas das quais, elaboram processos e práticas socioculturais carregados de sentidos e significados que remetem aos seus novos pertencimentos étnicos. E que também indicam maneiras de ser e utilizar os “recursos territoriais”, suas relações com as demais comunidades do Andirá e com o Estado brasileiro. Importa muito mais nesta tese compreender as significâncias de tais presenças negras no Amazonas e de como essa presença, ainda que estatisticamente comprovada em menor número, deixou suas marcas nas configurações étnicas e socioculturais amazônicas. Ao invés de discutir as discontinuidades históricas de tais presenças nas dispersas estatísticas sobre o estado do Amazonas.

A obra de Vicente Salles (1971, 2004, 2013) é um marco nesse sentido de evidenciar como que a presença negra, seja introduzida diretamente, seja por meio do tráfico interno, a partir de províncias nordestinas e até do sudeste, para além, e apesar de suas reduzidas quantidades numéricas, marcou os processos de configurações das sociedades e das culturas na Amazônia. São pesquisas que, inauguraram novos olhares para a questão do negro na região. Saindo de preocupações estritamente estatísticas quanto ao reduzido número de entradas - oficiais - no Grão-Pará, e apostando nos aspectos qualitativos de tais presenças. Em outras palavras, compreendendo os significados dessa presença na configuração étnica e cultural da região. Sua obra, torna-se fundamental em nossas posturas teórico-metodológicas. Especificamente o estudo que resultou na densa catalogação e indicação de informações sobre tal presença, publicada em 1971, sob o título “*O negro no Pará sob o regime de escravidão*”. Aponta aspectos da presença negra na região, tanto como: **a)** força de trabalho em áreas de agriculturas no litoral, na região do salgado, no Marajó e Baixo Amazonas, por exemplo; **b)** como elemento étnico que marca a formação social e cultural do Grão-Pará. Reconhece o mesmo que a baixa quantidade numérica, quando comparado a demais regiões do Brasil. No entanto, “não deixou de plasmar aí sua personalidade, de influir étnica e culturalmente, além de

construir, durante todo o regime da escravidão, o suporte da economia agrária (SALLES, 1971, p. 5).

Também dialogamos e nos amparamos em outros estudos, como Silva (1968); Vergolino-Henry; Figueiredo (1990); Acevedo; Castro (1998); Funes (1995); Gomes (1997); Bezerra Neto (2001); Sampaio (2012). Especialmente os dois primeiros, foram iniciativas que, dentre outras condições de relevância, levantam, a partir de investimentos em arquivos e diálogos com as realidades específicas, questões importantíssimas para (re)pensar os estudos sobre a escravidão negra na Amazônia. Estamos nos referindo justamente à (re)colocação de questões não homogeneizantes, e que levem em conta as especificidades regionais e locais. Levantam questionamentos e demonstram com evidências, os caminhos para as produções da invisibilidade da presença negra na região.

*Por que a Amazônia foi tão pouco investigada?* Talvez porque, durante muito tempo, não se relativizou a razão histórica-econômica que sustentava a tese de que a presença negra na região fora inexpressiva porque o ciclo das drogas do sertão havia repousado sobre a mão-de-obra indígena. Uma razão que refletiu o viés de um modelo de historiografia brasileira que não aprofundou a análise dos diferentes empreendimentos agrários (lavoura do arroz e da cana) entre outras atividades (obras de fortificação militar) desenvolvidas na área no decorrer do século XVIII, e nas quais a participação da mão-de-obra escrava foi essencial. Ou ainda, que tentou explicar a Amazônia à luz de um modelo traçado a partir da sociedade escravocrata do Nordeste. (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p. 27) [Grifos Nossos].

Modelo único de exploração pautado na exploração extrativa, não visualização de outras práticas colonizadoras; aplicação de modelos alheios. Eis aí três elementos que, ao longo dos processos de constituição do pensamento social e histórico da Amazônia, foram articulando-se, no sentido da produção das invisibilidades sobre a presença negra na região. Tal atitude de (re)ordenamentos econômicos, direcionou e afetou não somente o pensamento social, mas inclusive as produções de fontes acerca da escravidão de africanos na região. Ainda segundo esses autores, muito esparsas, o que influenciou no pouco interesse para os estudos da temática pelos mais variados campos do saber, haja vista que se cristalizou explicações do tipo que:

[...] a proporção que a lavoura da cana de açúcar não se organizou e, portanto, não se enquadrou no esquema da Plantation açucareira, o negro se tornou um elemento ausente na construção da sociedade amazônica. Consequentemente, a bibliografia sobre o tráfico, escravatura e relações raciais, por exemplo, tornou-se escassa, especialmente quando comparada à que foi produzida em outras regiões do país, não somente no campo da História e da Sociologia, mas também da Antropologia. (IDEM, p. 27).

Ocorre aí uma clara sinalização de como os campos de estudos acerca a presença negra na Amazônia foi influenciada pelos “esquemas interpretativos” sobre o Brasil como um todo. A ciência tem um poder de influência nos esquemas de pensamentos que irão

vigir em determinada época e contexto (CERTEAU, 1998, 2012). Nessa direção, Virgolino-henry continua a referir como foram construídas as dificuldades em discutir a questão negra na Amazônia, dado os poucos registros documentais sobre o tema. E como isso forneceu um lugar cativo para a Amazônia nos estudos clássicos sobre escravidão negra no Brasil. Lugar de onde os estudos realizados empiricamente, a partir da segunda metade do século XX, vem esforçando-se para sair, ou no caso, explicar suas limitações e descompassos com, e tais modelos nacionais, com as diversidades das presenças negras na região. Revelada pelas novas emergências étnicas e territorialidades específicas quilombolas, como as que visualizamos no Amazonas neste início de século XXI. Apesar e além do que foi dito sobre as reduzidas entradas de negros escravizados no Amazonas, as memórias sobre tais poucas entradas nos convidam a fazer o que a própria Anaíza e outros como Bezerra Neto nos incitam com seus estudos: “relativizar” sobre o que foi dito acerca de negros escravizados na Amazônia, suas práticas sociais, religiosas e contribuições nas configurações étnicas da região. Que por isso mesmo, não podem mais continuar a serem explicadas, apenas pelas fórmulas estatísticas e econômicas.

A partir de tais direcionamentos, pensarmos se de fato, ainda precisamos continuar a não discutir a questão negra, apenas por serem estatisticamente poucas. Daí por que, tornados insignificante para pesquisas históricas, antropológicas e sociológicas, dentre outros campos das ciências humanas e sociais. Campos que vêm (re)ordenando seus olhares para outras fontes, como as práticas socioculturais, a exemplo do que fez Salles(2004). Por onde também fazemos nesta tese, acrescentando especialmente os diálogos com as fontes de memória que vêm constituindo-se em arquivos de memórias dessas comunidades amazônicas. Sem deixar de dialogar com as tradicionais fontes que indicam as poucas presenças.

*A tentativa de determinação étnica dos grupos negros encontrados no Brasil, através da utilização de documentos de tráfico negreiro e do comércio escravo, forma o conteúdo do esquema historicista representativo do primeiro método empregado para o estudo das populações negras no Brasil. Tais abordagens, encontradas nos trabalhos de Silvio Romero, João Ribeiro, Calógeras e Brás do Amaral. Alguns dos quais baseados em notas de Spix e Martius, terminaram por identificar como ‘bantos’ os grupos étnicos negros aqui encontrados. [...] passaram a constituir a base de um esquema falho [...]. Partindo de considerações baseadas no critério de Etnologia comparada, inicia Nina Rodrigues nova orientação nos estudos, não logrando, entretanto, estabelecer totais conclusões válidas, pois sua sistematização terminava por identificar como sudaneses todas as culturas africanas existentes no Brasil. Contribuição mais metódica e mais completa coube a Artur Ramos. Utilizando a orientação de Nina Rodrigues, analisa os padrões culturais negros no Brasil e os reconstitui num quadro cultural viável, sistemático, e considerado válido em termos de espaço brasileiro. (SILVA, 1968, p.3) [Grifos nossos]*

Estes primeiros modelos encabeçados por Nina Rodrigues e Artur Ramos, possibilitaram atuações de outras pesquisas sobre a presença do negro na região amazônica, avançando em certos aspectos, mas mantendo algumas linhas fixas. Ainda segunda Anaíza Vergolino e Silva, quando se alarga tais discussões as questões da presença negra pelo viés das religiões de matriz africana, apenas para tomar um exemplo.

A essas escolas, vieram juntar-se dois tipos de trabalho: os de correlações mais profundas como as de Bastide e Edson Carneiro, visando inclusive o estabelecimento de áreas de culto; e os de contribuições isoladas regionais, exemplificadas nas obras de Otavio Eduardo e Nunes Pereira (Maranhão); René Ribeiro e Gonçalves Fernandes (Pernambuco); Abelardo Duarte (Alagoas) e outros. Concluindo poderíamos afirmar que, os trabalhos africanistas no Brasil, visavam na maior parte sobre a Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. Há grande ênfase nos estudos sobre a cultura sudanesa (em particular o grupo Yorubá). Os estudos de Ramos são tomados quase sempre como referência. As contribuições isoladas se apresentam via-de-regra, como ‘instantâneas’ do assunto (SILVA, 1968, p.3-4).

Ainda dialogando com as questões da produção da ausência do negro africano escravizado e ou livre e de seus descendentes na historiografia amazônica, Vergolino-Henry; Figueiredo (1990), dão exemplo dos elementos e estudos sobre temas de religiosidades de matriz africanas no país. Muitas vezes ainda se pautaram nas buscas das tais “sobrevivências” africanas, e nisso, a região amazônica foi desprestigiada em certos estudos. Os autores citados indicam que quando cidades amazônicas foram tomadas como possíveis objetos de estudos por Bastides (1960) e Carneiro (1964), a tomaram numa postura de duplicidade, que na prática significava “inclusão científica e exclusão ideológica”. Por tais encaminhamentos teórico-práticos, as ações de pesquisa realizadas, nesse caso, serviram apenas para conhecer e determinar que o conhecido é o “outro”. Segundo as análises de Vergolino-Henry; Figueiredo, Roger Bastides considerava que “a verdadeira tradição africana - o candomblé nagô - era encontrado apenas no Nordeste. A Amazônia ficava excluída por que era uma região de tradição religiosa banto acrescida da pajelança indígena” (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p. 29). Seria, portanto, apenas “uma mistura, diga-se de passagem, duplamente inferior, por que o legado banto não passava de magia quando comparado com a religião nagô. E, também, por que a pajelança em questão se tratava de uma espécie de degeneração da verdadeira pajelança indígena” (IDEM).

Além das preocupações de “purezas” e hierarquizações acerca dos grupos étnicos privilegiados a formar determinada orientação. Também se vê aí a presença de elementos que volta e meia aparecem na Amazônia para explicar e excluir as sociedades e culturas amazônicas das compreensões de processos sócio históricos mais ampliados, como é o caso da escravidão negra nas américas. Edson Carneiro, segundo as análises de

Vergolino-Henry; Figueiredo (1990), em sua investida na visualização dos estudos sobre religiosidade de matriz africana na Amazônia, a partir de suas conclusões, também com seus estudos influenciou/auxiliou a montagem de blocos explicativos acerca das presenças negras africanas na região. Pautados nos quantitativíssimos, nas purezas, nas pequenas áfricas na floresta e demais coisas do tipo, foram posturas que cada vez mais impossibilitavam visualizar, de fato, as realidades afro amazônicas espalhadas pela região. Especialmente aqueles dos centros urbanos referenciados. No entanto, nos mostra Anaíza que:

*Os trabalhos de campo desenvolvidos pela Universidade Federal do Pará no período de 1965/66 forneceram um material que veio demonstrar, em muitos aspectos, não serem válidos os esquemas etnológicos estabelecidos por Artur Ramos e mais tarde por Edson Carneiro, para a Amazônia e de modo específico para o Pará [...]. A tomada direta ou indiretamente de autores clássicos como ponto de referência, ou a falta de análise do material histórico já publicado, tem determinado, para a área amazônica, a colocação do problema apenas em termos de generalizações. Nas considerações do traço econômico da região, no desenvolvimento político da Amazônia sem a análise das correlações mais profundas do ponto de vista histórico, encontramos as razões da incidência dos autores africanistas numa deformação da realidade. A citação vaga de documentos ou ausência de citação dos mesmos, evidencia a abordagem histórica descuidada que implicou repetição de conceitos errôneos, porém tidos como conclusivos e válidos, que determinam, por um lado, a ausência de pesquisas posteriores. (SILVA, 1968, p.5-6) [Grifos Nossos]*

Tais institucionalizações de olhares clássicos que, além de produzirem processos de “deformação da realidade”, também podem ter, segundo esses estudos de Silva (1968) e de Vergolino-Henry; Figueiredo (1990), influenciado fortemente nos processos relativos às posteriores imagens de invisibilidades da questão negra nos debates científicos nacionais, e especialmente regionais e locais. Talvez, se insere aí também em tais discussões aquela ideia de muitos estudos que não conseguem ver as comunidades negras rurais contemporâneas como frutos das experiências históricas dos mundos do trabalho não livre nas Amazônias. Ao que parece, pautam-se esses olhares justamente no fato aparente e justificável pelas descontinuidades do processo histórico de tais realidades. Por não apresentarem as devidas características fenotípicas desejáveis em tais modelos padrões de negritudes e africanidades. Como aliás já aludimos acima e que se verificarão na sessão três sobre os processos socioculturais e ações políticas dos sujeitos do Andirá para reconhecimentos como quilombolas.

Ainda Vergolino - Henry; Figueiredo, nos lembram que foi Edson Carneiro quem estudou os cultos afros em duas capitais da Amazônia - Belém e Manaus, respectivamente. Mas ao fim, também se condicionou naquela percepção supracitada da dita inclusão científica e exclusão ideológica. “Aparentemente divergindo de Bastides, Édson Carneiro não só considera a Amazônia como objeto de sua investigação, como

também tenta demonstrar em que medida os cultos de Belém e Manaus ainda são ‘africanos’. No entanto, “a partir do momento em que seus paramentos de africanidade passam igualmente pela ‘superioridade’ do modelo nagô, o discurso que constrói sobre a Amazônia se reveste da mesma duplicidade que encontramos no discurso de Bastides(VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p.30). Ainda sobre a explicação de como fora produzida a “ausência do negro” na Amazônia nos estudos nacionais, regionais e locais, esses mesmos autores trazem para as suas análises outros dois estudiosos. São Dantas(1982) e Fry(1984), que investigaram as formas de como se relacionam os tais modelos teóricos explicativos acerca das presenças do negro, levantados pelos estudos das décadas de 1930 e 1940 no Brasil. Preocuparam-se as conexões que poderiam existir entre os mesmos e as questões conjunturais da época, onde se intentava produzir modelos de sociedade e de culturas que, aos poucos, fossem enquadrados nos processos de construção da identidade nacional(ORTIZ, 2006; COSTA, 2011, 2016). Uma de suas conclusões é que na verdade, tais estudos estavam em diálogos profícuos e articulando-se, como o mito da democracia racial e como a cultura foi usada para compor um nacionalismo cultural.

Em outras palavras certos elementos da cultura africana (nagô) eram valorizados por que se transformavam em símbolos que ajudavam a distinguir não apenas uma região – o Nordeste -, mas um país – o Brasil -, reforçando o vigor das ideologias regionalistas e nacionalistas da época. [...] Parece válido supor que a *exclusão da Amazônia do pensamento africanista se explique mais por uma razão de ordem ideológica, ou seja, na medida em que a Amazônia foi dada e/ou percebida como uma área de pouca ou nenhuma ‘africanidade’, ela deixou de ser objeto de estudo porque não era o melhor centro fornecedor de símbolos* que ajudassem a legitimar os diferentes interesses político-ideológicos em jogo, naquele momento (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p.30-31).[*Grifos Nossos*].

Além de sustentar os entendimentos sobre a produção da invisibilidade da presença negra na Amazônia, a ausência de como tais modelos explicativos foram constituídos na república brasileira que, também se produzia enquanto Estado nacional, a partir de certas características paulatinamente oficializadas. Também essas considerações postas nos estudos de Anaíza e Figueiredo, nos alertaram ao longo desta tese, para pensar entre outras coisas, que as comunidades quilombolas contemporâneas que hora emergem etnicamente no estado do Amazonas, estão conectadas a projetos de produção de identidades e etnicidades. Estão ainda inseridas nos “cenários de direitos”, pautados pelos movimentos sociais desde há pelo menos a segunda metade do século XX. Movimentos que tiveram, e têm lá suas causas de ser e lutar em desfavor das opressões históricas sofridas, e em favor de tais comunidades acessarem os direitos postos na C.F.de 1988. Como tal, esses “novos quilombos”, trataram de construir seus modelos

explicativos sobre si. O que de certo modo, poderá esquecer alguns elementos destoantes dos seus projetos de memória, e institucionalizar outros que, segundo o grupo e suas lideranças constituídas, tem maior validade no contexto reivindicante atual. Aliás, operando com aquilo que já nos alertou Pollack (1989, 1992) os silêncios e os esquecimentos, dois elementos importantes nos processos sociais de constituição das identidades coletivas.

Se contemporaneamente há comunidades negras rurais no Amazonas, reivindicando certificação de auto declaração e demarcação de territórios como quilombolas, é necessário (re)pensar um pouco mais sobre as referidas trajetórias históricas desses grupos. Uma das formas de fazê-la, está na perscrutação de como que suas memórias, (re)construídas em contextos de lutas políticas por diferenciação étnica, se conectam aos mundos do trabalho escravo na região. Uma história das memórias que por vezes destoando de tais modelos clássicos sobre a presença negra na Amazônia, haja vista que, muitas experiências não constam nos quadros estatísticos imperiais. De volta a Silva e suas propostas de relativização das conclusões dos modelos clássicos acerca das presenças africanas na Amazônia.

Somos por conseguinte levados a concluir que: a tomada do Maranhão como foco de escravatura e centro redistribuidor de negros ao Pará, afirmativa de Ramos (1951); a irradiação do modelo de culto afro ao Pará, feita através do ‘Maranhão outrora cabeça do Estado do Maranhão e Grão-Pará’, referida por Carneiro (1964:126), ou ainda, a área de culto Belenense resultante do ‘Maranhão porto de entrada de escravos destinados ao grande vale’ afirmativa também de Carneiro (Ibid.: 136-7), parecem começar a perder validade no que diz respeito a essa época, a menos que outros documentos provem o contrário. (SILVA, 1968, p.8).

Para além da “velha fórmula escravidão, fuga e quilombo”, estarão em destaque nesta tese, os processos múltiplos de negação por parte das populações escravizadas e seus descendentes, aos ditames estabelecidos pelo Estado colonial, imperial e republicano. Povos que passaram por momentos de “destituição” de suas dignidades humanas, tornados escravos, e ou submetidos aos mundos do trabalho não livres nas Amazônias. Ainda durante a escravidão ou para além dela, no pós-abolição e que, contemporaneamente politizam, etnizam suas memórias e demandam por direitos étnicos, sociais e territoriais. Além disso, sobre a produção do silêncio, a base de tais considerações somos levados a afirmar que precisamos destacar as tais ausências e silenciamentos sobre as presenças e os protagonismos do negro no pós abolição na Amazônia, principalmente em estados como o Amazonas. Precisa-se por isso, iluminar os processos sociais e históricos de produção das ideias de invisibilidades. Compreender a presença negra na Amazônia, “enquanto parte integrante de uma sociedade que deve ser

compreendida, a partir de si mesma, evitando-se sua explicação em decorrência de sua adequação a modelos de sociedades escravistas existentes em outras partes da América Portuguesa” (BEZERRA NETO, 2001, p. 19). Precisamos inserir nessas interpretações, elementos das realidades locais que interferiram consideravelmente nas ações e projetos coloniais lusitanos para a região. Também analisar a questão, “levando-se em conta as formas e considerações em que se estruturou a economia escravista nos territórios da antiga província do Grão-Pará” (IDEM).

As experiências das emergências quilombolas, especialmente no estado do Amazonas, carecem cada vez mais serem dimensionadas e percebidas no pós-abolição. Sobretudo como parte das lógicas escravistas produzida pelas ações do capital e em contextos maiores, para além dos locais, onde hoje se fazem os fenômenos das novas emergências étnicas contemporâneas, como na fronteira Amazonas/Pará. Tais preocupações, também nos deixam atentos para as mazelas sociais e invisibilidades de comunidades de quilombo na história oficial do pós-abolição, marcadas, dentre outras coisas pelas ausências “das políticas sociais, do quase desconhecimento de sua existência e de sua invisibilidade na sociedade brasileira” (AMARAL, 2014, p.86). Parte disso, relaciona-se ao fato de que, o africano escravizado “foi incorporado à sociedade brasileira sem direitos, mas com muitos deveres para criar uma nação próspera nos trópicos da América do Sul, o que refletirá na sua ausência do cenário econômico e político desta nova nação” (IDEM).

Histórias e trajetórias individuais e familiares invisibilizadas como as dos diversos “Beneditos” que na Amazônia conheceram as índias “Gerônima”<sup>172</sup>. Trajetória e experiências, que segundo apontam as memórias oficializadas pela FOQMB em seu projeto de construção da identidade étnica e territorialidades quilombola, a partir da década de 1870, compuseram, juntamente com outros sujeitos, mostras desses processos de existências, solidariedades, resistências e (re)configurações étnicas constituintes da Amazônia contemporânea, a exemplo da que vem efetivando-se no rio Andirá neste início de século XXI. Negros com ancestralidade angolana e indígenas Sateré-Mawé, que forjaram territorialidades específicas no grande rio Andirá. Em conjunto com demais “exemplares” de “cearenses/arigós” (BENCHIMOL, 2009), como o pensamento social do Amazonas (re)qualificou os milhares de nordestinos (re)alocados nos mundos do

---

<sup>172</sup> Uma referência aos sujeitos que teriam, segundo apontam as memórias locais, constituído o casal interétnico nas cabeceiras do rio Matupiri, de onde procede os grupos sociais das cinco comunidades quilombolas que assim elaboram suas narrativas sobre as origens. Grafamos seus nomes com “s” para indicar que representam muitos outros casais inter-étnicos que materializam os contatos entre negros e indígenas na Amazônia como apontados em estudos como os de Gomes(1997, 2015).

trabalho da Amazônia em fins do século XIX e início do XX (SANTOS, 1980; PRADO; CAPELATO, 1977). Configuraram mundos entre negros, indígenas e nordestinos, brancos empobrecidos que, para além da ideia de “somados” a colonos portugueses estabelecidos no lugar chamado “Piraf” e a colonos espanhóis, estabelecidos no lugar chamado “Granja Ceres”, produtora de algodão, cana de açúcar, aguardente e demais gêneros agrícolas e intermediadores das exportações dos recursos territoriais amazônicos. Produtos (re)valorizados nas relações entre região, nação e mundo, ao longo do processo histórico, reatualizado ao longo século XX (SILVA, 2012; FREITAS, 2013; CASTRO, 2010; LOUREIRO, 2002). Tais sujeitos estabeleceram relações sociais e de solidariedades econômicas, religiosas, matrimoniais, culturais e das mais diversas relações continuamente consolidadas e (retro)alimentadas ao longo do pós-abolição no Baixo Amazonas. Daí talvez “destoaram” e não foram enquadrados pelos modelos explicativos das presenças afro brasileiras no leste do estado do Amazonas.

As visualizações das trajetórias individuais ou familiares mapeados nesta tese, distribuídas nas três sessões indicam aquelas construções de solidariedades em práticas sociais diversas: relações de compadrios, mandonismos e dos mais variados tipos de poderes. Quase sempre (inter)ligando-se aos muitos momentos econômicos e políticos do estado do Amazonas e da Amazônia como um todo (extrativismos vegetal e animal). Tais relações podem ser percebidas quando olhamos para as trajetórias e experiências, a saber: **A)** os momentos extrativos e de coletas dos recursos florestais - da extração de essências diversas como cumaru [*Dipteryx odorata*] e do pau-rosa [*Aniba rosaeodora* Ducke] <sup>173</sup>; **B)** das “tirações” <sup>174</sup> de madeiras; **C)** dos extrativismos da malva e da Juta [*Corchorus capsularis*], **D)** da castanha [*Bertholletia excelsa*]; **E)** das pescas e caças. E mais recentemente; **F)** nas relações com as agro-estratégias, objetivando-as nas figuras dos fazendeiros, ou como também se ressignificam alguns desses sujeitos Amazônia adentro, “produtores rurais”, portadores dos “novos” desenvolvimentos e progressos. “Seu” Martinho de Castro Rodrigues experienciou os vários momentos econômicos do século XX (juta, castanha, pau rosa, a chegada da pecuária etc), atualmente assiste e participa do MSQA. Como “guardião da memória” do quilombo Boa Fé, juntamente com seu irmão

---

<sup>173</sup> A região do Baixo Amazonas abrigou inúmeras usinas de pau-rosa ao longo do século XX para extração do Linanol, matéria prima de perfumarias. Na “boca” (foz) do rio Andirá localizava-se uma dessas usinas. Para aprofundar esse tema ver Batista (2007, p. 215-219); Bitencourt (2017).

<sup>174</sup> Expressão utilizada nas comunidades quilombolas quando referem-se às práticas de tirar madeiras para a venda. Atividades comuns ao longo do século XX, quando não havia legislações pertinentes a tais ações ambientais e imperava um comércio aberto para as compras de tais “tirações”.

Manuel Benedito Rodrigues, o “seu” Madá, nos proporciona uma descrição dessas relações de trabalho. Iluminando também para os padrões daquele rio.

*O trabalho com pau-rosa era bruto! Tirava o rolo assim: Derribava a árvore, serrava e arrastava do centro até a margem. Naquele tempo não tinha motosserra, era só roladeira que agarra dois, um daqui outro de lá [gestos]. De lá metia um torno de madeira daqui e daqui [gestos]. Tecia um cipó e metia daqui e rolava assim, ‘pipipi’ [gestos] e puxava aquilo na costa na estrada até na beira [margem do rio]. Só as galharada que eram botadas no ombro. Pegava tudinho, só não levava a folha, mas os galho, até daqueles finos, tudo compravam, levavam tudinho. Tinha o comprador que vinha buscar aí na cabecera grande. Tinha uma lancha grande naquele tempo era a coisa. Era dono de uma usina que tinha lá no camaleão, ali perto da “Boca do Andirá”, é uma ilha lá. Parece que era do velho Homero. É, ele que comprava o pau-rosa. Ia tudo para lá. E ele tinha usina de beneficiamento lá. Tinha usina ele. Todo mundo trabalha e tirava o pau-rosa para vender pra ele. Eles traziam balança, cada uma balançona dessas grandonas aí, levavam tudo pesado. Eles iam tirar, botar na usina par tirar o óleo do pau-rosa. Tinha muita gente que trabalha lá na, na usina. Lá a gente só ia quando para comprar alguma coisa que acabava e ia lá no patrão e comprava um negócio dum rancho. Agora negócio de tábuas assim, Itaúba comprar tábuas tinha muitos comércios que vinham para comprar Itaúba para fazer batelão, fazer canoa. Numa semana chegava um, na outra semana chegava outro. E a gente comprava um “bocadinho” dum “bocadinho” do outro. Era o Dacinho Vilas Boas que morava quase “defrente” de Barreirinha. Era José Pimentel, Eládio Trindade, e tinha mais um. O velho João Benzaqueim. Este comprava também castanha, compravam madeira. E ele era judeu! Ele morava em Parintins. Só esse tinha barco, o resto era só numa canoa grande remando. Traziam mercadorias. A gente comprava com produto. O lucro era poquinho. Depois do pau-rosa trabalhei em roça, aí para a cabeceira grande. Era castanha, cipó. Tirava breu, breu, jutaí-cica pra vender. O trabalho era no centro mesmo! Ninguém saía. Olhe, jogar bola eu não jugava e nunca joguei, até hoje nunca joguei bola!<sup>175</sup>. [Grifos Nossos].*

As relações das comunidades do Andirá com as demais configurações sociais, portanto, ao que observamos nas trajetórias mapeadas, são (re)configuradas entre necessidades econômicas e conflitos diversos. Muitas das quais, pautadas nas hierarquizações de gentes, saberes e produções de riquezas e misérias sociais para os grupos mais pobres, como os “pretinhos do Matupiri”. Sujeitos que neste contexto de direitos, (re)classificam-se na esperança de mudar seus “destinos” atribuídos no bojo daquelas relações sociais e históricas. Como a partir dos trabalhos de empreitas, diárias e demais disputas por existências e pelos acessos aos recursos territoriais no Andirá, escassos cada vez mais nas últimas quatro décadas (SIQUEIRA, 2016; RANCIARO, 2016), diante das atividades agropecuárias que tomaram as matas e “cabeceiras dos Antigos”<sup>176</sup>.

As análises de trajetórias familiares apontam ainda para a presença de inúmeras “pequenas criações de bichos”<sup>177</sup> e agriculturas como guaraná, cana de açúcar, mandioca,

<sup>175</sup> Martinho de Castro Rodrigues. 89 anos. *Entrevista*. Dezembro de 2016. Quilombo Boa Fé.

<sup>176</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>177</sup> Idem

milho, banana, cará, dentre outros produtos. Muitos desses alimentos, ao longo do pós-abolição, abasteceram cidades de Barreirinha e Parintins. Tais questões podem ser largamente visualizadas nessas e outras trajetórias familiares que constroem as atuais comunidades quilombolas. Visualizaremos tais experiências de protagonismos quilombolas na sessão 3 quando tratarmos daquilo que foi (re)construído ao longo do MSQA como tática para (re)ordenar as práticas sócioeconômicas e culturais, e os novos modos de relações das comunidades com seus territórios e recursos territoriais. Observamos que, no curso do movimento como parte de suas lutas políticas, buscou-se também (re)constituir modos de vidas, relações e usos dos recursos territoriais, utilização dos antigos lugares de usos comuns nas cabeceiras, antigos castanhais, lagos e centros das matas com os quais relacionaram-se suas gentes antigas nesse pós-abolição no Amazonas.

Práticas sociais que, ao fim e ao cabo, tenderam e almejavam ser, parecer e (re)atualizar ancestralidades, existências e experiências dos tempos dos “antigos troncos” e seus respectivos “galhos” mais imediatos que se espalharam ao longo do rio Andirá e seus afluentes. Sobre isso relembra o centenário Manoel Eugênio, patriarca do núcleo Paga, segundo ele:

Naquele meio [Matupiri] morava o velho Pedro [Rodrigues] Marinho, Chico Rodrigues, o velho Silvério, Manoel Rodrigues Filho e a velha Cristina. Então eu nasci em 1911 e quando eu me entendi eles já estavam por ali. Eles trabalhavam basicamente com coco e roça, eles moravam na Terra Preta. Depois de estarem todos colocados, eles foram se espalhando. O velho Silvério ficou logo ali na boca, onde é a comunidade [Matupiri]. Dentro do Matupiri conheci o Pedro Marinho, o Manoel Rodrigues Filho, que me lembro. Em Ituquara morava o finado Agripino, o velho Maximiano, eram os donos daquela terra esses já foram todos [morreram]. Em São Pedro era o Romão, a mulher dele velha Luiza e o Raimundo Siqueira foi quem eu conheci por lá na época que me entendia. Eu nasci no Matupiri, adiante da vila Santa Tereza, numa ponta de lá que é uma ilha chamada Bom Destino.<sup>178</sup>

Movendo-se nas, e a partir das dinâmicas daquelas relações sociais e econômicas que marcaram as trajetórias de vidas ali no Andirá, e por toda Amazônia contemporânea, vemos como gestos políticos que, de certa maneira objetivam por meio da memória unir tempos e espaços passados e presentes. A esses gestos, aos quais chamamos na sessão três “ações políticas para acessar direitos”, também visualizamos sujeitos que intentam e colocam-se como protagonistas de suas vidas e destinos. O que lhes conferiu com essa “viagem da memória”, certa ancestralidade e ligação aos mundos do trabalho, negado-lhes pela tal “historiografia em silêncio”, acerca de suas existências no Andirá. Também

---

<sup>178</sup> Manoel Eugênio, 104 anos. *Entrevista*. concedida a João Siqueira em 18/08/15. Integra peça do RTID, ver Siqueira(2016,p.72).

(re)criam lugares de memória territorial que servem como suportes e marcos definidores e indicadores das novas identificações étnicas e territorialidades quilombolas. Nesses percursos de lutas por reconhecimentos que produzem identidades quilombolas, “a memória traz em si potencialidades estratégicas, entre elas, com especial destaque, as construções de representações sobre o passado com seus potenciais de solidificação ou de enfraquecimento de identidades individuais e coletivas”(NEVES, 2014, p. 68).

Sobre o trabalho da “história da memória”, como “campos nos quais a História Oral pode ser útil”, estão: história do cotidiano, história política; padrões de socialização e trajetórias de indivíduos e grupos; histórias de comunidades; histórias de instituições; registros de tradições culturais (tradições orais) e história da memória (ALBERT, 2011). Nesse sentido:

*o trabalho com a História oral pode mostrar como a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência - isto é, de identidade. E porque a memória é mutante, é possível falar de uma história das memórias de pessoas ou grupos, passível de ser estudada por meio de entrevistas de História oral. As disputas em torno das memórias que prevalecerão em um grupo, em uma comunidade, ou até em uma nação, são importantes para se compreender esse mesmo grupo, ou a sociedade como um todo (IDEM, p.167) [Grifos Nossos].*

Como estamos refletindo acerca das produções de modelos e contextos em que foram produzidos, lembramos que muitos de tais esforços de (re)ordenação de posturas no rio Andirá, foram influenciados pelos agentes e parceiros externos, a exemplo de órgãos estatais ali achegados. Muitos dos quais, responsáveis pela demarcação do que viria a ser o território tradicional, e que estava sendo reivindicado socialmente pelo novo grupo étnico. Reconhecidos como quilombolas pela FCP em 2013, tais comunidades produziram processos inúmeros de (re)aprender certas posturas a eles atribuídas pelos órgãos oficiais do estado brasileiro ali representado pelo INCRA. Novas posturas, a exemplo daquelas voltadas para com os territórios tradicionalmente ocupados, que foram efetivadas às semelhanças dos sistemas e formas de usos dos recursos territoriais dos “antigos pretos do Matupiri”. Tentativas nem sempre exitosas, devido as distintas necessidades dos tempos contemporâneos das “sementes” e dos tempos pretéritos dos “truncos velhos”, como já lembrou seu Adelino. Questões como escassez de determinados recursos territoriais, agravadas tanto pela exploração ao longo do pós-abolição, como também pelos acessos a eles dificultados por atividades contínuas de intruzamentos realizados ao longo do século XX, a exemplo das já denunciadas pelos

sujeitos do quilombo Trindade. Contra as quais, lutam os quilombolas para que sejam liberados acessos aos recursos, com a demarcação do território tradicionalmente ocupado.

São inúmeras, portanto, as questões que cercam as emergências étnicas quilombolas na Amazônia. Questões que apontam para direcionamentos além dos modelos explicativos tradicionais, para novas formas de agir dos movimentos sociais quilombolas que, inseridos e conectados aos cenários de direitos externos, demandam, não apenas o Estado brasileiro, mas sobretudo as novas explicações científicas que queiram tê-los como objeto de investigação.

## **2.4. “Formaram mocambos, mas [...] pequenos, de pouca significação”.<sup>179</sup>**

### 2.4.1. Das “(i)relevâncias” de mão de obra escrava negra Africana.

Apesar do passado, (re)construído nas memórias dos descendentes de Benedito e de Gerônima, de Benedito e Tereza levarem-nos apenas até o final do século XIX, os processos históricos da escravidão negra na Amazônia são mais recuados. A questão da necessidade e articulação de mão de obra na Amazônia recua-se mais ainda, retomando às decisões iniciais da coroa lusitana no XVII, pela (re)qualificação das terras amazônicas como fornecedora das famosas especiarias, ou drogas do sertão, a partir de corpos e saberes dos próprios “negros da terra” (MONTEIRO, 1994). As assertivas da abundância de povos indígenas, também acabaram por sustentar outras posturas, e igualmente modelos que geraram falsas sensações, quando se pensa em mão de obra para a Amazônia, por esse viés do quantitativismo, ancorado nas políticas econômicas metropolitanas para a região. Uma dessas sensações, parece relacionar-se à produção da imagem ideal, segundo a qual, tais sujeitos e coletivos indígenas, estariam aparentemente “disponíveis” ao mercado da escravidão, o que não procede.

Teoricamente dispostos a integrarem-se à sociedade colonial pelo mecanismo de tornarem-se colonos que serviriam como mão de obra. Aliás, esta questão sempre apareceu como um problema contínuo a ser enfrentado pelo Estado colonial, imperial e

---

<sup>179</sup> Expressão e entendimentos levantados por Reis (1989, p.233) ao tratar da presença de africanos escravizados no Amazonas, principalmente no leste do Amazonas, para onde reproduz, com base na obra de Souza (1878), uma notícia acerca das existências de mocambos no rio Aicurapá. Nessa mesma obra, Reis informa sobre as movimentações da Cabanagem na área da Mundurucânia, sem, no entanto, importar-se com as presenças de mocambeiros nesse movimento social da primeira metade do XIX. Para visualizar a população negra na cabanagem ver Pinheiro (1997) no texto “de mocambeiros a cabanos”, onde são produzidas análises significativas acerca de tais processos.

mesmo republicano na Amazônia. Estado que operou (re)classificações dos grupos sociais (SILVA, 2004; PIZARRO, 2010; FREIRE, 1989). Em cada tempo e espaços produzidos pelas “ações do capital” na Amazônia (CONCEIÇÃO; MANESCHY, 2002), foram determinados e implementados processos sociais que nomearam e escolheram como mão de obra privilegiadas para exercer essas funções econômicas, tipos e sujeitos sociais, tais como: indígenas, africanos, nordestinos, sistematizados numa sequência oficial de interesses do Estado que, (re)define olhares para a região amazônica, mas convivendo simultaneamente nos mundos do trabalho, e configurando realidades sociais para além dele, a exemplo dos mocambos e quilombos.

Nessa sequência oficializante por mão de obra, os povos indígenas foram então, os primeiros grupos sociais (indígenas) “destinados” aos mundos dos sertões para coletar as especiarias, especialmente nos dois primeiros séculos de colonização Lusa. Os segundos (africanos), presentes desde o início em pontos estratégicos, onde havia lavouras de cana de açúcar e áreas de agriculturas. Mas foram inseridos de forma intensiva organizada pelo Estado lusitano apenas em meados do XVIII, para dar conta das lavouras de algodão e cacau, também da pecuária e do pretense vazio de mão de obra disponíveis, dado o contexto da lei de “liberdade de índio”, uma das políticas “modernizantes” do Estado pombalino<sup>180</sup>. Os terceiros (nordestinos), trazidos em massa quando a Amazônia, anexada politicamente ao Estado nacional, já era brasileira de fato. E quando a região fora, mais uma vez, (re)classificada como espaço de produção das ações e intenções do capital internacional. Desta vez, com os extrativismos da Borracha, afim de suprir os mercados europeu e norte americano dos fins do século XVIII e início do XIX (SANTOS, 1980; PRADO; CAPELATO, 1977).

As formas de mão de obra, apenas para citar as predominantes, sem pretensão de sínteses e no sentido de indicar, de forma abreviada, os momentos da História regional e suas demandas até o século XIX. Quase sempre associadas aos chamados “ciclos” econômicos, e ou “ondas históricas” que, ao que entendiam os velhos modelos explicativos, produziam as existências e histórias de vidas condicionadas por tais momentos econômicos e políticos locais e regionais em conexões devidas aos cenários nacionais e internacionais. Sem muitas possibilidades de outras histórias e experiências socioculturais, ainda que ali estivessem presentes configurações dinâmicas como a dos

---

<sup>180</sup> Com a criação da companhia de comércio do Grão Pará e Maranhão. Para aprofundar essa questão ver Dias (1970); Baena (1839/2004); Salles (1971); Bezerra Neto (2001); Sampaio (2012).

quilombos. Mas não interessaram aos discursos e vozes que produziam a Amazônia naqueles determinados contextos discursivos sobre a região (PIZARRO, 2010).

Para citar as primeiras investidas e compreensões do Estado colonizador para (re)classificar e propor massas para utilização como mão de obra, destacamos suas características e formulações dúbias. Pouco dialogavam com as realidades postas e os povos localmente referenciados e com outros entendimentos acerca do que deveria ser suas formas de existências, usos dos espaços territoriais, dentre outras questões.

Contraditória e cheia de alternativas, por vezes bruscas, vinha sendo montada, desde de 1616, a política colonial portuguesa na Amazônia. O deslocamento dos portugueses para a ocupação e domínio do território que ficava a oeste do termo de Tordesilhas, domínios que se afirmaram como controle da foz do rio Amazonas, a par de motivos políticos, como a expulsão dos estrangeiros que tentaram ocupa-lo, levava implícitos os de natureza econômica. A unificação da coroa portuguesa à espanhola, desde 1580, possibilitou a infiltração. Assim, fundada a cidade de Belém, lançaram-se os portugueses imediatamente à conquista do Vale. A primeira fase desta conquista foi marcada, quase exclusivamente, pela guerra aos holandeses, franceses, ingleses e irlandeses que exploravam feitorias, plantadas em diversos pontos, tirando grande proveito econômico (SALLES, 1971, p.15).

Nesses primeiros momentos de colonização, agrupados do século XVII à primeira metade do XVIII, as articulações do Estado colonial foram realizadas no sentido de transformar as populações indígenas em mão de obra escrava. Isso ocorreu diante da negatividade inicial da existência de metais preciosos à vista para exploração, naquele momento inicial da investida Lusa na região.

A miragem de terras férteis induzirá a instalação da base econômica apoiada na lavoura da cana-de-açúcar. Acrescente-se que, nesse período, ocorre a ocupação de Pernambuco pelos Holandeses (1630-1654); o declínio do monopólio do comércio com o oriente, que Portugal detinha, chega ao ponto crítico, determinando a busca de novos solos para o cultivo da cana-de-açúcar e a extração de especiarias porventura encontradas na floresta. Logo o extrativismo resultará lucrativo. A agricultura não se desenvolverá, na Amazônia, como se esperava. (IDEM, p.17).

Nesses contextos iniciais da posse de territórios e suas reclassificações, ocorreram os principais processos de reordenamentos geopolíticos da Amazônia. (Re)enquadrando suas gentes para a extração dos recursos florestais, para os quais, foram os povos classificados “aptos e mais adequados” para tal atividade, o extrativismo das ditas drogas do sertão. Segundo Silva (2012), Portugal viu-se obrigado a rever as ações mercantilistas para esta região. Significando com isso eleger funções econômicas com prováveis lucros, como aliás, acusou também Salles (1971). A diversidade de essências e recursos territoriais, largamente encontrados nas matas e manejadas com facilidade pelos povos indígenas, tornaram-se oficialmente alvos dos primeiros investimentos europeus. Sem,

contudo, deixar de existir os outros pontos da economia regional, pautados na agricultura, em menor escala, é verdade.

Na imensidão do território que se abria, na Amazônia, à ação dos portugueses, *as atividades agrárias tiveram que se limitar, portanto, ao núcleo de Belém. Depois, pouco a pouco, estendeu-se por uma faixa de terra que lhes ficava a leste, relativamente pequena e entrecortada por números igarapés, alcançando o litoral atlântico e jusante dos pequenos rios que vinham desaguar nas suas proximidades: Guamá, Capim, Acará, etc.* Alcançaram também o baixo Tocantins e ilha de Joanes, bem como as numerosas e pequenas ilhas das redondezas, *num esforço contínuo de ocupação de toda a foz do Rio-Mar. Em fases sucessivas, porém lentas, foram realizadas as penetrações dos grandes tributários do Amazonas, assim como estabelecidas as ligações do vale do Amazonas com os territórios do sul e do Nordeste, pela ação dos bandeirantes e dos sertanistas. Neste ambiente ingressará o negro africano. Marcará profundamente a sua presença a Amazônia.*(IDEM, p.15-17) [Grifos Nossos].

A região amazônica foi mapeada e suas terras (re)distribuídas e sempre presente tentativas lusitanas de exploração de algumas potencialidades, de acordo com a demandas locais. Situados em pontos estratégicos para qualificar os processos de ocupação do “Vale Amazônico”, a partir de seu litoral. No entanto, sem muitos suportes estatais, principalmente com a questão de mão de obra africana e aos impasses com demais sujeitos coloniais, a exemplos dos clérigos no que diz respeito a escravidão dos gentios, em contínuos processos de cristianização, muitos empreendimentos agrícolas, tenderam a fracassar nos sertões do Grão Pará.

Concorreram para o fracasso das lavouras não só os fatores ecológicos e fisiográficos desfavoráveis, como a retomada definitiva da zona canavieira nordestina. *Apenas na região do delta a lavoura terá alguma significação, concentrando-se na cana de açúcar e no arroz. Na calha do Tocantins e na região do estreito de Óbidos, que domina as bacias do trombetas e Nhamundá, cultiva-se o cacau.* No litoral serão exploradas pequenas salinas. Na ilha de Joanes (Marajó) se estabelecerá o criatório, com excelentes resultados. Toda a atividade agrícola e pastoril ficará adstrita, por muito tempo, às proximidades de Belém. *O restante do Vale será ocupado por alguns postos militares estrategicamente distribuídos, porém mal instalados e mal providos de munições. Aos apanhadores de drogas do sertão e aos missionários caberá a tarefa da penetração efetiva dos vastos domínios, fortemente assaltados pelas tropas de resgates de índios com a finalidade de escravizá-los e explorá-los.* (IDEM) [Grifos Nossos].

As estratégias do Estado lusitano, portanto, articularam-se em torno de atividades que lhes fossem mais lucrativas, e que acima de tudo, lhes custasse menos para serem efetivadas. Daí se pode compreender o porquê das investidas nos negócios dos sertões. Trazemos essas questões e querelas em torno dessas estratégias de ocupação e exploração dos territórios amazônicos, especialmente pelos sinais e apontamentos que tais ações produziram nas formas de compreensão das configurações e processos socioculturais na Amazônia, principalmente nos entendimentos acerca das suas formações sociais.

Também por que, residem, a partir dessas decisões geopolíticas dos Estado luso, quanto ao uso e administração das terras amazônicas, via mão de obra majoritariamente local, as origens de modelos teóricos sobre os quais foram pautados os estudos brasileiros sobre o negro e suas explicações acerca de suas presenças na Amazônia. Questões já trazidas e analisadas por Silva(1968) e Vergolino-Henry; Figueiredo(1990), acerca dos primeiros estudos sobre o negro na Amazônia, e que por isso, deixaram muitas realidades amazônicas “descobertas” por tal modelo. Neste início de século XXI, no entanto, (re)construíram caminhos para “*se mostrar*”<sup>181</sup>, por meio de suas memórias, suas diferenciações étnicas e territorialidades específicas como “novos quilombos”.

Nos primeiros momentos de colonização lusitana na Amazônia, se intencionou, e assim se produziu por muito tempo, considerando o elemento indígena como mão de obra “eleita” oficialmente pelo Estado lusitano como prioritária. No entanto, como já nos alertou Virgolino-Henry; Figueiredo(1990), as leituras da presença negra na região carecem ser olhadas de acordo com cada realidade social. Mesmo com tal direcionamento estatal para utilização da mão de obra indígena, havia espaços de produção agrícola e pecuária na Amazônia. Espaços que aliás, demandavam por mão de obra escrava negra desde o XVII, mas só conseguiram lograr êxito e parceria formal do Estado lusitano em meados do XVIII. Contexto onde o Estado colonizador precisava se “modernizar”, e isso incluiu, rever as bases extrativas e incentivar as produções agrícolas, como o cacau, o algodão, a pecuária, para citar alguns produtos. Acresce a isso, (re)ordenamentos formais, quanto ao uso de mão de obra escrava indígena, legalmente livres a partir do XVIII(SAMPAIO, 2003, 2012).

Mesmo que as atividades agrícolas dos “confins sertão”(SAMPAIO, 2012), em sua maioria, estarem nesses primeiros momentos da colonização ligadas e oficializadas para os extrativismos das drogas do sertão, segundo o Estado, funções “privilegiadas” das populações indígenas. Nas outras áreas agrícolas, nas fortificações e ambientes urbanos da Amazônia, estiveram presentes escravos africanos que articulavam boa parte da economia exportável e interna, chegando até a sustentarem produções de fortunas nesses confins, como bem evidenciaram os estudos de Sampaio(2012). Apesar de entrados em pouca quantidade numérica até a segunda metade do XVIII, quando tenta-se reconfigurar economicamente a região, indicando mudanças nas pautas econômicas, por exemplo com a promoção do incentivo à agricultura(SALLES, 1971).

---

<sup>181</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Agosto de 2017. Quilombo de Santa Tereza do Matupiri.

Ainda sobre o XVII, vale destacar as carências de mão de obra nas lavouras, e os constantes apelos de colonos amazônicos, afim de possibilitar algum tipo de exploração das terras e dos demais bens dela advindos. Evidencia-se nos discursos as naturezas das posses, e as dificuldades de equilibrar a conquista do território. Nisso, colonos leigos e colonos religiosos protagonizaram constantes e fortes embates pelas forças de trabalho(FREIRE, 1987). Parte desses embates, dava-se em torno da questão da escravização do indígena pelos colonos, principalmente daqueles que passaram a dizer-se cristãos por meio da adesão a nova fé, numa livre apropriação das relações tensionadas entre colonos leigos e religiosos. Haja vista que, descidos às aldeias de repartições de índios, e, por conseguinte cristianizados, ao menos nos planos teóricos, já não poderiam ser alvo de especulações das empresas de descimentos para mão de obra(DINIZ, 2005).

Os impasses estavam postos, se bem que, “o escravismo acompanhou os passos dos colonos lusitanos. [...]Os portugueses queriam dominar os indígenas e reduzi-los a escravidão; os jesuítas também nos pretendiam para si”(SALLES, 1971, p.05). Sobre as diferentes concepções e entendimentos acerca do que fazer, e como se relacionar com os povos indígenas diante da demanda e urgência por mão de obra, Silva(2012) a partir de Tapiassu(1977) indica a existência de dois modelos de contato/utilização da mão de obra indígena na Amazônia, que gerou debates extremamente relevantes, e que produziu muitas questões polêmicas. O primeiro “Integrador escravocrata”, defendido pelos colonos leigos, enquanto que o segundo de “Segregação Relativa”, amplamente defendido pelos colonos missionários. Tais impasses resultaram, principalmente em problemas e prejuízos nas lavouras amazônicas em certas partes achando-se reduzidas às atividades em torno da mandioca, dada as dificuldades em operacionalizar outras de maior vulto, muito pela carência da mão de obra que, ao contrário dos planos estatais, não estavam dispostos a exercer, sem recusas, os papéis a eles atribuídos nas “novas funções sociais”(SILVA, 2012).

Sobre essas atribuições de papéis os agentes parceiro do Estado português exerceram influências que não podem ser descartadas. Um desses parceiros foi a igreja católica, uma “agência cultural predominante do processo de colonização”(IDEM, p.107). Agência que, “a seu modo, sua visão de mundo, classificou o espaço físico, os habitantes, as relações existentes, o maravilhoso e o bárbaro. O que lhes era estranho e diversos foi formalizado segundo as suas referências próprias”(IDEM)<sup>182</sup>. Tal instituição

---

<sup>182</sup>Sobre a atuação jesuítica na Amazônia, ver também um olhar proposto por ARENZ, Heirz Karl; SILVA, Costa Diogo. “*Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”: Fundação e consolidação da missão jesuítica na Amazônia Portuguesa (século XII). Editora Açaf. Belém-PA, 2012.

influenciou enormemente nos embates acerca da mão de obra escrava (indígena e negra) na região. Verificam-se aparecimentos de justificativas, das necessidades de o Estado colonial português, intermediar e criar formas de fazer com que africanos chegassem às terras do Maranhão e Grão-Pará, de modo a (re)ordenar as práticas de conquistas dos espaços amazônicos. “Dessas desavenças, derivou-se a introdução da escravaria de África que, promovida pelos jesuítas, representava um acordo”(SALLES, 1971, p.05). Destacam-se aí as ações políticas “decisivas” de padre Jesuíta Antônio Vieira e seus discursos sobre mão de obra e escravidão<sup>183</sup>. Segundo aponta Vicente Salles, este personagem da “agência cultural cristã” envolvido nas práticas de colonização do Vale Amazônico “manobrou habilmente frente a dubiedade e fraqueza dos agentes do governo”(IDEM). E diante dos impasses

Como último recurso, *aceitava o preto escravo que devia ocupar o lugar do gentio na lavoura*. [...] Em linhas gerais, o pensamento de Antônio Vieira, [...] era: *a introdução de escravos de Angola por conta da coroa*; proibição absoluta dos resgates de índios; desenvolvimento das missões e entrega das aldeias aos padres da companhia de Jesus. [...] *Os colonos desejavam ardentemente obter escravos em condições vantajosas de comercialização*. Logo, foram atraídos pela caça aos selvagens, com a finalidade de aplicar o branco escravo como suporte de suas lavouras. Interpondo-se nesse negócio, os jesuítas contrariavam os interesses dos colonos. Para contornar a crise, *a metrópole aceitou o desafio da troca proposta, organizando em 1682 a companhia de comércio do Maranhão, que chamou para si o então encargo de introduzir escravos africanos* [...].(IDEM). [*Grifos Nossos*]

É importante atentarmos sobre tais contextos de cumprimentos das exigências feitas pelos agentes coloniais do “distante Norte”(SAMPAIO, 2012), principalmente por que tal reivindicação era trazida por religiosos interessados e envolvidos nas demandas por mão de obra, especialmente a africana. A propósito, muitos dos indígenas aldeados passaram ser cristianizados, o que teoricamente e teologicamente não poderiam ser escravizados, segundo as lógicas eclesiais da companhia de Jesus(DINIZ, 2005). Em meio a isso, manifesta-se o Estado português e logo precisou tomar providências sobre tal questão. “*Fuy servido mandar aplicar aos vinte mil cruzeiros que estavam destinados para emprego das drogas, para compra dos negros e se ajustou com a Companhia de Checheu que metesse cento e quarenta e cinco, que importa a ditto quantia a se estabelecesse este negócio com aquellas condições*”<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Lembramos ao leitor que na sessão um desta tese, fizemos referências à missa ocorrida em Olinda-PE, que segundo Albuquerque ; Fraga Filho(2004), foi um dos marcos do movimento negro brasileiro contemporâneo. Haja vista que ali, a igreja católica, dentre outras coisas, reconheceu suas ações políticas de justificação da escravidão de africanos negros nos empreendimentos capitalistas nas Américas.

<sup>184</sup> Doc.57, datado de 21 de dezembro de 1692. Na. Bibl. Arq. Publ. Pa. 1:104. Apud Silva(1968, p.7).

O Estado português compreende que, apesar dos direcionamentos econômicos por ele desenhados indicarem para os negócios das drogas do sertão, também sabe que a colônia não se reduz a elas. Mas, que havia outras demandas de colonos, em grande parte, asseguram a produção agrícola e de alimentos destes sertões e que, para tanto, necessitavam de mão de obra escrava negra. “*Me parece ordenarvos, que dos escravos que se meteram nesse Estado façais igual repartição [...]; ficando a metade nessa cidade do Maranhão e a outra metade vá para a Capitania do Pará, na qual repartição não somente se faça pelos Senhores de Engenhos, mas também pelos Lavradores[...]*”<sup>185</sup>.

Dada as precárias estruturas administrativas lusas na região naquele momento inicial de colonização, não conseguindo atender a contento os colonos mais afastados dos “centros de controle”, foi difícil controlar a recomendação do Estado português sobre a distribuição da mão de obra (SAMPAIO, 2012). No sentido de atentar quanto à repartição igualitária das peças trazidas de Áfricas entre as duas principais praças Amazônicas, São Luís e Belém. Esta segunda, com os tempos avançados, além de ser um porto receptor das peças, também exerceu papéis de “redistribuidor dessas peças”<sup>186</sup>. E este fato que já influenciava nas dispersões dos africanos escravizados entrados por esse porto (SILVA, 1968; SALLES, 1971; VIRGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990; BEZERRA NETO, 2001; SAMPAIO, 2012). Muitas foram as reclamações de colonos paraenses quanto a má distribuição. A eles chegavam, segundo consta nas documentações mapeadas por Silva (1968) as “piores peças”. Além do mais, os homens e as mulheres africanos entrados por Belém, também poderiam ser recambiados para as minas do Mato Grosso, o que reduziria a quantidade de negros que de fato ficariam no Pará (BEZERRA NETO, 2001).

A tal liberdade de índios veio em meados do XVIII<sup>187</sup>. Justamente num contexto onde “cresciam as demandas por mão de obra africana, dada a requalificação econômica regional, devido as altas produções de cacau no Baixo Amazonas, de Algodão no Litoral” (VIRGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p.54). Longe de implicações práticas nas vidas dos povos indígenas que, à revelia, continuavam a serem espoliados e promovendo suas fugas e formação de mocambos Amazônia adentro. Realizaram verdadeiros movimentos de subidas de voltas para os altos dos rios e cabeceiras.

<sup>185</sup> Doc. 59. Bibl. Arq. Publ.Pa.1:106, datado de 20 de dezembro de 1695. Apud Silva (1968, p.8).

<sup>186</sup> Cabo Norte, atual Amapá; Alto Rio Negro, atual Amazonas; Vila Bela, no atual Mato Grosso; além é claro, dos espaços onde existiam colonos praticando agriculturas, como já mapeado acima por Salles (1971) espriados inicialmente pelo litoral e adentrando até o Baixo Rio Amazonas.

<sup>187</sup> Para aprofundar essa questão ver SAMPAIO, Patricia. Trabalho, poder e liberdade I: o diretório pombalino, (p. 137-148). In: SAMPAIO, Patricia. *Espelhos partidos: étnia, legislação e desigualdades na colônia*, Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Amocambaram-se e, para onde muitos dos negros fugidos chegariam no curso do oitocentos. Como ocorreu nos rios Trombetas e Erepecuru no oeste paraense em fins do XVIII e na primeira metade do século XIX, também no rio Andirá em fins desse mesmo século. Vale destacar os efeitos do “projeto pombalino de ampliar o emprego da mão de obra escrava em substituição à mão de obra indígena não surtiu efeitos desejados”(SAMPAIO, 2012, p.88-89). No entanto, “é preciso considerar que as restrições de capital permaneceram, dificultando o acesso generalizado aos escravos introduzidos pela companhia devido a seu alto preço, em contraposição ao baixo valor de aquisição da mão de obra indígena(IDEM).

Na segunda metade do século XVIII, portanto, no contexto de reordenamentos de políticas coloniais para a Amazônia, o Estado lusitano reordenou os processos de entradas de africanos escravizados na região. O fez em especial por meio dos “incentivos governamentais” da Companhia de comércio do Grão Pará e Maranhão(1755-1778), “que estabeleceu uma relação direta entre os portos africanos e o norte do país”(FUNES, 1996, p.470). Contexto de maior inserção de africanos escravizados entrados diretamente nos portos da Amazônia. A partir daí “a presença da mão-de-obra escrava no Baixo Amazonas tornou-se mais efetiva(FUNES, 1996, p.470). Após a extinção de tal companhia, as importações voltaram a ser realizadas por conta de particulares, até a primeira metade do XIX, quando cessou oficialmente o comércio de escravos. Continuando, porém os comércios interprovinciais, modalidade presente ao longo de todo o processo de escravidão na Amazônia. Após a extinção da tal companhia de comércio em 1778, recebeu, incentivo estatal para promover entradas de carregamentos de negros africanos escravizados diretos para o Grão-Pará, sem cobranças de impostos entre os períodos de 1792 e 1820. “*A última carregaçã de negros novos ou brutos da África ocorreu em 1834. Estava rompido, depois dessa data, o comércio direto com as praças negreiras da África, mas a importação de outras províncias brasileiras continuou*”(SALLES, 1971, p.51) [*Grifos Nossos*]. Portanto, “a partir de 1834, a demanda da economia amazônica por escravos seria atendida pelo tráfico interno que, usualmente conhecido como tráfico interprovincial, já estava em curso desde os primeiros anos da formação do império”(BEZERRA NETO, 2001, p.35-36).

Mesmo em suas comprovadas diminutas quantidades numéricas quando se permanece nas comparações com demais regiões brasileiras, as presenças africanas e afro brasileiras marcaram as paisagens amazônicas, configurando-se por exemplo, nas inúmeras comunidades quilombolas. Muitas das quais, formadas ainda nos contextos de

escravidão colonial e imperial, ou mesmo no pós-abolição, quando formaram inúmeras redes sociais de solidariedades e configuraram os trânsitos para a Amazônia da Bella Época. Em seus estudos acerca dos mocambos e quilombos no Brasil, Gomes(2015, p.109), ao referir-se à Amazônia, nos lembra que “ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX se formaram grandes mocambos [...] numa extensa rede socioeconômica, articulando fazendeiros, grupos indígenas, roceiros, garimpeiros e outros setores rurais”. Ainda segundo esse mesmo autor, as diversas áreas fronteiriças<sup>188</sup>, muitas das quais, não controladas pelo Estado, “só favoreceram o desenvolvimento dos mocambos[...]. As fugas continuavam acontecendo e os mocambos se multiplicando[...]. Em 1774 os governos do Maranhão e do Grão Pará já mencionavam a necessidade de uma Ação conjunta [...]”(IDEM, p.109-110). Cenários expandidos nos contextos das revoltas sociais como cabanagem(1836-1840) e Balaiada(1838-1841), quando muitos mocambeiros “*estavam aliados aos cabanos e balaios em várias partes*”(IDEM, p.110) [*Grifos Nossos*].

Vergolino-Henry produz uma breve avaliação de sobrevoos da tal presença negra para além e, apesar das reduzidas estatísticas. Descentrando das explicações econômicas e políticas, aponta para os significados socioculturais de tais existências africanas e afro-brasileiras na Amazônia. Informa que:

podemos ensaiar a periodização dessa história sociocultural baseada na reunião de *eventos* que se revelam com peso e sentido relevantes, para esse segmento a saber: Sec. XVII – Período de *nucleamento* dos primeiros escravos em associações de caráter religioso ou confrarias católicas [...]; Sec. XVIII – Período de *fugas e sedimentações da resistência* escrava com o crescente número de mocambos ou quilombos e da maior participação negra nas irmandades e festas religiosas tradicionais de Belém e Vilas da Capitania;.Sec. XIX – Período de *luta e conquista da liberdade e da cidadania* com a participação de negros quilombolas em lutas armadas como a cabanagem, e de negros e mulatos alforriados e parcialmente libertos em irmandades, sociedades assistencialistas, sociedades folclóricas beneficentes e, finalmente, em sociedades emancipadoras e abolicionistas;.séc. XX – Período de *controle policial* das expressões simbólicas religiosas e folclóricas de matriz negra, ou de tradição dos negros nucleados em bairros em espaço urbano (VIGOLINO-HERY, 2004, p.8-9).

Como demonstramos na sessão um, o século XX foi também o momento em que as comunidades negras rurais, “invisibilizadas pelas legislações do pós-abolição”(GOMES, 2015, p.120), juntaram-se aos demais movimentos sociais, e (re)significaram-se como novos sujeitos políticos e de direitos. Demandando dentre

---

<sup>188</sup> Flávio Santos Gomes refere-se as antigas áreas, que atualmente representam as fronteiras entre Pará e atual Maranhão; Pará e atual Macapá; Pará e atual Amazonas, apenas para trazer algumas dessas áreas abertas, e onde o Estado colonial/imperial dificilmente exercia controles sob os processos coloniais que desafiaram, continuamente os projetos coloniais que tinham os sujeitos como seus protagonistas.

outras coisas, demarcações de suas terras tradicionalmente ocupadas, direitos étnicos, sociais e territoriais. Muitos dos quais, como é o caso dos “novos quilombos” do rio Andirá, não referidos historicamente nas estatísticas coloniais e imperiais como quilombos históricos, mas, constituíram-se “numa extensa rede de solidariedades” socioeconômica e cultural no pós-abolição(GOMES, 2015).

#### 2.4.2. Das (in) “significâncias”<sup>189</sup> históricas das presenças negras para o leste do Amazonas

Ainda no início do XIX Antônio Vescenlau Baena realizou um vasto levantamento sobre a situação do Grão Pará. Trazemos abaixo alguns dados oficiais por ele alocados acerca das *VILAS E LUGARES* da comarca do Rio Negro referente às adjacências dos atuais quilombos do Andirá. Especialmente aqueles que acercam as existências históricas para onde apontam contemporaneamente as vozes quilombolas do rio Andirá. Antes de trazê-los, vale dizer que as áreas reivindicadas pelas memórias do MSQA, historicamente fazem parte daquilo que ficou conhecido como “Freguesia do Andirá”, primeira sede do atual município de Barreirinha. Por hora, apenas para indicar que as referências e estatísticas oficiais para o tal lugar, são quase sempre referenciados à região sob jurisdição administrativa de Vila Bela, atual Parintins. Esta por sua vez passou por jurisdições como de Silves e Maués, como ocorreu a partir de 1833.

[...] 28° A Missão de Maués fica ereta em Vila com a denominação de Luzéa (suprimido o título do Missão) compreendendo em seu Termo a mesma denominação de Borba, que deve ser substituída pela de Araretama e as Freguesias de Vila Nova da Rainha, que perde esta denominação ficando com a de Topinambaranas e Canumá, suprimido em ambas o título de Missão e tendo por limites o Parintins e o rio Madeira inclusivo.(BAENA, 1839/2004, p.422-426).

Para além desse mundo agigantado sob jurisdição de Maués, estão as carências do Estado imperial em não conseguir os controles dos processos coloniais. Permitindo inúmeras ações, frutos de projetos de homens e mulheres decididos a existências livres e para além do que propunha tal Estado. Acerca de tais vilas e lugares, também Baena informa suas qualificações históricas, com vias as existências populacionais, as quais destacamos as presenças escravas negras.

*Maués*: missão criada pelo Governador do Pará o Conde dos Arcos segundo a disposição da Carta Régia de 12 de maio de 1798 dentro da jurisdição da Vila de Silves [...]. A população consta de 82 homens brancos, 36 mulheres brancas, 74 mamelucos, 84 mamelucas, 533 índios, 709 índias, 28 mestiços

---

<sup>189</sup> Reis(1989, p.130).

*livres, 18 mulheres do mesmo lote, 44 escravos, e 19 escravas.* Toda ela forma uma praça longa, da qual partem as ruas começadas [...].

*Silves:* vila ereta em 1759 pelo Governador do Rio Negro Joaquim de Melo e Povoas. [...] *A população compõem-se de 73 homens brancos, 67 mulheres da mesma raça, 114 mamelucos, 152 mamelucas, 427 índios, 775 índias, 13 mestiços livres, 4 mulheres desta raça, 86 escravos e 81 escravas.* Estes moradores salgam peixe, de que o lago é copiosíssimo; fabricam farinhas de mandioca; plantam arroz, algodão, cacau, café; cujas últimas plantações foram começadas em 1774 nas margens dos sobreditos canais: e apesar dos assaltos, que faziam os Muras nas roças, vinte e dois moradores chegaram a contar em 1829, dezoito mil e novecentos pés de café, 26.300 cacauceiras. Dedicam-se particularmente à plantação do tabaco, que é reputado como preexcelente: eles arranjam bem os molhos, e os adereçam de penas quando os destinam para mimo.

*Serpa:* vila criada pelo Governador do Rio Negro Joaquim de Melo e Povoas em 1759 [...]. *A população compõem-se de 73 homens brancos, 67 mulheres da mesma raça, 114 mamelucos, 152 mamelucas, 427 índios, 775 índias, 13 mestiços livres, 4 mulheres desta raça, 86 escravos e 81 escravas.*

*Vila Nova da Rainha:* missão situada sobre a terra mediocrementemente alta de uma ilha pertencente ao sistema de ilhotas jacentes ao longo da ribeira austral do Amazonas, entre o rio Madeira e o rio Tupinambaranas: cuja a ilha do lado, em que se acha engastada a missão é lambida pelas correntes do Amazonas, que lhe dão um excelente porto, e pelos outros lados é lavada por uma porção de águas derivada do furo ou canal Urariá e chamada vulgarmente rio Ramos, que dividindo-se em dois braços entra no Amazonas por cima e por baixo da mesma ilha, a qual demora 12 léguas acima do rio Nhamundá, confim oriental da Comarca no Amazonas. *Ali moram 83 homens brancos, 69 mulheres da mesma cor, 88 mamelucos, 73 mamelucas, 471 indianos, 499 indianas, 37 mestiços livres, 29 mulheres da mesma raça, 58 escravos e 32 escravas.*(IDEM p.315-340) [*Grifos Nossos*]

Tais estatísticas, como já indicado pelos estudiosos da escravidão negra na Amazônia, foram modificadas para cima, a partir da segunda metade do século XVIII e XIX adentro. Especialmente quando os trânsitos interprovinciais se intensificaram, antes e principalmente no contexto cabano, e para além dele, entre Maranhão, Pará e Amazonas. As presenças negras escravizadas e ou libertas, passaram então a marcar as dinâmicas econômicas e, mais especialmente as práticas socioculturais, dessa área do atual estado do Amazonas, para onde apresentam suas memórias as comunidades quilombolas do rio Andirá, na época sob jurisdição de Vila Nova da Rainha. Barreirinha só passará a existir enquanto cidade às margens do Paraná do Ramos a partir de 1881, antes sua sede era na “Freguesia do Andirá”. Lugar que fora uma missão religiosa, e que com a elevação do Amazonas à categoria de Província(1850), foi elevada a Curato e posterior Freguesia(SOUZA, 1878). Sobre isso, o mesmo cônego Bernardino de Souza registra que foi nomeado “o capuchinho italiano Fr. Pedro de Ceriana para missionar a povoação do rio Andirá, que não havia muitos anos tinha sido vítima das depredações e violências do feroz Índio Chrispim do Leão”(SOUZA, 1878, p.121). O tal religioso não correspondeu às expectativas da administração e “tratou de fazer, por assim dizer, do

Andirá um Paraguai em miniatura, lendo apenas como meio único incentivo os seus interesses particulares”(IDEM, p.122).

Daquelas vilas e lugares trazidos acima por Baena, Serpa, atual Itacoatiara já na segunda metade do XIX, nos proporciona outras notícias acerca da circulação de populações africanas livres para serviços naquela referida colônia. Gentes das últimas gerações de africanos trazidos, já ilegalmente às Américas, após termino oficial do tráfico de almas. Após fins dos serviços oficiais na referida colônia agrícola, seus “galhos” espalharam-se pelo Médio-baixo Amazonas. Parte de seus descendentes, hoje referenciados e auto identificados como “Quilombolas do Lago Serpa”.

Do relatório do diretor de obras públicas, vereis quantos africanos livres se acham actualmente ao serviço da província dos que lhe foram confiados pelo ministério do império. *A companhia Navegação e Comércio do Amazonas, e para serem empregados na sua colônia Itacoatiara, mandou o ministro da justiça confiar, sob a vigilância das autoridades, cinquenta africanos livres dos apprehendidos em S. Matheus e Serinhaem. D’esses, segundo as comunicações officiaes, recebeu a companhia trinta e seis, dos quaes consta terem falecido dous*<sup>190</sup>. [Grifos Nossos]

Se fossemos seguir os indícios formais projetados pelo Estado imperial que comemora reduzidas estatísticas de gentes africanas escravizadas, teríamos por exemplo para o ano de 1870 a questão descrita abaixo:

*Pedi ordem a repartição de polícia para a estatística exacta dos escravos existentes nessa província. Não há província mais feliz, até em relação ao elemento servil, do que esta que contém apenas 581 escravos. Sendo: na comarca da capital 339; na comarca de Parintins 139; na comarca de Solimões 73*<sup>191</sup>. [Grifos Nossos].

Dois fatos podem ser relativizados dessa fala do presidente da província do Amazonas. O primeiro são os serviços de “*estatísticas exacta*” exigidos das repartições de polícia que, certamente não tinham os controles das entradas, especialmente para regiões de fronteiras abertas como a leste do Amazonas/oeste do Pará. Outro ponto é a relevante quantia de existências formais para a *Comarca de Parintins* (Parintins, Conceição/Maués e Andirá), superando nessa década de 1870<sup>192</sup> os registros formais do próprio Solimões(Alvellos, Tefé, Alvarães, S. Paulo, Tabatinga). Ao tratar da comarca do rio Negro ainda nas primeiras décadas desse mesmo XIX, Antônio Baena, registra que os

<sup>190</sup>Falla Dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas em o 1º. de outubro de 1857 pelo presidente da provincia, Angelo Thomaz do Amaral. Rio de Janeiro, Typ. Universal de Laemmert de 1858. p, 15 sob o título “*Africanos livres*”.

<sup>191</sup> Relatório exm.o sr. presidente da Província do Amazonas, tenente-coronel João Wilkens de Matos, na Sessão d'abertura da Assembleia Legislativa Provincial de 25 de março de 1870. Manaus, Typ. do Amazonas de Antonio da Cunha Mendes, 1870. p, 43, sob o título “*Elemento Servil*”.

<sup>192</sup> Década para onde apontam as memórias dos quilombos das entradas de seus ancestrais africanos no Andirá.

lagos mais consideráveis podem ser caminhos das gentes em trânsito para além daquilo que as corporações policiais conseguiam registrar em sua “*estatística exacta*”.

o lago Uiacurapá na margem oriental do rio Topinambaranas dez léguas acima da sua foz; o lago Uricurituba no rio Mauá-assu; os lagos Canacaré e Macuara, cuja propinquidade comunicável os faz denominar um só nome, que é o de Saracá: nome do rio, que por eles passa e desemboca na margem esquerda do Amazonas(BAENA, 1839/2004, p.287).

A historiografia da escravidão negra na Amazônia a que tivemos acesso, pouco se refere ao Andirá nos tempos coloniais e imperiais. Talvez pelas fontes, perguntas e olhares teórico-metodológicos que decidiram encaminhar suas reflexões. Visto por tais ângulos, o rio Andirá e sua gente que, nesta primeira década do século XXI, reivindicou e foi reconhecida com ascendência negra angolana, não se credenciaria como sujeitos de direitos previstos nos dispositivos constitucionais. Suas vivas memórias, no entanto, nos rementem aos mundos produzidos em torno dos processos de resistências escravas à escravidão. Principalmente aos caminhos e rotas de fugas entre Oeste do Pará, de onde acusa essa mesma memória ter vindo Benedito Rodrigues da Costa, “*o negro Angolano*” com seu grupo familiar e o leste do Amazonas, de onde referenciam contemporaneamente os quilombos do Andirá, devidamente reconhecidos como tais pelo Estado brasileiro. Registros realizados por Patrícia Sampaio, a partir dos inventários *post-mortem* do Pará entre 1809-1845 informam que:

Trazidos dos portos africanos, as populações que desembarcavam no Pará seguramente faziam parte de etnias distintas, capturadas na rede comum dos mercadores de almas. Os inventários forneceram algumas pistas sobre sua procedência, ou pelo menos, as denominações correntes no Gão-Pará do início do XIX. [...] *A presença de embarcações em Angola é significativa e representa mais de 30% dos registros [...]*.(SAMPAIO, 2012, p.91) [*Grifos Nossos*].

Para além de intentar buscar provar suas procedências e existências<sup>193</sup>, não registradas especificamente nas tabelas de entradas ou listas de matrículas de escravidão, já que a memória acusa que estava em trânsito, e que talvez por isso, não foram alvo de registros formais como os solicitados pelo presidente da Província referido acima. Objetivamos com isso, apenas indicar um pouco os mundos de contatos intensos entre essas duas regiões interprovinciais(Pará e Amazonas), em fins do XVIII, mas principalmente por todo o XIX e além dele. Apesar de formalmente o Rio Negro não apresentar grandiosos números de escravos registrados, não significa inexistências deles adentrados de outras formas e fixados em áreas até então de “pouco” interesses ao Estado colonial, imperial e republicano como parece ter sido o caso do rio Andirá, com inúmeras

<sup>193</sup> Há vários estudos clássicos sobre esse tema. Para o Alto Amazonas, ver Sampaio(2012).

rotas de fugas da referida região paraense. Esta parte da Amazônia foi historicamente vigiada em fins coloniais e principalmente no império devido as existências de mocambos que, incomodavam a sustentação da economia, contra os quais, muitas expedições foram oficializadas. Destruindo muitos deles, mas poucos foram derrotados<sup>194</sup>, amocambando-se em outros rios e, por que não em províncias acima, como a do Amazonas, para onde fixam o grupo liderado por Benedito Rodrigues da Costa?. É uma questão que se abre a novas investigações, a partir de outras fontes. A respeito dos trânsitos interprovinciais na Amazônia, Sampaio enfatiza:

a saída para o Rio Negro revela rotas que, percorridas com maior ou menor intensidade, *constituem em possibilidades bastantes concretas para os escravos do Pará. As fugas e a formação de quilombos e mocambos foram muito mais frequentes do que poderia crer uma historiografia em silêncio.* [...] A diversidade das experiências dos quilombolas no Grão-Pará revela ainda a formação de rede de solidariedades com as populações indígenas, forjando mesmo novas identidades nesse mundo colonial.(IDEM, p.99) [*Grifos Nossos*]

No século XX essas fronteiras Pará-Amazonas tornam-se protagonistas. Comunidades negras rurais amazônicas, principalmente do Maranhão e do Oeste Paraense como Santarém, Oriximiná, Alenquer, Curuá e Óbidos, demandaram direitos frente o Estado brasileiro. Também contribuíram para o (re)repensar dos dispositivos legais, suas implementações e principalmente a ressignificação de conceitos que tangenciavam a questão negra e quilombola no Brasil inteiro. Com suas lutas e mobilizações socio históricas, contribuíram para relativizar o conceito histórico de quilombo, ordenando-se juridicamente em torno do termo “remanescentes”.

*[...] emergiram, centenas de comunidades negras, em processos semelhantes à emergência das populações indígenas no Nordeste. Onde se dizia ou se pensava não existir, milhares de homens e mulheres em comunidades rurais, populações ribeirinhas, povos da floresta ou populações tradicionais passaram a reivindicar terra, territórios e políticas públicas. Ao longo dos anos 1980 e 1990 em vários encontros – com destaque para o Maranhão -, comunidades negras rurais remanescentes de quilombo começaram a se organizar, nas reivindicações de seus direitos sobre as terras que ocupavam. [...]O termo remanescente de quilombos” era abrangente e operacional no sentido do reconhecimento dos direitos sobre a posse da terra e a cidadania. Quilombos do passado e do presente se encontram aí[...]. (GOMES, 2015, p.128-129). [*Grifos Nossos*]*

---

<sup>194</sup> Ver Funes(1995). Especialmente o capítulo III, intitulado “*Destruidos sim, derrotados não*”. Além da memória angolana com experiências pelo Pará, inúmeros modos de ordenar as relações com as forças das matas e dos rios, comuns em mocambos históricos de Santarém, Alenquer/Curuá, Óbidos/Oriximiná vivem e ordenam representações de mundos e práticas sócio religiosas também no rio Andirá. Relações familiares, parentescos diversos, rotas de chegadas ao Andirá pelos lagos e furos de Juruti-PA, como também o famoso “contra-veneno” preparado pelos “mestres das proezas” em desfavor de cobras e demais bichos venenosos, produzido pelos mestres famosos do rio Trombetas, o vimos circular também nas casas de alguns quilombolas do rio Andirá. Para isto ver o capítulo V do mesmo estudo de Funes, intitulado “*Pacoval do marambiré, do contra veneno, pacoval dos mocambeiros*”(FUNES, 1995, p.316-380).

É a Amazônia com suas “vozes”, mais uma vez, demandando e impondo (re)enquadramentos do pensamento social brasileiro. É o que nos informam Pinto(2008) em suas “Viagens das Ideias”, Freitas(2007) em seu texto “Amazônia e o pensamento social brasileiro contemporâneo”. Nesse processo de produção de conhecimentos de si e sobre si, ocorre que o Andirá construiu elementos que convenceram, e indicaram ao Estado brasileiro, suas relações como os mundos do trabalho não livre na Amazônia. São inúmeras as questões que se levantam no interior dessas diferenciações étnicas ocorridas no estado do Amazonas. No caso específico rio Andirá, a principal delas é como fizeram isso? Que redes e processos de conhecimentos foram demandados? Como essas redes e esses processos se conectam com as demais lutas desse tipo de comunidades na Amazônia, especialmente as do oeste paraense, “atestadas” historicamente como área de quilombos?<sup>195</sup>.

Compreender e explicar essas e outras questões, pode contribuir para alargar as percepções das Ciências Humanas e Sociais acerca das configurações étnicas e territorialidades específicas de povos e comunidades tradicionais da Amazônia. Também para contribuir no processo de enriquecer o pensamento social sobre essas sociedades e culturas afro brasileiras em áreas como o leste do Amazonas. Compreender, por exemplo, como se configuram e demandam, a partir de suas existências contemporâneas. Configurações poucas vezes consideradas pelo Estado brasileiro, como também, pelos poderes e instituições regionais e locais. Poucas vezes são levadas em consideração por tais entidades que, insistem em continuar promovendo políticas públicas, científicas, sociais e outras obedecendo aos campos das homogeneizações físicas, culturais, étnicas da Região amazônica(LOUREIRO, 2002; CASTRO, 2010).

No caso específico do estado do Amazonas, áreas aparentemente não “credenciadas” pela historiografia local e regional, como o Andirá, tais comunidades criam redes e processos de conhecimentos sobre si, que demandam direitos frente o Estado brasileiro. Com isso, (re)constroem passados, em muito, pautados nas lutas dos seus contextos presentes. Realidades fortemente marcadas por existências empobrecidas, e sem quase nenhuma assistência estatal. Produção de caminhos para materializar os devidos acessos aos dispositivos constitucionais, como vemos afirmando continuamente nesta escrita. As análises do conjunto dos arquivos de memória, dão conta que, esses dispositivos, apresentam-se como possibilidades de acessar a tal “cidadania formal”,

---

<sup>195</sup>Bastos(1866/2004); Souza(1878); Salles(1970, 2004, 2014); Reis(1959, 1989); Funes(1995); Gomes(1997); Bezerra Neto(2001); Acevedo;Castro(1998); Farias Jr(2016).

como aliás também o fizeram movimentos indígenas na Amazônia brasileira(FREITAS, 2012). O MSQA traz nas suas ações políticas para acessar direitos, trajetórias e histórias silenciadas no pós- abolição, mas que, guardadas nas memórias e tradições orais das comunidades, sentiram-se à vontade para dizer sobre aquele grupo social, aos poucos tornado grupo étnico, que se ressignifica como “novo quilombo” neste início de século.

Grupos que, com suas ações políticas para acessar direitos nos revelam aquilo que a professora Idaliana Marinho de Azevedo já indica em seu livro “PUXIRUM: memórias dos negros do oeste paraense”. Segundo a mesma, está em curso na Amazônia *uma outra história* para as comunidades negras rurais do oeste do Pará. Estendemos essa assertiva de Idaliana para o outro lado da fronteira física, e também nos apropriamos dessa fala para iluminar o leste do Amazonas. Desta vez, segundo afirma essa mesma professora obidense que esteve envolvida nas primeiras lutas das comunidades mocambeiras do Baixo rio Amazonas, estamos produzindo uma História também pautadas em “depoimentos, testemunhos das pessoas mais idosas, que guardam em suas memórias muita ‘História que não foi contada’. Infelizmente muita coisa já se perdeu”(AZEVEDO, 2002, p.15).

A produção de movimentos sociais do oeste paraense ocorreu contra o modelo de desenvolvimento “imposto pelo poder central do país à Amazônia”(SALLES, 2013, p. 104). Lutam para continuar a existir em seus territórios, intruzados por mineradoras canadenses. Esses tipos de desenvolvimento, “representou, desde logo, grande fator de desagregação e hostilidade ao homem, à natureza e à cultura”(IDEM). Modelos que, por consequente atuações e modos de operar suas intenções, reatualizam processos históricos de “desenraizamentos” sociais e culturais, perdas de identidades e aprofundamentos das marginalizações e pobreza em áreas amazônicas(LOUREIRO, 2002, 2010). A estas ou às referidas comunidades amazônicas, resta-lhes operar com suas memórias<sup>196</sup>, etnicizá-las e politizá-las nos contatos com os muitos parceiros e agentes externos que ajudam a ressoar para além do local, tais histórias sobre si. E nisso, acessar caminhos para reconhecimentos formais das “novas” identificações étnicas e territorialidades específicas quilombolas. Emergentes por toda a Amazônia, inclusive em áreas não históricas para mocambos, como é o caso do rio Andirá. Especificamente sobre as reações dos movimentos sociais como o registrado na Obra “puxirum” de Idaliana, Vicente Salles lembra que:

---

<sup>196</sup> Nelas, e a partir delas, habitam os saberes da tradição e os domínios das relações ancestrais sobre rios, matas e cachoeiras, onde estiveram os antigos desde tempos imperiais. A essa expertise que Castro ; Acevedo(1998) denominaram de “guardiões das matas e rios”.

Ocorreram manifestações dos moradores de Óbidos e Oriximiná, liderados por uma mulher decidida e corajosa, Idaliana Marinho, presidente da Associação Cultural Obidense-ACOB, articuladora do I Encontro Raízes Negras, no Pacoval-Alenquer e outros eventos, apoiados pelo padre Irlandes Prich Brennan e o português José Cortes. O movimento de Óbidos se expandiu pelos municípios vizinhos, surgindo logo a -Associação de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná- ARQMO - e outra no Pacoval- Alenquer. O interesse de pessoas e instituições de 'fora' das comunidades cresceu a partir dos resultados positivos das ações da ACOB. A situação precária dos moradores da região e os conflitos que estavam aflorando tornaram-se conhecidos nacionalmente (SALLES, 2013, p.104).

O que está em questão, como já anunciamos anteriormente, se liga à existência de mocambos históricos como o Trombetas, que abrigou em seus lagos, furos, paranás, cachoeiras e matas, milhares de homens e mulheres negros, que se amocambaram colônia, império e republica adentro. Em contatos com povos locais e colonos das guianas, realidades dinâmicas que, em constantes diálogos e solidariedades, contestaram fronteiras entre países, e especialmente, o destino que lhes foi traçado no Baixo rio Amazonas(GOMES, 1997, 2003, 2015; FUNES, 1995; ACEVEDO; CASTRO, 1998). Além do Trombetas, também há registros históricos para os mocambos do rio Tapajós, para onde, nos tempos coloniais, imperiais e republicanos, muitos espaços foram (re)configurados, a partir de protagonismos de grupos de sujeitos dispostos a produzir seus novos espaços de existências e de liberdades.

O rio Andirá com indicação específica, não aparece, portanto, como “reduto” de mocambos históricos nas documentações oficiais, nem quando as informações são para a “distante” capitania do rio Negro, onde ter escravos significava distinção e possibilidade de produção de fortunas(SAMPAIO, 2012). Nesta capitania, aparecem registros para o rio Negro em primeiro lugar, para o rio Madeira e o Amazonas/Solimões, com especial destaque para as regiões em torno de Vila Bela, Silves e Serpa

*O número reduzido de escravos africanos e seus impactos modestos nos quadros da produção econômica regional configuraram algumas das ressalvas que cercam a presença negra na Amazônia que assim será tratada pela historiografia local, inclusive, durante o século XIX. Apesar da região estar inserida em um império escravista, o tratamento dado aos escravos negros continuou a ser acessório, limitando-se a registrar essa presença reduzida e importância limitadas, especialmente no Rio Negro.(SAMPAIO, 2012, p.81)*  
[Grifos Nossos]

Tais entendimentos e chaves de análises que optaram para olhar a questão da presença negra pelo viés quantitativo, apenas, e sua associação às economias de *plantetion*, acabaram por “frigorificar”<sup>197</sup> paisagens humanas para o estado do Amazonas.

---

<sup>197</sup> Expressão encontrada no texto de Almeida(2008b) para indicar concepção estáticas, sobre as quais, muitos autores e ‘comentadores’ da Amazônia, insistem em se apoiar para realizar suas análises. Nisso, acabam por esquadrihar região, promovendo homogeneização, que custam caro ao processo de

Marcada, dentre outras coisas, pela “insignificância de certas etnias” para o período da capitania do rio Negro, onde por exemplo, em 1755,

a população da capitania constava de índios, a maioria, portugueses, maranhenses, africanos e mamelucos. Os portugueses, porção pouco elevada [...] tinham chegado com as comissões de limites; paraenses e maranhenses eram comerciantes e sertanistas; *os africanos constituíam a porção mais insignificante*; os mamelucos resultavam do cruzamento entre brancos e índios (REIS, 1989, p.130) [*Grifos Nossos*]

Paisagens, segundo as quais as populações de cor associadas à África ou aos mundos do trabalho escravo, raramente aparecem, principalmente, após 1884, ano da “gloriosa” libertação dos escravos na província do Amazonas. Quando a referência a populações de cor ocorre no pós-abolição, apenas é associada à nordestinos, raramente à africanos escravizados ou livres, que transitavam entre as áreas da Amazônia, práticas comuns em todos os tempos e espaços da colônia ao pós-abolição (GOMES, 1997, 2015). As memórias referentes às estas pouquíssimas e “insignificantes” presenças negras, referenciadas nas estatísticas sobre africanos escravizados que adentraram oficialmente para a capitania (1755-1832), comarca (1832-1850) e posterior província do Amazonas (1850-1889), parece que não tiveram o direito de existir após o século XIX. Sendo silenciados pelas produções especializadas, focadas essencialmente naqueles modelos explicativos, já indicados no início desta sessão.

Esse entendimento constitui paisagens e imagens comprometidas com as questões essencialmente políticas e econômicas. Pautadas no modelo extrativista das drogas do sertão, e não verificando tais presenças em empreendimentos militares, urbanos, agrícolas, pecuaristas, especialmente incentivados a partir da segunda metade do XVIII. Essas imagens coloniais deixaram de fora de suas análises, os processos sociais e culturais produzidos por tais insignificantes presenças, aumentadas continuamente até o XIX, tanto pelas vias legais como ilegais de tráfico. Imagens aos poucos são revisitadas e trazidas à tona por análises atentas às marcas das tais poucas presenças africanas e seus descendentes nas configurações étnicas e socioculturais da região Amazônia. Esta preocupação consta, especialmente nas pesquisas realizadas, a partir dos anos setenta do século XX<sup>198</sup>.

A busca do conhecimento da vida e das expressões culturais do negro, por meio da pesquisa científica, sistemática, é prática tardia, entre nós [Amazônia]. Os etnógrafos e folcloristas só começaram a revelar farta matéria-prima, em especial música, folguedos e religião, a partir dos anos 30 do século XX. A

---

compreensão das múltiplas realidades Amazônicas, a nosso ver, isto ganha ainda mais relevo, quando tratamos das questões étnicas.

<sup>198</sup> Para aprofundar sobre esse tipo de abordagens socioculturais e os novos olhares sobre a presença negra na Amazônia, ver SALLES, Vicente. *Os mocambeiros e outros ensaios*. - Belém: IAP, 2013. Principalmente o ensaio intitulado “Quilombos na Amazônia. Um enfoque interdisciplinar” p. 95-113.

pesquisa histórico-social é mais tardia ainda: iniciou-se por volta dos anos 70. Começou por localizar numerosos quilombos de negros formados ao logo do tempo da escravidão. Farta documentação museada comprovou que não ficaram despercebidos das autoridades governamentais (SALLES, 2013, p.96).

As constantes práticas de campo desenvolvidas neste estudo junto às comunidades quilombolas do rio Andirá, dão conta de que justamente nessas intersecções entre processos econômicos, políticos e especialmente as práticas socioculturais, é que se percebe, e se visualizam os significados das tais “poucas e comprovadas presenças” negras escravizadas na Amazônia. Processos e práticas, (re)ordenadas nas memórias de comunidades amazônicas, como ocorre nas fronteiras leste do Amazonas e oeste paraense. Comunidades que precisam continuar a ter o direito à memória africana e afro brasileira, e também serem melhor compreendidas e explicadas pelos caminhos científicos que hora produzimos na Amazônia. Ainda que isto demande, muitos investimentos em pesquisas, e principalmente, (re)ordenamentos de olhares para essas sociedades e culturas de fronteiras que constituem a região amazônica contemporânea. Grupos e realidades minoradas e ignoradas historicamente, mas que se mostram e exigem serem compreendidas, também a partir de suas vozes. Este é um dos desafios de nosso estudo.

Somos levados a pensar que, ao que tudo indica, aquelas tais memórias africanas e afro brasileiras na Amazônia, foram subsumidas pelos 77 milhões de migrantes nordestinos incentivados pelo Estado nacional a migrar para o extrativismo do látex em fins do século XIX. No entanto, é preciso dizer que existem modelos explicativos das poucas presenças de africanos escravizados na região, que dialogam e apontam a presença negra apenas ligadas às movimentações nordestinas, a partir dos finais do XIX (SANTOS, 1980; PRADO; CAPELATO, 1977). Talvez tenha nascido disso, entendimentos de muitos agentes governamentais do estado do Amazonas, quando tratam de temas relativos à cultura negra, especialmente quando se trata de suas práticas socioculturais. Associando-as e enquadrando-as, apenas e indo até a herança nordestina, no máximo de tais práticas. Raríssimas vezes, ou quase nunca, indica-se a ancestralidade africana e afro-brasileira, em sua maior parte, é fato, vinda do Nordeste. No entanto, podem essas memórias ligarem-se, a africanos e seus descendentes introduzidos diretamente na Amazônia pelos portos de São Luís e Belém no primeiro momento, e num segundo momento fruto dos processos de tráficos interprovinciais. Assim como são também, frutos dos processos de fugas e negociações para existências africanas e afro-brasileiras diversas, que marcaram inúmeras experiências de homens e mulheres africanos escravizados nas Américas e na Amazônia.

Trajetórias que marcaram e continuam a marcar as configurações e as paisagens sócio históricas regionais. Marcas evidentes em processos de emergências étnicas como a do rio Andirá, quando são (re)construídas memórias que, dentre outras coisas, exigem que o conhecimento científico, lembre-se dos mundos de trabalhos não livres e invada relações para além dos tais “ciclos” econômicos. “Credenciados” historicamente, ou não, como “mocambos históricos”, o fato é que, existem dezenas de comunidades negras rurais no baixo Amazonas. Para onde chegaram em Vila Bela da Imperatriz, africanos escravizados nos tempos coloniais e imperiais, como também livres e libertos que transitavam continuamente entre oeste do Pará e leste do Amazonas, para além dos controles fiscais e das referidas “*estatísticas exatas*” da oficialidade da província(SOUZA, 1878; BITENCOURT, 2001; REIS, 1959, 1989; SAUNIER, 2003).

Reis(1989) informa que no início do século XIX, após investidas frustradas de autonomia da capitania do Alto Rio Negro, continuava subalterna administrativamente ao Pará. Tal capitania estava “condenada e esquecida”, principalmente a sua parte do Rio Negro em constante decadência, “mas no Solimões e na mundurucania graças unicamente à iniciativa particular, a situação melhorou. O povoamento alargou-se, em aumento sensível. *Cuidou-se, com mais carinho da agricultura e fundaram-se fazendas de gado pelas beiradas do rio Amazonas*”(REIS, 1989, p.151) [*Grifos Nossos*]. Esses processos de maiores cuidados com as coisas agrícolas e pecuárias, acabaram por dinamizar os trânsitos e fluxos das gentes de cor no Baixo-Médio Rio Amazonas, conectando constantemente a região oeste paraense para o leste do Amazonas/região de Vila Bela, a qual fazia parte o Rio Andirá. Além do maior “carinho” a agricultura, indicamos os fatos decorridos das constantes fugas dos gentios, que retornavam aos altos rios, cabeceiras e lagos dessa fronteira Amazonas/Pará. Registra-se “bandos da Missão de Vila Nova abandonavam-na, formando mocambo[...]”(REIS, 1967, p.13). Com isso, as gentes de quantidades insignificantes, se comparadas às demais províncias do “império escravista”, começaram a marcar mais fortemente as cenas locais e a produzir de modo mais forte experiências e episódios registrados por cronistas, religiosos, viajantes. Alguns dos quais nos informam que:

Na margem direita do *rio Mamuru*, já muito acima da sua foz, e no distrito de Villa Bela da Imperatriz, há um lugar denominado *Forca*. Semelhante denominação lhe proveio do seguinte fato. *Tendo por ali aparecido alguns escravos fugidos, ocultaram-se nas mattas, que naquelas paragens julgavam próprias para um mocambo*. Receiosos da vizinhança destes hospedes, reuniram-se os índios habitantes do rio e dando um assalto ao lugar, *aprisionaram os escravos em número de 6*. Para evitarem as delongas da justiça, collocaram em acto contínuo uma travessa entre duas arvores e ali foram enforcados os seis infelizes, que bem caro pagaram o arrojo de quererem gozar da liberdade, que receberam das mãos do Creador. Os moradores das

circunvizinhanças ainda olham com horror para o sítio e as arvores, testemunhas d'aquela scena de sangue e barbaria.(SOUZA, 1878, p.123)  
[Grifos Nossos]

Tais situações, muito agravadas, mas também (re)vividas para além de “scenas de sangue e barbaria”, no contexto cabano que se espraiou pelas teias naturais da mundurucania, e permanecem vivas nas memórias de comunidades do rio Andirá e também do paraná do Ramos. No caso específico daquelas do Andirá, ao que pudemos mapear, sempre houve uma tradição oral alimentada pelos antigos, e também uma memória vivida por tabela pelas cinco gerações ali referenciadas que reclama e acusou ancestralidade angolana com passagens pelo Pará do grupo de negros que ali teria fixado e construídos seus mundos junto com indígenas Sateré-Mawé. Comunidades do rio Andirá e do paraná do Ramos, “regiões que compõe o município de Barreirinha”<sup>199</sup>, estão profundamente marcadas por manifestações socioculturais indicadoras desses passados. Muitas das quais, também presentes na região do salgado paraense, tais como as marujadas em homenagem a São Benedito(Bragança-PA), nomes de distritos como Cameté do Ramos(Cametá-PA). Nomenclaturas, numa livre associação com a antiga cidade paraense, dentre outras marcas que aparecem, se olharmos com mais atenção para os processos socioculturais do leste do Amazonas. Marcas extremante (re)visitadas e (re)organizadas no Andirá nos contextos contemporâneos de lutas por reconhecimento étnico e territorialidades específicas quilombolas, quando a cultura se tornou uma das bases das articulações para compor a nova identidade étnica.

Partindo da assertiva de que “a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado”(BARTH, 2005, p.16) [Grifos Nosso]. Visualizamos com isso possibilidades de certos elementos das culturas africanas e afro-brasileira, serem evidenciados nas práticas culturais diversas contemporaneamente reconstituídas politicamente no Andirá. Destacamos as festas do catolicismo popular e danças como lundum, onça te pega, gambá, marujadas. Esta última, em homenagem a São Benedito e que aproveitam para coroar “rainha de congo”, já existiu nos antigos “pretos do Matupiri” /atual quilombo Santa Tereza. Contemporaneamente ancora-se na “Freguesia do Andirá” e no “Distrito do Ariaú”, como também na área indígena Sateré-Mawé, além do “Distrito de Pedras”, localizado no Paraná do Ramos. Entretanto, no contexto de reivindicação de diferenciação étnica, retornam à Santa Tereza para reforçar as intenções políticas da luta por existências e continuidades em seus territórios ocupados

---

<sup>199</sup> Maria Magela de Andrade Ranciaro. *Entrevista*. Agosto de 2017. Manaus-AM.

tradicionalmente. Aos marujos do “Distrito Ariáú” competiu “uma noitada” da festa em honra a São Sebastião no ano de 2016. Narrativas como a de Antônio Viana indicam que:

*existia o marujo hoje não existe mais [em Santa Tereza do Matupiri], inclusive Ponta Alegre, Ariáú e Freguesia que ainda tem essa tradição, aqui não tem mais, tem algumas pessoas ainda mandante que ainda fazem a visita, participa lá. Do nosso tempo pra cá isolou esse lado, mais a gente ainda vê. Eles faziam aquela dança como seja o caso do boi, ficavam dançando ali....baseado aí no período do natal eles fazem uma semana de festa<sup>200</sup>. [Grifos Nossos]*

Tais práticas, evidenciam-se também nos corpos negros (ANTONACCI, 2010), que se movem, a partir de batuques e ritmos emanados do gambá, como ocorreu em 20 de novembro de 2017. Nas letras dos “cantos dos velhos” ao festejar e trabalhar, pois, “quando terminava um puxirum, pegavam o gambá e era festa até noutro dia”<sup>201</sup> [Grifos Nossos]. Contextos nos quais, os “quebrados” dos corpos negros que dançavam ao som do gambá nos contextos de solidariedades por ocasião dos antigos puxiruns que são trabalhos coletivos, pautado na “troca de tempos” /de “dias” entre as famílias. Essas continuidades são visualizadas também nos batuques e danças de terreiros, materializadas nas práticas culturais, e nas já citadas, danças como lundum e gambá. Não se trata aqui de afirmar pertenças exclusivas de certas manifestações a determinados grupos étnicos. Mas de compreender como que nos quilombos, tais práticas são efetivadas e que sentidos isso tem para os sujeitos sociais locais. Em outras palavras, “temos que ter foco - não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de *identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida*” (BARTH, 2005, p.16) [Grifos Nossos]. Além daqueles batuques do gambá, acrescentamos ainda as “*proezas dos antigos*”<sup>202</sup> [Grifos Nossos] que aprenderam a entrecruzar práticas religiosas diversas nos terreiros da “antiga ponta”<sup>203</sup> onde se formou o quilombo “Santa Tereza do Matupiri”. Presentes também nos arredores do rio Matupiri, como no lago Jauari sob efeitos das inalações do “cigarro tauari” (ARAÚJO, 2003), como nos descreve Maria Amélia.

*O tauari ele é tirado para o “trabalho”, para fazer o cigarro do curador. Eles tiram um pedaço assim de pau [gestos] uma certa largura assim da casca. De lá eles vêm e parte, ponham na água por dois dia. Aí eles vão, tiram, lavam bem lavado e põe para secar. Depois de seco, eles vão cortando para fazer os cigarros. Fazem do tamanho que eles querem. Dentro põe o tabaco e o paricá. Só isso, eles misturam e fazem, usam apra fazer as benzição<sup>204</sup>. [Grifos Nossos]*

<sup>200</sup> Antônio Viana Trindade 61 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>201</sup> Adelino Pereira Castro, 86 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>202</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> Idem.

Essa mesma liderança ressalta o valor e os pertencimentos identitários que ganham espaços no contexto das lutas contemporâneas. Lembrar e reconstituir práticas e ensinamentos “*dos grandes mestres das proezas do Andirá*” significa também credenciar-se àqueles antigos tempos e espaços. Rememorá-los nos contextos das lutas sociais é valorizar suas identidades e patrimônio, tendo em vista que, “o apego religioso ao patrimônio transmitido exprime -se em frases como: “*Aprendi com meu Mestre*”, “*Aprendi com meu pai*”, “*Foi o que suguei no seio de minha mãe*” ”(HAMPATÉ BÂ, 2010, p.174) [*Grifos Nossos*]. Nesse sentido, “*Deolindo, Salatiel, Manoel Rodrigues, Nercia, Terezita e outros mais*”<sup>205</sup> [*Grifos Nossos*], são alguns dos citados por ela, Mestres que ensinavam aos seus, que “*a gente tem que ter alguém, a gente tem que ter defesa no corpo e defesa na alma*”<sup>206</sup> [*Grifos Nossos*]. Recebiam ancestralidades africanas e ameríndias, por vezes hibridadas com as práticas do catolicismo popular, traziam saúde e afastavam as doenças. “*Andavam sobre brasas*”<sup>207</sup>, e ou também, “*faziam canoas roubadas voltarem*”<sup>208</sup>, dentre outras coisas do gênero. “*Eles mostravam as proezas mesmo!*, faziam com que as coisas acontecessem”<sup>209</sup> [*Grifos Nossos*]. Práticas comuns antes da romanização<sup>210</sup> das comunidades do rio Andirá e Baixo Amazonas. Fenômeno colonizador que, dentre outras coisas “*isolou esse lado*”<sup>211</sup> [*Grifos Nossos*] e ousou adotar a monocultura religiosa e étnica no Andirá. Ação ocorrida especialmente, a partir da segunda metade do século XX, quando muitas dessas práticas religiosas hibridadas socioculturalmente foram (re)ordenadas sob a forma de “dons”. Isto transformou mestres e mestras de curas e proezas em puxadores de ossos, e de barrigas/parteiras, apenas. Haja vista que, “a cultura está sempre em fluxo e em mudanças, mas também sempre sujeita a formas de controle. [...]Vejo três processos contrários à variação [...]: *os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências*”(BARTH, 2000, p.22) [*Grifos Nossos*]. É o que parece ter ocorrido com as irmãs Nércia e Terezita. Esta última, por exemplo:

*tinha quatro cores na roupa dela. Era vermelho, preto, branco e amarelo.  
Usava uma fita vermelha atravessada no peito ou fita preta amarrada no cós*

---

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> Idem.

<sup>207</sup> João de Paula. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de Ituquara.

<sup>208</sup> Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>209</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri

<sup>210</sup> Institucionalização de práticas religiosas segundo a teologia romana. Muita após a presença dos padres do Instituto da Missões Externas - PIME. Inúmeras práticas do catolicismo popular e de curas passaram ao plano das invisibilidades, não extintas, mas reduzidas a ambientes domésticos e estigmatização de seus praticantes. Ver Carmo(2004).

<sup>211</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

*da saia. Isso apresentava imagem do que ela era. Até em 1980 elas ainda faziam suas proezas aí na “Antiga ponta” e aqui nas casas deles. Então, depois deles morrerem acabou. Os padres vinham aqui. Acho até que foi isso que afugentou um pouco, por que elas frequentavam muito [a igreja], aí foram esquecendo. Inclusive teve um tempo que a Tia Nercia adoeceu por que estava querendo deixar e os mestres, eles atacaram muito ela. Ela ‘tornou’ voltar<sup>212</sup>. [Grifos Nossos]*

Saberes e práticas híbridas sócio culturalmente, invisibilizadas continuamente no pós abolição no Amazonas. “Por isso as estratégias de construção do lembrar e do esquecer são tão importantes. [...]. Busca-se interditar a memória, pela utilização de recursos como: silenciamentos, divulgação contínua de visões retorcidas da realidade, censuras explícitas e veladas[...]”(DELGADO, 2014, p.68). No entanto, politicamente tais memórias silenciadas são (re)constituídas no contexto do MSQA pelos descendentes daqueles antigos mestres das proezas, que aprendendo sobre si, compreendem suas ancestralidades. Sujeitos que distribuíram cultura como resultados de suas experiências socio religiosas. Isto se faz significativos no contexto social contemporâneo das lutas quilombolas, quando recuperam as trajetórias e práticas de indivíduos e famílias. Esforços e ações políticas relevantes, na medida em que “devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências”(BARTH, 2005, p.17) [Grifos Nossos]. Assim, a partir de 2005, ressurgem com mais firmeza e voltam a praticar suas religiosidades híbridas, como que afirmando as pertencas antigas. Muitas delas realizadas, ou nos âmbitos familiares, ou fazendo “estripulias<sup>213</sup>” pelas comunidades. Apaziguadas, mas não destruídas pelas monoculturas religiosas, haja vista que “a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. [...] algo que está basicamente em um estado de fluxo”(IDEM) [Grifos Nossos].

Não sabemos, dadas as limitações de nossas fontes e os objetivos desta tese, se os tais angolanos, reivindicados pelas memórias do Andirá, vieram direto para os portos do Pará e ou Maranhão, ou ainda pelo tráfico interprovincial. Mais ainda, não podemos afirmar se são descendentes de africanos trazidos para as fazendas de gado e agricultura do Baixo Rio Amazonas, amocambados nos rios Tapajós, Trombetas, Erepecuru, Curuá para onde registram-se quilombos históricos, como indica Vergolino-Henry(1990), ou, se estão ligadas às experiências como as registradas no Rio Mamuru, e demais referidas por Souza(1878); Reis(1967,1989), no contexto da Cabanagem. E, ou também, nos fins do

---

<sup>212</sup> Idem.

<sup>213</sup> Idem.

século XIX nos momentos de trânsitos abertos entre as províncias do Pará e Amazonas, para onde calcularam Siqueira(2015, 2016) e Ranciaro(2016), com os quais dialogamos. Versão oficializada pela FOQMB e sobre a qual produzimos nossas análises, por ser nosso objeto a memória e a história do MSQA.

O que temos são indícios de memória e fontes como periódicos da segunda metade do século XIX, que dão conta das fortes relações entre as duas áreas(o oeste paraense e o leste do Amazonas). São inúmeras as indicações de relações comerciais da região de Vila Bela, onde pertencia o rio Andirá, com a referida região paraense. Visualizada nas trocas econômicas por meio de atividades como a "salga do pirarucu dá-se em todo o Amazonas, sendo o distrito de Villa - Bella o que fornece a maior quantidade do peixe secco (*pirarém*), que abastece as duas províncias do Pará e Amazonas”(SOUZA, 1878, p.74). Esse mesmo autor registra tais contatos mesmo antes do século XIX, quando trata de povoações como Boim e Pinhel no rio Tapajós, acusando relações intensas com a região de Tupinambarana. Lembra ele que “o primordial predicamento desta vila foi de Aldeia de Santo Ignácio, cuja localidade povoaram de fogo morto os poucos Tupinambás, que faziam a aldeia do lago Uaicurapá dez léguas ao interior do rio Tupinambaranas e que os jesuítas fizeram entrar no redil da Igreja Católica”(IDEM, p.226). Nisso, pautamos essas relações oeste paraense e leste do Amazonas em alguns pontos/prática/lugares, quais sejam:

- A) Com Óbidos e suas regiões dos lagos e paranás do rio Amazonas, que no XIX também administra o atual município de Oriximiná; onde situa-se o rio Trombetas

Óbidos: vila criada em 1758, e situada na latitude meridional de 1° 51' e na longitude de 322°21'30". Sobre a lomba de uma não muito elevada montanha, que na margem do Amazonas corre pelo espaço de três léguas até à foz do rio Trombetas. [...] *Formam a população desta vila e seu termo 2.987 pessoas livres, e 1.294 escravos.* [...]A maioria dos lavradores cuida muito do cultivo das cacauzeiras: esta planta aparece em muitas partes do termo. Também fazem plantações de café, maniva, algodão, milho, e feijão, porém tudo em quantidade medíocre. Outros há que possuem terras de lavoura e de gado vacum e cavalari (BAENA, 1839/2004, p.246-7). [*Grifos Nossos*]

- B) Com Alenquer, que também administrava o atual município de Curuá, localizada no rio de mesmo nome, para onde se amocambaram inúmeros negros fugidos, formando o quilombo “Pacoval”, no alto rio Curuá;. C) Com Faro, município no extremo oeste paraense fronteiro com o Amazonas, que também administrava o atual município de Juruti.

Faro: vila ereta em 1758, e situada sobre uma margem arenosa e setentrional do lago, a que dirige o rio Nhamundá, 8 léguas para dentro da sua foz, a qual jaz na aba esquerda do Amazonas com duas entradas, a inferior seis léguas acima da boca

do rio das Trombetas e a superior pouco acima da montanha dos Parintins[...]. São habitantes desta vila 1.989 indivíduos brancos, indianos, e mamelucos, e 93 escravos[...]. Esta vila é a derradeira povoação da comarca no Amazonas: e a margem setentrional do rio Nhamundá é o limite que a separa da comarca do rio Negro. Juruti: missão, que extrai este nome de lago, em que foi estabelecida no ano de 1818: cujo lago jaz na margem austral do Amazonas pouco arredado dela para dentro, e da montanha dos Parintins, que lhe demora à esquerda (BAENA, 1839/2004, p.232).

Seus lagos e paranás, prováveis rotas de fugas, ainda povoam as memórias coletivas dos descendentes dos antigos mocambeiros, destinos a procura de espaços de liberdades. É o que acusa uma narrativa que corre por fora da narrativa oficializada pela FOQMB, segundo a qual,

Eles [antigos pretos do Matupiri] fugiram e eram escravos, fugiram de noite com medos de serem mortos ou escravizados novamente, eles eram perseguidos, eles eram fugidos. Chegaram a Juruti, em Juruti tinha esses pretos que vieram fugidos, eles vararam pelo mato vindo de Santarém, vararam pelo Paraná do uxituba, um Paraná que existe no lago de Juruti velho. Aí eles atravessaram esses afluentes grandes o tapajós a terra do mamuru e chegaram até aqui, pois é assim que começa a história do matupiri<sup>214</sup>.

Seja como for, inúmeras memórias aparecem tentando iluminar caminhos entre oeste paraense e leste amazonense. O fato é que nesse intercurso, são diversas as comunidades negras rurais, “caboclizadas” ao longo de seus processos sócio históricos de formação e que sofreram as classificações por parte do Estado nacional. Muitas apagaram de seus processos de auto identificações, suas heranças indígenas e afro brasileiros. Heranças apenas manifestas nas culturas dos festivais folclóricos, marca dessas comunidades que dançam e batucam na “lúdica amazônica”(SALLES, 1971).

D) Com Santarém e adjacências do Tapajós, de onde se registram “caminhos” naturais que dão acesso, desde os períodos colonial e imperial, tanto para o Mato Grosso, como para o Rio Madeira. Aliás, caminhos que permitiam a proeza e o privilégio de burlar controles Imperiais em Óbidos ou Vila Bela da imperatriz, que administrava a Freguesia do Andirá, como já indicado. Quando olhamos para as trajetórias históricas das ocupações colônias, percebemos que os caminhos Tapajós - Madeira, quase sempre estiveram em aberto para esses trânsitos. Desde o século XVII, quando das fundações das missões no rio Tapajós, rio Andirá e Tupinambaranas, até a desagregação desta última, após intensa epidemia de varíola, fato que provocou a redistribuição de sua população entre o tapajós e adjacências do Madeira(SOUZA, 1878). Há registros desses trânsitos, muitas vezes forçados por epidemias, como registrado para o ano de 1719, quando “vários moradores a se mudarem para as aldeias de São José, em Boim, no rio Arapiuns, levados pelo Padre José Lapas. Outros foram para o Abacaxi [rio proximo ao Madeira]. Com essa epidemia

<sup>214</sup> Raimundo Santarém. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

de sarampo, beribéri e caxumba, a aldeia dos Tupinambaranas começou a decair”(SAUNIER, 2003, p.22).

Trazemos tudo isso, apenas para iluminar sobre trânsitos reconstituídos nas narrativas do MSQA, registrados e conhecidos desde os primeiros tempos coloniais entre Pará e Amazonas. Os caminhos da tradicional área “Madeira-Tapajós”, conhecidíssimo pelos povos indígenas, parecem também ser canais de fluxos de homens e mulheres negros, como Benedito Rodrigues da Costa que protagonizavam seus destinos. E que, em conjunto e solidariedade com os povos indígenas como os Sateré-Mawé, construíram núcleos e formas de existências, que dialogaram para além do que pensou o Estado imperial e republicano. Apenas para apresentar alguns caminhos naturais suscitados nas memórias (re)ordenadas contemporaneamente no rio Andirá quando apontam suas chegadas, a partir do Pará, citamos os rios Aicurapá, Tracajá, Mamuru, Jacu, o Paraná do Ramos. Indicativos de rotas que de certa maneira construíram acessos aos rios Andirá, Ariaú, Massauari, Marau, Maués-Açú, por fim, ao rio Madeira. Além dessas redes de contatos e conexões que interligam o Tapajós ao Madeira, saindo da rota oficial que seria o rio Amazonas, Baena em seu compendio das eras, informa sobre:

Rios e riachos que se aglomeram com o rio Amazonas na margem direita ou meridional. *Tapajós*: dito. Veja-se a Lista IV. *Topinambaranas*: rio, cuja foz demora na latitude austrina de 2° 51' e na longitude de 321° 9': ele corre do sul para o norte pelas terras que medeiam *entre os rios Tapajós e Madeira*: as suas matas são produtoras de cravo, cacau, salsaparrilha, guaraná, óleo: *há nele um lago nomeado Uaicurapá*, que é piscoso. *Andirás*: rio de curso paralelo ao Topinambaranas. *Massari*: rio, cuja direção é semelhante à do precedente. *Maué-miri*: rio. Urariá: braço do Madeira, nele desembocam os rios Maué-uassú, Apoquitiba, Abacaxis, e Canumá: no maué-uassú defluem pela sua margem direita os rios *Carai e Urupari*: e do Canumá parte uma comunicação para o rio *Madeira* a qual sai na margem oriental deste.(BAENA, 1839/2004, p.362).

Apresentamos algumas notícias de periódicos que também indicam tais contatos entre as duas regiões de fronteiras (oeste paraense e leste amazonense). Indicam e dialogam com muito que consta ainda nas memórias coletivas de comunidades negras rurais do Baixo Amazonas, especialmente das que hora foram reconhecidas pelo Estado brasileiro como quilombolas. Diversas notícias sobre os deslocamentos de negros escravizados para a região do Baixo Amazonas. Classificadas como “notícias sobre fuga”, “sobre alforria”, anúncios sobre “negociações de escravos”. Há registros de jornais que trazem relatos de notícias sobre as fugas de escravos do oeste paraense, com destaque para os municípios de Santarém, Alenquer, Óbidos e Oriximiná, em sua maioria, eram noticiados em jornais de Manaus. Fato que nos leva a pensar, que havia conhecimentos por parte das autoridades, das intenções dos que fugiam para os centros urbanos, rotas

mais exploradas nos estudos, mas também poderiam ir em busca dos altos e cabeceiras dos rios. Para além dos tributários principais do rio Amazonas, onde passavam a constituir outros espaços de vida, marcadas por inúmeros espaços simbólicos de pertencimentos. Constituindo-se, portanto, em novas identidades e territorialidades específicas, junto às populações índias e demais sujeitos, que decidiram por projetar outros destinos para si. Um caso emblemático nesse sentido é

Do Alferes Miguel Gabriel Baptista, morador no lago grande de *Villa Franca, ou do Sellé comarca de Santarém*, fugio o seu escravo Fidelis idade de 19 annos, baixo grosso do corpo, dentes podres, sem que tenha falta d'algum na frente, fala pouco, anda vagaroso; tem as nadegas surradas, e na perna esquerda, para a parte de dentro, e 3 dedos á acima do tornozello uma picada de arraia cicatrizada é molato<sup>215</sup>.

Este escravo *foi visto* em Junho ou Julho do anno passado, *na boca do Anderá*: pede-se por isso ás auctoridades e mais cidadãos dos destritos de Villa Bella ao favor de capturalos e avisarem da sua captura ao Dr. Marcos Antonio Rodrigues de Souza, que pagará qual quer despesa, que para isso fiser<sup>216</sup>. [*Grifos Nossos*]

“*Boca do Anderá*” como é conhecida a região onde deságua o rio Andirá, nas confluências com acessos a diversos outros rios. Alguns dos quais, “Paraná do Ramos”, “Aicurapá”, “Mamuru”, “Tracajá”, antigas “passagens” do rio Tapajós para o Madeira. Em sua maioria, acessos sem nenhum controle e ou registro por parte de “Vila Bela”, atual Parintins, para onde aliás, também se registram fugas de escravos fugidos, a partir do oeste paraense

Amanhecendo para o dia 11 de Janeiro do corrente anno fugiram a Mariano Sabino da Silva, morador na *Villa de Óbidos* da Província do Pará, dous escravos com signaes seguintes – José Moyzes, de 26 annos de idade cafuz, bastante furnido do corpo, estatura regular, mal encarado, olhos pequenos, e fundos; tem uma cotilada de duas polegadas pouco mais ou menos sobre uma das sombrancelhas; e Raimunda de 24 annos de idade, crioula, bem retinta, um tanto baixa, bem figurada muito humilde, têm sobre cada uma das sombrancelhas uma cicatriz, sendo uma mais nova do que a outra; têm o dedo de um dos pez immediato ao mínimo cavalgado sobre o 3º de forma que o dito dedo não têm o mesmo alinhamento dos demais: *Fugirao em companhia de um forro conhecido por Antonio Maranhoto*<sup>217</sup>, por ser natural d'quela Provincia, mulato alvaco, têm noda de um dos joelhos fora do lugar, effeito de uma balada quando foi marinheiro de Embarcação de Guerra. Supoem-se que os referidos *escravos forao seduzidos* pelo mesmo. *Quem capturar os mencionados escravos e entregar-los na Capital do Amazonas* aos Illmos. Snrs. Dr. Felix Gomes do Rego, e Major Francisco Antonio Manteiro Tapajós, será bem recompensado. Protesta-se contra os acoitadores. Óbidos 11 de Fevereiro de 1854. Mariano Sabino da Silva<sup>218</sup>.

<sup>215</sup> Jornal Estrella do Amazonas. Barra, 06 de Janeiro de 1856.

<sup>216</sup> Jornal Estrella do Amazonas. Barra, 14 de Janeiro de 1856.

<sup>217</sup> No Andirá, região do Matupiri, há um lugar onde moravam os antigos que ficou conhecido como “*cabeceira do Maranhoto*”. Não se sabe ao certo quem foi este sujeito. O fato é que os nomes dos espaços, tais como ambientes físicos, a exemplo das cabeceiras, estão associados aos sujeitos que ocuparam/ocupam tais lugares, e ou fatos que os marcaram. Espaços, que no contexto do MSQA foram ressignificados, muitos dos quais, tronados espaços simbólicos de pertencimentos. Acusando, portanto, elementos da identidade étnica e territorialidades desejadas. Ver sessão 4.4 “*memória étnica e politizada*”

<sup>218</sup> Jornal Estrella do Amazonas. Barra, 21 de Fevereiro de 1854.

Essa notícia, dentre outras coisas, nos permite visualizar que havia redes de conhecimentos das realidades postas na região, por parte de escravos e ou libertos em trânsitos permanentes. Sabiam, muitos desses homens e mulheres dos postos de controle, mas sobretudo conheciam outros espaços. Portanto, poderiam saber que se fugiam do oeste paraense poderiam ser capturados em Manaus. “Rios desconhecidos” como o Andirá, puderam ser lugares para onde esses homens e mulheres produziram seus projetos de liberdades e identidades em conexões com os processos sociais marcados por solidariedades entre grupos. Redes amplamente visualizadas em estudos como os de Gomes(1997) e Sampaio(2012) que, acompanhando trajetórias, dão conta de tais mundos construídos na Amazônia.

Além de periódicos, outras fontes como relatos de viajantes naturalistas do século XIX, também ajudam a iluminar tais relações e trânsitos interprovinciais entre Pará e Amazonas para onde acusam os rastros de memórias do MSQA. Mesmo não sendo foco de nenhuma viagem, as configurações étnicas e sociocultural da Amazônia, em alguns deles, evidenciam-se muitos aspectos dessa presença negra nessa região do Médio-Baixo rio Amazonas. Em meados do século XIX, por exemplo, adentrando a região administrativa da comarca do rio Negro, Henry Walter Battes, descreve um encontro na serra de Tupinambarana, que sua tripulação teve com um certo Lima. Descrito como um negro livre que descia do rio Madeira pelo Paraná do Ramos(que corta o município de Barreirinha-AM), com destino a Santarém no Pará, “polo” da dita região oeste paraense, onde certamente negociaria seus produtos.

No dia 27 chegamos a um promontório cujas terras eram altas e cobertas de matas; é chamado Parentins, e atualmente *forma os limites entre as províncias do Pará e do Amazonas*. Ali encontramos uma pequena canoa, que descia o rio com destino a Santarém. *Seu proprietário era um negro livre por nome Lima*; ele descia o rio, acompanhado da mulher, com o fim de trocar a *sua produção de fumo por mercadorias europeias*. A canoa era comprida e rasa, e estava tão carregada que sua borda quase chegava ao nível da água. *Lima morava nas barrancas do rio Abacaxi*, que vai desaguar no canumá, *um canal interior que se estende desde o rio Madeira até Parintins*, numa extensão de 270 quilômetros. Pena lhe propôs uma troca vantajosa. O negócio foi feito e o homem poupou a si próprio de uma cansativa viagem. *O negro parecia uma pessoa franca e honesta; era natural de Pernambuco, mas fazia muitos anos que se fixara naquela região*. *Trazia em sua companhia uma jovem índia pertencente à tribo dos Mahés*, cuja terra de origem é a região situada antes do canomá, *entre o Madeira e o Tapajós[...]*. Ela havia sido trazida fazia poucas semanas de uma distante aldeia de sua tribo, situada nas margens do Abacaxi, e ainda não se sabia uma palavra de português. Os índios, via de regra, são muito dóceis quando jovens, mas quase todos os que lidam com eles se queixam de que quando atingem a puberdade eles se tornam inquietos e insatisfeitos. Sua inata rebeldia diante de qualquer restrição logo vem à tona, e não há agrado que os impeça de *abandonar seus patrões e*

*fugir. Eles nunca retornam às suas malocas de suas tribos; ao invés. Juntam-se a outros que vivem dos produtos da floresta e dos rios<sup>219</sup>, passando a levar uma vida nômade e semi-selvagem. Permanecemos na Serra de Parentins a noite toda. [...]. Lima separou-se de nós seguindo por um estreito canal, o Paraná-mirim dos Ramos, assim chamado por causas inúmeras ramifica es<sup>220</sup>; ia de volta à sua casa, situada 190 quil metros dali. Continuamos a viagem e ao anoitecer chegamos a Vila Nova, um lugarejo muito espalhado, com cerca de setenta casas, muitas das quais dificilmente mereciam esse nome, já que não passavam de meras choupanas de barro cobertas de folhas de palmeiras[...]* (BATTES, 1863/1979,p.114-115).

Para além das marcas de “malqueren as” de Battes acerca das negatividades psicológicas e de caráter, julgadas a partir das aparências físicas dos povos indígenas e negros, como aliás, é comum entre os viajantes e naturalistas. Interessa-nos neste caso descrito, apenas os apontamentos deixados por ele. Dizem sobre essas áreas de trânsitos das gentes  ndias e negras entre Pará e Amazonas, passando por Barreirinha(Paraná do Ramos) para além dos controles formais do estado imperial. Além de iluminar para as rela es construídas no viver cotidiano entre índios e negros no império escravista, onde as fronteiras e fiscos não foram fatores limitantes para os “projetos de liberdades” e “solidariedades múltiplas”(GOMES, 1997). Dentre outros elementos, sua descri o também aponta para as rela es matrimoniais entre negros achegados e indígenas estabelecidos nos “confins do Império”(SAMPAIO, 2012). Como aliás ocorreu no rio Andirá entre Benedito Rodrigues da Costa e a indígena Gerônima Sateré-Mawé, como (re)constroem as memórias do MSQA.

Práticas matrimoniais e demais laços de solidariedades continuadas no pós-aboli o, configurando processos sociais e culturais no interior da Amazônia. Para além e apesar, dos “modelos explicativos clássicos” que intentaram esquadrihar as existências africanas e afro-brasileiras na Amazônia, a partir das observâncias formais da estatística dispersas, esse longo relato do viajante europeu, também indica para atividades econômicas praticadas por tais grupos sociais em trânsitos entre fronteiras provinciais. Muito além do extrativismo, aponta o relato para g neros agrícolas como o tabaco, produzido e levado para a venda noutras praças por tais sujeitos sem os fiscos do Estado. Apontado ainda, para as existências de redes e processos de conhecimentos da natureza e das rela es sociais e econômicas, construídas para os comércios e negocia es, tecidas pelos sujeitos sociais no XIX no interior da Amazônia, continuadas para além no XX.

<sup>219</sup> A rela o de Lima e da tal  ndia Sateré-mawé, assemelha-se como as narrativas produzidas no Andirá para as rela es entre negro em trânsito Manuel Benedito da Costa e a  ndia Jeronima Sateré referida no lugar “Terra Preta”.

<sup>220</sup>O rio Andirá   uma dessas tais ramifica es, que dão para outras, como os já citados Aicurapá, Tracajá, Mamuru   Oeste com acessos ao Tapajós; outros como Massauary, Ariaú, Maués-Açu,   leste com acessos rio Amazonas e também ao Madeira

Também nos remete tal descrição de Battes para a suspeição e dúvidas acerca da personalidade jurídica de Lima, do qual se sabe apenas o que o mesmo informa, ser de negro liberto e de Pernambuco. Deixando possibilidades múltiplas para seus trajetos até a Amazônia. Vale lembrar que, no contexto da viagem de Battes, não era tão comum a migração nordestina para o extrativismo da borracha, como se pode pensar os que logo associam pessoas de cor, apenas à seringueiros alijados pelas secas da década de 1870 que afetaram o nordeste. Pelo contrário, comum era a presença de africanos envolvidos nos tráficos interprovinciais (nordeste, sudeste com o Grão Pará). Seja no período colonial, antes e depois da Companhia de Comércio do Grão Pará, ou no imperial, quando já estava extinto o tráfico direto de Áfricas. Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Ceará, e em sua maioria do vizinho Maranhão são alguns pontos dessas procedências do tráfico interprovincial para a Amazônia (SILVA, 1968; SALLES, 1971; VIRGOLINO-HENRY; NAPOLEÃO, 1990; BEZERRA NETO, 2001, SAMPAIO, 2012).

Tanto o tipo, como o destino final do comércio praticado pelo negro “Lima”, pode acusar que tinha conhecimentos da região do Médio-Baixo rio Amazonas, como também pode ligá-lo aos grandes produtores do mesmo gênero (tabaco) na região do Trombetas. Para onde, também no século XIX, Tavares Bastos produziu imagens, nem sempre positivas, acerca dos mocambeiros que configuraram aquele rio. Conhecidos também por suas produções de tabaco especial, extrativismo de castanha e demais recursos territoriais que abasteciam Óbidos, Santarém e o “comércio de exportação”. Em suas narrativas oficiosas, Bastos também deixa rastros sobre as potencialidades daqueles mocambos, enquanto espaços vivos economicamente e que produziam, por exemplo “os melhores fumos da região”.

Perto de Óbidos entra no Amazonas o rio Trombetas; nas suas florestas existem muitas centenas de escravos fugidos. Os mocambos do Trombetas são diversos; dizem que todos contém, com os criminosos e desertores foragidos, mais de 2.000 almas. Os negros, industriados talvez pelos outros companheiros de desterrados, vivem ali debaixo de um governo despótico eletivo; com efeito, eles nomeiam o seu governador, e diz-se que os delegados e subdelegados são também eletivos. Imitam, nas designações de suas autoridades os nomes que conhecem nas nossas povoações. *Os mocambos atraem os escravos; nomearam-me uma senhora que viu em pouco fugirem para ali 100 dos que possuía; Outros proprietários há que contam 20 e 30 perdidos desse modo. Os negros cultivavam a mandioca e o tabaco (o que eles vendem passa pelo melhor); colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. Às vezes descem em canoas e vêm ao próprio porto de Óbidos, à noite, comercializar às escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, eles o fazem habitualmente.* Diz-se que também com os holandeses da Guiana os seus produtos por outros, e principalmente pelo instrumento de ferro e armas. *Os mocambeiros têm sido perseguidos periodicamente, mas nunca destruídos. Eu acredito que eles hão de prosperar e aumentar.* O terreno contestado do Amapá, a leste, na fronteira com as possessões francesas, para onde também se refugiam escravos e desertores, e estes mocambos do Trombetas são, a meu ver, dois sérios

impedimentos para a introdução de mais escravos no Baixo Amazonas. (BASTOS, 1866/2000, p.101) [*Grifos Nossos*].

Centros de atrações, lugares de atividades agrícolas de melhores qualidades, suas capacidades de resistirem e formarem outros núcleos, mas principalmente o profetismo de que “hão de prosperar e aumentar” os mocambos. Bastos nos leva a pensar sobre os mundos produzidos por esses mocambos Amazônicos. Territórios pluriétnicos que continuaram suas existências, para além das suas destruições físicas, influenciando inclusive nos processos finais da abolição na Amazônia (FUNES, 1995; ACEVEDO; CASTRO, 1998). Dada suas forças articuladoras, como bem utilizou Gomes (1997) a metáfora da “*Hidra e os pântanos*”, para referir-se aos mocambos e suas capacidades de (re)existências Amazônia adentro. Seja dialogando com os tais “ciclos” econômicos como a borracha, seja burlando fronteiras físicas (como das províncias do Pará e Amazonas), por meio de suas ações, atividades e projetos de identidade e liberdade, tais sujeitos continuaram a (re)existir pós abolição em áreas como o leste do Amazonas. Existências não apenas físicas, mas social e culturalmente em rios, para onde, as preocupações de Bastos não estavam aparentemente voltadas, como parece ter sido o caso do rio Andirá, situado entre Tapajós e Madeira, para além dos quadros hidrográficos apontados. Aliás, em suas descrições sobre os importantes rios de “futuro”, no sentido de merecer investimentos do Estado imperial, também não menciona o Andirá. Inicia sua descrição dos pontos da província do Amazonas apenas a partir de Serpa. “Ignorando” inclusive Vila Bela, e os mundos à sul deste ponto que inaugurava a província do Amazonas para quem vinha da província vizinha do Pará. “Que a esperança nos indenize do abatimento do presente” (BASTOS, 1866/2000, p.118-19). É como Tavares Bastos fecha suas considerações acerca da província do Amazonas, “povoada e marcada por uma raça decadente [...], *mas que tem fome de justiça e de política*” (IDEM). [*Grifos Nossos*].

As lutas contemporâneas das comunidades quilombolas do rio Andirá, que reclamam uma memória aos passados lhes negados, mais as existências presentes e garantias futuras, podem ser vistas como que um alento aos presságios negativos de Bastos para a província do Amazonas. Principalmente para a presença negra no leste do Amazonas, que após esse contexto descrito por Bastos, abriu-se continuamente ao homens e mulheres negros escravizados e ou foros como Antônio Moranhoto e o grupo liderado por Benedito Rodrigues da Costa. Voltando ao relato de Batters, acerca do negro Lima que descia do rio Madeira para negociar seus produtos em Santarém, tal trecho nos indica, além do que já foi dito, os caminhos e as relações comerciais entre os atuais oeste paraense e leste amazonense. Relações que, no caso descrito, iluminam práticas fora das

transações formais controladas pelo Estado imperial, como aliás, também descreveu Bastos para o Trombetas. Sobre essas práticas formais, a partir de Vila Nova, a produção da região eram principalmente “a borracha, o Balsamo de copaíba (que são recolhidos nas margens do Madeira e de numerosos outros rios [...] e o peixe salgado, [...]). Esses produtos são enviados ao Pará e trocados por mercadorias europeias”(BATTES, 1866/1979, p.116). Outro registro é deixado por Conego Bernardino Souza(1878) que registra inúmeras descidas de comerciantes da Bolívia, para comerciar em Óbidos e Santarém, também utilizando-se dos canais ao sul de Vila Bela, os quais referimos acima. Mesmos registros aparecem em Reis(1989), indicando que bolivianos desciam o Madeira até Serpa e de lá empreitavam-se rio Amazonas Baixo para estabelecer comércios, muitas das rotas feitas pelo paraná do Ramos, com acesso ao rio Andirá.

Objetivamos compreender alguns caminhos apontados pelas memórias (re)construídas no MSQA, sobre as origens dos grupos das comunidades Andirá, oficializada pela FOQMB para o século XIX. Por isso todas essas descrições são aludidas aos contextos de existências e trânsitos sociais entre Amazonas e Pará e vice-versa. Assim, há um esforço de diálogos entre memórias e história, no sentido de compreender a ancestralidade angolana por eles reivindicadas. Daquela região paraense, para onde foram comuns as expedições punitivas de quilombos no século XIX, tais aquilombados, tomaram outros rumos das liberdades. Aproveitando-se de rotas existentes e sempre utilizadas para os rios poucos conhecidos como foco de mocambos históricos, pelos controles estatais, como foi o caso do rio Andirá, já que as maiores vigilâncias estavam no Tapajós, Trombetas, Curuá, Erepecuru(pelo lado paraense); Madeira e Negro(pelo lado amazonense).

Além dos viajantes, outras fontes registram a existência desses contatos (oeste-Pa/leste/Am) registrados oficialmente nos relatórios dos presidentes de províncias<sup>221</sup>, nos periódicos/notícias de jornais. As fontes paroquiais dão conta dos casamentos e batizados de sujeitos vindos dos lugares do atual oeste do Pará com sujeitos de Barreirinha no final do XIX, continuados pelo XX. Amplamente visualizados nas realidades atuais, com presenças de gentes de municípios de Santarém, Óbidos, Alenquer, Oriximiná, Terra Santa, Juruti, Faro que atualizam trânsitos na Amazônia. Tais contatos oeste/leste, podem ser percebidos nos rastros deixados pelas descrições dos caminhos percorridos pelos antigos, mapeando lugares e paisagens compostas de entidades, lagos, furos e igarapés

---

<sup>221</sup> Anos 1833; 1853; 1858; 1870;1878. Depositados nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas. Também disponíveis na hemeroteca da Biblioteca Nacional.Cedidos ao grupo de pesquisa GHEA/Uea pelo grupo POLES/Ufam.

mundurucania adentro. Muito além e fora dos controles do Estado Imperial, instituído nas margens do Rio Amazonas, em Vila Bela da Rainha, atual Parintins.

Outra forma de visualizar os tempos antigos aludidos nas memórias das comunidades do rio Andirá, liga-se as memórias acerca dos tempos da Cabanagem. “*Meu Avô’ contava que a velhada vieram de lá no tempo da guerra. Eu não sei o que aconteceu para lá. Eles fugiram, vieram fugido de lá e se colocaram nesse meio. Se espalharam aqui*”<sup>222</sup>[*Grifos Nossos*]. Ocorre que, em muitas comunidades negras rurais, há uma memória social sobre a escravidão, tornada subterrânea ao longo do pós-abolição, sobre as marcas dos ferros nas constas “*dos antigoszadas*”<sup>223</sup>, das histórias, das trajetórias de fugas mapeando os lagos e as relações construídas ao longo dos percursos, e especialmente é comum uma memória cabana.

Movimento social ocorrido entre os anos(1835-1840), que aliás, foi oficialmente apaziguada em 1836 na capital paraense. Mais fortemente continuada, reinterpretada e reatualizada para e nos “confins da Amazônia”, nas entranhas da comarca do Amazonas. Tonando-se aquilo que Ricci(2002) chama de “revolução infinita”, construindo novas lideranças caboclas, negras e indígenas por onde passou, especialmente presente no oeste paraense e leste amazonense<sup>224</sup>. Inúmeras fontes dão conta que foi neste espaço tradicional das práticas de resistências indígenas, conhecido como Mundurucania - entre os rios Tapajós(leste) e Madeira(oeste), tendo o rio Amazonas como limite norte - onde a cabanagem registrou fortes episódios de resistências após 1836. Além de seu encerramento oficial ter se passado nos meandros e entre cursos dos inúmeros rios, como os já citados rio Aicurapá(SOUZA, 1878; REIS, 1987), que dá passagem para o rio Andirá, Paraná do Ramos e Maués-açú, onde ocorreram os últimos focos de resistência desse movimento social por liberdades e melhores condições de existências no Brasil imperial, a partir da Amazônia.

A cabanagem encerrou-se oficialmente nessa região que no século XIX era pertencente à Vila Bela da Imperatriz/atual Parintins e Luséa, atual Maués. Em sua visão de cabanos como sinônimos de “sujeitos violentos”, em muito sustentada pelos escritos de Domingos Antônio Raiol<sup>225</sup>, Reis(1989) informa que a partir de 1836

Os cabanos, expulsos de Belém, preso Eduardo Angelin, *mantinham-se na Mundurucania, fortemente entrincheirados em Luzéia, que resistia a todos os ataques.* [...] os cabanos, batidos no Pará, sem mais organização e chefes de

<sup>222</sup> Martinho de Castro Rodrigues. 89 anos. *Entrevista*. Dezembro de 2016. Quilombo Boa Fé.

<sup>223</sup> Como se referem os tetranetos de Benedito acerca das gerações anteriores

<sup>224</sup> Para o Amazonas a cabanagem aparece amplamente descrita, por exemplo em Souza(1878); Reis(1989).

<sup>225</sup> RAIOL, Domingos Antônio. *Motins políticos*. Ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835,2 ed. Belém, Universidade Federal do Pará, 1969.

prestígio, desmoralizados na comarca, nem por isso depuseram as armas, aos bandos, algumas de muitas centenas, prosseguiram nas depredações, nos assassínios, perdendo aos poucos a cor partidária que os distinguiu. Verdadeiras hordas de criminosos, que causavam pavor às populações. Ousadíssimos, não se arrecearam de tentar assaltar serpa, Silves e Mariuá, cujos habitantes e guarnição, por isso, se viram obrigados a permanecer na defensiva descurando os trabalhos agrícolas e outros misteres. [...] O presidente da Província, general Soares de Andréia, no propósito de acabar de vez com eles, [...] organizou uma expedição militar com oito embarcações, três batalhões de caçadores e um parque de artilharia, [...]. A morte de Bararoá, com quem este contava para apertar o cerco aos rebeldes, causou desalento e desorganizou os planos de ação. Esta não produziu resultados apreciáveis. *Os cabanos passaram do Tapajós para o Maués [Rios], vararam para o Madeira, entravam nos Autazes, nos anos de 1838 a 1839 se mantiveram nas correrias. Índios, caboclos e escravos, gentes de toda espécie, engrossando-lhes as fileiras, vingavam-se de afrontas, de maus tratos, de explorações.* A comarca definhava-se reclamando providências. O presidente da Província Bernardo de Souza Franco, em 1839[...] já se mostrava descrente da pacificação, [...]. Só a anistia poderia trazer o regímen da ordem de volta. O momento era de conciliação. O império, comovido em vários pontos do território, exigia clemência para todos os rebeldes. Foi decretada, a 4 de novembro, a anistia ampla. Os cabanos renderam-se no ano seguinte [1840]. *Em janeiro, na foz interior do paraná do Ramos, mais de trezentos entregaram as armas ao capitão José Valente de Couto; 25 de março, oitocentos e oitenta, em Luzéa, ao tenente coronel José Carvalho de Miranda Leão, que desde maio do ano anterior estava no comando militar da vila para espagar, com fortes elementos de guerra quem ainda tentasse resistir.*(REIS, 1989, p.178-181) [*Grifos Nossos*].

São também pelos caminhos dos rios dos Cabanos que as memórias negras dos “novos quilombos”, se enveredam. Eles vieram no “tempo da guerra”. Como construção social e histórica, a cabanagem que aparece no processo reivindicatório das comunidades do Andirá pode ter três sentidos. Indo desde uma referência histórica de fato vivenciada pelos “antigos troncos velhos”; (re)configurada por tabela geração após geração e até mesmo representando ser um “capital simbólico” de lutas contemporâneas dos povos e comunidades amazônicas por seus ideias e direitos sociais básicos. Este último sentido nos é indicado também a partir de Ricci(2003). Seja qual for o sentido, há registros dos protagonismos dos sujeitos que interpelam o Estado para o cumprimento de suas demandas sociais. Seja naquela época imperial, seja contemporaneamente. É em busca desses rastros das memórias do MSQA que nos movimentamos para recuperar aspectos da história da memória desse movimento social. Daí identificamos e descrevemos os caminhos para compreender de como tecem os fios das suas memórias que vêm (re)construindo outras histórias para as existências de quilombolas com pretensas ancestralidades angolanos no rio Andirá. Sujeitos que, pelo fato de não aparecerem nas estatísticas históricas sobre negros escravizados na região de Vila Bela, não significa que não tenham existido. Ou que possam continuar a ser ignorados pela produção do

conhecimento sobre as existências desses grupos sociais que se etnizam no leste do Amazonas.

Os caminhos para o conhecimento acerca das presenças negras escravizados e ou libertos no Andirá são inúmeros. Muitos dos quais não passavam pelos controles de Vila Bela, mas por aqueles que ligam rio Tapajós ao Madeira, como já alentaram inúmeros autores supracitados. Ou os caminhos do rio Trombetas ao Nhamundá, que dá acesso ao rio Amazonas (por meio de furos e paranás), nas alturas das ilhas (guaribas, onças, águas), acima da grande ilha de Tupinambarana, permitindo penetrações aos Paranás do Limão e do Ramos, que se conectam rio Andirá ao por meio de outros furos e paranás. Caminhos e relações sociais (re)atualizados por todo o pós-abolição nos apadrinhamentos, nas práticas matrimoniais, culturais, socioeconômicas. Como são os casos das trocas de “produtos de terra firme<sup>226</sup>” com os “produtos de várzea<sup>227</sup>”. Integram os primeiros (palha para coberturas das casas, cipó para amarração de cercas do gado, breus para calafetar as embarcações). Compõem os segundos (peixes salgados e produtos da pequena agricultura). Além dessas práticas há os “costumes” das visitas “a parentes do paraná do Ramos e lá da beirada do Amazonas, região das ilhas”<sup>228</sup>.

Muitos desses trajetos, podiam ser realizados sem a percepção do Estado e sem os devidos registros estatísticos, como os requeridos pelas autoridades políticas. Portanto, para além da quantificação, valem-se os descendentes de Benedito Rodrigues da Costa, Duluvico Rodrigues da Costa, Manoel Trindade Rodrigues, Tereza Albina de Castro, dizerem-se herdeiros dessas experiências históricas. E assim o fizeram com êxito. “Pois existe quilombo no Amazonas, e somos nós, nas cabeceiras do Matupiri, rio Andirá”<sup>229</sup>. Precisam ser vistos de forma diferenciada como lhes garante o artigo 68/ADCT, para o qual, produziram caminhos e ações políticas, afim de acessar esse dispositivo. Conseqüentemente tomá-lo como campo de possibilidades e de continuação das histórias de protagonismos que marcam suas trajetórias históricas e sociais. No rio Andirá, a ancestralmente indígena Sateré-Mawé passa, como muitos rios do Amazonas, a ser território pluriétnico, devidamente reconhecido também como quilombola. Como aliás, formam os antigos mocambos na Amazônia, mesmo quando o Estado, e outros atores a ele associados, indicaram que muitas dessas territorialidades, eram mocambo de índio, apenas. Também poderiam existir ali, como de fato sempre existiu, homens e mulheres

---

<sup>226</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>227</sup> Idem.

<sup>228</sup> Idem.

<sup>229</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM

negros escravizados ou livres; brancos pobres, e outros sujeitos sociais(GOMES, 1997, 2015). Gentes como Lima, Maranhoto, Miguel, Benedito que articularam suas vidas para além e, apesar das querelas numéricas, principalmente das políticas do governo, sem que isto signifique, no entanto, isolamento e distanciamentos das dinâmicas sócio econômicas e culturais dos seus em torno coloniais, imperiais e republicanos. Pelo contrário, mantinham e construía relações diversas(FUNES, 1995; GOMES, 2003).

Ocorreu no Andirá, portanto, um processo de (re)qualificado como “Quilombo do Andirá”, uma certa produção da memória que remete e faz referências aos mundos da escravidão negra na Amazônia. Remetendo-nos com isso, buscar as conexões dos fios de tais memórias com aquelas histórias e modelos conjunturais clássicos, que nem sempre lhes permitiu existências heterogêneas. Destoantes dos esquemas pensados para explicar os espaços físicos e por extensão as gentes/sociedades e as culturas amazônicas. Apesar das produções de invisibilidades das experiências desses grupos por tais modelos invizibilizadores, não significa suas inexistências. Apenas não foram visualizadas nos quadros e demonstrativos estatísticos. Talvez por que articulavam seus mundos por fora e para além do que, aos olhos do Estado, quantificava oficialmente. Por isso, abrimos esta sessão com os discursos de uma das lideranças do Andirá, que dentre outras coisas, credita seus sucessos nas lutas pelo reconhecimento à memória, vivida pelos “*troncos velhos*”, silenciadas e relegadas às profundezas dos silenciamentos pelos “*galhos*” e emergida contemporaneamente com toda sua força, pelas “*sementes*” que protagonizam o MSQA. Estas que, em movimentos e ações políticas neste início de século XXI, demandam e passam a existir juridicamente, para além do que disseram as “estatísticas exatas” sobre as presenças africanas escravizadas nos mundos de trabalho não livres na Amazônia, especialmente para o leste do Amazonas.

Este processo político da história do tempo presente, conectado à cenários externos ao Andirá, pareceu dar conta das demandas contemporâneas de tais comunidades. Além dessas (re)qualificações presentistas, a memória (re)construída socialmente nesse contexto de lutas políticas do MSQA, sobretudo, joga luz num tema corrente na historiografia local sobre o negro no Amazonas, especialmente para suas existências no pós-abolição. Pouquíssimo, ou nada se tem conhecimento das experiências dos descendentes de negros escravizados após 1884 no estado do Amazonas. Outra vez afirmamos que a categoria “nordestino”, abarcou e apazigou os demais grupos sociais e étnicos, muitos dos quais, tornados “caboclos”. Após 1884 parece valer no Amazonas aquilo que Patrícia Sampaio em seus consolidados estudos já qualificou como

“historiografia em silêncio”. Nesse sentido, o pós-abolição entra neste estudo “como um problema histórico”(RIOS; MATTOS, 2006) que possibilita o direito à essas memórias negras do pós 1884 quando se aboliu oficialmente a escravidão negra no Amazonas.

As trajetórias de sujeitos e memórias familiares quilombolas apontam para mundos construídos nos interiores do Amazonas nesse contexto do pós-abolição. Aberto aos inúmeros trânsitos, visualizadas antes mesmo da abolição, como parece ter sido o caso de “Silva”, registrado pelo viajante Battes. Também o caso de “Benedito Rodrigues da Costa e os seus companheiros que transitaram pela Amazônia profunda em busca de liberdades, produzindo projetos de identidades e territorialidades específicas desde os fins do império e republica adentro. Alguns dos quais, também com ancestralidade africana, referenciados aos mundos do trabalho escravo nas demais partes do Brasil, a exemplo do nordeste ou até mesmo no oeste paraense. Tais trajetórias permaneceram muito tempo “*sem valor*” nenhum, tanto para a historiografia especializada, sempre temerosa em afirmar a existência dos pouquíssimos ex-escravos e seus descendentes, como também de comunidades negras rurais, constituídas no pós-abolição no Amazonas. Equilibram-se, por sinal nas águas confortáveis e sem muitos riscos aparentes da mestiçagem, que os (re)qualificaram: *a*) como “maranhenses”(Barranco de São Benedito); *b*) como “caboclos” “pretos do Tambor”(Novo Airão); *c*) como “pretos carvoeiros”(Itacoatiara), ou “pretinhos do Matupiri”(Barreirinha), no máximo. Para não lhes permitir o direito a memória e à história de si. Seguir os rastros deixados pelas memórias do MSQA, que configuram caminhos de tempos e espaços de cativeiros, pode iluminar, portanto, processos históricos outros para o leste do Amazonas.

## 2.5. Fios de memória que (re)constroem história II.

[...] tomando a memória, os depoimentos, as lembranças como fontes orais que *abriram caminhos para o passado*, revelando fatos e significados até então invisíveis ao historiador[...] (FUNES,1995,p 13)

Sobre a “opção” historiográfica pelo apagamento das questões negras na região Amazônia(SAMPAIO, 1997) identifica dois movimentos, os quais reproduzimos aqui, para depois ensinarmos, a partir deles e dos demais já apresentados ao longo de toda esta sessão, nossos caminhos de leituras sobre as emergências étnicas no Amazonas. Alguns dos quais realizados nas fronteiras disciplinares e na utilização de fontes de memória, como o fez Funes(1995).

O primeiro se atém às reduzidas proporções numéricas de tais presenças, e como isso impactou pouco na economia regional. Não tendo, por isso, muita relevância na discussão historiográfica acerca da mão de obra na região. Fazem parte desse movimento, Pereira(1949), Reis(1989). Por essa ótica, os africanos não conheciam a região e nem a floresta e, por isso, [os colonos] preferiam-se os índios(REIS, 1989). Tais questões numéricas e puramente econômicas, atreladas aos anseios comparativos da plantation/escravidão nordestina para com a Amazônia, ensejaram entendimentos da desconsideração dessa presença negra relevante na região, “em especial, no Amazonas”(SAMPAIO, 1997). Contrapondo as ideias de Reis e Veríssimo, existem ideias segundo as quais, o escravo africano foi encontrando meios de superar as adversidades e adaptar-se a uma nova sociedade, tornando o seu cotidiano e sua convivência mais suportável(FUNES, 1996). E mais, na Amazônia negros e indígenas dividiram os mundos de trabalho(GOMES, 1997, 2015).

O segundo pelo contrário, vem mostrando realidades diferenciadas, ajudando a relativizar o silenciamento sobre a presença africana na região(SAMPAIO, 1997). Fazem parte estudos como os de Acevedo-Marin(1985); Funes(1995); Gomes(1997); Bezerra Neto(2001, 2009); Chambouleyron(2004, 2006); (ACEVEDO; CASTRO, 2004, 2006). Acrescentamos nessa lista proposta por Sampaio dentre outros, os estudos de Silva(1968); Virgolino-Henry; Figueiredo(1990); Salles(1971, 2004, 2013). A leitura atenta desses estudos, apontam outros caminhos para lermos os mundos da escravidão na Amazônia, não apenas na perspectiva dos números evidenciados nas baixas entradas de negros escravizados, quando comparados as demais regiões monocultoras do país.

A mão de obra negra escravizada foi também fundamental para a economia da região. Em seu estudo sobre a elite mercantil do Amazonas, Patrícia Sampaio surpreendeu-se ao notar que a mão de obra escrava, embora relativamente escassa na região de Manaus foi importante na composição das fortunas, durante o terceiro quartel do século XIX. A discussão acerca do trabalho indígena, segundo a autora, fez com que os historiadores não percebessem o papel desempenhado pelos negros de ganho, pelas vendedoras, pelos pedreiros, carpinteiros, sapateiros, lavradores e serviçais domésticos, na cidade de Manaus e seus arredores(GOMES, 2003).

Contemporaneamente existe inúmeras comunidades negras rurais do leste amazonense. Algumas de nome mocambos como ocorre em Parintins (Mocambo do rio Mamuru e Mocambo do Arari) além de “Terra preta” do mamuru, da “forca”, para onde Souza(1878) registrou o esquitejamento de seis “pretos amocambados” nos idos do XIX,

dentre outras comunidades. Também na própria Barreirinha existem dezenas dessas comunidades, citamos o “Mocambo” do Ramos, uma comunidade com configurações históricas para os fins do XIX e início do XX. A encontramos a partir dos registros paroquiais da paróquia Nossa Senhora do Bom Socorro. Situada no Paraná do Ramos, próximo ao Distrito de “Terra Preta”<sup>230</sup>, já havia aparecido em trechos de relatos sobre as chegadas dos “antigos” no Andirá. Também na cidade de Nhamundá próximo à fronteira com o estado do Pará há, por exemplo, a comunidade do “Sumbá” que significa lugar ou terra dos mestres, ou onde habitam os mestres curandeiros.

Em nenhum momento, no entanto, tais comunidades, se identificam como negros ou inseridos naquilo que Gomes(1997) denomina de cultura “afro-indígena” ou “afro-amazônica”. Apesar de seus modos de vida, uso e relação com o território, suas festas, movidas pelos batuques e pelas expressões corporais afro-ameríndias traduzidos, por exemplo nos “bumbás”, “pássaros” “danças”(onça te pega”, “marujada de são Benedito”, “folias aos santos”, “carimbó”, “lundum”, “gambá”, “mazurca”), “catolicismos populares” e “práticas de terreiros”, para trazer algumas. Esses processos socioculturais indicam, dentre outras coisas, a ineficácia, ou melhor, os limites, daquela discussão historiográfica acerca da quantidade de negros que entraram oficialmente na Amazônia. Atestam qualitativamente tal presença negra nas configurações daquilo que Pinto(2008) denomina de “florestas culturais”. As quais, podem ser reconstituídas pelas capturas das vozes das matas que configuram essas culturas e sociedades na fronteira Amazonas/Pará, de onde o MSQA é um caso emblemático.

Ainda no século XIX, os sujeitos achegados e existentes no Andirá construíram espaços de identidades e o que Almeida(2008) chama de “territorialidades específicas”. Marcadas por seus modos de vida, usos sociais do território e seus recursos. Práticas de liberdades que se fizeram à revelia dos controles do Estado imperial e republicano. Formaram, portanto, “territórios pluriétnicos”, para além além das águas “bravas” rio Andirá-AM, nas calmarias das cabeceiras do Matupiri, de onde espalharam-se como galhos pelos lagos, igarapés, cabeceiras e demais rios da região. Atualmente, recorrem à memória e a tradição oral, (re)construídas no âmbito do MSQA, buscam dialogar com as

---

<sup>230</sup> Há relatos de memórias no Andirá indicando conexões antigas com esse tal mocambo do Ramos - que dá acesso por terra ao rio Andirá - também encontramos inúmeras evidências nos registros paroquiais acerca de tal comunidade. Em maio de 2016 realizamos práticas de pesquisa de história oral e constatamos ali memórias relativas a negros vindos do Pará, especificamente do rio Xingu e também Oeste paraense, como Alenquer de onde é uma das matriarcas do Lugar. É uma comunidade negra rural, da qual pouco se sabe na sede do município, apesar de estar há poucos minutos dali. Entrevista com Anadir Silva Filgueira. *Entrevista*. Junho de 2016. Comunidade do Mocambo, Paraná do Ramos, Barreirinha-AM;. Também com Raimundo Jordão. *Entrevista*. Junho de 2016. Comunidade do Mocambo, Paraná do Ramos, Barreirinha-AM

“memórias do cativo” para sustentar suas demandas frente o Estado brasileiro. Portanto, “as territorialidades são instituídas por sujeitos sociais em situações historicamente determinadas”(RESENDE-SILVA, 2008, p.5-6). Ou seja, “se hoje existem territórios quilombolas é por que em um momento histórico dado um grupo se posicionou aproveitando uma correlação de forças políticas favoráveis e instituiu um direito que fez multiplicar os sujeitos sociais e as disputas territoriais”(IDEM).

Funes(1995), ao falar sobre o oeste paraense, afirma que os rios(Trombetas, Curuá e Erepecuru) acabaram também sendo rios “dos pretos e das pretas”. Negros africanos escravizados que subiram o rio Amazonas fugindo das fazendas de gado e das lavouras de cacau de Santarém, Óbidos e Alenquer na segunda metade do século XVIII e por todo o XIX. Mesmo que a escravidão negra não tenha sido tão expressiva quantitativamente quando se compara a demais regiões(açucareiras, mineradoras e ou cafeeiras), “todavia, (...) o negro constituiu parcela significativa da mão-de-obra, em especial na agropecuária, serviços domésticos e atividades urbanas(FUNES, 1995, p.470). Esses sujeitos buscavam nos contatos com os povos indígenas as saídas para construção de seus múltiplos espaços de liberdades e identidades. Amocambando-se acima das cachoeiras, altos dos rios e lagos internos que configuram a hidrografia regional. A presença de índios amocambados junto aos negros fugidos aparece com frequência em relatórios de chefes das províncias Pará e Amazonas da segunda metade século XIX, formando comunidades inter étnica(GOMES, 1997, 2015; GOMES; QUEIROZ, 2003). No Andirá são comuns essas características das várias etnias que compõem os processos históricos e socioculturais daquele rio. São guardadas nas suas memórias e materializadas em seus modos de vida, sociabilidades e territorialidades específicas.

A relação quilombola/meio ambiente na Amazônia não foi fundamental apenas para a fuga, mas principalmente para a sobrevivência e reprodução dos quilombos como organização social diferenciada da ordem escravista vigente nas demais áreas de *platações* da colônia. Nesse sentido, os escravos até então ocupados em atividades agropastoris e serviços domésticos adaptaram-se, diante de uma nova realidade, na qual além da agricultura, devia caçar, pescar e praticar o extrativismo para garantir a sobrevivência(FUNES, 1995). É importante apontar as fugas apenas como uma das estratégias dos negros para burlar os espaços da escravidão. Como tal, havia contextos e tempos propícios para as mesmas acontecerem. O tempo privilegiado estava associado à “água grande” e ao tempo das festas de santos(FUNES, 1995; GOMES, 1997, 2015). No primeiro tempo, justamente por que aumentavam consideravelmente as possibilidades de

locomoção para as cabeceiras e rios, aproveitando-se dos muitos furos e paranás, por exemplo. Possibilitado pelas enchentes e, nisso afastando-se do rio Amazonas e seus tributários mais vigiados pelo Estado. O segundo justifica-se pelas possibilidades de maiores contatos com outros sujeitos em mesma condição de subalternidade em busca de construção de outros espaços para a liberdades que neste caso, são o que o Estado chamou de quilombo, ameaças constantes ao sistema escravista nas américas(GOMES, 1997, 2015). Para os dois momentos, o “tempo de festa, tempo de cheia, tempo da castanha-é esse o tempo da fuga”(FUNES, 1996, p.474).

Seja como for, fenômenos de construção da etnicidade, a exemplo do produzido no âmbito do MSQA, nos informam que não dá mais para ler a presença negra na Amazônia, apenas pelo viés da quantidade numérica, portanto a reboque de perspectivas econômicas e políticas. Os processos socioculturais e as memórias (re)construídas por esses povos e comunidades, associados as demais fontes e campos de saberes também precisam ser considerados na produção da narrativa histórica do tempo presente. Tendo em vista que, “aplicado à Amazônia, todo procedimento em busca do conhecimento torna-se plural”(FREITAS, 2012, p.39). Implica em nossas pesquisas buscarmos não somente as estatísticas em si, mas os múltiplos significados da presença negra. Como se articularam aos espaços e mundo amazônicos para construir novos espaços de liberdades e “territorialidades específicas”, seja nos tempos da escravidão, seja no pós-abolição.

Promover reflexões acerca da questão da presença negra no leste do Amazonas e de como ela se (re)afirma contemporaneamente é uma das questões desafiadoras desta tese. O fazemos, inclinados aos esforços de compreensão e explicação, por meio da busca de elementos qualitativos e significantes de suas presenças. Especialmente quando atentamos para processos sociais, para as práticas culturais e espaços simbólicos contemporâneos. Lugares e espaços que, quando bem visualizados podem “tornar” passados presentes e a este servi-los, como vem ocorrendo no Andirá no âmbito de seu movimento político por diferenciação étnica.

Nesses esforços pelo (re)construir-se, conhecer-se, dizer de, e sobre si, muitas comunidades negras rurais, acabam por materializar “memórias do cativo” até pouco tempo silenciadas nas profundezas de rios amazônicos como o Andirá. Muitas dessas memórias, aliás, foram histórica e socialmente, “mandadas” para as cabeceiras, para o outro lado dos rios, para o centro da mata, para os fundos de pastos. São os muitos “Outros”, não desejáveis nos “quadros” das comunidades eclesiais de base, formadas no âmbito dos discursos religiosos-administrativos de comunidades amazônicas

contemporâneas, “institucionalizadas” ao longo do século XX. (Re)atualizando processos de tornar-se “os outros”<sup>231</sup>, especialmente por três contextos: **A)** o das (re)qualificações promovidas pelo Estado Nacional, a partir, por exemplo, do que este entendeu como terras produtivas ou demasiadas grandes para quem pouco ou quase nada produz-para o mercado (Loureiro, 2002); **B)** o das romanizações, materializadas pelas “novas” missões cristãs que, ao longo do século XX, adentraram os núcleos de casas “afastadas”/“isoladas” e, como que (re)atualizando os descimentos coloniais, as convence a descer para formar as “novas aldeias de repartição”. Agora sob a nomenclatura e entendimento cristão de “comunidade”(MAUÉS, 2010). Por esses reordenamentos, as memórias, as tradições orais “*dos antigos*”, passaram a ser olhadas como questões puramente folclóricas. Por isso, muitas vezes encaradas como que desprovida de direito algum ao passado. Este, aliás também folclorizado, quando não tornado mítico e lendário. Entendido como menor na escala dos vultos a serem contados nos históricos tradicionais de algumas comunidades. Históricos que são, na verdade, a sucessão dos “presidentes” que administraram tais locais e das visitas eclesíásticas recebidas, existentes nas comunidades e devidamente depositado e ensinado nas escolas, reatualizando uma história oficial de nomes e fatos, sem muitas dinâmicas, vidas, conflitos e práticas diversas, como de fato são, tais sociedades e culturas rurais amazônicas. Históricos que, construídos a partir de marcos iniciais como a construção da igreja local, da adoção de um santo oficial, tornado padroeiro por ter sido levado ou sugerido pelo padre da “desobriga” e que rezou a primeira missa naquele lugar. A sistematização e ensino de tal memória, acaba por remeter e deixar nas profundezas do “silêncio da cor”(MATTOS, 2013) dos sujeitos, das pluralidades de crenças (as pajelanças, as benzições, os mestres que faziam suas proezas no uso do tauari<sup>232</sup>) que são homogeneizadas numa pretensa convenção de “comum e unidade”, como aliás sugere a formação gramatical da palavra;

**C)**Também nos contextos demonstrados pelas dezenas de trajetórias e experiências de homens e mulheres que moravam e ainda residem as cabeceiras dos rios. As cabeceiras no Andirá continuam a ser espaços de resistências. É ali que ficam os inúmeros locais de uso comum para agricultura, extração e coleta de muitas famílias conectadas “*aos antigos*”. Nesses espaços reatualizam sistemas de utilização sazonal de tais lugares e

---

<sup>231</sup> Para uma reflexão dessa produção do outro ver TODOROVY, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro.*; Tradução Beatriz Perrone Moisés-4ª ed.-São Paulo: Editora WMF Martins Fortes, 2010-(Biblioteca do pensamento moderno).

<sup>232</sup> Árvore, de onde se extrai uma camada fina da casca que serve, dentre outras coisas para cigarros, comumente utilizados em cerimônias religiosas – pajelanças. Sobre tauari ver *Entrevista* com Maria Amélia, já citada. Ver também Araújo(2003).

espaços simbólicos de pertencimentos. Também há nas cabeceiras moradias para aqueles que resistem em descer para os “quadros” das comunidades. Desenvolvendo suas existências e práticas econômicas, socio religiosidades naqueles espaços “*dos antigos*”. São sujeitos que vêm às comunidades apenas em ocasiões específicas como nos finais de semanas, quando há festas, e ou trazer seus produtos para as devidas trocas. Gentes que sempre construíram suas relações sociais, de trabalho, de solidariedade e também de conflitos com os demais grupos sociais e étnicos do Andirá. Exemplares dos muitos homens e mulheres protagonistas, os quais foram tornados pelo pensamento corrente no Andirá, apenas “bicho velho e bicha velha”<sup>233</sup>. Sujeitos dignos de “meter medo em gente miúda “e apesar disso, capazes de atrair dezenas gente para sua festa catolicismo popular em homenagem à Lazaro e suas permissividades híbridas com a cultura religiosa de matriz africana. Representantes das gentes do Andirá que, sem padre por perto, homenageiam o Sebastião e o apropriam como seu protetor e padroeiro<sup>234</sup>. Também das gentes que promovem em suas marujadas e aproveitam para promover a coroação do rei e da rainha de Congo, em cortejos em homenagem a Benedito e ao menino Jesus<sup>235</sup>.

Todo esse repertório sociocultural foi tomado, politicamente, em favor do MSQA, afim de indicar a nova identificação étnica e territorialidades quilombolas. As práticas socioculturais, religiosidades, terminam por reunir e desqualificar qualquer pretensão de homogeneidade étnica, produzida historicamente para aquela fronteira Amazona/Pará. Muito pelo contrário, as memórias orais de tais comunidades, indicam que sempre houve, intensos processos e fluxos culturais e étnicos. Existências para além de qualquer formalização românica de como deveriam ser tais comunidades, ou Estatal e, por conseguinte historiográfica, do que deveria ser quilombo histórico. Evidenciadas nas muitas resistências em mudar de vez para a “sua nova comunidade”. Em seu bojo, tais processos socioculturais trazem toda uma memória que foi largada, também as histórias dos velhos, dos avós, das bisavós, das tataravós. Elementos devidamente “vivas por tabela” passam a interessar aos sujeitos contemporâneos das comunidades que se vêm diante da necessidade de (re)constituir-se politicamente como novos sujeitos de direito.

---

<sup>233</sup> Apelidos preconceituosos de um casal que promovia uma concorrida festa em homenagem a São Lázaro às margens do Rio Andirá. Festa sobre a qual há memórias vivas, tanto acerca de sua realização e fama, como pelos personagens que a organizavam, “o bicho e a bicha velha”, como preconceitualmente eram nominados os donos do santo. Ele foi barbaramente assassinado, tendo seus membros e órgão genital decepado. Ela mudou-se para a sede do município de Barreirinha.

<sup>234</sup> Sobre apropriação de São Sebastião por comunidades tradicionais na Amazônia, ver Antonacc(2010).

<sup>235</sup> Tais manifestações estão presentes em inúmeros espaços amazônicos, a exemplo do Marabaixo (AP), Marambiré (PA), Marujada (Pará e Rio Andirá - AM). Para aprofundar ver Teixeira (1989); Funes (1995); Salles (1970, 2004); Carneiro (2015, 2016); Santos(2016); Santos(2017).

Para isso precisavam historicizar-se e o fazem por meio da memória, produzindo-se etnicamente como quilombolas do Andirá.

Memórias devidamente etnicizadas e a serviço de projetos políticos das lideranças atuais, em situação de conflitos pelo direito de existência e permanência em seus territórios tradicionais. Nessa luta, a memória ganha relevo e conduz, a partir da FOQMB, os projetos de “*sínteses históricas*” dos sujeitos e suas comunidades. Contextos contemporâneos, onde o passado se faz presente pelas forças da memória e da tradição oral. Onde povos e comunidades ligadas à cenários para além de seus localismos, interferem e até desarticulam estruturas de poderes dos mandões municipais. Articulam-se às instituições extra locais como universidades e demais órgãos que se tornam parceiros do MSQA. O local e o global, portanto, se fazem presentes e promovem, no âmbito de tal movimento social, diálogos que educam e (re)criam sujeitos políticos demandadores por direitos étnicos, sociais e territoriais frente o Estado brasileiro<sup>236</sup>.

Com tudo isso, mais uma vez, apontamos as potencialidades de utilização da memória oral para visualizar sociedades e culturas, como as representadas pelos quilombolas. Ancorada numa memória étnica por parte dos sujeitos sociais dos quilombos do Andirá para indicar “lugres de memórias” ligados àquilo que Almeida(2008) denomina “terras tradicionalmente ocupadas”. Tais memórias são mobilizadas pelos sujeitos para promover ligações desejadas com uma memória étnica do cativo e com isso validar/positivando politicamente suas identidades seus processos atuais de emergência como quilombolas. Para além e apesar das querelas numéricas, pois, foi a “*memória das pessoas que fizeram nós sermos reconhecidos...*”.

---

<sup>236</sup> Para essa questão local e suas relações com as questões globais ver BOURDIN, Alain, *A questão local*. Tradução de Orlando dos Santos Reis. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. Especialmente os três primeiros capítulos, quais sejam: 1. O objeto Local; 2. Mundialização e localidade; 3. As novas figuras da localidade. p.25-123.

### SESSÃO III

**“QUANDO EU NÃO SABIA, IA PROCURAR SABER!<sup>237</sup>”**. processos socioculturais e ações políticas do MSQA por diferenciação étnica.

[...] quando nós estávamos nos organizando para sermos reconhecidos, muitas pessoas diziam assim: - vocês não vão ser reconhecidos, porque o prefeito não vai assinar. Porque o presidente do meio ambiente não assinou<sup>238</sup>.

#### 3.1. Dos caminhos para os reconhecimentos

Na primeira década deste século XXI, a partir de movimentos sociais e de diálogos com outros estados da região amazônica e do país, Santa Tereza, Boa Fé, Itaquara, São Pedro e Trindade começam a demandar reconhecimento étnico, social e territorial sob a designação de quilombolas. As narrativas de uma das lideranças do rio Andirá, iluminam para processos iniciais de busca pelas diferenciações étnicas, a partir de processos de ressignificação de antigas memórias dispersas, silenciadas e sem muito sentido aparente até os contatos de tais comunidades com os dispositivos constitucionais. No entanto, a partir de então encontraram motivações e cenários de direitos para serem, finalmente (re)constituídas:

Olha meu avô era o seguinte!. Nós morávamos ali[gestos], a casa era do meu avô[...]. Ele chegou a dizer, contavam para gente que o pai dele tinha vindo da África. *Nós éramos negros porque o pai dele tinha vindo da África e chegou aqui e casou com uma indígena.* Aí eles tiveram esses filhos e ficaram por aqui. Foi o tempo que o *Benedito Rodrigues morreu e ficaram eles permanecendo aqui neste pedaço.* Então, *a gente era de família negra, mas só que a gente não tinha certeza, quando nós tivemos certeza nós procuramos a saber<sup>239</sup>.* [Grifos Nossos]

O final do trecho da narrativa dessa liderança evidencia que estamos diante de um cenário de mobilização que inúmeras comunidades no Amazonas, reconhecidas pelas classificações estatais como “*caboclas*” e que historicamente administraram os silêncios de sua cor e suas trajetórias históricas em favor de permanecerem “iguais” às demais comunidades do seu entorno, com as quais estabeleceram relações. Nem sempre pautadas no respeito às tais diferenças das práticas socioculturais e das marcas fenotípicas aparentes. Lembra a liderança suas angústias e processos de entender-se. “Quando eu me entendi, (...) eu procurei saber por que nós éramos de cores diferentes das pessoas que tem a pele amarela, né! E a gente na realidade, naquela época era muito discriminado pelas pessoas que se achavam melhores que o negro<sup>240</sup>.”

<sup>237</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins - AM.

<sup>238</sup> Idem.

<sup>239</sup> Idem. 55 anos *Entrevista*. Outubro de 2015. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>240</sup> Idem. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

Comunidade como as do Andirá, portanto, se revelam e demandam por diferenciação étnica quando lhes pareceu a “ocasião oportuna”(CERTEAU, 1998, p 100). Sentiram-se à vontade para produzir empreitadas étnicas e projetos políticos de reivindicação e reordenamento das suas memórias e tradições orais vindas dos tempos “trancos velhos” e “vivenciadas por tabelas” pelos descendentes. Envolvidos no MSQA que operou projetos de memória para produzir conhecimentos sobre si. Para Certau(1998, p.162) “em sua forma prática, a memória não possui uma organização já pronta de antemão, ela se mobiliza relativamente ao que acontece - uma surpresa, que ela está habilitada a transformar em ocasião e só se instaurar num encontro fortuito com o outro”. Nisso, para compreender as emergências étnicas como a do Andirá, é imprescindível perceber a memória como processo de construção social que faz parte dos mecanismos de produção das identidades coletivas(POLLACK, 1989, 1992). Para este mesmo autor:

Os elementos constitutivos a memória individual ou coletiva, em primeiro são os acontecimentos vividos pessoalmente. Segundo lugar são acontecimentos que eu chamaria de vividos por tabelas, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa sente pertencer. [...] Além desses acontecimentos a memória é constituído por pessoas personagem, além dos acontecimentos e das personagens, existem lugares de memória (POLLAK, 1992, p.201).

O MSQA por meio da memória em contatos amplificados com agentes externos, promoveu a (re)ligação dos diversos “galhos” à Santa Tereza do Matupiri. A metáfora dos galhos, proposta por seu João Freitas de Castro, se refere aos quilombos Boa Fé, Ituquara, São Pedro e Trindade, aos quais foram acrescidos dos núcleos quilombolas da Pagoa, São Marcos, Lírio do Vale e Agrovila São Paulo do Açú. Santa Tereza é apontada pelas memórias do movimento, como a comunidade de mais antiga ocupação quilombola no Andirá. Segundo as mesmas, de suas proximidades os quilombolas antigos espalharam-se ao longo do pós-abolição para os demais núcleos familiares que hoje se auto declaram “remanescentes” de quilombos, muitos dos quais, transformados em comunidades ao longo do século XX, tanto pelas ações administrativas do poder municipal, como também pelas práticas de romanização, promovidas por missionários católicos italianos do PIME(CARMO, 2004). Ao produzir a religação dos galhos, a FOQMB faz uma espécie de “viagem da memória”(GOMES, 2003), percorrendo “das sementes” contemporâneas “aos trancos velhos” dos tempos passados. Operam politicamente suas memórias etnicizadas, produzem imagens históricas para si, como novo grupo étnico. Refletimos nesta tese uma ação/movimento político de grupos sociais que se constroem como novo grupo étnico, em muito, operando com a memória. Estivemos atentos ao fato de que:

A passagem da memória para a história obrigou a cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo. O imperativo da história ultrapassou muito, assim, o círculo dos historiadores profissionais. Não são somente os antigos marginalizados da história oficial que são obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado. Todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e das minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens.(NORA, 1993, p.17).

As análises do conjunto do “arquivo de memórias” dão conta que foi aprendido pelas lideranças do MSQA, quando estiveram imbuídos “dos levantamentos à procura de negros”<sup>241</sup>, que ao fim e ao cabo são “*tudinho’ galhos do Matupiri*”<sup>242</sup> [*Grifos Nossos*]. Para trazeremos as metáforas produzidas pelas memórias de “poucas letras”<sup>243</sup> de seu João Freitas de Castro Freitas, o mais velho dos “Freitas de Castro” - descendentes de Cristina. Uma das filhas daqueles indicados pelas memórias quilombolas como sendo os patriarcas dos quilombos do Andirá, quais sejam, Benedito Rodrigues da Costa e de Gerômina Sateré-Mawé. João é um personagem das dezenas de sujeitos que foram descidos das cabeceiras de rios como o “Chapeleiro”. Dentre suas ações protagonistas foi provedor dos “ranchos”/mantimentos/alimentos para os puxiruns de derruba e capina do terreno onde famílias se (re)estabeleceram em 2009, (re)constituindo estrategicamente quilombo de Trindade<sup>244</sup>. Uma “ação política” efetivada em pleno movimento de mobilização por diferenciação étnica. Entendemos esse protagonismo específico da família “Freitas de Castro”, como fruto de uma rede estabelecida com os agentes externos. Isto possibilitou mobilizar formas e processos de conhecimentos para dar aquilo que Luís Carlos chama “força” étnica necessária ao dizer-se negros e quilombolas no Andirá<sup>245</sup>. Produzidas e utilizadas no percurso do movimento que auxiliou os sujeitos envolvidos - “sementes” - a produzir e sistematizar memórias familiares que os remeteram aos tempos dos “truncos velhos”, às memórias do cativo, iluminando, portanto, histórias do pós-abolição. Essa metáfora, ajudou no processo de compreensão das histórias sobre si. A partir de suas situações presentes produziram entendimentos acerca das próprias trajetórias, enquanto grupos sociais mais amplos nas redes de parentesco, a fim de firmar e legitimar suas lutas como grupo étnico e assim, pleitear direitos étnicos, sociais e territoriais. Foram

<sup>241</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins/AM.

<sup>242</sup> João de Castro Freitas Rodrigues. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>243</sup> Idem

<sup>244</sup> Tais “histórias em aberto” estão distribuídas ao longo desta tese. Ao lado das reordenações da festa em honra a São Sebastião, são vistas como ações protagonistas dos quilombos do Andirá.

<sup>245</sup> Para aprofundar os protagonismos dos “Freitas de Castro” no Movimento quilombola, ver ROCHA, João Marinho da. “Filhos de Cristina: memória e história dos protagonismos quilombolas do rio Andirá”. In. *Anais do XIV Encontro Nacional de História Oral*. Unicamp/Campinas, maio de 2018. <http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/site/anaiscomplementares>.

produzindo simultaneamente sua identificação étnica e territorialidades específicas como quilombolas. Sempre nas articulações entre os antigos “lugares de memórias”(NORA, 2003), usos comuns dos recursos territoriais e revitalização de antigas práticas socioculturais. Enfim, viram-se “obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado”(NORA, 2003, p.17). Muitos desses elementos articuladores dos conhecimentos sobre si, ainda vivos nas memórias dos mais velhos, com os quais, as lideranças do movimento aprenderam a articular os jogos da memória e da história, para (re)qualificarem-se junto ao Estado brasileiro.

Se observa nas narrativas locais que alguns sujeitos das comunidades passaram a atuar como determinam os dispositivos constitucionais sobre o ser quilombola. Especialmente aquelas lideranças mais envolvidas na FOQMB, ou que delas se acercaram e estavam em diálogos constantes com os agentes externos. Sendo constantemente objetos de inúmeros cursos e incursões sobre legislações nacionais e convenções internacionais, acerca dos direitos dos povos e comunidades tradicionais. Destacamos os cursos sobre a Convenção 169/OIT, Art.68/ADCT e o Decreto 4887/03, os quais, “nós estudamos com a Dra. Sheilla Dourado”(AMÉLIA, 2016, p.69). Tais estudos, auxiliaram significativamente nos processos de ampliação das noções e critérios rígidos iniciais acerca de “quem pode ou não ser quilombo?”<sup>246</sup>. Na prática, isto resultou em conexões maiores entre memórias esparsas pelos diferentes “galhos do Matupiri”. Permitindo ao MSQA a visualização de outras realidades a eles ligadas pelos processos sociais e históricos do pós abolição. Fato verificado nas ações políticas do movimento quando resolve expandir-se para outros “galhos”. Ou seja para as demais comunidades espalhadas pelo rio Andirá, onde se passa a ter certeza que foi formada por seus parentes, como contavam os antigos e essas memórias chegavam por tabela ao movimento. São exemplos dessa tática de extensão da luta, o quilombo Ituquara que posteriormente agregou o núcleo Paga e a Agrovila de São Paulo do Açú. Além de promover “cadastros de parentes”<sup>247</sup>, moradores de comunidades mais afastadas fisicamente, mas (re)conectadas pela memória e práticas socioculturais “dos antigos”, como é o caso de parentes dos Distritos de Freguesia do Andirá, Piraí e Ariaú.

As lideranças FOQMB formam alvos de processos contínuos de aprender a ser negros e quilombolas. Talvez por estarem em constante contatos com agentes externos, dos quais destacamos os agentes do PNCSA. Influenciadas por seus discursos, pelos

---

<sup>246</sup> Nicano Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>247</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Santa Tereza, Rio Andirá, Barreirinha/AM.

mecanismos a elas disponíveis, legislações, convenções internacionais, dentre outros instrumentos teóricos e práticos operacionais, acerca das linguagens do movimento quilombola de outras partes do país. Momento em que se perceberam em contextos expandidos e passam a nomear as comunidades como “quilombos”<sup>248</sup>, em seus discursos, as lideranças do MSQA transparecem ser representadas e visualizadas pelas metodologias de trabalho do referido projeto que se propõe a fazer novas cartografias sociais. Operando a partir de diálogos entre as tradições e representações dos sujeitos e coletivos locais e as tecnologias de georreferenciamento para (re)qualificar os territórios de povos e comunidades tradicionais. Isso tudo se materializa em cadernos e fascículos que servem como objetos e instrumentos de lutas políticas de tais comunidades, que passam a validar suas memórias e usos tradicionais dos territórios numa plataforma, considerada pelas comunidades, como válida e amplamente aceita pelos mundos jurídicos e acadêmicos ocidentais. A estes, até então as comunidades do Andirá não estavam familiarizadas, apenas usufruíam das terras dos antigos, mas sem possuírem as titulações.

Os cursos referidos indicaram para as lideranças os fundamentos e compreensões, sobre “direitos dos povos e comunidades tradicionais”, sistematizados na coleção “documentos de bolso” e demais ações práticas dessas discussões advindas. Dentre as quais, o mapeamento situacional, a confecção de fascículos, os informativos de tais situações sociais. Nesses suportes são apresentadas as realidades sociais de tais comunidades, pautadas, a partir de fontes como os relatos de memórias e os mapas sociais, produzidos a partir das interações com as memórias e tradições orais dos sujeitos locais, acerca de seus espaços tradicionalmente ocupados. Tais suportes aparecem no curso do MSQA como instrumentos políticos, em que, as comunidades se apegaram e, a partir deles, potencializaram suas lutas por direitos étnicos, sociais, territoriais, educacionais, ambientais, dentre outros.

O PNCSA, “é uma metodologia inovadora, ela fixa mesmo o compromisso em termo de construir parceria. E a partir daí no processo pedagógico, construir junto, a ideia, ou seja, epistemologia mesmo do que se entende, por construção étnica”<sup>249</sup>. Mais que isso, promove “uma revolução silenciosa que acontece nesses interiores [...] do estado do

---

<sup>248</sup> No sentido político e jurídico formal apresentado na sessão um. Daí por que na narrativa que compõe esta tese, também utilizamos o termo “quilombo” quando nos referimos à tais comunidades, por ser o termo referido pelos sujeitos do Andirá quando falam de suas lutas pelos reconhecimentos. A utilização também é vista aqui como uma ação política do MSQA, acrescida às demais já informadas.

<sup>249</sup> Maria Magela de Andrade Rianciaro. Dr<sup>a</sup>. em Antropologia Social pela Ufam, onde atua como docente do curso de Serviço Social, é pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. *Entrevista*. Agosto de 2016.UEA/Escola de Artes e Turismo/Sala do PNCSA. Manaus-AM.

Amazonas por vias de projetos que imprime dignidade e compromisso social”<sup>250</sup>. Em muitos casos, como ocorreu no contexto de suas idas para o rio Andirá, “tal iniciativa se transforma num instrumento de gestão contra a devastação e o desmatamento [...]”<sup>251</sup>.

O fascículo “*Quilombolas do Rio Andirá*”, por apresentar tais características, passou a ser utilizado do pelo MSQA como uma espécie de via oficializante das memórias orais<sup>252</sup>. Memórias registradas desde a primeira equipe gestora da FOQMB(2009-2011) e mesmo antes dela(2005-2009). No entanto, encontravam dificuldades para os devidos processos de “enquadramentos”, “guarda” e “institucionalização”. Trata basicamente das narrativas sobre os processos de construções territoriais do grupo e as situações sociais contemporâneas, com forte indicação das relações entre as práticas e modos de utilização dos recursos territoriais. Evidencia como essas práticas, tradicionalmente validadas são impactadas pelas ações das agros estratégias, principalmente a partir dos anos 1980<sup>253</sup>. Aparece, como um instrumento político que tem a capacidade de materializar e divulgar as ações e demandas das comunidades. As questões e os anseios trazidos por tal fascículo, amplificaram-se para além do rio Andirá. Nossa percepção é a de que os sujeitos demandantes do Andirá, se dão conta cada vez mais que, ao emplacar suas narrativas orais nesse instrumento formal que se tornou o “*livretinho*”, percebem o quanto suas memórias poderiam ser materializadas, amplamente projetadas<sup>254</sup>, o que fortalece suas lutas por reconhecimentos. Logo compreenderam que “*tal livrinho*” poderia ser uma ferramenta importantíssima em seus processos sociais e ações políticas para acessar direitos.

Acerca desses cenários e das possibilidades por eles abertas, trazemos abaixo uma informação sobre os modos de operar dos agentes externos de maior expressão do MSQA que tem sido PNCSA. Objetiva dar sustentação e instrumentos para que povos e comunidades tradicionais sejam visualizadas, a partir de outras referências, não alinhadas exclusivamente a cartografia oficial. Em certa medida, esse projeto referência ou toma como suporte as “territorialidades específicas”, como o faz o fascículo Andirá. Os mapas sociais(fig.01), são construídos em diálogos e considerações aos saberes acumulados dos

---

<sup>250</sup>Idem

<sup>251</sup>Idem.

<sup>252</sup>Dentre outras coisas, isso justificou sua entrada como uma fonte desta tese para análise da história e memória do MSQA.

<sup>253</sup>Para aprofundar essa questão, ver Ranciaro(2016). Também Siqueira(2016, p.12-18). Relatório Antropológico que compõe o conjunto de peças técnicas do RTID, especialmente na sessão que trata dos “*Processo de expansão das atividades madeireira e de pecuária*”.

<sup>254</sup>Tanto para os passados “*dos troncos velhos*”, como para horizontes futuros, pensando contemporaneamente pelas “*sementes*”, sujeitos protagonistas do MSQA.

povos e comunidades sobre seus territórios tradicionalmente ocupados. Tal fascículo, serviu para o entendimento dos sujeitos locais, como instrumento de “prova” escrita, das existências dos antigos. Até então referidas apenas na memória socialmente compartilhada nas comunidades e também nos “lugares de memórias” que configuram aqueles territórios. “O lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações”(NORA, 1993, p.27). Tal fato se torna relevante na luta política do MSQA, porque esse mesmo instrumento foi tomado pela FOQMB como elemento oficial acerca das suas trajetórias históricas do grupo social que se etnicizava. Colaborou para isso, o fato de ter materializado - em páginas escritas- as tais memórias ancestrais dos lugares de uso comum, das existências dos recursos territoriais, das cabeceiras santuários e criatórios de diversidade biológica, vegetal e animal. No entanto, o fascículo não pôde ser completamente considerado pelo órgão estatal(INCRA) como indicador único para a demarcação do que deveria ser o território quilombola, reivindicado pelas memórias e fixados nos mapas do tal fascículo do Andirá (diferenças evidenciadas nos mapas das fig.01 e 02). Isto informa como os processos de produção e afirmação da identidade étnica e territorialidades no Andirá foram e tem sido tenso. Justamente por ser um fenômeno étnico contemporâneo produzido sócio e historicamente e que, por isso, desafia a história do tempo presente.

Uma das atividades que tem exigido considerável esforço intelectual nos trabalhos de pesquisa [...] diz respeito às *iniciativas pedagógicas que visam discutir dispositivos jurídicos relativos aos direitos de povos e comunidades tradicionais*. Elas abrangem diferentes cursos, ministrados em até doze horas-aula, para integrantes de associações, movimentos, sindicatos e demais entidades de representação referidas a uma ação coletiva, mais ou menos formalizada e institucionalizada, empreendida por agentes sociais que visam alcançar um objetivo compartilhado em torno do uso comum de recursos naturais imprescindíveis à sua reprodução física e social e em torno de uma identidade coletiva construída consoante uma pauta de reivindicações face ao Estado. *Destaca-se nesta pauta o reconhecimento de seus direitos territoriais*. (SHIRAIISHI NETO, 2010, p.7). [*Grifos Nossos*]

O PNCSA produz novas maneiras de ver as múltiplas realidades invisibilizadas de grupos e sujeitos sociais ausentes das cartografias consagradas nos processos históricos. Introduce e materializa a ideia de participação social nos processos de produzir mapas sociais sobre suas realidades. Faz de tudo isso, instrumentos políticos que são utilizados por povos e comunidades tradicionais em seus processos de reivindicação frente ao Estado brasileiro. Essa postura dos parceiros externos serviu como um marcador nas trajetórias do MSQA, para o qual a produção do fascículo materializou, “*pela primeira vez*”, suas lutas sociais e culturais em busca dos reconhecimentos. Apontando

para outros impasses acerca dos conflitos de produção de sínteses históricas para si. Processo iniciado formalmente em 2005, quando um grupo esteve à frente do movimento, produzindo sínteses objetivadas em suas pautas de reivindicações, sendo substituído por outros grupos. Os grupos que estiveram nos contextos da produção do fascículo “quilombos do rio Andirá” conseguiram colocar nele suas sínteses históricas. Apaziguando e até silenciando outras que, talvez não fizessem parte dos indicativos dos projetos de memória e identidade da FOQMB após 2012. Estratégias comuns e que constam dos processos sociais de construção de identidades (POLLACK, 1989, 1992). Estamos, portanto, conscientes e atentos para a existência de narrativas oficializadas em torno e dentro da Federação e também de outras não hegemônicas que “corriam por fora” e não foram oficializadas. Interessa-nos aqui, pautar todas elas, e registrar a oficial como parte das ações políticas do MSQA e seu projeto de luta por diferenciação étnica.

Como já informado, no rio Andirá o termo quilombo substituiu, ao menos nos discursos formais, o termo “comunidade”. Sobre isso, ressalta-se que o termo “quilombo” contempla as realidades contemporâneas dos demandantes e amplia-se para e além das referências históricas aos antigos quilombos, na medida em que se precisa saber como as autonomias ou isto que estamos denominando de protagonismos, se constituiu historicamente (ALMEIDA, 2002b). Exemplo disso é o que houve com a comunidade Trindade, ou melhor, “quilombo Trindade”. São comuns nos relatos das lideranças referências não mais às comunidades, mas a “*Quilombo de Trindade*”, “*Quilombo de São Pedro*”, “*Quilombo de Boa Fé*”, “*Quilombo de Itaquara*”, “*Quilombo Santa Tereza do Matupiri*” e “*Quilombo do São Paulo*”<sup>255</sup>. Essa mesma linguagem política e etnicizada das principais lideranças, não foi logo absorvida facilmente pelos demais moradores. Registram-se muitos conflitos produzidos a partir daqueles sujeitos que não participavam diretamente da FOQMB ou formações por ela articuladas, como também de viagens para além do rio Andirá, mas apenas recebiam os possíveis benefícios alcançados por esse órgão administrativo “para dentro da área de quilombo”.

Inicialmente ocorreu naquele MSQA apenas os acessos à programas sociais do governo federal destinados às comunidades que se auto identificavam como quilombolas. No caso do Andirá, mesmo antes de serem certificadas pela FCP em 2013 já acessaram benefícios sociais. Fato que creditamos, em certa medida, aos trânsitos da primeira legislação da FOQMB entre os partidos e entidades políticas locais e estaduais. De certa forma, puderam mediar e proporcionar o que classificamos como sendo “direitos sociais”

---

<sup>255</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

básicos. Atenderam apenas as primeiras e aparentes necessidades das comunidades como foi o caso da política de (re)distribuição de alimentos.

Assim como ocorreu nos cenários nacionais de lutas do movimento negro contemporâneo em fins do século XX, também no momento inicial do MSQA quilombola (até 2011), as lideranças locais tiveram inúmeros problemas. Dentre os quais, “não conseguiram mobilizar todas as suas bases populares e inculcar-lhes o sentimento de uma identidade coletiva, sem a qual não há uma verdadeira consciência de luta” (MUNANGA, 2015, p.15). Os acessos aos direitos sociais básicos já confortavam alguns discursos dentro dos quilombos. Fato compreensível em realidades rurais amazônicas, fortemente marcadas e afetadas por uma história de “perdas e danos”(LOUREIRO, 2002), silenciamentos e invisibilidades por parte do Estado nacional quanto suas existências e necessidades básicas. Os efêmeros acessos a esses direitos assistenciais, fizeram com que as lideranças perdessem um pouco o foco dos demais direitos. Quais sejam: os direitos étnicos (reconhecimento de fato e de direito como quilombolas emitido pela FCP) e os direitos territoriais(inícios dos processos legais para demarcação de suas terras ocupadas tradicionalmente- a ser emitido pelo INCRA). No entanto, seria desleal com as primeiras lideranças quilombolas, uma análise pautada apenas em suas limitações locais<sup>256</sup>, como também analisar, sem conectar esse fato às antigas e clássicas discussões mais amplas que envolvem as questões negras no Brasil. Haja vista que:

a grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar por muito tempo, não está na sua capacidade de natureza discursiva, organizacional ou outra. Está, sim, nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo próprio ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negros o ditado ‘a união faz a força’ ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos (MUNANGA,2015,p.15).

A cada etapa do MSQA as relações internas e externas sofriam alterações. A partir de 2010, construiu-se agendas mais consistentes por estarem embasadas nos dispositivos constitucionais. Isto resultou na conquista da certidão de auto identificação como quilombolas em 2013. Começaram, então, a chegar-se ao movimento aqueles que também comungavam das expectativas reais em torno das possibilidades dos títulos de suas terras tradicionalmente ocupadas. Tais moradores participavam das assembleias, mas sem entender muito o que se passava no plano da utilização das novas nomenclaturas chegadas pelos cenários de direitos, apresentados pelos agentes e parceiros externos.

---

<sup>256</sup> Uma dessas limitações esteve no jogo de forças mobilizadoras dos agentes dos agronegócios que ali referenciaram-se a partir da segunda metade do século XX. Ver Siqueira(2016).

Tampouco, entendiam bem as “*pequenas sínteses para nós*”<sup>257</sup>, constantemente produzidas e institucionalizadas pela FOQMB. Apontavam o passado histórico das comunidades, especialmente a partir da genealogia das famílias Castro e Rodrigues<sup>258</sup>. Em seu percurso, essa organização produziu projetos e ações políticas que possibilitaram “*através da memória, recompor uma identidade*”(GOMES, 1996, p.6) [ *Grifos Nossos*], daquele grupo social ali referenciado. As táticas do MSQA, dialogam com as ações dos movimentos negros contemporâneos que “tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos”(MUNANGA, 2015, p.14).

Houve no MSQA um processo constituído por algumas etapas do “aprender a ser”, algumas marcadas por conflitos internos diversos acerca da memória herdada, dos procedimentos a serem realizados para acessar os dispositivos constitucionais. Destacamos seis: *A*) um despertar a partir de contatos com agentes externos que ali foram realizar estudo; *B*) as condições sociais precárias de tais comunidades e as possibilidades aventadas pelos agentes externos que lhes apresentaram o artigo 68/ADCT; *C*) um proceder a institucionalização da luta por meio de uma associação, tornada FOQMB num segundo momento e que cuidaria dos processos, demandas e diálogos entre locais e extra locais; *D*) um mapeamento das memórias do cativo. Vale dizer que as duas primeiras gestões da federação fizeram seus mapeamentos e sistematização da história do lugar e sua associação com os mundos do trabalho. Fato este gerador de conflitos internos e consequentes problemas nos encaminhamentos finais do processo de certificação de tais comunidades;

*E*) Um foco na busca da certificação. Após o segundo mapeamento(ocorrido em 2012), procedeu-se ao auto reconhecimento e certificação por parte da FCP. Registraram-se, portanto, três etapas de investidas para a certificação: *1*. A primeira liderada por duas pessoas (uma de São Pedro e outra de Boa Fé); *2*. A segunda liderada pela FOQMB, sob a liderança de Maria Cremilda Rodrigues e; *3*. A terceira também pela federação, já sob a liderança de Maria Amélia dos Santos Castro, “a Lurdes” como chamam as vozes do Andirá. Por inúmeros motivos a serem devidamente aprofundados noutros espaços desta sessão, apenas essa última gestão obteve sucesso no sentido da certificação de auto

---

<sup>257</sup> Maria Cremilda Rodrigues. *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-AM. As dificuldades nesse entendimento inicial das novas questões acerca dos dispositivos constitucionais sobre “quilombo”, “quilombola” e até mesmo os caminhos de lutas para acessar direitos permeiam os discursos e práticas da primeira gestão da FOQMB.

<sup>258</sup> Mapeamento iniciado pelos agentes da FOQMB e institucionalizado no RTID. Para visão aprofundada desse itinerário ver também Siqueira(2016).e Ranciaro(2016).

identificação e o devido encaminhamento para a luta pela demarcação do território. Por hora creditamos tal sucesso em função dos apoios internos que se desenharam em torno da figura de Maria Amélia, uma certa “autorização” para falar em nome do grupo e exímia explicadora das memórias orais e das tradições dispersas e silenciadas no pós-abolição naquela fronteira Amazonas/Pará. Somado a isso, não podemos esquecer dos contextos e das redes de apoios externos. Estes, que aliás, e propositalmente, se configuraram para além e apesar dos mandões locais do município de Barreirinha. Acostumados a interferir nos destinos das gentes, tornadas pobres e em muitos casos miseráveis naquele rio de muitas riquezas(RANCIARO, 2004). Essas redes de agentes externos ampliaram as vozes do Andirá até a certificação em 2013; Por fim, *F*) De posse da certidão como remanescente, procedeu-se os trabalhos para compor o RTID com vistas ao processo de demarcação do território reivindicado socialmente como quilombola.

Cabe, portanto, também olhares sobre os processos históricos e sociais dessas emergências. No sentido de compreender algumas questões, a saber: como tais comunidades constroem narrativas sobre si implicando uma historicidade que valide suas lutas sociais por inclusão. Dito de outro modo, para onde apontam? O que demonstram? E como demonstram suas ancestralidades, historicidades e passados comuns? Quais são suas trajetórias históricas e sociais? Quais os papéis dos processos culturais nesse cenário de (re)configuração étnica? Como se conectaram com outros grupos locais, ali chegados na composição dos mundos do trabalho na Amazônia, a partir do século XIX? Como se conectaram a tudo isso e que histórias produziram para si? Passaram a se ver e impor-se como sujeitos de direitos demandando questões ao Estado. Estiveram presentes como agentes externos, instituições de pesquisa como a Fiocruz e outras organizações com destaque para o PNCSA, que amplificaram os protagonismos de algumas dessas comunidades, auto identificadas como quilombolas, mais no Amazonas como um todo. Construíram ferramentas metodológicas e institucionais como o caso da FOQMB, capaz de acionar, registrar, materializar e em alguns casos institucionalizar “memórias do cativo”, remontadas ao final do século XIX. Sua atuação política nos processos de produção, enquadramentos das memórias do “novo grupo étnico”, nos remete ao fato de que “sempre há trabalhos de enquadramento da memória”(POLLAK, 1992, p.205). Seguindo de um “trabalho da própria memória em si, ou seja, cada vez que uma memória está relativamente constituída ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade da organização”(IDEM).

Esse projeto de memória do MSQA serviu para a produção de identidade étnica e territorialidades quilombolas. Foi uma espécie de luta pela possibilidade de mudanças de seus quadros sociais de exclusão, aos quais, estavam submetidos historicamente. Observa-se as necessidades de assistências básicas e reparação de situações marcadas pelo preconceito e racismo em sua relação com determinadas comunidades vizinhas. Muitas vezes negavam acesso das crianças negras à escola, e o poder público municipal negligenciava o direito das mesmas em estudarem, como aliás podem ser visualizados em inúmeros episódios. Tais marcas aparecem muito nas memórias acerca dos processos de educação formal, como os episódios listados abaixo, alguns deles já citados:

*I. Trindade* - estudavam crianças pequenas e mesmo os sujeitos da educação de Jovens e Adultos-EJA ainda estudam no distrito de Piraí, onde há uma memória acerca das origens portuguesa, apesar de ali também estarem em processos iniciais indígenas Sateré-Mawé e negros(PONTES, 2016); *II. São Pedro* - nos relatos de Maria Engrácia e de Mateus Cruz Rodrigues, são apontados rastros de preconceito racial entre as próprias comunidades quilombolas hoje “juntas” como galhos de um tronco só na comunidade de Santa Tereza do Matupiri. Engrácia ilumina para as relações entre as crianças de São Pedro e Santa Tereza. Esta última mais miscigenada, “costumavam brincar com as nossas crianças dizendo:- “lá vem os búfalos chegando”<sup>259</sup>. Mateus lembra que quando as canoas se aproximavam de Santa Tereza, gritavam do porto - “Lá vem os pretos do curupira”<sup>260</sup>. Numa referência à cabeceira ligeiramente acima de São Benedito, primeiro nome do atual quilombo de São Pedro; *III. Ituquara*. Seu Vicente de Paula trata de uma peleja analisada por nós como uma ação protagonista dos moradores do Ituquara para que seus filhos pudessem estudar. Construíram um barracão com seus próprios esforços, indo do outro lado do município de Barreirinha(paraná do Ramos) em busca de “uma mulher que sabia contar e ler”<sup>261</sup> para ensinar seus filhos. Somente após ter escola e professora em Ituquara é que o poder público municipal apareceu para pagar a professora. Até então, quem a pagava era os pais, “cerca de quinze cruzados por cabeça”<sup>262</sup>. Tanto o caso de São Pedro, quanto o de Ituquara, indicam que suas organizações como comunidades passa muito pelos esforços dos pais para que seus filhos tivessem escola em seus núcleos comunitários. Numa clara decisão de não mais mandar seus filhos para outras localidades maiores e mais miscigenadas, onde certamente sofriam preconceitos;. *IV. Sobre Santa*

<sup>259</sup> Maria Engrácia Rodrigues, 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Pedro.

<sup>260</sup> Mateus Cruz Rodrigues. *Entrevista*. Maio de 2017. Parintins-AM

<sup>261</sup> Vicente de Paula, 58 anos. *Entrevista*. Dezembro de 2016. Barreirinha-AM

<sup>262</sup> Idem

Tereza, refere-se ao trabalho de uma professora de história e será explorado na sessão 3.5 “guerras de saberes”.

Por meio do acesso aos dispositivos constitucionais o MSQA busca “proteção” legal do Estado brasileiro contra os processos sócio históricos de desigualdades, conflitos por terra e exclusões variadas de direitos humanos básicos, a que estão submetidos por todo o pós-abolição, período em que foram enquadrados formalmente como “caboclos”. No entanto, distinguiram-se por meio de suas memórias acerca das trajetórias dos antigos, suas práticas socioculturais, marcas fenotípicas. Elementos que a partir de 2005, foram constantemente ressignificados, positivadas e incorporadas ao projeto de memória do movimento em busca de romper com os silêncios e todas as mazelas deles advindas<sup>263</sup>. “Quebrar os cadeados” como informa Maria Amélia, numa metáfora utilizada para traduzir as querelas que permearam os caminhos para os reconhecimentos no Andirá(RANCIARO, 2016). Os caminhos do reconhecimento no Andirá caracterizaram-se por processos marcados pelas desigualdades de acessos a direitos como saúde, educação, saneamento, água potável. Também acessos e permanências seguras a determinados espaços de uso comum de seus territórios, a exemplo dos castanhais, dos lagos, das áreas de caça e extração de cipós, apenas para citar alguns dos inúmeros espaços utilizadas pelos “troncos velhos”. Continuados pelos “galhos” e necessitados pelas “sementes” que careceram manter-se conectados aos tempos antigos. A “memória territorial”(ARRUTI, 1997, 2006), foi uma das maneiras privilegiadas pelo MSQA para justificar suas lutas pelos direitos territoriais em curso. Tática em certa medida dificultada pelo fato de que nos últimos cinquenta anos têm acelerado os assédios aos territórios tradicionais quilombolas do rio Andirá. As memórias e outras fontes como relatórios antropológicos dão conta de que os mesmos vêm sendo apressadamente confiscados pelo agronegócio(SIQUEIRA, 2016; RANCIARO, 2016). As “sementes” foram impedidas de acessar antigos espaços de usos dos recursos territoriais, ficando desautorizadas - pelos “novos autorizados” - a continuar os usos construídos na tradição.

Infelizmente tal situação não se restringe ao rio Andirá, mas é prática comum em outras áreas na Amazônia. Um caso emblemático é o oeste paraense, sobre o qual nos informam Acevedo; Castro(1998). Especialmente na segunda metade do século XX em diante, acentua-se modos de visualização de terras tradicionais na Amazônia para disponibilização aos mercados. “Estamos diante de eficiências e rupturas nos atos de

---

<sup>263</sup> Ver Siqueira(2016). Relatório do Antropólogo das comunidades quilombolas do rio Andirá. Também relatórios produzidos pela federação. Muitos dos quais, presentes e analisados em Ranciaro(2004,2016).

apropriação abstrata e concreta da natureza por grupos e culturas diferentes” (IDEM, p,30). É importante pensar e analisar como se referenciam tais situações nos espaços tradicionais amazônicos e suas gentes, tendo em vista que, “faz parte da história de um grupo específico identificação com um território”(IDEM, p.29). Ocupados por ancestrais que, como no rio Andirá, produziram em seus processos cotidianos suas etnicidades e territorialidades nas fronteiras com demais grupos sociais ali existentes e achegados. “Hoje os grupos [...] resgatam da memória os saberes sobre o tempo e a lógica da natureza, aprendidos e compartilhados com solidariedades indígenas”(IDEM). Nos contextos contemporâneos, os movimentos sociais (re)qualificam suas lutas pelas diferenciações étnicas em grande medida “associadas à noção de território”, ou “etnicidade e territorialização”(IDEM). Pautado naquilo que nesta tese chamamos processos socioculturais e ações políticas, marcados por intensas e conflituosas atitudes de ressignificações das existências, das formas de vida e das práticas socio econômicas, culturais, ambientais de tais quilombos. “O movimento, o uso e o saber desenvolvidos sobre esse espaço, elaborado ao longo do tempo pelos negros, constroem suas representações de territorialidade”(IDEM, p.31).

As memórias sobre si, tiveram importante papel no processo de construção de caminhos para a nova identificação étnica e territorialidades quilombolas no Andirá. Inúmeros valores foram revestidos com a força da memória e tradição oral presentes nas comunidades e isso os ligou e os remeteu a passados de escravidão negra na Amazônia e aos mundos do trabalho a eles associados. Legitimando com isso as suas lutas por reconhecimento, protagonizadas por meio de tais comunidades, que têm suas terras “intruzadas” por políticas externas, afetando continuamente em seus modos de vida, usos e ocupação dos territórios. Os processos de lutas como o do Andirá, “são a reafirmação de que o reconhecimento, para além das exigências burocráticas, *é uma categoria política...*”(ALMEIDA, 2013, p.22).

Movidas a partir de aportes dos novos sujeitos políticos e de direitos, as emergências quilombolas passam a articular-se por toda região amazônica. Com destaque inicial para os estados de Maranhão e Pará, os quais, há muito tempo, têm suas realidades localizadas confrontadas com interesses de utilização das terras nos cenários de expansão das fronteiras agrícolas, promovidas e disponibilizadas pelo Estado civil-militar(IANNI, 1986). Intensificando-se, desde a década de 1970, sob a lógica de desenvolvimento da região, a partir de projetos de integração nacional, materializados nas rodovias e nos projetos de colonização, pautados nos incentivos da nova migração de gentes do Sul,

Sudeste e Nordeste, dentre outras coisas, para disputar de diferentes maneiras as terras de povos e comunidades tradicionais na região<sup>264</sup>.

[...] a partir da Constituição de outubro de 1988 as comunidades remanescentes de quilombos *encontram condições de possibilidade para compor uma unidade social mobilizada*, com seus direitos territoriais afirmados no art. 68 do ADCT. A autonomia econômica articula-se com uma mobilização política face ao Estado, mantendo relações associativas e lutando consoante uma pauta de reivindicações bastante complexa, *gravitando em torno de direitos territoriais*. [...] Concomitantemente tem-se o advento de formas organizativas, as denominadas associações de remanescentes de quilombos, mostrando que *a estratégia de resistência assume um caráter político, que passa a incorporar o fator étnico*. (ALMEIDA, 2013, p.22). [grifos nossos]

As movimentações e lutas pelo reconhecimento étnico quilombola no Amazonas, especialmente no rio Andirá, neste início do século XXI, em grande parte, foram motivadas por situações sociais contemporâneas de tais comunidades. Não sendo muito diferente do que ocorreu em outras partes Amazônia no final do século XX, como já citado na sessão um, a exemplo de Frechal no Maranhão(1992) e de comunidades do rio Trombetas(1995), no município de Oriximiná-PA. Realidades que lutaram pelos seus reconhecimentos desde as décadas de 1970, em muito, “encorajadas pela situação social presente de conflitos com as mineradoras como a Mineração do Rio do Norte-MRN que, associada a interesses internacionais, nacionais, regionais e locais, avançava para seus territórios tradicionalmente ocupados”(O'DWEYER, 2005, p.8). Tais situações sociais contemporâneas de desrespeitos, possibilitaram que “os negros de Boa Vista a emergirem enquanto identidade étnica”(IDEM).

Ao realizar o levantamento dessas emergências das comunidades quilombolas no Brasil num paralelo com as realidades de outros países da América central e do sul, Price (1999), levanta a polêmica questão da “pouca contrastividade” de tais realidades contemporâneas, auto identificadas como quilombolas e demais comunidades vizinhas, tomando como parâmetro elementos das realidades por ele observadas no caribe, onde há muita constratividades. Isto é claro, não se aplica às realidades brasileiras, com destaque especial para as amazônicas, para onde aliás Ricci(2003) já nos indicou bem as características da escravidão negra na região. Destaca o oeste paraense como pioneiro no Brasil nesse processo de etnogênese do final do século XX, a partir das questões do

---

<sup>264</sup> Para uma melhor compreensão das políticas e projetos do estado Nacional para a Amazônia, ver Hohlhepp(2002, p.37-61) onde desenvolve uma discussão acerca das ações do Estado para a região ao longo de todo o século XX, com destaque para os conflitos gerados a partir de tais processos. Para uma reflexão acerca dos impactos produzidos nas vidas e existências de povos tradicionais, especialmente as negras rurais na Amazônia brasileira, ver o estudo clássico e pioneiros de Castro;Acevedo(1998) sobre as comunidades mocambeiras do Oeste paraense, principalmente aquelas referidas nos rios Erepecuru, Trombetas e Curuá, Oeste Paraense.

dispositivo constitucional de 1988. Já “em 1989, [...] se organizaram como Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná, e com a ajuda de antropólogos e outros peritos designados começaram a militar pela posse da terra”(PRICE, 1999, p.18). Lembra o mesmo autor que, “em novembro de 1995, a comunidade de Boa Vista se tornou a primeira em todo o Brasil a receber o título de posse coletiva da terra com a base no Art. 68 da constituição”. Caminho trilhado por outras realidades regionais, pois “em novembro de 1996, duas comunidades vizinhas, Água Fria e *Pacoval*<sup>265</sup>, se tornaram a segunda e a terceira no país a receberem suas terras, de acordo com Art. 68(IDEM, p.18).

As questões levantadas pelos processos de ressignificações do termo “quilombo” e “remanescente” de quilombo, parecem ter deslocado muitas situações país afora. Uma delas são as maneiras de se proceder ao conhecimento de tais comunidades reivindicantes. Ao que parece, é na percepção das situações sociais contemporâneas e não apenas ao passado dos povos e comunidades tradicionais que está a beleza dessas novas lutas sociais na Amazônia. Lutas que se articulam e se apropriam, a seus modos, das questões nacionais e internacionais, que a elas se apresentam. Sobre isso, Gonçalves(2005, p.129), ressalta que “as elites regionais tradicionais, que sempre detiveram o monopólio exclusivo das articulações extra regionais, vem agora lideranças populares, (...) estabelecerem seus próprios vínculos e assim adquirirem sua própria visibilidade política”. O fazem por meio de conexões e redes no sentido de produzir condições de acesso aos direitos étnicos, sociais e territoriais assegurados nos dispositivos constitucionais. É o que faz o MSQA, como sintetiza sua principal liderança, nos informando que “quando eu não sabia, ia procurar saber!”

### **3.2. Dos protagonismos quilombolas.**

Uma das características dos diferenciais dos contextos recentes que produzem novos movimentos sociais são as marcas de produção da etnicidade e as muitas articulações com agentes externos. Atrelado à capacidade que as comunidades amazônicas passam a desenvolver de positivar suas memórias, tornando-as memórias políticas, capazes de acessar direitos que historicamente lhes estiveram distantes. Com suas ações protagonistas, tais sujeitos políticos são as marcas dos novos movimentos

---

<sup>265</sup> Apenas a título de esclarecimento, Pacoval fica no Alto Rio Curuá, pertence ao Município de Alenquer, não Oriximiná como informa o autor.

socais (ALMEIDA, 2002). Um exemplo disso, passa pelas lutas em torno das políticas de demarcação de seus territórios tradicionais, marcados por suas territorialidades específicas, constantemente ameaçadas por iniciativas governamentais ou “ações autorizadas” de particulares, exógenas e prejudiciais aos interesses mais básicos de tais povos e comunidades tradicionais. Como consequência perdem acessos livres e domínios dos recursos territoriais a eles anteriormente disponíveis e acessíveis a gerações.

Nesses contextos recentes de negação de direitos a existências e as diferenças é que as “novas” lutas por reconhecimentos são potencializadas. No entanto, “(...) a Amazônia, desde sempre uma região sob debate internacional, se mostra agora, com a ecologização da política, um palco privilegiado onde sempre há holofotes para iluminá-la” (GONÇALVES, 2005, p.129). As comunidades quilombolas passaram a se articular em torno de elementos que as unissem na busca de acessar seus direitos. Acionam os mais variados elementos internos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando do decreto nº 4.887, de 20/11/2003, devidamente apropriado pelo MSQA.

Então, nós fomos, *somos remanescentes desde de quando Benedito Rodrigues, se, colocou naquela comunidade, naquele rio, naquela terra* [em fins do século XIX]. Só que nós *vimos se reconhecer, como remanescente, a partir de 2003, quando Lula, ele assinou um decreto, 4.887, dando direito, ao negro dentro do Amazonas. Aí nós tivemos a oportunidade de se achar, e se reconhecer como remanescente. A história é longa, a história é linda, aí no final, e hoje nós somos reconhecidos. Hoje nós temos as nossas certidões, de reconhecimento como remanescente quilombola*<sup>266</sup> [Grifos Nossos]

O decreto presidencial referido pela liderança regulamentou e contemplou as realidades diversas afro brasileiras, especialmente das comunidades quilombolas, a caracterização dessas realidades seria atestada mediante auto identificação. A liderança acaba tomando esta como a referência para se dizer quilombola, numa forte relação de suas lutas políticas locais como os dispositivos constitucionais postos nacionalmente, aos quais produzem redes, formas de conhecimentos diversos, para acessá-los. Esse decreto estabelece critérios que perpassam pela auto atribuição, pelas relações históricas com o território específicos ocupados ancestralmente e que continuam a ser registrados contemporaneamente nas “memórias territoriais”. A partir de 2003 é destacado as pertenças a dois elementos que se tornaram centrais nas lutas das comunidades quilombolas em todo o país, quais sejam: os sentimentos de pertença a um grupo social referido historicamente e a pertença a uma terra. Os trabalhos de produção da memória no Andirá guiam-se muito por esses dois caminhos. Para além das simples somas dessas duas questões, ou das referências a elas produzidas, “tem-se as expressões das identidades

<sup>266</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM

e das territorialidades quilombolas ou etnização e territorialização” (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.31). Ambas construídas nas relações com outros grupos, com os quais confrontam-se, relacionam-se e são produzidas nas tramas dos processos históricos e nas práticas sociais desses grupos sociais(CRUZ, 2012).

O referido decreto, portanto, alarga e possibilita as entradas de comunidades contemporâneas como protagonistas de seus processos de lutas, assim iniciar seus processos de buscas por acessar os dispositivos constitucionais. O tradicional antes de aparecer como referência histórica remota, aparece também agora, como reivindicação contemporânea. Uma história do tempo presente, onde as comunidades são protagonistas, sobretudo, como expectativa de direitos, involucrada em formas de auto definição coletiva(ALMEIDA,2002). Tradição nesses contextos de reivindicações étnicas como a que ocorre no rio Andirá, “nada tem a ver com permanência e mais se atém a processos reais e agentes sociais que transformam dialeticamente suas práticas, indicando a existência de comunidades dinâmicas, orientadas por princípios em constantes transformações, alterando-se a cada vez que são acionados”(IDEM, p.6).

Os cenários das influências do tempo presente que impõe (re)pensar históricos em tais comunidades, e, por conseguinte, às ciências humanas e sociais, ficam evidentes nos relatos das lideranças quilombolas. Muitas de suas narrativas, apontam para as tensões por que passam essas comunidades e povos tradicionais na Amazônia, quando imprimem ações políticas para acessar seus direitos. Constroem suas “táticas”, definidas por Certeau(1998, p.100) como sendo “a ação calculada”, ou melhor dizendo, uma postura de estar sempre alerta e que “aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende”. A tática também “permite mobilidade [...] para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo(IDEM). Assim se configuram os protagonismos quilombolas no Andirá.

Como parte de tais ações protagonistas foram produzidas redes, formas e processos de conhecimentos inúmeros que, na empatia com o MSQA, são articuladas cotidianamente, capazes de burlar as práticas tradicionais clientelistas e autoritárias do patronato, que tornaram a Amazônia, contraditoriamente pobre e vítima de suas próprias riquezas e exuberâncias. Tendo suas trajetórias históricas marcas entre o par do mito e da violência nas ações dos que a (re)pensam no jogo dos usufrutos em prol de interesses e realidades alheias a seus povos, culturas e sociedades, gentes que são continuamente levados a sentirem-se estrangeiros na própria terra, desenraizados recorrentemente. No entanto, nos contextos contemporâneos, reatualizam protagonismos e lutas passadas,

vislumbrando possibilidades de (re)construção de suas histórias e trajetórias(LOUREIRO, 2002, 2010).

Emergências étnicas como as do Andirá configuram, portanto, realidades e esperanças em reparações das injustiças históricas, que com suas ações protagonistas burlam práticas tradicionais já cristalizadas que contribuíram para materializar a pobreza social em muitos desses povos e comunidades tradicionais, muito em parte pelas concepções de desenvolvimentos achegadas à região, que operam, segundo Loureiro(2002) entre o mito e as práticas violentas, marcando a história regional como “uma história de perdas e danos”. Estabelecendo preconceitos como aquele praticado pelo capital contra os povos e culturas tradicionais. Continuamente acusados por seus opositores de terem muitas terras, para pouco uso em proveito do Estado brasileiro e suas funções históricas, enquanto fornecedores de *comodities* aos mercados mundiais(IDEM).

As análises das narrativas quilombolas, das demais fontes oficiais como o RTID, informam da existência de discursos configurados por vozes hegemônicas e conectadas historicamente no sentido de produzir desigualdades no Andirá. Forças que se movem constantemente para produzir permanências das condições precárias de povos e comunidades tradicionais, coletivos que têm seus processos socioculturais e históricos silenciados e invisibilidades violentamente. Sobretudo se estes têm as marcas dos mundos do trabalho escravo ou formas a ele associado, como os “antigos pretos do Matupiri”. Dificultam com isso, acessos aos direitos presentes nas legislações, as quais o Brasil tornou-se signatário em fins do século XX e início do XXI. Tais situações, podem ser sentidas e amplificadas, a partir dos muitos conflitos e discursos como os que apresentam vozes de lideranças quilombolas do Andirá. Para este momento dialogamos com as vozes de Maria Cremilda, Maria Amélia e Esmeraldina, mulheres quilombolas, constituídas enquanto lideranças em pleno contexto de lutas do Andirá para acessar direitos. São muitos os exemplos dessas relações tensas de poderes, espraiados em toda esta tese. Após ter recebido a certidão da FCP em 2013, uma delas desabafa denunciando investidas dos mandões locais e suas forças representativas, muitas das quais, ancoradas em órgãos municipais. Forças que produzem e fazem circular em meio às comunidades, discursos variados que vão da intimidação, até a promoção da inércia dos moradores para não aderirem às causas do MSQA. Uma das falas amedrontadoras abrem esta sessão “diziam assim: - *vocês não vão ser reconhecidos. Porque o prefeito não vai assinar, porque o presidente do meio ambiente não assinou*”. [Grifos Nossos]..

Percebe-se nesse discurso, a relação que se guardava no rio Andirá entre a noção de que os destinos das comunidades não estariam a cargo delas e seus sujeitos, mas dos agentes da esfera municipal. Um entendimento que aliás, as primeiras lideranças da FOQMB em entrevista a meios de comunicações municipais imaginavam necessitar para as lutas iniciais do MSQA. Segundo aquele entendimento, seria “importante conversar com as autoridades locais, quando nossa base territorial é o município. *Já levamos a proposta para o prefeito, é de fundamental importância, ser um parceiro de primeira hora*”<sup>267</sup>[Grifos Nossos]. Esse modelo de pensamento refere-se “aos pretos do matupiri” como personagens destituídos de quaisquer protagonismos histórico. Suas vidas continuariam a ser fruto das “*boas vontades*” das forças políticas locais e também daqueles que eram/são seus braços e olhos dos antigos patrões atuando naquele rio, no sentido de manutenção das ordens e das relações locais de poder. Sustentam a pobreza ao longo do pós-abolição naquela fronteira Amazonas/Pará, como bem evidenciou Ranciaro(2004). Relações de poder denunciadas por outras lideranças ao refletirem que “os brancos” se utilizaram de seus antepassados “como escadas” para enriquecerem. “*Meus pais, por exemplo, não foram escravos de senzala no Andirá, mas sim escravos do trabalho*”<sup>268</sup>[Grifos Nossos]. Apenas seu tetravô Benedito Rodrigues da Costa, teria sido “escravo para as bandas do Pará”<sup>269</sup>. Memória também produzida por outras lideranças do movimento como sua prima Maria Cremilda, segundo a qual, seu pai Silvestre e seu tio Benedito, e outros moradores do Andirá.

contavam de seus avós paternos. Diziam que *eram escravos que vieram do Pará, e tinham a marca de carimbo em seu próprio corpo. Foram trazidos pelo senhor Otaíde para a Vila Amazônia, depois de algum tempo chegaram ao Rio Andirá, no lugar chamado Ganja, onde vieram trabalhar em uma serraria e na agricultura, plantio de algodão, depois de algum tempo, foram se localizar na cabeceira do Matupiri-Rio Andirá*<sup>270</sup>[ Grifos Nossos].

Os discursos de cerceamentos das ações mobilizadoras do MSQA, estiveram por diversos órgãos e entidades locais em Barreirinha. Um dos casos é apontado nas falas de Maria Amélia, ao informar sobre a chefia da secretaria de meio ambiente, ou simplesmente o pessoal “meio ambiente”, para referir-se a seus opositores da cidade, incluindo todos os operadores de tal secretaria ou aqueles que deles usufruem de

---

<sup>267</sup> Maria Cremilda Rodrigues dos Santos. *Entrevista* a Francisco Silva Baraúna. Barreirinha, 2 de fevereiro de 2009, Sob o título “*A luta dos remanescentes quilombolas de Barreirinha*”. Cópia desse documento foi cedido pela ex-presidente da FOQMB ao Grupo de Estudos Históricos do Amazonas-GEHA/UEA/CNPQ, em 2015.

<sup>268</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>269</sup> Idem.

<sup>270</sup> Maria Cremilda Rodrigues dos Santos. *Entrevista* a Francisco Silva Baraúna. Barreirinha, 2 de fevereiro de 2009.

companhias ao adentrarem às comunidades quilombolas. Ao longo da pesquisa de campo para compor esta tese, percebemos que no Andirá há esse costume dos antigos de estar alerta para o “*pessuar’ de fora ...*”. Parece algo deixado pelas histórias de enfrentamentos dos “*antigos troncos*” e reatualizadas no contexto de lutas. Tal costume foi por nós percebido logo no início de nossos trabalhos de campo e continuamente equilibrado ao longo dele. Isso nos fez, por exemplo, recusar reboques e companhias do barco “*do pessuar do incrazada*”. O INCRA esteve no Andirá durante uma semana em julho 2016 para realizar os “últimos” levantamentos, marcações do território e também conflituosas e produtivas audiências públicas para compor o RTID.

As ações desse órgão ocorreram para sistematizar as informações finais acerca das áreas que entrariam e aquelas que, por serem já tão exploradas exaustivamente pela pecuária intrusa, não mais valeria apenas ser reivindicado para o território quilombola, por serem, nas explicações da equipe, “passivos ambientais”. Eis um dos motivos de impasse, como também sobre as dezenas de ilhas que configuram fisicamente o rio Andirá na mediação do território quilombola, que foram, utilizadas tradicionalmente, e por isso haviam sido devidamente mapeadas pelas memórias orais e por isso apareciam no fascículo “Quilombos do Andirá”, como áreas de uso comum das comunidades(fig.02). Não puderam constar na cartografia oficial do INCRA(fig.03), por serem territórios federais, o que implicaria, segundo os técnicos ali presentes, abrir outras frentes de lutas e isso, pareceu não valer apenas naquele momento de incertezas políticas. Segundo os operadores do órgão, as comunidades quilombolas teriam a permissão para continuar suas utilizações tradicionais das ilhas para os fins que lhes foram atribuídos desde os “*antigos troncos*”.

Para equilibrar e não ser associado a quaisquer desses impasses, nosso trânsito naquela semana se deu de “rabetinha”- canoa com motor de popa, que na ocasião foi sabiamente comandada por Arlindo Marques. Sujeito nascido e criado na comunidade de Tucumanduba, rio Andirá, vizinha do território quilombola. Exímio conhecedor dos ventos e humores do “*Andirazão*”, na época bolsista de Iniciação Científica, hoje professor de História no Distrito de Ariaú, também na região do rio Andirá. Essas operações de solidariedades e aprendizagens como “os trabalhos de campo”, foram necessárias, e nos abriu mundos de interpretações daquelas realidades, tradições e memórias vivas que, (re)qualificam etnicamente os quilombos do Andirá. Serviram para não sermos associados “*com o pessuar do incrazada*”, o que poderia dificultar nossos acessos à certos sujeitos, aos quais, já mapeados em viagens anteriores, para terem suas

experiências de vidas acerca do MSQA, registradas em cada comunidade que passávamos. Sobre essas relações de pesquisa, Verena Alberti nos alerta para:

*saber em que lugar nos situamos ao trabalhar com determinada metodologia ajuda a melhor aproveitar seu potencial. Uma das principais vantagens da História oral deriva justamente do fascínio da experiência vivida pelo entrevistado, que torna o passado mais concreto e faz da entrevista um veículo bastante atraente de divulgação de informações sobre o que aconteceu. Esse mérito reforça a responsabilidade e o rigor de quem colhe, interpreta e divulga entrevistas, pois é preciso ter claro que a entrevista não é um 'retrato' do passado.(ALBERT, 2011, p.170) [Grifos Nossos]*

Segundo indicam as narrativas das lideranças quilombolas, a pasta municipal “do meio ambiente”, esteve quase sempre pronta a estabelecer, indicar e autorizar a operadores das agros estratégias, os acessos e usos dos territórios tradicionalmente ocupados pelos “troncos velhos” no Andirá. Isso alimentou desesperanças presentes em todas as comunidades quilombolas e, aprenderam que “não vale e adianta de nada mais denunciar em Barreirinha. Aí não se resolve nada!. Tem que ser Parintins, ou Manaus”<sup>271</sup>. Numa clara denúncia de como as forças locais atuam como oposição aos caminhos para os reconhecimentos produzidas pelo MSQA. Os tais operadores e respectivos amplificadores dos discursos tradicionais e messiânicos ao que nos parece, desconheciam ao menos dois fatores de lutas dos novos quilombos, aos quais a FOQMB se conecta. O primeiro referente às “novas formas de protagonismos” contemporâneos dessas comunidades. O segundo refere-se às redes e conexões externas por eles construídas.

Protagonismos que, aliás, não são apenas atuais, iniciados a partir do momento em que conhecem o dispositivo do artigo 68/ADCT, como logo se pode imaginar. Pelo contrário, arrastam-se há mais de cem anos com as produções de táticas que possibilitaram existências e produção de vidas ali naquelas cabeceiras do Matupiri, espalhando-se pelos demais furos, igarapés, ilhas que configuram o rio Andirá e o atual território quilombola reivindicado socialmente. Aprenderam ao longo do MSQA que “o quilombo começa com Benedito Rodrigues da Costa”<sup>272</sup>. Portanto, em fins do XIX, segundo a memória compartilhada socialmente e devidamente oficializada no âmbito da FOQMB, essa “tática” discursiva veio em resposta aos questionamentos dos opositores mais imediatos, que questionam a legitimidade e o que denominam “aparecimento de quilombo no Andirá”<sup>273</sup>. Contrapondo à tais discurso, lideranças como Maria Amélia distribuem falas, segundo às quais, “nós não aparecemos, nós nascemos quilombolas”<sup>274</sup>.

---

<sup>271</sup>Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>272</sup> Idem

<sup>273</sup> Idem.

<sup>274</sup> Idem

Numa clara afirmação de existências e pertencimentos para além das recentes agros estratégias que se apareceram a a partir da segunda metade do século XX, esse “nós” refere-se claramente aos quilombolas contemporâneos. Implica acusar ancestralidades na ocupação das terras, já que até mesmo os centenários, ainda vivos no início do MSQA, são nascidos no Andirá. Daí as lideranças trabalham com a ideia de que quem apareceu depois foram os seus opositores atuais, adentrados especialmente ao longo do século XX. Fatos constatados em inúmeras trajetórias familiares modificadas drasticamente por tais “aparecimentos”, para usarmos as expressões apropriadas pelas lideranças quilombolas.

Sobre o primeiro fator de atuação desses novos sujeitos políticos e de direitos, tais protagonismos são visualizados em inúmeras ações que permeiam as narrativas quilombolas, que destacamos a seguir: *1) casamentos interétnicos* com indígenas, o que fortaleceu os conhecimentos, os domínios e usos dos recursos territoriais; *2) Construções dos laços de compadrios*, com proprietários locais, como também com regatões e aquilo que denominam de “*gentes metidas na política da cidade*”; *3) As práticas da “doação de meninos aos padrinhos”*. Essa ação, em muito interpretada como atitudes de “gente sem apego”, pelo contrário, a vemos nesta tese como decisão dos pais de negar vidas de trabalho pesados a seus “pequenos”, ou seja, os lugares a eles “determinados” naquelas relações de poder de mandonismos e patronatos estabelecidas em rios amazônicos, como o Andirá; *4) Através das buscas de batismos cristão aos filhos por mulheres* quilombolas ainda na primeira metade do século XX. A exemplo do que fez Tereza Albina na década de 1930, agregando inclusive o sobrenome “Xistos” para os seus filhos, sobrenome advindo dos patrões do Paraná do Ramos<sup>275</sup>; *5) Através das ações de recusas* de ver os filhos sendo tratados como espantalhos nos roçados de arroz dos patrões, como fez a mãe de Maria Amélia.

Para aprofundar alguns desses casos, classificados como protagonismos quilombolas anteriores ao atual movimento social, iniciamos refletindo sobre os muitos meninos “doados” aos patrões e também aos regatões. Alguns destes, acessaram a escola em Parintins. Um deles por exemplo, estudou na escola “Araújo Filho” e outro alfabetizou-se com o próprio patrão. Fizeram o improvável, entraram no distante mundo das letras naquela primeira metade do século XX. Em nossos arquivos de memórias há registrado ao menos três casos desses. Estamos nos referindo às trajetórias de Clarício Rodrigues, 93 anos(em 2016), Benedito Antônio da Silva, 87(em 2016) e Adelino Pereira

---

<sup>275</sup> Livro de Assentos de Batismos(1870 - 1990). Curia Diocesana de Parintins.

de Castro 89 anos(em 2016), apenas para citar algumas trajetórias quilombolas no pós-abolição.

Nasci na cabeceira do Matupiri. Acho que eu morei uns, uns cinco anos mais ou menos. Eu vim logo criança embora para cá [Parintins]. Eu vim com meu padrinho que me trouxe. *O meu pai que me deu pro meu padrinho* e ele me trouxe pra cá. *O meu padrinho era Anacleto Silveira Cruz*<sup>276</sup>. Ele não morava e nem tinha casa no Matupiri. Só passava por lá, morava aqui mesmo. *E aí eu me criei com ele*. Ele era comerciante, viajava, *regateava para lá*. Naquele tempo ‘num tinha’ quase motor né!. Ele tinha uma canoa grande com uma grande coberta assim [gestos]. Enchia de ‘mercaderia’ e ia embora. Era tudo na faia, que era um remo cumprido de pau. Tem duas faias. É dois remadores. Ficava preso. Fica só o cabo em cima da canoa, um remo para lá, outro remo para o outro canto. E aí fica remando. É dois que vai na faia, são ‘parcero’. Eles vinham de faia aqui para Parintins, do Matupiri. Chegava, baixava de faia, subia aqui para Urucurituba de faia [Paraná que também dá nome a Cidade às margens do Rio Amazonas], lá em cima. Vendendo produto. Naquele tempo tinha, uns que ‘gustavum’ de, ganhar dinheiro né!. Remando para ele. Os tipos de produtos que ele vendia eram: pano, açúcar, café, sabão, arroz. Todos esses negócios ele ia vendendo!. Aquele um vinha para comprar, ele vendia. *Meu pai era cliente dele*. Ele fazia entrega lá no Matupiri[...]. *Estudava lá para frente* [da Cidade de Parintins], naquele tempo quando eu era, criança curumim né, esse mundo que nós estemo por aqui agora só era mato [periferia de Parintins/bairro Paulo Corrêa]. Papai[Anacleto Cruz] dizia aí pá dentro. A última rua que tinha [em Parintins], passava por detrás daquele cemitério [São José], de lá da frente da cathedral. E o resto para cá para traz era só mato. Agora para ver oh!, cresceu muito!. *Eu estudava no Araújo Filho, estudei, primeiramente estudava numa escola particular*. Quando já estava mais entendido me passaram para o Araújo. *Estudei até a quinta série*. É, *aprendi a ler, escrever*. *De lá eu fui embora para esse Matupiri*. Fui com dezessete ano. Eu voltei. Eu tava com dezessete ano quando eu fui para lá<sup>277</sup>. [Grifos Nossos].

A escola onde o menino Clarício estudou no início do século XX, foi fundada como grupo escolar em 1848. Data ainda do século XVIII, quando serviu de casa a José Pedro Cordovil, enviado por Mendonça Furtado para desenvolver as atividades agrícolas na região de Vila Bela. Oficialmente trouxe consigo negros escravizados para tornarem-se, nos planos do Estado, braços fortes da lavoura no lugar(REIS, 1957, 1989). Ao longo do século XX, no contexto a que se refere seu Clarício, tal grupo servia para formar “os filhos da sociedade”(REIS, 1957). Não estando aberto, portanto, aos “pretinhos do matupiri”, que por ventura chegassem desapadrinhados, por exemplo. Daí por que trazemos esse trecho da vida de seu Clarício como sendo parte dos antigos protagonismos das gentes do Andirá. Essa fala de seu Clarício ilumina também para as relações de poderes, solidariedades e dependências tecidas como os “comerciantes das

<sup>276</sup> Anacleto era um regatão com práticas comerciais fortes no rio Andirá na primeira metade do XX. Os livros de batismo da cúria diocesana(1870-1970), dão conta das dezenas de crianças apadrinhadas por ele no Andirá. Seu terreno situava-se entre as atuais cabeceira grande e cabeceira do Verrisimo. Segundo Maria Amélia que em sua infância trabalhou como espantalho nos roçados de arroz de Anacleto Cruz, “até os anos 1960 tinha ali um comércio de estivas e também plantação de arroz, juta e malva. Saiu em 1969, quando vendeu para João Figueiredo que montou lá uma serraria. Mais tarde vendeu para Dodó Nôvo”. Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Novembro de 2018. Parintins-AM.

<sup>277</sup> Clarício Rodrigues, 93 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Parintins-AM.

canoas”/regatões(SOUZA, 1878; BAENA, 1839/2004; REIS, 1989; BASTOS, 2000). Sujeitos que para além da pura relação de exploração, apontam também para outros rumos ainda a serem visualizados por novas abordagens. As memórias de Clarício também iluminam para as imagens urbanas de Parintins na primeira metade do século XX.

Outra ação que se destaca nos arquivos de memória sobre o MSQA é protagonizada por “Dorvalina Gama dos Santos”, ao retirar-se com os filhos pequenos da propriedade do patrão de sua família. Sobre isso rememora Maria Amélia falando como seu percurso de vida relaciona-se com sua militância, informando as ações protagonistas de sua mãe Dorvalina que enfrentou os mandões da época e o próprio marido. Amélia, fez uma travessia de espantinho à guardiã da memória quilombola.

Meus pais... *papai, era escravo do trabalho!*. Ele trabalhava fazendo batelão, fazendo plantio de roça, de arroz para as pessoas que tinha posse. Tinha um senhor por nome Anacleto Cruz, aonde o meu pai trabalhava, aonde meu tio Silvestre trabalhava também como feitor de obra dos barcos dele. *A gente ia junto com o papai para o roçado do patrão dele, o seu Anacleto. E nós, como criança, roçava e servia de espantinho 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, depois de grande adulto, *ele foi procurar melhorar de vida, ele mora em Manaus. 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 para o meu pai pagar essas quatro frutas.* E a minha mãe foi operada e estava chorando quando meu pai chegou. Chegamos lá e contamos, ela disse assim: “- *Olha, Benedito, eu estou indo embora daqui com meus filhos, porque meus filhos servem de escravos aqui, enxotando animal...* E, hoje, eles apanham quatro limas e tu vai pagar porque fizeram isso?. Então, *eu vou tratar do que é meu e vou levar meus filhos...* Se tu quiseres ir tu vais, se tu não quiseres, tu ficas aí com teu patrão, que eu estou indo embora”. *Meu pai pensou que minha mãe não ia fazer isso; ela foi mesmo embora para a casa do pai dela de criação, o seu Rosendo, e a esposa dele era a dona Ambrósia, tia da minha mãe. Aí, nós viemos!* (AMÉLIA, 2016, p.18) [Grifos Nossos]

Com sua ação protagonista, em meados do século XX Dorvalina “libertou” a pequena Maria Amélia, sua irmã mais velha Sebastiana e seu primo Severiano, do destino a eles desejados: servir de espantinho da roça de arroz. Isso marcou profundamente Maria Amélia, a ponto de torná-la constante indagadora dos porquês das suas formas de vidas, condições de existências precárias e relações pautadas nos preconceitos para com os “pretinhos do Matupiri” e os demais sujeitos que configuravam o Andirá. Segundo ela foi “*nessa época que a gente ficava na casa do meu avô*”(IDEM, p.18). Cresceu em diálogos constantes com os mais velhos, especialmente com seu avô, situação que a enriqueceu bastante, como ela mesma sintetiza, pois, “*a memória deles ficou gravada em mim*”<sup>278</sup>. Isso a fez cada vez mais sentir-se questionadora acerca das marcas lhes atribuídas, em

<sup>278</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Quilombo Santa Tereza.

muito por causa de sua cor. O que silenciava toda uma trajetória de antepassados por parte de pai ligada aos mundos do trabalho não livre na Amazônia. A convivência extrema com os idosos dos quilombos lhe beneficiou bastante na constituição como liderança. Isto é válido se levarmos em conta que, “a conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda[...]. Para quem sabe ouvi-la, é desalienadora, pois, constata a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor atual”(BOSSI, 1994, p.81).

Maria Amélia passou então a perceber os olhares e posturas diferenciadas para com sua gente, e isso a fez concluir que “*a maldade estava na cor*”<sup>279</sup>. Tornou-se exímia narradora das histórias do grupo. Sobre essa figura que é o narrador, “seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo”(IDEM, p.91). Essa constituição de Maria Amélia como protagonista das lutas do Andirá, também é evidenciada por Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro, ao prefaciar o livro “Trilhas percorridas por uma militante Quilombola: vida, luta e resistência”

*Ainda criança, intrigava-lhe responder questões as quais, pela força do estigma atribuído, certa vez perguntou ao avô: ‘porque que a gente era discriminada na cor?’. Foi certamente a partir de histórias contadas a respeito de seus antepassados e de experiências vincadas pelo preconceito que horizontes se abriram, ampliando sucessivamente o engajamento de Maria Amélia na busca incessante, sobretudo, pelo protagonismo consciente assumido em rebatimento à discriminação étnica.*(RANCIARO, 2016, p.13) [Grifos Nossos]

Os contextos políticos de produção da “coleção narrativas quilombolas”, onde insere-se o livro de Memórias de Maria Amélia, dialogam e formam os cenários de ações do PNCSA. Naquele contexto como informa Alfredo Wagner<sup>280</sup>, “o Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil” objetiva o mapeamento social das comunidades quilombolas tituladas, certificadas e com RTID, bem como dos territórios reivindicados pelos movimentos sociais quilombolas e em intersecção com outras unidades reservadas[...]. Além das formas em livretos impressos, informa que “foi também montado um acervo digital com informações detalhadas sobre os atos do Estado, as proposições legislativas e as decisões do judiciário referidas às comunidades de quilombos. Tais informações consistem em fontes documentais e arquivistas, que

<sup>279</sup> Idem.

<sup>280</sup> O informe consta na aba do mesmo livro de memórias da Liderança Maria Amélia, quando o Pesquisador faz comentários contextualizando a coleção “Narrativas Quilombolas”. Todo Material nos foi cedido pela pesquisadora da Cartografia Maria Magela de Andrade Ranciaro, quando de nossa estada em 2016 na sede do PNCSA, localizado na Escola de Artes e Turismo da Universidade do Estado do Amazonas-UEA, em Manaus.

propiciam uma compreensão mais global da situação das comunidades quilombolas. O projeto produziu também oito livros que compõem as coleções ‘Narrativas Quilombolas’ e ‘Lutas e Resistências Quilombolas’, que ora estamos disponibilizando (ALMEIDA, 2016).

“*O meu livro*”, pelas questões apresentadas e pelos sentidos atribuídos pela FOQMB, entra em nossa análise também como uma fonte sobre a história e a memória do MSQA. Utilizamos esta obra, dentre outras finalidades, para iluminar os processos de construção de novas identidades e territorialidades específicas, a partir das narrativas de sua principal liderança. Quatro razões justificam seu tratamento como fonte nesta tese, quais sejam: **1)** Pela dimensão onde inseriu-se a concepção, a justificativa para o seu livro no âmbito gestado pelo PNCSA; **2)** Pelas repercussões da sua produção em meio às comunidades quilombolas do Andirá e para além dali; **3)** Pelos seus usos sociais e existência como uma ferramenta inserida nas lutas internas por representatividades; **4)** Pelas formas com as quais se materializou muitas memórias já catalogadas, disseminadas e oficializadas pela FOQMB e suas Ações sociais e políticas.

Além de fonte, “o meu livrinho” também é analisado como consequência de ações protagonistas de Maria Amélia. Nessa operação estivemos atentos ao fato de que “o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.168). Importam as experiências ali registradas e para onde apontam tais registros que antes de escritos no livrinho eram oralidades, daí tratarmos, também como fonte oral, como instrumento que também informa (pelas vias oficiais da FOQMB), as perspectivas de Maria Amélia sobre o processo de luta. Haja vista que “é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra” (IDEM) [*Grifos Nossos*]. Tais ações políticas são, portanto, analisadas como protagonismos quilombolas. Ao agirem em torno de um projeto de memória, politizam-se no MSQA e, nisso, unem em seus processos e práticas socioculturais, econômicas, religiosas elementos dos seus passados afro-amazônicos, até então ignorados. Produziram outras histórias para si, as quais emergem, institucionalizadas cotidianamente nas existências diversas e nas práticas socioculturais.

Sobre o segundo fator que indicamos acerca das novas configurações das lutas sociais visualizadas no Andirá, se liga às “novas redes e conexões dessas comunidades demandantes”. Através do MSQA produzem apropriações e traduções que informam e as

relacionam com ressignificações de conceitos e formas de encarar as realidades que vinham sendo amadurecidas em todo o país desde as décadas finais do século XX. Realidades extra locais, com as quais passaram a dialogar e inserir-se de maneira planejada politicamente a partir de 2005. Contexto que, a partir do qual criaram formas e processos de conhecimentos sobre si, extrapolando os velhos laços de poderes locais, pautados e conduzidos pelos interesses dos mandonismos referenciados histórico e socialmente naquele rio Andirá. Todavia, neste início do século XXI, deparam-se com outras vozes, etnicizadas e politizadas que demandam outras narrativas para a história regional e local. É o que informa Maria Amélia ao avaliar os caminhos do reconhecimento, destacando a importância das redes:

Fazendo uma comparação com que foi comentado quando estivemos em outubro de 2014 em um Seminário que foi organizado pelo PNCSA [Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia], onde o professor Alfredo Wagner falou muito sobre os quilombolas; sobre os conflitos que eles enfrentam nesse mundo afora. Conflito, por exemplo, que tem acontecido no quilombo do Rosa, no Amapá e também no Maranhão que acontece muita barbaridade. Acabaram com famílias por conta de disputas de terra; *são aqueles poderosos matando os quilombolas. Quero dizer que ouvi aquilo, pensando no nosso Andirá. Lá, graças a Deus ainda não tivemos isso e espero que nunca isso venha acontecer [...].* (AMÉLIA, 2016, p.101) [*Grifos Nossos*]

Apesar das múltiplas formas de violências, no rio Andirá ainda não foram materializadas em nenhum caso de morte física, como agradece a liderança. Há, no entanto, dezenas de mortes simbólicas, de ameaças e constrangimentos. As articulações do MSQA para burlar os conflitos e as relações de poderes locais, se deram então nos mais variados órgãos e âmbitos. Ultrapassaram inclusive as formas mais tradicionais de organização, a exemplo dos sindicatos de trabalhadores rurais, alargando-se para forma de Federação. Criada em 2009, como já descrita pela liderança Maria Cremilda, a FOQMB é gerida por uma equipe composta por quinze integrantes que representam as cinco comunidades quilombolas e seus respectivos núcleos. Constituindo-se num órgão político e extremamente estratégico na atuação e mobilização dos interesses do movimento local nos mais variados lugares para além daquele rio, costuma mandar alguns sujeitos “autorizados” a falar sobre si, suas lutas, suas esperanças. Enfim, construir parcerias e articulações em nome daquela entidade política que representa o novo grupo étnico. Compô-la significa prestígios, talvez por isso, as eleições para sua configuração é constantemente objeto de conflitos internos e disputas nas interlocuções com agentes externos e pesquisadores. Estivemos atentos a este fator, haja vista que:

*Para alguns, o fato de estar concedendo uma entrevista pode ser motivo de orgulho, porque sua experiência foi considerada importante para ser registrada. Para outros, a situação pode ser inibidora. Além disso, como a linguagem oral é diferente da escrita, leitores desavisados podem estranhar o*

texto da entrevista transcrita, geralmente menos formal do que um texto já produzido na forma escrita. *Todos esses fatores devem ser levados em conta quando da produção e da análise da fonte oral.*(ALBERT, 2011, p.171) [Grifos Nossos].

A fundação da FOQMB serviu também como um instrumento político de formação de novas lideranças. É o que nos informa, Maria Amélia, que após alguns anos morando em Manaus, fez literalmente o caminho de volta<sup>281</sup>. Suas lutas se dão tanto no plano pessoal, como no coletivo em prol da memória de seu povo, das indagações que lhes acompanhavam desde a infância quando servia de espantalho nos roçados de arroz alheios, eram preteridos nas filas dos órgãos e instituições públicas municipais. Maria Amélia emerge nestes cenários de direitos como negra e quilombola, não mais como “espantalho” ou “escada para os fazendeiros” ou “esquentadores de bancos”:

Como presidente da federação na época, *tive de andar, semana e meses, discutindo o assunto do quilombo*. Eu tive oportunidade de ir em Brasília, a oportunidade de ir em Belém, eu tive a oportunidade, de passar meses dentro do Maranhão, São Luiz do Maranhão. Eu fui a Rio Branco, tudo em discussão do povo quilombola. E hoje, eu fui convidada, pra mim tá aqui [Parintins, Universidade do Estado do Amazonas - UEA], contando a história, e *dizendo pra vocês do valor que hoje o povo quilombolas, o remanescente de quilombo tem dentro do Amazonas. Que nem mesmo eu, sabia, que um dia nós 'poderia' ser 'valorizado' dentro do nosso Amazonas[...]*<sup>282</sup>.

As tais oportunidades referidas pela liderança materializaram-se nos processos de aprender a ser dela e por consequência do grupo social que se construiu como étnico ao longo do MSQA. Verificamos isso: A) nas apropriações e traduções que faziam dos dispositivos constitucionais que lhes eram desconhecidos até então. B) Nas percepções de que suas memórias de infância e trajetórias não eram só suas. Tampouco referenciadas apenas no Andirá, também faziam parte de um universo maior, que era a experiência da escravidão de africanos nas américas. Informação vaga que há muito corria na memória social das comunidades do Andirá acerca dos antigos troncos velhos que se diziam angolanos, trazidos “para o Pará como escravos dos portugueses”, como enfatizava seu Ferro Birro e informava sobre “os pretos marcados”. Memórias que começavam a fazer sentidos nas conexões produzidas pela FOQMB e nas saídas das lideranças para outros espaços. A partir “dessas oportunidades” de sair para representar o quilombo, as lideranças promoveram traduções, a seus modos metafóricos, daquilo que lhe era dito sobre o passado escravista do Brasil e da Amazônia principalmente. (Re)conheciam-se nas e, a partir das trajetórias e falares “*das gentes amigas e dos parceiros*”<sup>283</sup> do

<sup>281</sup> Para aprofundar a trajetória dessa liderança quilombola, ver Ranciaro(2016). Além da própria Amélia(2016).

<sup>282</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016, Parintins-Am

<sup>283</sup> Idem.

Maranhão, do Pará, do Amapá. Lugares historicamente credenciados como espaços de escravidão negra na região amazônica e que informavam histórias como aquelas guardadas e (re)atualizadas nas memórias do Andirá.

Tais membros do MSQA passaram então por processos sociais e por produções de ações políticas devidamente calculadas, e conectadas com outras partes e vozes do Brasil. Nisso o movimento de luta contribuiu para uma ação protagonista em que a Amazônia, mais uma vez reatualiza seus protagonismos históricos de conectar-se para além de si. Ao perceberem -se nesse processo, os caminhos do Andirá, tornam-se mais acelerados. Indo “para fora” construíram parceiros nos quais depositaram as esperanças em intermediações entre suas realidades locais e o Estado brasileiro. Perceberam o quanto suas vozes poderiam ser amplificadas nessa redes e agências externas. Isso projeta horizontes: “nós temos outros valores. Vamos ser tratados diferentes”. Produziram suas devidas redes de contatos, seus processos de conhecimentos sobre si, baseado nas perscrutações e (re)ordenamentos das memórias correntes nas comunidades.

Seguido de processos educativos de materializações e institucionalizações de tudo isso lhes informado pela memória, fixados em práticas socioculturais como festas e novos modos de agir socio ambientalmente, sobretudo materializado em manuscritos como o fascículo do PNCSA, instrumento que auxiliou na ressignificação de “pretos do Matupiri” à condição política e étnica de “Quilombolas do rio Andirá”. Essas ações protagonistas congregaram para os devidos reconhecimentos étnicos, sociais e territoriais do Andirá. Maria Amélia e os seus, em nome de quem sempre faz questão de abrir seus discursos fora do quilombo, passaram então por processos de produção, enquadramentos e oficialização de memórias sobre si, e a partir dos contatos com outras realidades, puderam dimensionar suas experiências locais e nisso fortaleceram-se enquanto grupo social que se construía como grupo étnico. Tais cenários ficam evidentes nos relatos como de Maria Amélia trazidos acima e de outras lideranças locais como Esmeraldina, voz feminina emergida, a partir do quilombo Trindade. Formado por meio da tática de “descimentos”<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Utilizamos essa expressão para fazer referência aos processos coloniais de convencimentos de povos indígenas a descerem dos altos dos rios, matas para a formação das aldeias de repartição. Muitas das quais, deram origem a cidades na Amazônia, às margens ou próximas do rio Amazonas e seus principais afluentes. Estratégias continuada colonização, império e republica adentro. Na região do Baixo Amazonas, por exemplo, as atuações de missionário do Instituto Pontifício das Missões Externas-PIME, reatualizou tal prática, no século XX, “fundou” centenas de comunidades eclesiais, que na realidade passaram a ser as comunidades contemporâneas, organizadas e congregadas, a partir de um tal “quadro da comunidade” em volta de uma pequena igreja e um santo oficial. Como que se aproveitando de tais estratégia colonizadoras, o MSQA, em seu percurso, recorre à mesma ação de reunir os parentes e famílias distantes para “*dar força*”, como disse Luís Carlos Rodrigues de Castro, às suas lutas por diferenciação étnica, e direitos sociais e territoriais no rio Andirá. Para mais informações sobre as práticas de descimentos coloniais, ver. FREIRE,

e dos “retornos” “*daqueles que se foram*”<sup>285</sup>, para as cabeceiras e centros, a partir de 1970. Naqueles contextos haviam sido “*influenciados*”<sup>286</sup> a ir para as cabeceiras de afluentes do Andirá, como rio Chapeleiro e rio Massauari, para fugir dos cerceamentos de suas terras tornadas pastagens para o gado.

Os processos de emergências étnica do rio Andirá são experiência que se assemelham as de outros territórios de povos e comunidades tradicionais, também intruzadas intensamente nos últimos cinquenta anos por toda Amazônia. Realidades registradas pelos estudos como os de Acevedo; Castro(1998, p.32), sobre do oeste paraense que intruzados constantemente no pós-abolição e mais recentemente enfrentavam os avanços da exploração mineral. Nos lembram as referidas autoras que:

Das intervenções [...] destacam-se pela importância do impacto gerado e do qual inevitavelmente muitos outros decorreram, a presença de um violento processo de usurpação das terras de uso comum dos negros com a chegada de comerciantes, empresas e órgãos públicos e, conseqüentemente, o acirramento da competição pelos recursos. O encontro realiza-se entre duas ordens, duas racionalidades-a empresarial e a agro-extrativa-com concepções sob o uso e propriedade da terra (e de seus recursos) bastante contraditórias. Não são mais os antigos comerciantes ou patrões que se utilizavam do prestígio pessoal, do paternalismo e do trânsito político para a apropriarem-se dos castanhais, com títulos definitivos ou arrendamento. As alianças e articulações dos outros atores, localizam-se nas instancias do poder local ou regional. Esses novos atores são empresas modernas, funcionando sob a lógica de benefícios e competitividade. Suas políticas, elaboradas com base em padrões especializados de gestão e de relações públicas, estabelecem formas de relacionamentos impessoais com grupos sociais e/ou setores técnicos e políticos da instância regional/local. Articulam-se, ao nível do poder, com foros nacionais e internacionais e somente em circunstâncias muito restritas, com a sociedade local, que dificilmente revela-se diante desse poder hegemônico. *Entre as ações políticas*<sup>287</sup> *motivadas por camponeses na Amazônia, reivindicando a permanência na terra, tem destaque as de segmentos diferenciados pela proposta de demarcação de terras de antiga ocupação.* Com isto, defendem o reconhecimento de um regime de usufruto comum, contrariamente ao padrão de apropriação privada instituído pelos órgãos fundiários (IDEM, p.33) [*Grifos Nossos*]

Esses processos de intruzamentos também são visualizados em todas os “*galhos do Matupiri*”, especialmente em Trindade, em São Pedro e em São Paulo do Açú. Afetados mais diretamente pelas agros estratégias que metamorfosearam as paisagens físicas dos castanhais e modificaram as relações humanas com tais paisagens. “*Galhos*” mais afetados por empresas consorciadas a capitais internacionais, a exemplo dos holandeses que “*chegaram demarcando tudo*”, como denuncia Maria Engrácia. Nessas

---

Bessa. *Amazônia no período colonial (1616-1748)*. Manaus: Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas, 1987.

<sup>285</sup> Luís Carlos Rodrigues de Castro, 50 anos. *Entrevista*. Maio de 2017. Quilombo Trindade.

<sup>286</sup> Idem

<sup>287</sup> Inspirado nessas assertivas de Acevedo ; Castro(1998) é que denominamos os protagonismos do movimento quilombola do rio Andirá com “ações políticas” para acessar direitos.

questões dos conflitos fundiários, destacamos a organização do quilombo Trindade. Produzido dentro do MSQA foi cuidadosamente utilizado como uma tática para potencializar as lutas por diferenciação étnica no Andirá. Sua construção foi pautada no momento onde decidiam-se as inclusões/exclusões nos cadastros quilombolas majoritariamente pelas aparências/diferenças fenotípicas. Critérios utilizados pelas primeiras lideranças para estabelecer suas diferenças frente às demais comunidades quilombolas. Principalmente as que julgavam serem “mais miscigenada”, como ocorreu com a mais antiga delas: Santa Tereza do Matupiri, onde referenciavam os “*antigos troncos*” e de onde saíram todos os “*galhos*”, segundo as memórias sistematizadas pela FOQMB.

Oficializada como comunidade ainda na década de 1930, a partir da segunda metade do século XX, Santa Tereza do Matupiri recebeu grande número de “*famílias de fora*”<sup>288</sup>. Muitas delas, inclusive atraídas por aberturas dos agronegócios que “*depelaram as cabeceiras grandes, cercadas de ambos os lados de pastos*”<sup>289</sup>. Com o aumento populacional precisou produzir outros espaços comunitários, para além da “*antiga ponta*” dos descendentes da “*velha Maria Tereza*”<sup>290</sup>.

Na minha infância [década de 1950] que me lembre, que eu me lembre *este pedaço de chão morava 15 famílias nessa parte aqui [antiga ponta]. Aqui tinha as casas dos filhos da Maria Tereza. Do Manuel Xisto, Raimundo Xisto, da Nersia, da Terezita, da Maria do Carmo, da Nila e da Usulina. Todos eles moravam aqui. Foram eles os fundadores da Vila [Santa Tereza do Matupiri]. Agora os fundadores da comunidade que ajudaram a fundar, já foi outras famílias que vieram de fora para cá. Permaneceram aqui os Lima, os Souza, os Viana, os Santarém que não eram daqui. Mas construíram família e ficaram aqui junto com eles[os quilombolas mais velhos]*<sup>291</sup>. [Grifos Nossos]

“Vila”, nessas narrativas do MSQA representa onde “os pretos do Matupiri” descendentes de Maria Tereza moravam. Ao contrário de “comunidade” que se liga ao novo espaço, produzido para dar conta das demais famílias achegadas. Daí por que é significativo que o Movimento, em seu projeto de identidade, retome a “antiga ponta” e se aproprie dela como um espaço simbólico de pertencimentos. Junto com esse lugar de memória, reaparece tudo o que ele significou para os antigos e pode informar aos sujeitos contemporâneos em lutas por reconhecimentos. O principal elemento recuperado na

<sup>288</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. *Entrevista*. Agosto de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Com Exceção dos Castro, dos Rodrigues, as demais famílias foram achegando-se e constituindo famílias no Matupiri ao longo do século XX, “dos Santos”, “os Pedreno”, “os Viana”, “os Santarém”, “os Lima”, “os Souza”, para citar os mais antigos “*de fora*”, mas que já constituíram casamentos inter étnicos, como aponta Maria Amélia.

<sup>289</sup> Idem.

<sup>290</sup> Idem.

<sup>291</sup> Idem. 55 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

antiga ponta é a festa em honra a São Sebastião, tornado padroeiro dos quilombolas. Ainda sobre a construção dos espaços atuais da comunidade Santa Tereza, que se deslocou da antiga ponta da Velha Tereza, seu Adelino lembra que “roçaram para cá. Convidaram as comunidades do Piraí, São Pedro, Ituquara e fizeram um puxirum. Tinha 60 homens e 40 mulheres. O Agostinho matou dois veados. Roçamos tudo em um dia. 4:30 da tarde terminamos. E depois dividimos os terrenos para fazer as casas”<sup>292</sup>. Essas reordenações dos espaços comunitários no Andirá, ao longo do século XX, produzem aquilo que Siqueira(2016) denomina como movimentos para fora. Ou seja, deixam as cabeceiras, os centros, locais de antiga ocupação e buscam novas áreas, em outros furos ou igarapés, com menos condições de manutenção de seus modos de vidas.

De todos os casos de deslocamentos e formação de novos núcleos, o do quilombo Trindade é o mais emblemático, por guardar a imagem e o papel de marcador fenotípico como diferenciador dos primeiros momentos da luta por diferenciação. Nessa localidade, os tais “*retornados*” e descidos para o local escolhido para construção da nova comunidade, encaixaram-se muito bem. Segundo os “Freitas de castro” e seus apoiadores, Trindade fornecia elementos étnicos que os credenciava para ser o centro da organização política quilombola. Guardava características não mais tão visível nas outras comunidades, formadas pelos primeiros “*galhos do Matupiri*”. No entanto já havia recebido “muita gente de fora”.

A sequência “formal” de ocupação do território quilombola, no sentido de constituição de comunidades, segundo critérios administrativos e em muito validados pela igreja católica, indica Santa Tereza, Ituquara, Boa Fé, São Pedro, São Paulo, Trindade, sequência confirmada por Siqueira(2016); Ranciaro(2016). Neste estudo, no entanto, respeitamos tais marcos, mas não dialogamos em obediência fixa a tal critério formal-administrativo, entendidos como institucionalização de comunidades. Pautamos nossa narrativa, a partir de memórias que alargam esses tempos e espaços, dando conta da existências de famílias anteriores à tais processos de institucionalização dos quadros administrativos, do que se configura e compreende-se como “comunidades amazônicas”.

O Igarapé Açú, atual Distrito São Paulo do Açú, por exemplo, aparece nos registros paroquiais de batismos de início do século XX, dado a existências de famílias naqueles locais. No entanto, sua “fundação” pelos critérios formais-administrativos municipais e religiosos é apenas na segunda metade desse mesmo século, quando se construiu a igreja de São Paulo, constituído como Padroeiro. O mesmo referente ao

---

<sup>292</sup> Adelino Pereira de Castro, 89 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza.

Ituquara e Matupiri, pois há referências à batismos de gentes “*natural e residente no Ituquara*” em 1913 no livro de batismos nº V, referentes ao ano de 1913 a 1914. Também no livro VI, referentes aos anos de 1929 a 1933 consta do Batizado de Silvestre Rodrigues já com dez anos de idade, ocorrido em 1930 em Barreirinha por ocasião da festa em honra à Nossa senhora do Bom Socorro. Silvestre é Neto de Benedito e Rodrigues da Costa Geronima Sateré, filho de Silvério Rodrigues e Maria Petronilla. Casou-se com Maria Rosa Silva, com quem teve quatro filhos: Maria Rodrigues, Pedro Rodrigues, Esperidião e Cremilda que foi a primeira presidente da FOQMB. Esse mesmo livro indica que em 1933, Tereza Albina de Castro apresentou Ursulina, Prudência, Tereza, Anércia para batizados no “lugar Moura”. Ursulina já contava com vinte anos e também batizou seus filhos Maria, Paulina, João e Manuel. Todos sendo apadrinhados de “*Leonel de Souza Xisto*”.

Precisamos descentrar o conceito de comunidade, pautado apenas nas junções de um determinado número de pessoas e que desconsidera existências de núcleos familiares extensos com culturas e organizações manifestas de formas específicas. Estas precisaram “desaparecer” ou anular-se em certos aspectos sócio religiosos e culturais, para então, serem “fundadas” como comunidades. Esse raciocínio também ocorreu com os quilombos de Ituquara, São Paulo do Açú, São Pedro, Boa Fé. Todas precisaram (re)negar, ao menos aparentemente, as existências pretéritas para serem, enfim, (re)qualificadas como comunidades, possuidoras de um quadro comunitário ornamentado por uma igreja, um campo de futebol, um santo oficial e uma escolinha primária. No âmbito do MSQA, essas concepções sobre o ser comunidade geraram inúmeros conflitos, alimentando discussões em torno de quem seria o centro administrativo “dos quilombos do rio Andirá? A) Santa Tereza e suas expansões com as chegadas “*dos de fora*”, miscigenada aos extremos. A partir de 2012 foi tornada distrito de Barreirinha; B) Ituquara, como ponto de passada, situada logo na entrada do território quilombola, também não se credenciava. A maioria também “*mais clarinha*”, nem estava nos grupos de comunidades inicialmente envolvidas nos primeiros pedidos de diferenciação étnica; C) Já os galhos de onde descendem as sementes de Boa Fé, tornaram-se em sua maioria, evangélicos, congregados em torno da “Igreja Adventista do Sétimo Dia”. Fato que, segundo as memórias apressadas, “*não combinaria*” com o ser quilombola no Andirá, seria mais arriscado, por exemplo, torná-los e tê-los como modelo e motivos de suas lutas, pautadas na etnicidade; D) *São Pedro*, comunidade onde aparentemente havia até então a maior concentração de “*gentes de cor*”. Por isso eram motivos de chacotas e associados

a búfalos como indicou Maria Engrácia, sobre as divisões internas e dissonâncias nos projetos “da comunidade daquele lado de lá [baixo] e da família ‘diste’ lado daqui de cima do São Pedro”<sup>293</sup>. Como descendente de uma das fundadoras do local, Maria Engrácia sempre guardou suas dúvidas acerca “desse negócio de quilombo”<sup>294</sup>. Por isso, nos indagava constantemente ao longo da sua entrevista, sobre os destinos das terras ocupadas tradicionalmente por seus ancestrais. Estava preocupada ainda em 2016, após onze anos de MSQA em curso, se haveriam futuras divisões das terras e se tivesse, como seriam? Questões que a fizeram descer o Andirá até Santa Tereza do Matupiri para indagar do “pessoal do INCRA”<sup>295</sup> por ocasião da audiência pública sobre fechamento dos trabalhos de campo para a elaboração do RTID em julho de 2016.

Ao que analisamos em seus relatos, perturbaria Maria Engrácia se os futuros dos seus familiares e dos outros referenciados “do lado de lá da igreja”<sup>296</sup> estariam assegurados, afinal, aquelas terras foram salvas por sua mãe que não cedeu aos assédios dos fazendeiros. Também por que já havia (re)atualizado suas práticas religiosas em torno de seus “santos de promessa”, reconstruindo um barracão de festas no ponto alto da colina, bem de frente para os ventos do Andirá. Seu barracão não servia apenas para guardar dívidas aos seus santos de promessa, mas também para ensinar para as crianças “as danças dos antigos barracões”, tais como: lundum, a onça te pega e os sambas diversos ao som dos batuques do gambá<sup>297</sup>, encenadas por ela e seus netos logo após o término de sua entrevista em 2016. Práticas socio religiosas, que antes da “fundação” de São Pedro configuravam as homenagens ao glorioso São Benedito, o santo preto, que aliás dava nome ao núcleo, antes de Pedro, tornar-se o santo padroeiro, aparecer no contexto de institucionalização da comunidade como São Pedro. São memórias e saberes, ainda presentes e “ancoradas em corpos negros” como o de Maria Engrácia que, nos tempos de emergências étnicas, se dispunha a ensinar para crianças pequenas de São Pedro aquelas danças e batuques, próprios do “catolicismo popular amazônico”(GALVÃO, 1976; MAUÉS, 2010). Aliás, em 20 de novembro de 2017, as danças, pagodes e capoeiras de São Pedro estiveram entre as práticas mais prestigiadas em Santa Tereza, para onde os demais galhos desceram para comemorar o dia da consciência negra. Práticas socioculturais e religiosas como aquelas representadas pelo barracão de Maria Engrácia

---

<sup>293</sup> Maria Engrácia Rodrigues, 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Pedro.

<sup>294</sup> Idem.

<sup>295</sup> Idem.

<sup>296</sup> Maria Benedita Rodrigues, 50 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>297</sup> Para uma visão aprofundada do gambá no Baixo Amazonas, ver a tese de AVILA, Cristian Pio. Os Argonautas do Baixo Amazonas. Tese. Antropologia Social. Ufam, Manaus-AM, 2016.

foram fortemente apaziguados pelos processos de romanização das comunidades do Baixo Amazonas, ocorridos em profundidade na segunda metade do século XX. Ação encampada pelo PIME, objetivado naquilo que convém chamar de “fundação” de comunidades(CÉRQUA, 2010).

A partir da década de 1960 Santa Tereza do Matupiri foi transformada num centro diocesano e paroquial de “retiros de congregados marianos”, equipes de homens, especialmente de senhores de idade, consagrados à reza do terço a Nossa Senhora, por isso marianos. Não se sabe dos motivos aparentes dessa decisão da diocese de Parintins, mas as análises das narrativas do MSQA iluminam que implicou para isso, as práticas socioculturais e religiosas daqueles “*pretos do matupiri*”. Práticas que careciam, nas lógicas da igreja católica, serem romanizadas e, portanto, afastando as práticas do catolicismo popular ancoradas em corpos como os de Nércia e de Terezita nos terreiros da “antiga ponta” de Santa Tereza. “Esquecidas” por mais de meio século e retomadas politicamente nos contextos de lutas do MSQA, (re)atualiza práticas dessa antiga ponta como a festa de São Sebastião, tornado o padroeiro dos quilombolas no Andirá(ROCHA, 2017, 2018) e tida, a partir de então, como ambiente de práticas socioculturais, religiosas e um espaço simbólico de pertencimento.

Nesse jogo de revela esconde(ANTONACCI, 2010), se as características fenotípicas de São Pedro nos anos 1970 eram sinônimos de estigmas e negações de suas existências e direitos a escola e ou socialização em núcleos maiores como Santa Tereza, onde eram chamados de “*búfalos*”, como nos lembra Maria Engrácia, e ou “*pretos do curupira*”, como rememora Mateus Cruz. O oposto, ao menos no sentido do proveito político no MSQA, ocorreu nos anos 2000 com a formação do quilombo Trindade. As aparências fenotípicas e marcas de linguagens, especialmente dos “Freitas de Castro”, parecem ter acalhado muito bem aos “projetos de memória” da FOQMB.

Os líderes da nascente comunidade Trindade(João, Adelson, Nicanor, Tiniel, Nezinha e Luís Carlos), raramente desciam para os demais núcleos comunitários em constante romanização e cercados pelo agronegócio. São marcados por suas características de “falas feias” e arredias, nas qualificações externas e internas. Visivelmente preteridos nos ambientes de reuniões públicas, daí porque dissemos que seriam aproveitados, ao menos nos planos formais da FOQMB, por que nas suas realidades cotidianas, ainda enfrentam muitas incompreensões e preconceitos. Pautados nos desconhecimentos históricos que, entre outras coisas, sustenta as múltiplas formas de racismos, mesmo entre aqueles grupos, que julga o senso comum, serem homogêneos.

Coisa que nunca o foram. Pelo contrário, configuram territórios e grupos sociais pluriétnicos e assim precisam ser compreendidos e valorizados. Imagens fortemente presentes no início do MSQA, que em muito combinavam com o imaginário e o pensamento comum e corrente nas demais comunidades, acerca do que seria, ou melhor, deveriam ser “os quilombolas do puro mesmo”<sup>298</sup>, para poder acessar os dispositivos constitucionais. Seja como for, uma marca dos “galhos dos pretos Matupiri”<sup>299</sup>, principalmente os mais recentes é a formação,

A partir dos deslocamentos das famílias, algumas já desapropriadas de suas posses, viabilizaram-se a formação de pequenos agrupamentos em áreas que até então eram praticamente de posse e uso familiar. A posse da área em nome de um parente ou pessoa conhecida figura como condição fundamental para formação desses núcleos. O “dono” da terra é, nesses casos, socialmente reconhecido por sua ancestralidade junto à ocupação do lugar, tendo com ela mantido ao longo de determinado tempo relação direta de posse. Essa relação que socialmente atribui prerrogativas ao uso dos espaços é admitida coletivamente como elemento legitimador do direito de domínio sobre determinada área, prefigurando assim um direito que é reconhecido internamente, ainda que não tenha constituída a sua formalidade jurídica. Nos arranjos sociais que são feitos a partir daí, especialmente no que diz respeito à formação dos núcleos comunitários, cabe ao dono da terra fazer a doação ou distribuição das parcelas destinadas ao assentamento das famílias por ele convidadas ou admitidas. Exemplos de formação social que se configuram a partir dos arranjos socioculturais nesse contexto são as comunidades de *São Pedro, Boa Fé, Ituquara, São Paulo do Açu e Trindade*. Todas essas comunidades *surgiram de iniciativas de famílias e pessoas diretamente afetadas pela expansão das atividades de criação de gado e de exploração de madeira*, cuja operação tem implicado não somente na aplicação de táticas abusivas de anexação e expropriação de terras, mas também em interferência da própria organização sociopolítica das unidades sociais já formadas (SIQUEIRA, 2016, p.18) [*Grifos Nossos*].

Ainda acerca daquelas imagens sobre si e os outros, vale dizer que até aquele momento em 2009, tais comunidades ainda não tinham recebido “cursos de formação pedagógica sobre as legislações”(SHIRAIHI NETO, 2010). Operavam até então com os pensamentos correntes no senso comum e que em pouco ou quase nada dialogavam com as legislações vigentes, tampouco com os cenários de direitos, aos quais produziam caminhos para acessá-los. Cursos e ferramentas várias, oferecidos e disponibilizados por agentes externos, tornados parceiros como o PNCSA. A partir de tais cursos, ordenaram suas memórias no sentido de ampliação de suas noções aparentes para conceitos presentes em legislações brasileira e internacional, das quais o Brasil tornou-se signatário. Destacamos a Convenção 169/OIT, que dispõe sobre os processos de auto identificação de povos indígenas e tribais. Tais contatos produziram processos de aprendizagens, aperfeiçoamentos dos discursos das antigas e formação de novas lideranças. Os efeitos

<sup>298</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Rio Andirá, Quilombo Trindade.

<sup>299</sup> Idem

são visualizados em suas atuações quando tratam da auto identificação. Essas formações também foram fundamentais para que outras comunidades pudessem se juntar ao processo de luta por diferenciação étnica. Passando de duas, para três, depois para quatro e, por fim, para cinco comunidades, acrescidas de mais três núcleos menores que foram agregados (Pagoa - núcleo antigo próximo da granja Ceres, as narrativas indicam que muitos de seus moradores foram por muito tempo trabalhadores dessa colônia espanhola; Lírio do Vale e São Marco - de ocupação mais recente, referenciados na parte de cima do Andirá, já próximo ao Distrito de Piraí, que guarda uma memória de ocupação portuguesa); São Paulo do Açú – antigo lugar de uso comum dos demais quilombos.

A partir dos contatos mais sistemáticos do MSQA com agentes externos, ocorreram aceleradas apropriações e traduções dos dispositivos constitucionais, implicando mutações comportamentais de gentes e comunidades, que aos poucos aderiram aos processos de lutas por diferenciação étnica. Parecia estar em questão no Andirá, as expectativas locais pelos prestígios a serem assumidos, quando tivessem de posse das certificações da FCP, os reconhecendo como *“quilombolas mesmo!”* e, conseqüentemente buscas pela titulação do território tradicionalmente ocupado. Assim, acreditavam os “Freitas de Castro”, pois:

*[...] se nós fizéssemos a comunidade, ia ser organizado a terra. Se não ia organizar a terra os homens botaram [a sede da Federação] para lá para o Matupiri. - Não! a comunidade chefe que tem dos quilombolas é Santa Tereza. É, pois é!. Mas aqui que é o centro! Por que essa aqui [Trindade] foi feita, aquela lá já estava pronta. Aí, os de lá que tem mais saber do que nós, diz que está no centro. É, eles que tem mais sabedoria do que nós, eles botaram o centro pra lá. [...]*<sup>300</sup>.

Relatos como esse de seu Adelson, indicam para os muitos dos conflitos produzidos e nem sempre bem administrados no curso do MSQA, referentes à “horizontes expectativas” sobre o que fazer com a nova classificação social que buscavam? Dentre outras coisas, representava as possibilidades de novas formas de relações com o Estado brasileiro, a fim de acessar “cidadania formal”. Sobre a nova organização quilombola, evidenciavam preocupações, a exemplo de como gerir a FOQMB? Quem, ou melhor dizendo, de que comunidade partiriam os controles desses poderes em decidir questões importantes para o movimento em curso? O “centro” quilombola sairia das comunidades de “poucas letras e sem sabedoria”, mas com muita força étnica, como entendiam-se os quilombolas da Trindade, representados na Família Freitas de Castro, ou seria de Santa Tereza do Matupiri, representante “de muitas letras e com sabedoria”. Pesava contra esta

---

<sup>300</sup> Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

a pouca “força” étnica, dada a “chegada de muitos de fora” para sua formação contemporânea que inclusive lhe dá status de Distrito de Barreirinha? Parecia também estar em jogo nesse contexto de luta por reconhecimentos, as produções do que Barth(2000) denomina como “rótulo étnico” e as questões dele advindas. Haja vista que:

haverá variações entre membros, alguns mostrando muitas das características próprias ao grupo e outros, poucas. Especialmente nos casos em que há mudanças nas identidades das pessoas, isso cria ambiguidades, pois nesses casos *o pertencimento étnico é tanto uma questão de origem quanto de identidade atual. [...] é legítimo registrar que as pessoas de fato usam tipologias étnicas [...].* Não se trata de nos preocuparmos com o aperfeiçoamento de uma tipologia, mas de *tentarmos descobrir quais os processos que produziram tal agrupamento.* (IDEM, p.30) [*Grifos Nossos*]

Segundo verificamos nesses “processos de agrupamentos” produzidos no curso do MSQA, pesavam a favor de Santa Tereza do Matupiri, não apenas “a questão das letras”, como informam os sujeitos de Trindade, mas por ser de formação mais antiga. Atestada por sua “ponta”, local visivelmente abandonado, onde morou Tereza e suas gentes, também por suas antigas cabeceiras, como a campina e a cabeceira grande<sup>301</sup>, onde trabalhavam os troncos e galhos mais antigos. Muito antes de se espalharem pelas ilhas daquilo que Maria Engracia e seu Clarício nomeiam como “mãe rio Andirá”, formatando as configurações iniciais das comunidades contemporâneas. “Lugares de memórias”(NORA, 1993) que dentre outras coisas, guardam experiências, trajetórias e histórias familiares como as que constam na sub sessão 3.4. Portanto, no curso do movimento as comunidades foram interligadas e percebidas, como sendo, ao fim e ao cabo, “*‘todos’ galhos do Matupiri!*”<sup>302</sup>. De onde espalharam-se, segundo a memória oral “vívda por tabela”(POLLAK, 1992), e das “memórias territoriais”(ARRUTI, 2006), remetidas aos lugares de usos comuns, criadoras de indicativos e rastros de memórias com alcances aos tempos dos “troncos velhos”. Sujeitos que teriam articulado suas vidas pela região do Matupiri, desde os fins do século XIX, no mínimo. Seriam daquelas cabeceiras grandes e centros das matas, ao longo do pós-abolição “os galhos do Matupiri” espalharam-se “para fora”, para as margens, e demais cabeceiras e ou ilhas. Promoveram movimentações de retornos, como aliás, fazem no século XXI as gentes de Trindade, configurado a partir de parentes retornados e que se (re)uniram a partir de 2009.

Nestes últimos anos, portanto, “*as sementes*” dos “*troncos velhos*” envolvidas em projetos políticos para acessar direitos negados historicamente, confrontam-se com as

<sup>301</sup> Envolvendo Santa Tereza por exemplo há outra cabeceiras como a do Mocambinho e Chapeleirinho, que mandam água límpidas para o rio Matupiri. Há a campina, um santuário natural de espécies aquáticas e florestais, também configura-se com extensos campos de natureza, onde os Castros vêm cuidando há pelo menos quatro gerações.

<sup>302</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Boa Fé.

ausências de uma narrativa sobre si. Precisam produzir consensos no descenso como aquele sobre onde seria o “centro quilombola”. Precisavam disso para apresentar-se ao Estado brasileiro e aos seus confrontadores históricos como novo grupo étnico, e para isso, produziram trabalhos e projetos de memórias capazes de (re)ordenar e sistematizar por meio de sínteses históricas, aquilo que estava espalhado pelo rio Andirá, ofuscado no pós-abolição pelas relações em torno da confortável categoria “caboclo”.

O que está em questão é uma problemática referente às querelas em torno de quem era, ou poderia ser, no Andirá, segundo entendimentos locais, os “remanescentes de quilombos”? Nem só o contemporâneo, representado pela recente Trindade, nem só o histórico, pautado na memória que acusa as presenças antigas em “Santa Tereza no Matupiri”, são o suficiente para nos dar uma resposta. Nenhum nem outro, de forma isolada, dá conta das demandas das comunidades quilombolas, principalmente quando a questão é lutar por direitos. Este e seus operadores, pouco se abrem para a percepção de realidades que não podem encaixar-se num único modelo ideal fixo a elas estabelecido. Esta impossibilidade se conecta ao fato de que, cada espaço e tempo do território brasileiro produziu tipos e características de vidas extremamente diversificadas no pós-abolição. Por isso mesmo, difíceis de enquadramentos em modelos teóricos cristalizados. Se a eles permanecermos ligados, as querelas dos discursos de não reconhecimentos continuarão a apresentar-se como opção primeira. Fato que sentencia tais grupos sociais, que aliás se etnicizam cada vez mais, a permanecerem lutando para acessar direitos dos quais foram afastados historicamente, mesmo que estes já estejam previstos na C.F. de 1988. Tais constatações são válidas, principalmente se levarmos em consideração que nos seus caminhos para “mobilização e conscientização[...]os movimentos sociais encontram numerosos obstáculos, como a inércia e as forças das ideologias e das tradições, passadas e presentes”(MUNANGA, 2015, p.13). Indicamos os caminhos do Andirá como ações protagonistas para acessar direitos. Especialmente na Amazônia, (re)aberta ao mercado de especulação fundiária, onde pouco tem solidez aqueles que tradicionalmente ocuparam as terras no pós-abolição e delas tornam-se “guardiões das matas e dos rios”(ACEVEDO; CASTRO, 1998).

As saídas encontradas no rio Andirá em suas lutas para acessar os dispositivos constitucionais, foram juntar as demandas contemporâneas às existências passadas. Movendo-se das margens para além do andirazo<sup>303</sup>, afim de acessar direitos étnicos,

---

<sup>303</sup> Como chamam o rio Andirá, conhecido e respeitado por suas fortes ventanias que impõe diálogos conhecimentos locais para atravessá-lo em momentos de “brabeza” de suas águas. Os quilombos estão para além dessas águas brabas. A professora Raimunda Pedreno, “*a Paqueta*”, nos informa que a Granja Ceres,

sociais e territoriais, como fizeram seus vizinhos de rio, companheiros de história, de resistências, protagonismos, sofrimentos e de constituições socioculturais, que é o povo indígena Sateré-Mawé<sup>304</sup>. Nos seus caminhos para os reconhecimentos, os agentes sociais do Andirá, compreenderam-se e começaram a apresentarem-se como negro e quilombolas. Perceberam-se unidos pelas memórias e tradições orais compartilhadas sobre as origens, os usos do território e respectivos recursos territoriais; pelas práticas socioculturais e religiosas. Esta compreensão se deu inicialmente junto às lideranças e somente após acessos aos programas sociais é que os demais agentes das cinco comunidades passaram a convencer-se dos motivos das lutas do MSQA. Desafios comuns nos processos de construção de identidade, que dentre outras coisas:

exige a construção de novas ideologias, capazes de atingir as bases populacionais e convencê-las de que, sem adesão às novas propostas, serão sempre vítimas fáceis [...] *Uma tal auto identificação [...] vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora* (MUNANGA, 2015, p.14) [Grifos Nossos].

Como parte dos esforços de produção dessa ‘personalidade coletiva’, *Trindade*, a mais recente das comunidades e Santa Tereza, a mais antiga delas, juntam-se. Agregam-se a São Pedro (ex-núcleo de Santa Tereza), a Ituquara e a Boa Fé. Aos poucos, aquelas memórias mobilizando outros elementos que informavam sobre relações sociais antigas, sustentaram pedidos para agregação de núcleos como Pagoa, Lírio do Vale, São Marcos e São Paulo do Açú. Consideramos este último o caso mais emblemático de agregação, antigo espaço de uso comum que marca com seus castanhais dezenas de trajetórias individuais e ou familiares. Sobre sua entrada no MSQA e agregação como núcleo quilombola de Ituquara, como bem rememora Maria Amélia:

Quero dizer que depois que encerrou esse período de atividade [do INCRA em 2015], recebi na *minha casa vários moradores da vila de São Paulo do Açú*[...]. *Queriam que eu explicasse porque essas áreas deles tinham ficado de fora da medição do território*. Viajei novamente para Manaus. (...) Recorrendo ao trabalho do INCRA, fui conversar com engenheiro responsável pelo nosso trabalho, o Sr. Afonso Vieira. Conte pra ele da preocupação do pessoal do Açú. (...) E perguntei pra ele, imaginando assim: *“Por que o batimento que foram feitos pelos próprios moradores dos quilombos que vai da “Pagoa” até o limite da cabeceira das ‘Formigas’ não foi respeitado? Por que é assim que está no mapa do Fascículo que mostra os pontos que nós mesmos batemos! E, fiquei pensando: “Marcaram os pontos até aqui onde está o Açú, que está dentro do limite do Piquiá, e por que a medição parou justamente nesse limite?”* (AMÉLIA, 2016, p. 89).

---

colônia espanhola localizada mais próximo de Barreirinha, acabava sendo ao longo de todo o século XX, também *“um ponto de paradas daqueles que desciam o Andirá”*, ficavam ali enquanto esperavam os *“Bigodes do rio baixar”*. *Entrevista*. Julho de 2016. Granja Ceres, rio Andirá, Barreirinha, Am. Essa mesma metáfora fora registrada por Funes(1995) para os mocambeiros do Trombetas, situados para além das águas bravas e cachoeiras daquele rio do oeste paraense.

<sup>304</sup> A terra indígena Andirá-Marau-Aicurapá foi demarcada na década de 1980. Abrange os estados do Amazonas e Pará

Este trecho da narrativa de Maria Amélia aponta pelo menos duas questões que analisamos como centrais e que integram os elementos que configuram as falas oficiais da FOQMB. Especialmente a partir do contexto dos cursos sobre legislações internacionais, ali oferecidos pelo PNCSA, quais sejam: a) a questão da auto identificação prevista na convenção 169. Foi São Paulo que procura o MSQA para informar do desejo de auto declarar-se como quilombolas;. b) Evidencia-se os enfrentamentos entre os primeiros mapeamentos que configuraram o mapa social do território tradicionalmente ocupado já materializado no fascículo do PNCSA(ver fig.01) e os novos levantamentos “do pessoal do INCRA”, que legitimaria o território definitivo a ser pleiteado junto ao Estado brasileiro(ver fig.02). Esse impasse apresentado por São Paulo e trazido acima por Maria Amélia refere-se ao ano de 2015 quando os processos de demarcação do território já haviam iniciados e por isso os quilombos recebiam pela segunda vez equipe do INCRA responsável por elaborar o RTID. A partir daí o distrito de São Paulo do Açú, antigo núcleo de Ituquara foi inserido nas lutas do MSQA. Dado o adiantado de certas questões formais para iniciar os trabalhos de demarcação do território, São Paulo do Açú ficou como nucleação quilombola de Ituquara, apesar de administrativamente ser, um Distrito de Barreirinha. A agregação tardia do Açú também se justifica por ser aquela área fortemente cobiçada pelas agro estratégias, como se percebe em trajetórias como a “dos Silva” e a “dos Barbosa”. Dentre outras que têm aquele espaço como antiga área de uso comum, especialmente para extrativismo da castanha, ainda a liderança Maria Amélia, esboça uma justificativa sobre a situação “do Açú”:

Eu penso que o problema que existiu é que a área do Açú foi “cortada” [do mapa] *porque existem fazendas gigantescas dentro dessa área. Estes fazendeiros que vieram e que ali se colocaram, foi o que acabou com o nosso imenso castanhal; era uma grande reserva de castanhal nativo, nasceu ali! (...)* Hoje os fazendeiros que ali vivem, estão acabando com as castanhas que ali existem e existiam. *Então precisamos ter a terra do Açú para o povo que ali mora...* (IDEM, 2016, p. 90). [Grifos Nossos]

A primeira equipe enviada pelo INCRA resolveu atuar sem dialogar diretamente com as lideranças, adentrando ao território quilombola sem as devidas parcerias da FOQMB. Ao que se vê nos documentos formais(ofícios) dessa organização política enviados à superintendência do INCRA a primeira equipe desrespeitou aquele antigo costume sobre com quem se entra e como se entra nas comunidades. Ao que consta, adentraram ao território em parceria e conexões com forças municipais, o que rendeu, após ação do MSQA, devido cancelamento de tal atividade. Como informamos, os novos movimentos sociais agem com outras bases que não as relações de poderes locais. Pelo

contrário, aprenderam a ir para além delas que, historicamente inviabilizaram suas lutas e são contra sua auto declaração como negros e quilombolas.

Os atuais núcleos agregados ao quilombo Trindade são evangélicos neopentecostais. Estamos nos referindo aos núcleos de São Marcos e Lírio do Vale. Constituídos Andirá acima e que consta nas memórias, no início das lutas pelos reconhecimentos, não quiseram “*os pretos da fala feia por perto*”<sup>305</sup>. Pois, como denuncia a liderança Esmeraldina, “*quem mandava lá é o pastor*”<sup>306</sup>. Essa atitude fez tais pretos, descidos das cabeceiras do rio Chapeleiro, caminharem ainda mais rio Andirá abaixo e se achegar próximo às terras onde nasceram seus pais, avós, bisavós. Haja vista que, “*o pessoal do Lírio do Vale dizia que era mentira esse negócio de quilombo. Eles não davam valor a gentes morenas como nós. Mas agora já dizem que somos parentes! Cismaram que vem coisa boa!*”<sup>307</sup> Os “Freitas de Castro” acabaram retornando para próximo de seus antigos terrenos, o que os motivou a formar Trindade, produzida como uma ação política que somou as lutas do MSQA por diferenciação étnica.

Em meio a tudo isso as comunidades, via FOQMB, efetuaram seus mapeamentos de memória, até então espalhadas nas profundezas do Andirá, guardada com os velhos, que ajudaram a “recuperar o tempo que ocorreu e aquelas coisas que, quando perdemos, nos fazem sentir diminuir e morrer”(BOSSI,1994,p.82). Atuaram “indo de comunidade em comunidade”<sup>308</sup>, para dar conta das interligações entre si ao longo do pós-abolição. Aprenderam que para além de ter poucas ou muitas letras, ser mais pretos ou “já muito misturados”<sup>309</sup> precisavam reordenar suas concepções e discursos. Nessa ação, de torna-se escutadores, “quanto mais se esquecia de si o ouvinte, tanto mais entrava nele a história, e a arte de narrar transmitia-se quase naturalmente”(IDEM,p.88). O MSQA, aprendia a (re)tecer essa arte de narrar. Qualificada por Bossi como “uma forma artesanal de comunicação, não visa a transmitir o ‘em si’ do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa”(IDEM). Os mapeamentos configuraram narrativas sobre si, alimentaram conflitos entre lideranças da federação, demais órgãos das comunidades. Mas ao fim ao cabo, perceberam-se que são todos “*galhos do matupiri e vindo dos troncos velhos*”<sup>310</sup>,

<sup>305</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>306</sup> Esmeraldina de Castro. *Entrevista*. In. RANCIARO Et Ali. Fascículo Quilombos do Andira, (p.3, 2014).

<sup>307</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Realizada em julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>308</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM

<sup>309</sup> Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>310</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

saídos de próximo de Santa do Tereza Matupiri e espalhados pelo Andirá, seus fluentes, cabeceiras, ilhas e matas.

Neste início de século XXI, as “sementes” que vivem realidades adversas, marcadas por inúmeras formas de exclusão e desrespeitos de suas vidas enquanto sujeitos, deparam-se com cenários de direitos construídos nacional e internacionalmente construídos desde os fins do século XX, precisavam compreender-se na história. Ação necessária no entendimento das lideranças, se quisessem iniciar e prosseguir seu projeto político de nova identificação étnica, dado os cenários de direitos a eles apresentados, fazendo é claro, suas devidas sínteses históricas. As lideranças e o próprio MSQA, aprenderam que “essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, religião, história, território, cultura, situação social, etc.”(MUNANGA, 2015, p.14). Tais processos de aprendizagens indicaram e mesmo formaram os caminhos do Andirá para em 2013 conseguir a certidão auto identificação e iniciar a partir dali seus processos de luta por demarcação do território quilombola. Tudo isso nos leva a perceber e constatar as táticas protagonista formuladas dentro dos processos de lutas por diferenciação étnica no Andirá. Por mais que as comunidades estejam contemporaneamente espalhadas fisicamente<sup>311</sup>, foi produzido no MSQA a percepção e afirmação de suas unidades e elementos físicos e simbólicos de pertencimentos. Ganham protagonismo, elementos como a memória e tradição oral, que se conectaram aos processos de inovação trazidas pelas metodologias do PNCSA. Estamos nos referindo às produções dos mapas sociais com base nas memórias territoriais das comunidades, sistematizadas e referidas nos pontos de “Sistema de Posicionamento Global” - GPs.

As produções em torno das unidades e origem comum no MSQA foram marcadas por elementos naturais/físicos, biológicos, sócio culturais, formas de uso dos recursos territoriais, espaços simbólicos diversos, para citar alguns. Marcas que dialogaram, sem reduzirem-se aos laços genealógicos, como se acreditaria inicialmente. Pelo contrário, sinalizados laços socioculturais produzidos historicamente que os permite transitar além e, nas fronteiras de interações múltiplas com os demais grupos sociais vizinhos. Também visualizadas e pautadas nos “lugares de memórias territoriais”, acerca dos espaços de uso comum; nos espaços simbólicos de solidariedades econômicas internas e externas, muitos

---

<sup>311</sup> O que para seus opositores e as gentes de fora da FOQMB isso fosse visto como empecilho para a titulação e principalmente para a demarcação do pretendido território tradicional.

desses lugares e espaços já não existem fisicamente. No entanto, foram materializados continuamente nas suas muitas práticas econômicas, religiosas e sócio culturais, a exemplo das feiras culturais, das festas e danças que foram (re)ordenadas e continuamente entendidas como tradicionais. Práticas socioculturais que intentam, traduzir modos de ser e se apresentar para si e para os vizinhos, muitos dos quais, seus confrontadores diretos, especialmente mostrar-se para o Estado brasileiro, principal destinatário de suas táticas de produção de diferenciação étnica.

As análises das narrativas orais que indicam os itinerários dos processos sociais construídos pelas ações políticas do MSQA, marcados por interconexões entre produções de memórias e as sínteses históricas. Indicadores identitários e espaços simbólicos de pertencimentos, pareceu ser um dos caminhos escolhidos pelas comunidades para acessar direitos, pautando-se justamente nas memórias e tradições orais. A partir dessas duas forças, conectadas às redes, as formas e processos de conhecimentos diversos, que tais comunidades auto identificadas como negras e quilombolas, produziram em suas ações protagonistas nova identidade étnica e territorialidades coletivas como “quilombos Andirá”.

### 3.3. Vozes da Mata

Os protagonismos quilombolas referidos anteriormente são também visualizados naquilo que denominados nesta tese de “Vozes da Mata”, atos protagonizados principalmente por mulheres que marcam o MSQA. A Mata é visualizada como entidade que gera, guarda e que autoriza as falas dos sujeitos por ela enviados. Sujeitos e falas visibilizadas nas histórias de mulheres, que aqui são pluralizadas em “Geronimas, Terezas, Cristinas, Terezitas, Nércias, Ambrózia, Inês, Esmeraldinas, Cremildas e Amélias”, para citar algumas delas. Espalhadas, aparecem constantemente ao longo desta tese para iluminar, dar a vida, sentido e indicar caminhos para conhecimentos sobre os processos socioculturais de diferenciação étnica e territorialidades quilombolas, fenômeno extremamente marcado pelos protagonismos dessas personagens femininas. Uma dessas vozes aliás, traduziu as esperanças sobre a certidão e futura demarcação do território nos seus discursos de agradecimentos no encerramento dos cursos sobre “Direitos dos povos e comunidades”, oficinas de mapas e convenções internacionais, ministrados pelo PNCSA em Santa Tereza do Matupiri

*eu acredito que tudo que vai ser feito está aí nesses mapas que fizemos. É agora que nós vamos ser reconhecidos! E a gente mostrou tudo; as áreas devastadas.*

Aí, as pessoas vão saber aonde é que a gente mora; o que fazemos. Tudo vai ser bem encaminhado. *Estávamos esquecidos; agora, não!* Todos vão saber como vivemos, qual é a cabeceira que a gente tira o nosso sustento. Daqui pra frente, a gente vai sim, conseguir: vai ser feito aquilo que queremos; aquilo que nós esperamos. Vou sempre agradecer a Deus, a vocês e desejar a todos um bom dia!(AMÉLIA, 2016, p.60) [*Grifos Nossos*]

Mulheres negras e quilombolas que, com seus saberes interétnicos produzidos no âmagô e nas fronteiras das tradições afro indígenas, ainda vivas nas práticas socioculturais do rio Andirá, percorriam os centros dessas mesmas matas em busca de forças, curas e dos recursos territoriais. Esmeraldina é uma personagem que viu nos agentes externos uma possibilidade de ecoar sua Voz de denúncia para fora do rio Andirá. Aproveitando-se daquilo que Certeau(1998), denomina de “ocasião oportuna” para as “ações táticas”, essa liderança feminina do recém construído “quilombo Trindade” havia passado por constrangimentos pessoais e situações de confrontos com seus vizinhos. Conflitos envolvendo uso dos recursos territoriais, invasões de suas propriedades por gado bovino, ameaças de morte por caseiros de fazendeiros, dentre outros impasses envolvendo ameaças físicas. Constrói um discurso de desabafo em tom de denúncia para os pesquisadores do PNCSA, que na ocasião aplicavam as Oficinas de Mapas. A essa altura das lutas por diferenciação étnica Santa Tereza já era polo dos processos socioculturais e das ações políticas do MSQA. Em seu relato, aponta para as muitas tensões por que passam, especialmente antes da certificação pela FCP.

*Eu sou Esmeraldina, esposa dele (Luiz Carlos), quero dizer que lá na cabeceira do Chapeleiro quem manda é o pastor. Ele leva a madeira para Parintins, Barreirinha [...]. Eles vendem terrenos. São da Igreja Pentecostal. Eu enfrentei eles! Esse home chamou lá os dois caras com espingarda. Ele falou: - ‘vim aqui pra ti dizer pra não cortar nenhum pedaço do pau’<sup>312</sup>. Então, quem manda lá é o pastor! [...]. Ele disse: ‘Olha! Esses pretos estão acabando com a terra de vocês (referindo-se aos caras que estavam com ele)’. Naquele momento fui ameaçada! E ele insistia dizendo: ‘Quem manda é o pastor! Aliás, esse Jander Carneiro [Fazendeiro], ele ameaçou meu marido, o Luís Carlos. Quando ele disse que meu marido ia preso, eu disse: ‘Eu vou contigo’. E esse Jander dizia: ‘Esse negócio de quilombola é pra destruir a nossa vida. Temos que ficar do lado dos fazendeiros, porque, o que esses morenos vão dar pra gente?’<sup>313</sup> [*Grifos Nossos*]*

<sup>312</sup>Na Amazônia profunda as nomenclaturas tradicionais permanecem utilizadas pelos sujeitos em práticas cotidianas. Destoando em muito das novas atribuições dadas pelos discursos ecologistas das últimas décadas do século XX, que transformaram a Mata em Floresta. Também dos discursos agro estratégicos que tornaram “o centro” em “colônia”, aquele, sempre foi o local afastado dos núcleos das casas, geralmente no centro da mata, em oposição à beira do rio. Lá era onde se produziam as roças e se levantavam casas de farinha para a produção coletiva e os pontos/tapiris de coletas dos produtos da mata, a exemplo da castanha do Brasil, do cumaru e demais essências amazônicas. Para aprofundar, ver Beker(2010); Funes(1995).

<sup>313</sup>Esmeraldina de Castro. In: Ranciaro Et Ali. Fascículo “*Quilombolas do Rio Andirá, Barreirinha/AM*”, p. 03. Projeto “Mapeamento social como instrumento e gestão territorial contra o desmatamento e a devastação. Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Nova Cartografia Social da Amazônia, (2014).

A apresentação de Esmeraldina, iniciada pela referência ao seu esposo, para além das querelas inculcadas pelo patriarcado, se faz necessário em sua percepção, justamente pelos papéis sociais atribuídos a Luís no curso do MSQA, especialmente dentro da Família “Freitas de Castro”, do quilombo Trindade. Em sua família, é o único que teve acesso formal às letras. Dessa forma, foi tornado uma das principais lideranças da comunidade quando esta precisava da interlocução com o mundo externo para além das redes de poderes locais. É tido como tal por ser o sujeito “das letras” dos irmãos Freitas que, segundo as memórias coletivas das demais comunidades, “são aqueles que falam feio”, de quase nenhuma letra, como bem assevera Nicanor, gêmeo de Tiníel, os “pescadores” dessa família. Quase sempre estabelecida no alto das cabeceiras, desde há muito tempo subiram o Andirá grande, fixaram-se nas cabeceiras do chapeleiro. Foram para o São João do rio Massauari. Estabeleceram contatos econômicos, de solidariedades e casamentos com os municípios de Boa Vista do Ramos e principalmente com Maués, onde já moravam seus avós paternos, saídos do Andirá ainda na primeira metade do século XX. Em Maués eram mais respeitados, e isso significava ter dinheiro em espécie, não apenas pelas trocas de produtos, como faziam os regatões do Andirá. Sobre isso, acusa Luís, que “aprender a contar os palmos de madeiras”, “vendidos” no chapeleiro e em Maués, onde nasceu. “Somos sete por tudo: meu irmão João, o ‘Adelson’, o Nicanor, ‘Tinier’, ‘Anerzine’ e Dulcilene”<sup>314</sup>. Tornou-se o articulador dos negócios da família.

[...] *a gente se deu para lá mesmo!*. Acho que por causa do movimento da Cidade. Porque de *Maués era muito mais trabalho do que Barreirinha*. Chegava lá na cidade mesmo lá tinha trabalho. Papai dizia: -Eu tenho 10 homens pra limpar o guaranazal. -bora lá!. *Já tinha gente que nós procurava*. Eles ficavam nos procurando. Já conheciam já. Tantos tempos já trabalhamos em ‘empleita’, tantos de roça que plantaram, tanto de guaranazal assim iam fazendo para nós, aí fazia dava o dinheiro. O período de janeiro a fevereiro de lá mudava de setembro a dezembro. *Com o tempo nós tivemos condições por lá. Tinham casa fizemos um comércio lá. Compramos o terreno, aí compramos casa na cidade*, já tinha os comércios já em Maués. Quando colocamos o comércio. *Mamãe: - meu filho, não me acostumo aqui porque eu gosto do Andirá!. Vamos voltar pro Andirá*. Meu irmão disse:- não mano, vamos ficar por aqui mesmo, não quis sair de lá mais. *Bagunçavam muito com nossa cor aí no chapeleiro*. Na verdade, ficamos só um pouquinho em Maués, melhoram praticamente se sentindo barão. Tinha mais trabalho, ou mais melhor mesmo o dinheiro que circulou muito. Era guaraná, farinha. *Todo sábado aquela feira lotava de gente tarde não tinha mais, muita farinha de 10, 12 sacos (você levavam pra lá) levava todo sábado por semana 20 sacos de farinha*. Lá também conseguimos. *Lá era patrão já*. Já tínhamos um negócio grande já lá. A coisa que a mamãe diz: - meu filho, ‘bora’ mudar daqui. - mamãe não falta pra nós nada!. - *Não meu filho, eu quero ir lá pro Andirá mesmo!. Fizemos a vontade dela. Viemos embora pro Andirá memo. Ela já tinha os 65 anos e também estava meio adoentada*<sup>315</sup>.

<sup>314</sup> Luís Carlos Freitas de Castro. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>315</sup> Idem.

Por obedecerem a um pedido da Matriarca Inês de Castro que gravemente adoentada, sentia que precisava retornar para próximo dos seus antigos parentes. Inês nos faz lembrar das realidades observadas também em outras partes da Amazônia, como as referenciadas por Acevedo;Castro(1998), sobre o rio Trombetas. Ao tratarem “dos quilombos às comunidades dos seus descendentes”, ressaltam os protagonismos femininos ali observados e amplamente reificados nas práticas sociais das comunidades mocambeiras, que têm nos domínios de parentesco “o epicentro das relações sociais”. Fazendo referências a estudos sobre sociedades africanas, nos informam que tais realidades sociais, são “formas familiares chefiadas por mulheres, seus papéis organizadores e as dominâncias das relações em sistemas matrilineares”(IDEM, p.121). Continua Luís Carlos referindo-se à centralidade de Inês de Castro na família Freitas de Castro:

Com essa doença *aí no outro dia ela morreu minha mãe!*. E aí ficamos praticamente acostumado com nossa mãe, mas mesmo com essa idade ficamos sem mãe. *Ficamos sem direção*. Nós ficamos sem a direção *ela* [apontando para a esposa Esmeraldina] *e eu*. *Nós que direcionamos nossos irmãos*. – É, já vamos lá para Trindade! [terreno onde se formaria a comunidade]. -Vamos lá para aquele terreno<sup>316</sup> [*Grifos Nossos*]

Com o falecimento de Inês, restou aos “Freitas de Castro”, imprensarem-se entre pastos e matas, até não resistirem aos assédios e “vender” as terras do Chapeleiro. Ao retornarem ao Chapeleiro o mesmo já estava tomado pelo pasto para gado<sup>317</sup>, e de lá desceram para formar o quilombo Trindade. Trajetórias familiares como essa, materializam aquilo que o relatório antropológico de João Siqueira aponta como consequência das chegadas de forma mais intensivas das práticas pecuaristas e madeireiras no território quilombola do Andirá, intensificadas após a década de 1970, promovendo inúmeros:

[...] *deslocamentos para fora*, cuja maior parte dos casos se deu de forma forçada, podem ser descritos com base em dois movimentos. No primeiro, as famílias tiveram como destino outras áreas rurais no interior do próprio município de Barreirinha ou dos municípios vizinhos. O segundo movimento desse êxodo forçado, observou-se que aquelas famílias com reduzidas chances de adquirem novas posses de terra para moradia e trabalho, deslocaram-se para a periferia das áreas urbanas em expansão nas sedes de Barreirinha, Parintins, Maués e Boa Vista do Ramos.(SIQUEIRA, 2016, p.16) [*Grifos Nossos*].

Após os muitos trânsitos e experiências dos “Freitas de Castro”, a essa altura já haviam “*perdido a direção*” lhes dada por Inês. Voz protagonista e testemunha dos tempos antigos, um dos “galhos de Cristina”, filha das primeiras gerações dos “pretos do

<sup>316</sup> Idem.

<sup>317</sup> Episódio já descrito pelo Filho mais velhos dos “Freitas de Castro”, seu João.

Matupiri”(ver mapa 03). Na segunda metade do século XX, viam-se seus descendentes das “*falas feias*”, continuamente ameaçados pelos intruzamentos de seus territórios, como denúncia Adelson Freitas de Castro.

[...] ele [fazendeiro] *cortava a nossa cerca para ele acabar com nossa agricultura né Nicanor!* [...] . Aí a gente fazia como que é?, a cerca. A gente endireitava a cerca, gente não tinha boi. *Endireitava a cerca. E ele continuava com esse negócio, cortava a cerca.* Quando era de manhã a gente endireitava, quando era aquela hora ele só [gestos indicando os cortes do arame]. Aí foi que a gente se enjoou de estar brigando, brigar com vizinho. - Bora vender para ele!. *Todo tempo ele dizia: - 'não rapaz eu quero terreno, quero o terreno'!*. Ele falava. Aí fui para nós [...]. *Ai, o meu, esse meu irmão pegou uma micharia dele. Não sei nem quanto ele pegou, que eu num estava aí, eu estava pra Boa Vista.* Acho que foi três mil reais. O terreno aí era, acho que esse de lá foi, *uma base de, de 600 de frente e mil de fundo* mais ou menos né! [...] <sup>318</sup>. [Grifos Nossos]

“*Estou todo torto 'sumano', peso de trabalho!*”<sup>319</sup>. Seu Adelson é um sujeito que tem sua trajetória de vida e o corpo marcados, tanto pelo trabalho, como pelos trânsitos entre os rios Andirá, Chapeleiro, Massauari, Maués-Açú (municípios de Barreirinha, Maués e Boa Vista do Ramos). Referindo-se aos mundos do trabalho que atravessam suas trajetórias familiares no Andirá, esse personagem é categórico em afirmar que: “*a vida que nós passamos foi de cachorro, não foi de gente!. Meu corpo não vive satisfeito!*”<sup>320</sup>. Por meio de memórias como de Adelson e de seu João, exímios utilizadores de metáforas profundas como a que inspira o título desta tese. O MSQA protagonizou reatualizações de tempos e de mundos do trabalho no pós-abolição no leste do Amazonas. Em sua apresentação, se filia como “*quilombola, do puraca mesmo!*. [...] O avô deles [dos seus pais João Elias e Inês de Castro] *que é o Benedito. É!*. Nós temos toda essa história aí [na associação de moradores]. *O Luiz tem!*”<sup>321</sup>. Como bem reconhece o filho mais velho de João Elias e Inês, “*esses galhos descendem de Cristina*”<sup>322</sup> que vêm dos “trancos velhos”.

A expressão “*o Luís tem*” indica duas coisas: a primeira é que o MSQA esteve ciente de que as memórias catalogadas, logo precisavam ser registradas e escritas; a segunda é parece evocar uma espécie de autorização dada ao grupo a Luís Carlos.

<sup>318</sup> Adelson Freitas de Castro. Agricultor. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>319</sup> Idem. Na ocasião seu Adelson informa e produz uma performance dando conta de que seu corpo não aguenta mais o trabalho. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>320</sup> Idem. Suas memórias, como as outras lideranças do Andirá, a exemplo de Maria Amélia quando informa que as últimas gerações foram “*escravos do trabalho*”. E que “*serviam de escadas para os fazendeiros*”, dialoga, entre outras coisas, com elementos visualizados pela história social do trabalho, a partir do conceito de “*trabalho análogo a de escravo*”, debate crescente nos últimos quarenta anos. Para aprofundar essa temática, ver GOMES, Ângela de Castro. Trabalho análogo a de escravo: construindo um problema. *Dossiê. História Oral*, v.11, n.1-2, p. 11-41, janeiro-dezembro, 2008.

<sup>321</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>322</sup> Maria Amélia dos Santos Castro ao tratar da Genealogia dos quilombos do Andirá (fig.03), apontando onde estão os descendentes de cada um dos “*antigos*”, indicando para as comunidades atuais. Nisso, os descendentes de “*Cristina, filha de Benedito Rodrigues*. Os filhos, netos dela é que formaram a comunidade de Trindade”.

Apresentado ali na Trindade como o homem e sujeito das letras, sobre o qual depositaram suas demandas iniciais e esperanças com “esse negócio de quilombo”<sup>323</sup>. Apesar de ser o mais novo dos “Freitas de Castro”, foi tornado “o guardião da memória” e um dos sistematizadores da síntese histórica de Trindade. Talvez por isso, a referência de Esmeraldina, sua companheira nesses projetos de continuar a existir física, social e culturalmente, ao iniciar suas narrativas num contexto político possibilitado pelas presenças dos agentes externos da PNCSA. Isto implica relações de gênero, pois, Esmeraldina também tem lá suas letras, afinal, “tirou o ensino médio junto com Luís Carlos no Distrito do Pirai”<sup>324</sup>. No entanto, opta por “apagar-se”, ou no limite, abre ressalvas, como fez no início de sua fala, para dar “Voz masculina” a ser pontuada ou tomar a linha de frente e produzir seus discursos.

Ao proceder desse modo, Esmeraldina iguala-se à indígena Gerônima Sateré, personagem presente nas narrativas quilombolas sobre as chegadas no Andirá do grupo liderado por Benedito Rodrigues da Costa no século XIX. Gerônima aparece e foi assim representada nas narrativas e sínteses históricas que foram sistematizadas e institucionalizadas a partir da FOQMB, apenas qualificada como Gerônima Sateré. Apresentada nas narrativas do MSQA como a índia mãe dos filhos de Benedito Rodrigues da Costa, filhos apresentados no curso do movimento e entendidos como sendo “*todos galhos do Matupiri*”. Sujeitos que, ao longo dos processos sócio históricos do pós-abolição, espalharam-se pelo Andirá. Mais uma vez, dialogamos com os estudos clássicos de Edna Castro e Rosa Acevedo sobre comunidades quilombolas do oeste paraense, que em muito nos ensinam para os estudos iniciais sobre a temática para o leste amazonense. Segundo as mesmas:

*Cada rio ou cada trecho enraizou-se um grupo familiar e que os cruzamentos, por matrimônio, teceram e estreitaram os vínculos ancestrais. [...] Os significados dessas representações de família e de poder obedecem a regras importantes para o grupo, e informam, simultaneamente, sua estrutura ideológica. Esse corpo de representações na vida coletiva e individual compõe um campo complexo na formação material. Percorre desde a distribuição e uso da terra, o trabalho até às trocas culturais - cerimônias e festas - e, no social, a coesão e a identidade. (ACEVEDO; CASTROS, 1998 ,p.120-121) [Grifos Nossos].*

Seguindo a metáfora da memória dos sujeitos “sem muitas letras”, como se auto identifica seu João Freitas, “*os galhos do Matupiri*” pertencentes à Cristina, de onde veio Inês de Castro, anteriormente espalhados rios acima até Maués e demais mundos de rios,

<sup>323</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Rio Andirá, Quilombo Trindade, Barreirinha-AM.

<sup>324</sup> Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Agosto de 2016. Rio Andirá, Quilombo Trindade.

furos e paranás, desceram para formar o quilombo Trindade. Com essa atitude, a qual qualificamos como uma “ação política”, inserida nos processos sociais de lutas para produzir identidade étnica e territorialidades quilombolas, precisa ser de fato pontuada como uma das formas de atuações (re)ordenadas dos “novos” movimentos sociais. Etnicizando e politizando suas memórias, transformando-as em ferramentas de lutas frente ao Estado brasileiro. Tais processos passados e contemporâneos se fazem em confrontos com outros grupos sociais ali estabelecidos e achegados. Em certa medida, pautam suas existências na “disputa de território de sobrevivência econômica”(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.121). A partir dos quais, também se constroem e (re)fazem suas unidades étnicas e territorialidades.

A certificação “*da Palmares*”, aparece nas narrativas quilombolas como garantidora/indicadora de possibilidades de mudanças para aquelas comunidades. São (re)ordenamentos de espaços sociais, para além das configurações tradicionais, repetidas ao longo da história regional, onde se “descia” dos altos rios e cabeceira para usufrutos alheios (colonos, religiosos, Estado). Desta feita, os descimentos foram ordenados para usufrutos e esperanças próprias dos novos personagens que adentraram às cenas e tornaram-se sujeitos políticos e de direitos. Agindo e compreendendo-se como tais, objetivando-se nos movimentos sociais, como o MSQA, tais processos sociais e ações políticas protagonizados a partir de Trindade, acabaram por fortalecer e dar a pretensa “força étnica” com suas “*falas feias*” pretos do Matupiri, ampliados como quilombos no fascículo da PNCSA.

Essas comunidades mobilizaram suas memórias apontando para os mais variados conhecimentos sobre si. Destacam-se os conhecimentos sobre: *a) o território tradicional*, seus recursos territoriais, espaços de usos comuns e formas de utilizações de tais recursos; *b) os tempos do cativo*; *c) os embates com seus opositores contemporâneos*. Como já referido, os agentes externos deram os devidos suportes, alargando as táticas locais de lutas por direitos (étnicos, sociais e territoriais), para além das demandas e atuações ressignificadas dos mandões locais. Sujeitos em muito acostumados com a eficácia de expressões do tipo “*quem manda lá é ...*”, denunciadas pela Voz de Esmeraldina. Expressões desse porte são historicamente amparadas em questões como ausências efetivas do Estado brasileiro na região, que deixam as relações de poderes sob as responsabilidades dos agentes econômicos mais abastados, que visivelmente passaram a pautar suas vontades e demandas sobre os espaços territoriais físicos e simbólicos do Andirá ao longo do pós-abolição. Quase sempre atuando em contraposição aos sujeitos e

coletividades dos povos e comunidades tradicionais que configuram o Andirá. Mesmo com aquelas ausências, como também de cenários de direitos propícios para erguerem suas Vozes, as gentes sociais dessas comunidades desde há muito tempo vêm, as suas maneiras, construindo suas formas de existências. Até encontrarem nestes cenários contemporâneos do MSQA maiores ressonâncias aos seus processos socioculturais e às suas ações protagonistas.

Ainda sobre a narrativa de Esmeraldina vemos também intenções e certezas de estar sendo escutadas e amplificadas suas vozes. O que segundo as narrativas quilombolas, não ocorreria noutros contextos anteriores, como já asseverou seu João em que “os morenos não tinham valor”. Em sua denúncia feita em 2013 e nas demais, a exemplo da que fez ao grupo do INCRA em julho de 2016, quando mais uma vez aproveitando-se de um contexto público, onde achavam-se presentes demais comunidades, órgãos externos e pesquisadores como nós, denunciou um sujeito que trabalhava como caseiro de um certo fazendeiro. Tal sujeito, segundo ela, constantemente ameaçava de morte integrantes de sua família, e que já havia informado das intenções de “bagunçar” na primeira festa em honra ao São João Batista que naquele momento ganhava um barracão em Trindade. Naquele contexto, o INCRA passou pelas comunidades promovendo audiências públicas, a fim de produzir relatórios de fechamento do território reivindicado pelo MSQA. Destoando negativamente para as comunidades do que estava materializado e já apropriado por eles como verdades, presentes em sua nova Cartografia Social, referenciada no fascículo “Quilombolas do Andirá”. A retirada de partes do território se fazia sob a justificava técnica de “passivos ambientais”, referindo-se às áreas já tornadas em pastagem, mas que estão dentro do território quilombola. Muitos dos quais “se desviou”, primeiro por não ter sido devastado pelos quilombolas e também por entenderem os técnicos que isto não seria positivo para o novo território que pleiteava demarcação como quilombola. Estas constatações advêm das práticas de campo e registros etnográficos realizados entre os dias 25 e 29 julho 2016, além de registros formais devidamente depositados em arquivos/atas da FOQMB e o próprio RTID.

As denúncias de Esmeraldina e de outras vozes quilombolas indicam reações e lutas contra as materializações daqueles discursos hegemônicos acostumado a “amedrontar” esses povos e comunidades tradicionais. As vozes de Esmeraldina juntam-se à outras já apresentados nesta tese sobre quem decidia se seriam ou não quilombolas. A respeito do que lideranças como Maria Amélia, pediu esclarecimentos ao Ministério Público Federal-MPF, acerca das muitas dúvidas “*plantadas*” em meio às comunidades

pelos seus opositores imediatos. Dúvidas que dentre outros males, dividiam os grupos sociais em processo de tornar-se grupo étnico, e nisso produziam conflitos frontais entre integrantes do MSQA, ao ponto de paralisar os processos de lutas por diferenciação étnica iniciados em certas comunidades<sup>325</sup>. Principalmente tentando interferir previamente nos entendimentos iniciais dos demandantes acerca de questões do tipo: A) a quem compete emitir os certificados de auto identificação? B) De como proceder para acessar direitos previstos nos dispositivos constitucionais? C) Seu reconhecimento como quilombolas seria mesmo fruto das vontades do prefeito e do pessoal do meio ambiente?. Enunciados como os que denunciou Esmeraldina e questionou Maria Amélia<sup>326</sup> são produções discursivas bem conhecidas da historiografia regional e local, quando se tem os “donos” de rios, de beiradões/ barrancos e de matas nos interiores da Amazônia e, é claro, Brasil afora, onde o Estado teima em não se fazer presente da melhor forma, assegura CF de 1988. Ao contrário, apenas terceiriza sua presença, ou melhor, personifica-se em forças que insistem em manter sob suas vontades, os equilíbrios políticos, sociais, econômicos e religiosos do Brasil profundo.

Práticas que em certa medida nos remetem aos processos de atuação e (des)mando dos tempos coloniais, imperiais e da primeira república, mas que foram sofisticadamente ressignificados nos tempos republicanos atuais, voltando sempre que se abrem possibilidades como a que estamos visualizando na faceta república atual. O tempo dos decretos “temerosos” e dos discursos fascistas que são como que afagos à certas camadas historicamente próximas ao poder como a bancada ruralista que assegura a manutenção dos discursos em torno das posses de terra e seus fins no Brasil.

Contrariamente dos tais “cenários de direitos” sobre os quais abordamos na primeira sessão desta tese, o são agora anticenários de direitos. Logo, por oposição, retrocessos aos direitos humanos, e reparações históricas as minorias, legislações amparadas em convenções internacionais, com as quais, o Brasil tornou-se signatário para a proteção de existências de povos e comunidades tradicionais, como as que falam do rio Andirá. Com estes últimos movimentos de decretos, tais povos e comunidades, por exemplo, correm dentre outros riscos, o de se verem “desautorizados” a existir

---

<sup>325</sup> O relatório de Siqueira(2016) denuncia que as primeiras ações das comunidades para a certificação junto à FCP foram apaziguadas e paralisadas, muito por causa de tais impasses e querelas internas. Essa questão também é amplamente demonstrada por Ranciaro(2016); Amélia(2016).

<sup>326</sup> Outras ações protagonistas das vozes da mata encontram-se distribuídas neste texto, como as da Mãe de Maria engracia que recusa-se a vender suas terras, a matriarca dos Freitas de Castro, que dava o equilíbrios devidos aos filhos de Cristina, a Ambrozia que recusou-se a ser “escada” para os fazendeiros, continuar a ser “escrava do trabalho” e libertou seus filhos e sobrinhos das funções de espantelhos dos roçados de arroz. De Maria Tereza que ainda na década de 1930 atravessa o Andirá e pede batismo a seus filhos, inserindo com isso o sobrenome “Xistos” no Matupiri.

juridicamente. Dizemos isto no sentido de que os dispositivos jurídicos sob os quais se assentam esses povos, são fortemente relativizados e postos para o campo das dúvidas, sob desculpas de que precisam os investidores de “segurança” jurídica<sup>327</sup>, a cada portaria e decreto compromissado que surge, a partir de Brasília.

Dentre as muitas formas de ação dos discursos contrários às afirmações étnica no Andará, destacam-se aquelas pautadas ou referidas basicamente às expressões do porte e significado daquela trazida por Esmeraldina, “quem manda lá é o [...]”. Expressões, discursos e práticas de mando local (re)atualizadas por meio de atitudes como do caseiro e do tal pastor. O primeiro amparado nas redes locais de poderes que julga ter o sujeito, e que por isso, pôde escarpelar sua companheira (utilizando seiva de maçaranduba<sup>328</sup>) como, aliás fez esse caseiro em 2012, o qual recebeu os devidos amparos de modo a continuar facilmente suas práticas abusivas, como indicam as vozes, até então sufocadas no Quilombo Trindade. O segundo, ligado a algumas formas de missões religiosas que ainda não compreenderam que as lógicas de fé desses povos e comunidades tradicionais, não são pautadas no pilar cristão da conversão à outra fé e banimento completo das suas expressões anteriores, mas as exercem hibridamente e a seus modos. Práticas religiosas nem sempre compreendidas por tais lideranças religiosas ali chegadas e que aos poucos vão se institucionalizando, conectadas a certos discursos, igualmente incapazes de compreender tais realidades dinâmicas daqueles povos e comunidades. Como na colônia, continuam a extrapolar as razões aparentes de suas entradas facilitadas na Amazônia em função de trazer o Deus ocidental e sua moral às gentes sem Deus, como pensavam, os primeiros colonizadores cristãos deste país. Vale dizer que essa atitude do líder religioso da cabeceira do Chapeleiro e núcleos São Marcos e Lírio do Vale, deve ser tratada como episódio de responsabilidade pessoal e não como objetivo das demais expressões

---

<sup>327</sup> Estamos nos referindo entre outras ações a: 1) Reativamento da ação indireta de inconstitucionalidade - ADIM, questionando os caminhos de lutas dos movimentos sociais quilombolas, amparados principalmente sobre auto declaração dos povos indígenas e comunidades tribais- Convenção 169/OIT; 2) Os Decretos sobre extinção da Reserva Nacional de cobre na Amazônia-RENCA; 3) O Decreto sobre redefinição do conceito de trabalho escravo; 4) O Decreto sobre o perdão de dívidas de multas de grandes desmatadores que tornaram a florestas em pastos para o gado, e produção de demais alimentos para o mercado externo, nos discursos e estatísticas econômicos, distanciando a crise do campo. Apesar de com isso, impactarem, cada vez mais os povos indígenas e comunidades tradicionais para os fundos de pastos, centro das matas, enfim, lugares impróprios para suas existências tradicionais. Ameaçando suas existências físicas e socioculturais.

<sup>328</sup> Tal madeira de lei que também produz seiva que os bisavos, avós, e pais (“troncos e galhos”) utilizavam como combustível em suas lamparinas cotidianamente ou em ocasiões específicas, a exemplo de suas tochas em épocas festivas como vemos na descrições de Martinho Rodrigues do quilombo Boa Fé, ao falar sobre as grandes festas e também nas “fachiações” noturnas (“boca da noite e ou madrugada”) referindo-se ao anoitecer ou amanhecer, dependendo dos movimentos e formas da lua que interferem, segundo ele “nos hábitos dos bichos”, ordenando, então os tempos e espaços de caça e ou pesca), nas beiras dos rios, quando eram utilizadas tochas, ou fachos acessos. Daí a expressão fachear.

religiosas presentes no Andirá. Assim, com o encadeamento dos protagonismos do MSQA que deram resultados como a certificação em 2013, acesso a direitos sociais e aventou a possibilidade de demarcação do território que se encontra em curso, foram se achegando e hoje há duas denominações neopentecostais no quilombo Trindade. Nenhuma ameaçando as lideranças quilombolas, o pastor mandão desterrou-se e os quilombolas administram, a seus modos, suas manifestações de fé nas fronteiras híbridas das existências e nos diálogos que produzem múltiplas identidades, inclusive religiosas.

Esmeraldina por sua vez denuncia as relações conflituosas ocorridas entre os moradores de “Trindade” com seus vizinhos fazendeiros, seus jagunços e algumas lideranças religiosas. Aparecem aí e estão registradas no Fascículo “Quilombos do Andirá” da Cartografia Social, as relações tensas até a chegada do certificado “*da Palmares*”. Momento a partir do qual, “*‘tudo’ mundo já quer ser negro na Trindade*”<sup>329</sup>, e por extensão nas demais comunidades reconhecidamente quilombolas a partir de então. Em que a auto identificação produziu rompimentos das fronteiras de cor, e ideias de “*puracas*”, inicialmente aventadas e que serviram de elementos para conflitos internos diversos. Tampouco valeriam as ideias espalhadas pelos opositores, segundo as quais, não seriam quilombos porque o prefeito e o secretário de meio ambiente não assinariam suas solicitações feitas FCP. Tensões existentes nos contextos de mapeamentos das memórias dos “*antigos*” por integrantes da FOQMB e também no caso da produção da comunidade de Trindade. Se bem que, houve arregimentação de moradores das cabeceiras do Andirá de cima, afim de descerem para formar e aumentar aquela comunidade. Trindade, aliás, foi construída no bojo do MSQA e a compreendemos como uma das formas e processos de conhecimentos produzidas nas interações entre memórias e tradições orais locais e os agentes externos, indicando por isso, elementos da nova identidade étnica e territorialidades quilombolas no Andirá.

Em suas análises acerca dos processos socioculturais por diferenciação étnica, Luiz Carlos, é categórico e coloca Trindade como centro aglutinador e que unificou os discursos étnicos do MSQA “*é de onde vem a Força*”<sup>330</sup>. Portanto, cada comunidade, espalhada pelos furos, paranás, ilhas e lagos do rio Andirá, ao longo do movimento de lutas, sistematizaram suas memórias territoriais e afetivas, oficializadas nas suas sínteses históricas. Aos poucos se deram conta de que no fundo, por meio das memórias, dos lugares de usos comuns do território, das tradições orais e das práticas socioculturais as

---

<sup>329</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. Agricultor e aposentado. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

<sup>330</sup> Luís Freitas de Castro. *Entrevista*. maio de 2017. Barreirinha-AM.

religavam e as faziam todos saídos do Matupiri. Esse processo de constatação e aprendizagem histórica por parte das lideranças no âmbito do movimento social foi importante para posteriores alargamentos da luta não só para outras comunidades, mas também para os espaços formais de educação. Nesse contexto das lutas por reconhecimento o próprio conhecimento sobre si enquanto quilombos, ainda não havia adentrado as escolas, tão pouco atingido a maioria dos professores locais. Um grupo destes associados a outros parentes moradores “de fora”, aliás produziu uma guerra e hierarquia de saberes, confrontando uma das lideranças do movimento em Santa Tereza. Naquele contexto de mobilização foi acusada de “ter poucas letras”(apenas terceira série primária), portanto, na lógica dos parentes opositores, incapacitada para gerir a FOQMB e lutar pelos interesses coletivos. Ações recorrentes para com os antigos “pretos do Matupiri”, como no entendimento de gentes como seu Antônio Santarém, “eles” associando a pessoas de fora do Matupiri ou parentes estudados, agem dessa maneira:

só por “ele” saber que ele tem um saber um pouco mais de que a gente. Então, “ele” caceta, machuca, fala aquelas coisas para prejudicar as pessoas. A gente muitas vezes não faz certas coisas porque não conhece as leis, a realidade e as palavras que “ele” está falando. Então, *a gente passa por gente desvalorizado né!*, por que a gente não tem aquele saber, não tem aquele conhecimento. Eles já falam sabendo que aquilo está me prejudicando. Falou aquilo só para provocar com a gente<sup>331</sup>.

Raciocínios qualificados nas histórias de preconceitos para com os antigos “pretos do matupiri” serão desqualificados pelas etapas seguintes do MSQA, a partir de suas poucas letras, será qualificada na memória e tradição oral. Construiu redes de solidariedades, processos de conhecimentos para compreender “as leis, a realidade e as palavras que ele está falando”, afim de requalificar-se como sujeito de direito. Por esse e outros acontecimentos, os conflitos que marcaram os processos sociais por reconhecimentos étnicos, sociais e territoriais no Andirá são encarados nesta tese como uma forma de aprendizagem e educação histórica para aquele grupo social que produziu conhecimentos sobre si e se qualificou grupo étnico. Processo social de aprendizagem que se deu a partir de mobilizações marcadas inicialmente pelos mapeamentos das memórias e tradições espalhadas pelas cinco comunidades, e posteriormente pelas materializações de tais memórias nos processos socio culturais organizados(festas, danças, festivais e feiras culturas, etc), já em parceria com as escolas locais. As análises de tais processos são abordadas nesta tese como patrimônio quilombola. “O patrimônio

---

<sup>331</sup> Antônio Belém da Silva, 61anos. *Entrevista*. Outubro de 2014, Santa Tereza do Matupiri.

cultural é um campo complexo que abarca de papéis a edifícios, de mapas a obras de arte, *de comidas típicas a festas populares e tudo que for capaz de expressar cultura [...]* (PINSK; LUCA, 2015, p.7). Portanto, considerá-los no contexto do movimento social serve com fonte para compreensão das emergências étnicas no Andirá.

Estamos, portanto, atentos também a outras maneiras de ser e estar nos seus ambientes. “Modos de fazer” indicadores de “identidades e territorialidades específicas quilombolas, isso tudo, a fim de produzir esforços de compreendê-los em suas ações e em seus movimentos políticos, tendo em vista que:

Os povos e comunidades tradicionais, apoiados também nas unidades de trabalho familiar em diferentes modalidades de uso comum dos recursos naturais, *apresentam uma consciência de si mesmo enquanto grupo distinto com identidade coletiva própria e formas de organizações intrínsecas que não se reduzem à ocupação econômica ou à relação com os meios de produção.* Para compreender estes povos e comunidades são insuficientes. *Devem ser considerados os elementos de auto identificação e de consciência das suas próprias necessidades.* A partir deles *pode-se afirmar que fatores étnicos e identitários* mostram-se capazes de delinear suas diferenças face a outros grupos. (ALMEIDA, 2014, p.118) [*Grifos Nossos*]

Usos, modos de ser e estar nos territórios tradicionalmente ocupados, leituras dos seus espaços e práticas cotidianos para além das lógicas das agências do Estado que classificam as comunidades pelos usos e utilização dos recursos territoriais. É preciso, e assim procedemos, reconhecer que cada trajetória e história individual, familiar, comunitárias indica processos e formas de conhecimentos que contribuíram para firmar e dar contornos étnicos às identidades e territorialidades quilombolas. Na medida em que (re)produzem e (re)afirmam práticas e processos socioculturais fortemente inseridos em suas realidades e mundos, as assertivas acima são válidas quando consideramos cultura referente a algo que é aprendido, ou seja, “é induzida nas pessoas por meio da experiência - logo para identificá-la, *temos de ser capazes de apontar essas experiências*”(BARTH, 2005, p.16) [*Grifos Nossos*].

Nesse movimento de produção, politização e institucionalização da memória ancestral para (re)querer acesso a direitos, as comunidades quilombolas da Amazônia, independentes de terem nascido para além das cachoeiras do rio Trombetas ou nas cabeceiras do rio Matupiri/rio Andirá, intentam (re)qualificar-se diante do Estado brasileiro como sujeitos históricos e sociais. Se ligam as histórias de protagonismos para qualificar suas lutas contemporâneas para melhorar suas condições de existências, em contatos com os “cenários de direitos”, essas realidades mobilizam experiências socioculturais e sentem-se responsáveis em promover essa produção da memória sobre si, uma memória que aponta caminhos históricos. Ligando-se, como grupo étnico, às

demais experiências dos mundos do trabalho nas Américas como a questão da utilização das gentes indígenas e africanas escravizadas, tais como as personagens que configuram as narrativas de formação dos Quilombos do Andirá. Pautada nas culturas locais indígenas(Geronima Sateré) e africanos(Benedito Rodrigues da Costa) que ali (re)configuram-se e desenharam os mundos que são contemporaneamente os quilombos Santa Tereza, Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e os núcleos de Pagoa, São Paulo do Açú, Lírio do Vale e São Marcos.

Histórias da escravidão e do pós-abolição constantemente atualizadas pelas memórias no Andirá, ainda se fazem presente nas memórias dos quilombolas, nas histórias narradas pelos mais velhos, quando se referem aos seus antepassados. Pouco se tem sobre tais experiências no rio Andirá nos raros arquivos do Baixo Amazonas. Consultamos registros paroquiais sobre o Andirá, para ilustrar as trajetórias de protagonismos, táticas de sobrevivências e construções das múltiplas relações familiares e inserção nos mundos do pós-abolição. Exemplo disso é a importância das relações de compadrio com sujeitos economicamente estabelecidos, alguns dos quais, seus patrões e ou regatões daquele rio, visualizados nos assentos de batismos(1870-1970) e também relações de parentescos pelos casamentos inter étnicos visualizados nas certidões de casamentos(1870-1970)<sup>332</sup>.

Gonçalves(2006), nos lembra acerca das relações dos movimentos sociais e novas formas de mobilizações. Segundo ele, tais sujeitos, também se articulam utilizando os meios e técnicas globais que a eles chegam, registrando suas demandas, querelas e produzindo o que chamam de provas. Campos(2015), em seus estudos acerca do Ethos e Figurações em comunidades amazônicas, também esclarece que essas comunidades produzem rede de conhecimentos e sabem que passam por processos de mudanças. Promovem de certa maneira passagens no sentido de que saem do tempo da fala como lugar autorizado e de grande valor nas suas relações com os órgãos externos e passam, também ao tempo do documento, do registro, da prova nessas relações. Aprendem, constantemente a utilização de elementos da tradição e da modernidade em suas lutas.

Talvez o manuseio e trato com as questões formais e administrativas, os diálogos registrados com os mundos externos ao Andirá, expliquem em certa medida dois casos emblemáticos ocorridos no MSQA. Casos que produziram conflitos internos e dores entre os próprios parentes, que passaram a disputar não só as memórias dos antigos, mas o

---

<sup>332</sup> Os arquivos de memória quando tratam das genealogia dão conta que em geral um lado familiar é constituído por indígenas sateré “dai da área” e “pretos do Matupiri”. Dados extremamente visualizados também nos arquivos paroquiais que trazem as procedências dos cônjuges.

poder de comunicá-las, de dizê-las, de traduzi-las politicamente e nisso lograr êxito e reconhecimentos para a suas coletividades. Estamos nos referindo a: *1.* Episódio da busca por alguém com letras na cidade para gerir inicialmente a FOQMB, no caso a Técnica de enfermagem Maria Cremilda, saída das cabeceiras grande(Matupiri) ainda adolescente para buscar as letras; *2.* A eleição e posterior questionamento das capacidades intelectuais de Maria Amélia, referenciada sempre pelas cabeceiras grande(onde servia de espantelho nas roças de arroz e da campina, onde os Castro se referenciam). Quando saiu foi para trabalhar como doméstica (Parintins, Barreirinha, Belém e Manaus). Afastada bruscamente das letras até o contexto do MSQA, retorna para o Andirá e caminha para “romper os cadeados”(RANCIARO, 2016) da história quilombola.

Essas querelas em torno de quem pode representar o grupo parece valer principalmente para o processo de marcação de posições nos contextos dos conflitos produzidos e administrados no curso da FOQMB. O que não significa, o abandono do poder e “autoridade da fala”(HAMPATÊ BÂ, 2010). Quando isso se refere ao processo de composição do MSQA que fala para os seus, escuta os mais antigos e aos poucos, produz lideranças extremamente autorizadas a ter esse poder da fala em nome do grupo. Algumas dessas lideranças, constituídas como “guardiões da memória”(GOMES, 1996) aprenderam a conectar tradição e inovação, o fazem num trabalho de produção de identidades coletivas e lutas pelos reconhecimentos de suas territorialidades específicas construídas histórica e socialmente. Em seus contextos contemporâneos como sujeitos políticos e de direitos, ressignificam elementos como as “memórias territoriais”, ajudam a fomentar e dar sentidos étnicos aos espaços simbólicos de pertencimentos. Elementos que foram, por decisões e ações políticas no curso das lutas por diferenciação, sendo *(re)constituídos, institucionalizados, materializados*, em alguns casos, ensinados em espaços formais (escolas) e também em espaços não formais e socioculturais de educação histórica sobre si (festas, festivais, feiras culturais, danças, práticas sociais, de trabalho e lazer, dentre outras). Portanto, espaços socioculturais de educação sobre a nova identidade étnica e territorialidades quilombolas no Andirá.

As lideranças buscaram parcerias e incorporaram o discurso de busca de ajuda fora de seus lugares. “*Olha, quando eu não sabia eu procuro saber!*”<sup>333</sup>. Este relato reflete sobre as ações políticas de protagonismos nos percursos de lutas que foram e objetivaram-se em movimentos políticos, por meio dos entrelaçamentos de elementos internos (como da memória e da tradição), com elementos externos (como de mediadores para os acessos

---

<sup>333</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

aos dispositivos constitucionais). Tais ações políticas objetivaram tecer possibilidades para acessar direitos constitucionalmente postos desde 1988, tanto que foram se auto conhecendo no sentido em que mapearam as memórias dos mais velhos ainda vivos e parte de uma memória oral “vívuda por tabelas”, nas comunidades próximas onde sabiam existir parentes antigos, principalmente os descendentes diretos de Benedito Rodrigues da Costa e de Geronima Sateré, depois alargados para os descendentes de Benedito Rodrigues da Costa com Maria Tereza Albina de Castro. Esta aliás, parece ser sua prima, fato cuidadosamente tratado e apaziguado no silenciamento, ao longo da montagem da Genealogia, o que também ocorreu com Gerônima, talvez por sua condição étnica de Sateré-Mawé<sup>334</sup>. São trajetórias, que não apenas cruzam os destinos de Benedito Rodrigues da Costa, como também constam nas referências da FOQMB, narrativas oficiais onde o negro Benedito tem lugar e prestígio garantidos, em detrimento de suas companheiras e dos muitos filhos nascidos a partir de tais relações. Pontuamos tais questões, porque também existe narrativas que objetivam inserir tais mulheres como protagonistas, como aliás o foram. Ao contrário de Gerônima, esquecida no curso do movimento, a “velha Tereza”, por exemplo, aos poucos vem ganhado espaço nas narrativas mais recentes após a “certificação da Palmares”, que a coloca como Matriarca de comunidade Santa Tereza, já que seu núcleo familiar esteve ocupando a “antiga ponta e de lá espalharam-se”<sup>335</sup>.

Nos contextos iniciais para a auto identificação quando ocorreu os processos de “procuração de negros”, o MSQA foi acionado e assim precisava agir para garantir narrativas mais diretas e indicadoras das pretensas origens, e isso foi muito bem realizado em torno da figura de Benedito Rodrigues da Costa. Ainda que das duas grandes versões haja divergências sobre as maneiras de suas chegadas, nenhuma delas desfoca suas atenções da centralidade dessa figura no grupo de negros ali chegados, daí por que os demais sujeitos, “tomaram rumos ignorados”; diríamos, espalharam-se na região, na história e por isso, fugiram aos primeiros mapeamentos de memórias, porque talvez, não dava, naquele momento para “encaixar” nos projetos de memória, que se etnicizava e politizava-se para demandar direitos face ao Estado. Mas isso são as marcas dos processos constituintes da memória e da identidade, como nos alerta Pollack(1989, 1992), ao referir-

---

<sup>334</sup> Talvez pelas compreensões iniciais estarem em constante relação com as imagens de quilombo histórico, pretensamente formados por negros, apenas. Concepções aos poucos mudadas a partir de contatos com curso oferecidos pelos agentes externos.

<sup>335</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016, Parintins, AM

se ao silêncio e ao esquecimento, elementos inerentes à tais construções (da memória e da identitárias).

Além de um projeto de memória, onde a “memória territorial” teve sua vez e valor, não podemos esquecer como as comunidades do Andirá agregaram-se às redes e instituições que amplificaram suas vozes locais às vozes globais. Se seu agente externo tratava naquele momento acerca do território, por aí também cuidou de enveredar a memória em seus ordenamentos iniciais, materializando suas memórias em produtos escritos, portanto, agregados da linguagem privilegiada para os embates em busca de direitos. Assim como foi o caso do fascículo “Quilombolas do Andirá” e o “livro de memórias da liderança Maria Amélia”, já referenciados acima, onde há a marca das memórias territoriais. Dois instrumentos, amplamente utilizados como recursos nas lutas do MSQA. Em tal fascículo foram representados, a partir das memórias locais, mapas sociais do pretense território quilombola tradicionalmente utilizado pelos antepassados. “*Os galhos*” (Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e núcleos quilombolas de São Paulo, Pagoa, Lírio e São Marcos) desceram ao Matupiri, onde puderam “passar cinco dias como foi feito de acordo com o povo. Hoje, vocês tão fazendo aqui os mapeamentos, vocês tão fazendo os GPS” (AMÉLIA, 2016, p.67-68). Dessa forma, serviu, como instrumento político para solidificar os caminhos da certidão “da palmares” e em seguida na reivindicação pela demarcação do território, processo tenso e ainda em andamento, haja vista que:

Os obstáculos e entraves à titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos não podem ser reduzidos tão somente a ‘defeitos’ na engrenagem da máquina administrativa estatal. *Há várias configurações neste jogo de poder* que transcendem as questões de operacionalidade e as rubricas orçamentárias. *Há tipos de entraves que inclusive não aparecem de maneira explícita, mas que efetiva e implicitamente inibem as instâncias de poder competente.* (ALMEIDA, 2014, p.118). [*Grifos Nossos*]

Para alguns moradores, as configurações do território a ser demarcado, estavam instituídos e acabados. Segundo as percepções do MSQA, apenas por estar no livreto/fascículo da Cartografia, no entanto, inúmeras coisas foram revistas. Não porque as orientações das memórias não valessem, mesmo porque os mapas da Nova Cartografia também são produzidos no diálogo com as tecnologias do georreferenciamento e são instrumento amplamente reconhecidos nos processos de lutas formais por reconhecimentos na história do tempo presente. O que pareceu estar em jogo, foi justamente os tais “entraves que inclusive não aparecem de maneira explícita, mas que efetiva e implicitamente inibem as instâncias de poder competente” referidos acima por Almeida(2014). Fato que causou inúmeros impasses, desentendimentos entre o

movimento, as comunidades e os operadores do Órgão. Esse fato se torna relevante em nossa análise, na medida em que tal fascículo foi transformado em uma ferramenta política, especialmente contra os vizinhos intrusos, como os denunciados nas vozes do quilombo Trindade. Alguns deles mandavam cortar suas próprias cercas para o gado invadir as terras quilombolas, promovendo a destruição da agricultura familiar no sentido de “liberar” as terras, tornando as matas em pastos.

Sobre “a expansão dos agronegócios e a reestruturação formal dos mercados de terras”, não somente na Amazônia, mas em todo país, Alfredo Wagner, dentre outros pesquisadores, alertam há vários anos sobre o que se materializa mais rapidamente nestes tempos recentes, onde se busca, segundo os discursos do governo, mais seguranças jurídicas aos investidores e seus operadores.

O ritmo do avanço das pastagens artificiais sobre as áreas de floresta tem se mostrado preocupante. De maneira concomitante registra-se uma rápida degradação dos pastos, sobretudo em regiões consideradas ambientalmente frágeis como é o caso da floresta Amazônia, que já está sob pressão constante dos desmatamentos. Não obstante, tais constatações verifica-se que, por parte das *agroestratégias*, têm sido *intensificadas medidas que objetivam remover obstáculos jurídico-formais e político-administrativos, que reservam áreas para fins de preservação ambiental ou para a reivindicações de povos e comunidades tradicionais*. De acordo com os interesses dos agronegócios, tais áreas reservadas, além de retirarem do mercado grandes extensões de terras, que já estariam sob circulação mercantil, impedem o ingresso de novas áreas de terras no mercado. (ALMEIDA, 2014, p.109-110) [ *Grifos Nossos*]

Cenas ainda vivas nas memórias da família Freitas de Castro do quilombo Trindade com a qual dialogamos nesta sessão. Indivíduos muitas vezes “intruzados” e ainda contratados para executar os serviços de pastagens com suas antigas equipes de empreitas e os serviços de derruba. Como denuncia Maria Amélia: aqueles vizinhos dos quilombos que “meteram cerca de arame eletrificado varando das matas até as praias”, caminhos mais curtos para a escola. Impasses, interesses e conflitos diversos marcam o MSQA. Nas muitas incursões em busca de agregar valores às memórias e à tradição oral, qualificando-as no jogo político e étnico do movimento, as lideranças sabem que não podem mais confiar apenas em sujeitos locais para sanar suas dúvidas. Aprenderam isso com a história e com as relações tensas marcadas pelos preconceitos e discriminações, principalmente se forem acerca do que diz o artigo 68/ADCT da C.F. de 1988. Agiram procurando sair das cordas dos discursos locais, nos quais já se encontravam presas muitos das comunidades que demovaram em se auto identificar. Diziam que não ia dar em nada o movimento por diferenciação étnica, por já saberem que prefeito e pessoal do meio ambiente não queriam assinar, demonstrando desconhecimentos sobre os processos técnicos referentes a auto identificação. Nesse contexto é que as lideranças saem das

águas do Andirá e começam a indagar nos espaços de fora, para onde apontam as redes e conexões construídas com os agentes externos. É o que nos conta Maria Amélia, a essa altura um tanto desconfiada e alertada pela história, resolveu fazer as provocações que levaram o MPF ao município de Barreirinha e às águas do Andirá.

Quando o Dr. Júlio Junior veio aqui - do Ministério Público Federal - *eu perguntei pra ele qual era o nosso direito dentro do nosso território remanescente de quilombo?. Se realmente era certo a presença pelo município, ou se tinha outro órgão diferente?.* Ele disse: - Não, o município não resolve nada do problema de vocês. *O que vem resolver o problema de vocês é a Fundação Palmares, ele como trabalhava no Ministério Público Federal que é outra voz e o INCRA*<sup>336</sup> [Grifos Nossos]

As histórias e “vozes do rio”<sup>337</sup> Andirá, acostumadas a produzir discursos de silenciamentos das diferenças no sentido de não reconhecer direitos, não foram, no início, capazes de parar, ao menos totalmente, agentes do MSQA que naquele momento procuravam construir dentro das “normas” das legislações vigentes seus processos de auto identificação<sup>338</sup>. Fato já tentado por lideranças anteriores como Maria Cremilda Rodrigues dos Santos, mas que, estiveram muito presas e comprometidas aos afagos daquelas vozes locais. Soma-se a isso, as suas pouquíssimas conexões e parcerias reais com os cenários e órgãos extra locais, que pudessem assessorar, de fato, e cuidar da implementação do dispositivo constitucional. Isto já ocorreu com a gestão de Maria Amélia e seus agentes externos, a exemplo do PNCSA, com projetos e interesses definidos com a questão das identidades e territorialidades de povos e comunidades tradicionais em todo o Brasil.

Após sua ousada questão para o agente do MPF sobre “se realmente era certo a presença pelo município”<sup>339</sup> é que Maria Amélia passa a ter certeza de que deveriam continuar para além daquele rio Andirá, se quisessem ter de fato e de direito, reconhecimentos da Palmares(certificação como remanescentes) e do INCRA(titulação das terras). As análises dos “arquivos de memória” e das “documentações oficiais da Federação”, dão conta que essa liderança não construiu, por isso mesmo, as tais “boas relações”<sup>340</sup> com os agentes públicos do município de Barreirinha. Daí por que a atitude de distribuir as cópias da “certidão da Palmares” em treze órgãos do município, a começar pelo gestor do “meio ambiente”, ao que tudo indica, apaziguava em demasiado as ações

<sup>336</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Santa Tereza do Matupiri.

<sup>337</sup> Uma referência ao livro de mesmo nome de Ana Pizarro, que se utiliza dessa metáfora.

<sup>338</sup> Sobre os registros e atos formais emitidos pela FOQMB no sentido de dar continuidade aos seus processos de luta por diferenciação étnico, ver Ranciaro(2016), também o RTID Siqueira(2016).

<sup>339</sup> Maria Amélia dos Santos Castro 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Santa Tereza do Matupiri.

<sup>340</sup> No sentido atribuído pelos órgãos municipais. Haja vista que, tal liderança bateu de frente com certas atitudes e práticas costumeiras que desautorizavam as lutas quilombolas em favor de outros segmentos ali presentes, como madeireiras e pecuaristas.

de “intrusos” madeireiros. O prefeito à época, ironicamente, um indígena Sateré-Mawé, mas que a essa altura em seu segundo mandato, já estava também comprometido com outras causas que não as étnico-raciais, tanto distante dos seus do Andirá de Cima, como dos outros seus do Andirá de Baixo, haja vista que, estes quilombolas são também descendentes da indígena Gerônima Sateré, com a qual constituiu família Benedito Rodrigues da Costa. Após os tais esclarecimentos do MPF, a partir “das pessoas certas e amigas”<sup>341</sup>

*Foi que o pessoal (das comunidades) entenderam que nós não podia esperar do município. Por isso que vem de Manaus, de Brasília, de Parintins. Vem direto pra cá, o pessoal fica preocupado porque que não passa por Barreirinha, porque remanescente como nós não eles!. É por isso que venham procurar nós”<sup>342</sup>. [Grifos Nossos]*

Influenciadas por cenários externos, nesse ambiente de diálogo intenso com as experiências das outras partes do país, especialmente do oeste paraense, as comunidades quilombolas do Andirá, também iniciaram seus processos de luta:

*A Luta por reconhecimento começou em 2005, quando teve a primeira pesquisa aqui dentro da comunidade. Veio uma professora, uma pesquisadora por nome Ana Felícia, ela veio pesquisar aqui porque ela viu no histórico que existia negro no Amazonas, e a onde ela foi indicada<sup>343</sup>, foi no Andirá. Aí, ela chegou aqui, conversou com o pessoal que foram contando que a gente tinha sangue de negro, porque o nosso princípio tinha vindo da África. Aí, foi que começou a ter o levantamento da procura dos negros né. Aí, chegou à conclusão que hoje nós somos reconhecido. Essa luta foi muito grande, tá sendo até hoje muito grande essa luta<sup>344</sup>. [Grifos Nossos]*

Além das ideias de pertencimento e reivindicação de ancestralidade, as narrativas de Maria Amélia iluminam também para a existência de “agentes externos”(ARRUTI, 2006). Sujeitos, órgãos e instituições que influenciaram nos processos de compreensão de si daquelas comunidades. Tais agentes externos indicaram as possibilidades para acionarem seu processo de luta por reconhecimento enquanto quilombolas. Sujeitos que reestabelecem, por meio de suas memórias, tempos e espaços que remontam territórios tradicionais de seus antepassados e os seus atualmente reivindicados. Essas comunidades até então, como indica as narrativas de Maria Amélia, não se viam como sujeitos detentores de direitos ao seu território tradicionalmente ocupado, onde pudessem continuar suas culturas e modos de vida, cada vez mais afetados pela chegada em larga

<sup>341</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>342</sup> Idem.

<sup>343</sup> A indicação sobre a existência de comunidades negras dada a pesquisadora da Fiocruz foi segundo a mesma, dada na Cidade de Alenquer, quando participava do Encontro “Raízes Negras” promovido pelas associações de comunidades quilombolas dos municípios de Óbidos, Oriximiná, Santarém, Alenquer e Curuá.

<sup>344</sup> Maria Amélia, agricultora, 55 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Santa Tereza do Matupiri.

escala da pecuária. Fazendeiros passaram a “adquirir” para si as terras das cabeceiras dos rios e matas, antigos lugares de uso comum de avós, bisavós, tetravós e os transformaram em pastagem para o gado, como já denunciaram inúmeras trajetórias familiares expostas anteriormente e amplamente descritos em Siqueira(2016) e Raciaro(2016). Tal fenômeno intensificou-se especialmente a partir da segunda metade do século XX, quando:

O que ocorreu na Amazônia, nos anos 1964-78, foi principalmente um *desenvolvimento extensivo do capitalismo*. (...) A rigor, a criação e a expansão da empresa de extrativismo, agropecuária e mineração, da mesma forma que a política de demarcação e titulação das terras devolutas, tribais e ocupadas, ao lado da colonização dirigida, tudo isso expressa *o processo mais ou menos amplo e intenso de expansão das relações capitalistas na região*. (IANNI, 1986, p.55). [Grifos Nossos]

Como em outras partes da região Amazônica, no rio Andirá, essa agricultura e pecuária “moderna” também se utilizou dos próprios sujeitos locais como mão de obra. Pautada numa relação de trabalho precária, que inclui pagamento de diárias e ou empreitas, continuam os “pretos do Matupiri” a serem “escadas para os fazendeiros”, reatualizando trajetórias metaforizadas como “escravos do trabalho”<sup>345</sup>. Gentes como seu Adelino, que ao rememorar sua trajetória e dos seus irmãos Henrique, Álvaro, Antônio, Gonçalo, Ferro, é categórico ao afirmar que “*só trabalhavam para os outros, e só para comer*. Vivia andando por aí. Chegava no final do mês, só via um quilo de açúcar, uma barra de sabão para lavar a calça”<sup>346</sup>. Suas trajetórias individuais e familiares indicam cenários diversos também visualizado em narrativas como as da liderança Maria Amélia, quando fala sobre sua inserção nessas novas cadeias de dependências no rio Andirá.

Depois de adulta, eu comecei a trabalhar, “formei” a minha família, trabalhei; Criava eles e *ainda também fui escrava naquela época! Cansei de plantar de três a cinco hectares de capim nos terrenos, na época de 80, quando os fazendeiros começaram a chegar dentro da área do quilombo... A gente servia de escravo, plantando capim pros fazendeiros. A gente tirava o capim carregava com os nossos próprios braços; com os nossos próprios punhos, para ganhar aquela ‘mixaria’; aquela ‘mixaria’ que não valia uma diária[...]*. No Maranhão, eu fui em 2013 para um Congresso, fizeram uma pergunta para mim, o seguinte: “-Por que eu era uma pessoa que estava lutando por causa de pedir as nossas terras de volta; tirar da mão das pessoas estranhas que lá viviam?” Eu disse assim: “-Porque eu, no momento, até agora, *não acho que seja certo o meu povo viver servindo de escravo até hoje dentro da nossa comunidade, porque nós temos muitos meios*”. Aí, eu expliquei que eu penso, assim, *antigamente meus avós, meus tios, minhas tias eles tinham guaranazal, eles tinham laranjal, eles tinham cafezal. Hoje o pessoal acabou, porque o pessoal virou diarista; diarista sem valor, porque uma diária – dentro da área de quilombo e de não quilombo – é vinte e cinco reais... O que é vinte e cinco reais? Hoje em dia, R\$25,00 (vinte e cinco reais) não é mais nada!. Então, se a gente deixar; se sair todo mundo que quer fazer o povo quilombola de escravo – eles saindo fora de nossas áreas – todo mundo vai plantar, vai criar como criava antigamente, vai voltar àquela vida feliz que a gente tinha, que vendiam a castanha, o cipó, o breu*. Eles trabalhavam, antigamente, o mês de janeiro é

<sup>345</sup> Idem.

<sup>346</sup> Adelino Pereira de castro, 89 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

o tempo que juntavam a castanha: *viviam da castanha, viviam da seringa, eles viviam do cipó, eles viviam do tipiti, eles viviam da vassoura*. Hoje em dia, trabalham pela diária que não dá o valor da diária de um homem. *Eles se “trocaram”; deixaram de fazer o seu próprio trabalho para trabalhar fazendo a vida dos outros*. Então, isso é a minha preocupação dentro das minhas comunidades quilombolas; quilombolas, porque eu não falo só por uma comunidade quilombola, eu defendo as cinco comunidades quilombolas, porque *todos eles precisam de ter sua libertação!*.(AMÉLIA, 2016, p.31-32).[Grifos Nossos]

Essas práticas e relações socioeconômica, além de reatualizar práticas coloniais de (re)classificação dos espaços, povos e comunidades locais na Amazônia, auxilia no desaparecimento de práticas tradicionais, a exemplo do sistema de trocas de trabalho entre famílias, base do puxirum ou mutirão amazônico. Faz com que os pequenos agricultores familiares não consigam pôr em práticas as suas atividades, se não tiverem em mãos “*uma certa quantia em dinheiro para pagar as diárias*”<sup>347</sup>. Frente a esse processo, registramos ações de resistências em algumas comunidades quilombolas. Citamos o caso de São Pedro, onde articularam-se e constituíram o que eles denominam de “grupo de trabalho e ajuda”. Registram suas ações e compromissos de troca de tempo para promoção dos serviços “num caderninho”. Ali constam as trocas de dias com seus respectivos sujeitos que precisam pagar, com seu tempo, a diária, também os nomes dos responsáveis pelos insumos para a alimentação e quem vai preparar no dia do puxirum. Tais coletivos como o de São Pedro reatualizam práticas dos antigos, que contemporaneamente os tornam, de certa maneira mais autônomos e continuadores de suas produções agrícolas. Ao “menos para a boia”, como costumam falar, as “vozes da mata”, referindo-se à pequena escala produtiva, que não alcança mais os mercados das cidades próximas, como conseguiam fazer “os antigoszadas”.

Apesar e além das estratégias constantes de sufocamento das terras produtivas para pastagens e os assédios financeiros das relações pautadas em diárias pagas com dinheiro, classificada pelas lideranças como “*mixaria*”, ocorreram iniciativas que configuram processos sociais e ações resultadas em construções de redes de atuações políticas. Intensamente conectadas à agentes externos, iniciou-se um processo de estruturação da sua luta pelo reconhecimento étnico, social e territorial quilombola. Portanto, a partir de diálogos profundos com “agentes externos” e com contextos nacional e regional de lutas por reconhecimentos dos territórios tradicionalmente ocupados por comunidades ter chegado nas cabeceiras do rio Matupiri

*Nós fundamos uma federação pra nós, (...), pra fazer o mapeamento todinho da área. Passamos três meses fazendo isso pra gente adquirir os conhecimentos*

<sup>347</sup> Maria Amélia, agricultora, 56 anos. *Entrevista*. Outubro de 2016. Santa Tereza do Matupiri.

que as pessoas antigas fizeram pra nós conversando conosco. *Depois fizemos o resumo, onde tiramos as partes principais*<sup>348</sup>. [Grifos Nossos]

Houve imediatamente a tentativa, por meio das lideranças comunitárias recém constituídas, de (re)construir uma memória de origem “comum”, relacionada ao tempo do cativo. Uma “memória como função social”, pautada nas narrativas dos velhos e velhas, que “desempenha uma função para a qual está maduro, a religiosa função de *unir o começo ao fim*, de tranquilizar as águas revoltas do presente alargando suas margens”(BOSSI, 1994, p.82) [Grifos Nossos]. Muitos dos quais, tornados os “guardiões das memórias” do passado da escravidão na Amazônia como sugere Funes(1995), para o oeste paraense. Suas memórias individuais iluminam processos históricos coletivos de lutas e resistências no Andirá. “*Essas histórias coletivas são, inúmeras vezes, marcadas por contradições e conflitos na busca por definição do que ficará registrado para as gerações futuras, trata-se da luta pela construção do reconhecimento*”(DELGADO, 2014, p. 69) [Grifos Nossos]. O processo de (re)construção dessa memória no Andirá, partiu portanto, de uma dada situação social atual de reivindicantes como grupo étnico, ligado a um passado de cativo. Precisaram disso, pois, “não há evocação sem uma inteligência do presente, *um homem não sabe o que ele é se não for capaz de sair das determinações atuais*”(BOSSI, 1994, p.81) [Grifos Nossos]. Tais ações obedeciam aos projetos de identidade encampados pela FOQMB, o que nos remete ao fato de que a “memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva”(POLLAK, 1992, p.205). Soma-se a isso, as condições de conflitos locais e necessidades do presente, que deram suportes para tais processos de construção de identidade e territorialidades quilombolas no Andirá. Essas emergências quilombolas, portanto, podem ser também compreendidas como:

*uma construção da nova identidade quilombola através de filhos e netos, por meio da recuperação das narrativas de seus pais e avós, mas desenvolvendo agora, novas interpretações. Nisso, muitas práticas culturais como origem no tempo do cativo, (...) foram transformadas em capital simbólico para a afirmação da Identidade quilombola* (MATTOS, 2006, p.110). [Grifos Nossos]

Sobre esse processo de aprendizagem da nova identificação, confessa uma das lideranças “[...] *eu nem sabia o que era quilombola!*. Sinceramente não vou dizer que eu sabia, que eu sei. *Eu não era não interessava nisso não* [...]”<sup>349</sup>. Essa voz da Mata – Cremilda - foi tornada a primeira presidente da FOQMB é um indicativo de como foram

<sup>348</sup> Maria Cremilda Rodrigues, 59 anos. Técnica de Enfermagem. Bisneta de Benedito Rodrigues da Costa. Liderança do movimento quilombola do Andirá Presidente da Federação Quilombola(2009-2011). *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-AM.

<sup>349</sup> Idem.

árduos e pedagógicos os caminhos de aprender a ser negros e quilombolas no Andirá. Sendo por isso, uma produção alinhada a um projeto político que representava a possibilidade de inserir-se nos mundos dos direitos que lhes foram negados historicamente. Árduos, devido aos constantes conflitos nas esferas interna e externas do grupo, pedagógico por que produziram os processos e formas de conhecimentos que, em última instância, promoveram uma compreensão de si, enquanto grupo social ali referenciados desde há pelo menos o século XIX, que na contemporaneidade (re)constrói-se como grupo étnico. Para fins de análise das formas e dos processos de conhecimentos mobilizados nos diferentes momentos do MSQA, o apresentamos dividido em quatro frentes básicas, denominadas pelos sujeitos locais como “movimentação”, por vezes concomitantes e em muitos casos conflitantes, a saber:

**I-** A primeira movimentação veio das comunidades de São Paulo e Boa Fé, coordenado pelo senhor Efraim Rodrigues. Segundo relatos, este teve contatos com a União de Negros pela igualdade-UNEGRO/AM, uma vertente do Movimento Negro em Manaus, por meio do Vereador Aderaldo da cidade de Barreirinha; **II-** A segunda movimentação veio da comunidade Trindade, tendo à frente os irmãos Freitas de Castro (João, Nicanor, Tiniel, Adelson, Luís e Esmeraldina sua Mulher). Tiveram assessoria de um certo Adel da cidade de Barreirinha e acompanhamentos do Filósofo, militante do Partido dos Trabalhadores e Funcionário Público, lotado da Secretaria de Fazenda de Parintins, Antônio Andrade. Sobre Adel informa uma liderança: “Ele é um quilombola de Trombetas, mas já fazia muitos anos que ele morava no Massauari, no Andirá. Ele mais a família vieram de lá e ficaram em Barreirinha, ele é primo do senhor Antônio Andrade” (AMÉLIA, 2016, p.40). Ao que informam as memórias de Trindade, Antônio tem parentes nas cabeceiras do rio Massauri, afluente do Andirá, onde seu pai Venâncio Magno Barbosa que veio de Oriximiná-PA morou por muito tempo. Falecido em 2016 e tem memórias dos antigos mocambeiros do oeste paraense, algumas compartilhadas por gentes como seu Martinho do quilombo Boa Fé. Em suas narrativas sobre o movimento de luta, os quilombolas da comunidade Trindade, tratam este servidor como “parente”, que “deu forças” para eles descerem do Massauari e da cabeceira do rio Chapeleiro para construir Trindade, que como já aventou-se com seu Adelson Freitas, seria a comunidade central dos quilombolas, próximos dos antigos terrenos por onde moraram seus pais e avós;

**III-** A terceira movimentação veio da comunidade Santa Tereza do Matupiri. Tem como agente externo, a pesquisadora da Fiocruz Amazônia, Ana Felícia Hurtado

Guerreiro, colombiana, professora da Universidade do Estado do Amazonas-UEA, lotada na Escola de Saúde em Manaus. Em 2005 desenvolvia pesquisas sobre saúde de populações negras rurais na Amazônia, com experiência pelo Pará, onde consta que ficou sabendo de quilombolas no rio Andirá e no rio Jaú, em Novo Airão (SIQUEIRA, 2012, 2016). Teve conhecimento de tais realidades em Alenquer-PA por ocasião do evento de mobilização social e política, realizado pelas associações quilombolas do oeste paraense desde a década de 1980 denominado de “Raízes Negras”, amplamente descrito por (MARINHO, 2010). Destacamos que esta pesquisadora despertou nos moradores os primeiros sentimentos de organização política em torno da busca pelos direitos depositados no artigo constitucional. Orientando-os para organizar suas lutas a partir de uma Federação e não mais associação fechada em uma comunidade apenas, como vinha ocorrendo até então. Sobre a criação da FOQMB, Maria Cremilda Rodrigues dos Santos nos informa desde os primeiros acessos da pesquisadora Ana Felícia que havia ido ao Andirá e precisava de alguém para gerir tal órgão. No caso os parentes do Matupiri buscaram Cremilda que na ocasião trabalhava como técnica de enfermagem em Barreirinha:

[...] - ela deu esse número pra você ligar pra ela. Aí eu peguei e liguei pra dona Lúcia e aí eu liguei pra doutora Ana Felícia também. Ela disse: - *Cremilda, eu gostaria que você viesse aqui em Manaus* para gente dá uma conversada em relação aos quilombos. Por que eu sei que existe quilombo aí no rio Andirá, no município de Barreirinha, em santa Tereza. *Eu estive lá. Daí começou tudo né!*. Aí eu fui para Manaus, tinha dois rapazes que iam para lá para a gente participar de um treinamento sobre a pesca né, e eu peguei o embalo deles e me mandei. Chegamos lá, nós nos reunimos eu e essa presidente [Maria Amélia] que é agora. E aí, não tinha quem assumisse logo a presidência. Por que não foi por votação né! Foi apontado o dedo lá na hora. – Olha, nós já queremos começar esse trabalho e nós queremos saber quem de vocês podem ficar como presidente?. - Se não houver muito problema lá dentro da comunidade, eu ficaria, eu disse. Se também se tiver algum problema eu não fico não. - Bora Cremilda, a gente coloca você como presidente e depois você vai lá e explica a situação tudinho para o pessoal e aí eu fiquei. *Eu entrei em 2009 e saí em 2012, mas eu não concluí meu trabalho! Mas eu consegui alguma coisinha*. Já consegui por que nós demos um passo na frente, mais um pouquinho *devido essa criação dessa Federação*. Essa federação é federação da organização dos quilombolas do município de Barreirinha<sup>350</sup>.

Em 2009, portanto, Maria Cremilda é tornada primeira Presidente da FOQMB. Utilizando-se de suas redes de relações municipais e estaduais, promove inúmeras oportunidades de acessos daquelas comunidades às políticas públicas e programas sociais do governo federal: **a)** de combate à fome e a miséria/de alimentação; **b)** de casa própria rural; **c)** de acesso a projetos para levar água potável. Também outros benefícios oferecidos pelo Estado brasileiro, que àquela época, ainda respeitava as conquistas dos

<sup>350</sup> Maria Cremilda Rodrigues dos Santos. 59 anos. *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-AM.

movimentos sociais e também compreendia o valor e o significado das políticas de reparação das injustiças sociais construídas historicamente. Nominando os tais benefícios como sendo direitos sociais, buscados desde o início do movimento, alguns dos quais, recebidos mesmo sem terem em mãos suas certidões de auto declaração da FCP. Apesar de ter realizado o primeiro grande “puxirum de memórias”(MARINHO, 2010), afim de produzir sínteses históricas e iniciar processos de reconhecimentos frente o Estado brasileiro, naquele contexto não se avançou muito, no sentido de conseguir a certidão. Talvez a isso se refere Maria Cremilda quando faz um balanço de seu trabalho à frente da FOQMB: “mas eu não concluí meu trabalho!”<sup>351</sup>. Inúmeros foram os entraves, como os apontados anteriormente, dadas as relações de poderes locais já denunciadas por Esmeraldina e Maria Amélia e outras “vozes da Mata”. Também evidenciadas no relatório antropológico de João Siqueira, quando informa das investidas dos poderes locais de Barreirinha, no sentido das produções de pressões sobre essas primeiras lideranças e dos parceiros próximos dos quilombolas de Trindade, procurados por fazendeiros do Andirá(SIQUEIRA, 2016);

**IV-** A quarta e mais recente movimentação foi registrada a partir de 2012 e veio do quilombo de Santa Tereza do Matupiri, em conjunto com as demais. Teve como agentes externos sujeitos envolvidos com o PNCSA, por meio da pesquisadora Maria Magela de Andrade Ranciaro que como já informado, desenvolvia pesquisas para compor tese de doutorado junto ao Programa de Antropologia Social PPGAS/UFAM, tendo como objeto de estudo os processos de Territorialização quilombola no rio Andirá. Maria Amélia que já fazia parte da FOQMB como conselheira desde a gestão de Maria Cremilda, é eleita “Presidenta da Federação”<sup>352</sup>. Nesta fase, assumiu a função por dois mandatos(2012-2014 e 2014-2016)<sup>353</sup>. É nesta etapa que os processos para certificação, paralisados junto aos órgãos em Manaus, são retomados a partir de provocações das lideranças locais na pessoa de Maria Amélia e a decisiva mediação dos novos agentes

---

<sup>351</sup> Idem.

<sup>352</sup> Como se apresentava em 2016 durante sua estada na Universidade do Estado do Amazonas - Centro de Estudos Superiores de Parintins. UEA/CESP para promover uma conferência no evento do curso de História.

<sup>353</sup> Após 2016, a FOQMB tem como presidente eleito Tarcísio dos Santos Castro(2016-2018; reeleito em em 2019 para mais dois anos). Maria Amélia continua como articuladora desse órgão. Suas funções estiveram, dentre outras, em estabelecer e fortalecer as redes com os parceiros externos “almejndo melhorias para os quilombos do Andirá”. Também passou a visitar outros quilombos do estado do Amazonas, a fim de compartilhar suas experiências (foi o que fez no quilombo Serpa em Dezembro de 2017, quando pude acompanhá-la por dois dias), suas articulações também estendem-se aos quilombos urbanos de Novo Airão e Barranco de São Benedito. Participa do planejamento para a realização do I Encontro Estadual das Comunidades quilombolas do Amazonas, planejado pelo PNCSA em conjunto com as lideranças quilombolas do estado. Tem representado o Andirá em eventos acadêmicos regionais e locais.

externos. A partir de 2016 torna-se articuladora desse órgão, mantendo vivas as redes construídas ao longo do movimento e produzindo diálogos entre as realidades quilombolas do Amazonas.

As análises dos “arquivos de memórias” produzidos sobre essa quarta etapa dão conta da existência de uma agenda mais estruturada, politizada e devidamente etnicizada. O que nos leva a ressaltar as importâncias das novas redes de relações e processos de conhecimento traçados, a partir de então. Ao que tudo indica, as comunidades demandantes foram inseridas no contexto de ação do PNCSA que, naquele momento também mapeava experiências de povos e comunidades tradicionais, em suas lutas contra as práticas de desmatamento. Isso facilitou consideravelmente as lutas por diferenciação étnica no Andirá. Registra-se nessa etapa a ocorrência de inúmeros cursos promovidos pelos agentes externos junto ao movimento, que cada vez mais politizava suas ações frente seus antigos opositores e o Estado brasileiro. Tais redes e conexões tornaram-se fundamentais para certificação da FCP como quilombolas em 2013, a partir de então, dar entradas e promover os processos iniciais dos pedidos de demarcações do território ao INCRA, que já produziu seu Relatório Antropológico<sup>354</sup>. No trecho abaixo, Maria Amélia sintetiza esse processo de lutas pelos reconhecimentos no Andirá, a partir de sua gestão.

*Ainda não tinha sido definido em Assembleia a nossa auto definição da remanescência, por isso a Palmares não podia fazer nada. Acho que é essa ata que chegou para lá foi da primeira gestão, do tempo da dona Clemilda, só que como ela não reconheceu em Cartório, ou não fez o levantamento; o cadastro dos moradores dos quilombos, e, por isso, a Palmares também não pode nos ajudar. Então, aconteceu assim, a gente teve a oportunidade de conhecer, através do Clóvis, a Cartografia Social da Amazônia, onde o professor Alfredo Wagner é o Coordenador de lá. Fomos para saber como a Cartografia poderia nos ajudar lá dentro dos quilombos. Conhecemos o Professor Emmanuel Farias Júnior, conhecemos a professora Magela Andrade, conhecemos a Carol [Carolina Silva] que explicaram sobre o trabalho deles. Voltei pra Comunidade de Santa Tereza do Matupiri e, quando foi no dia 11 de janeiro de 2013, realizamos uma Assembleia que aprovou o Ofício de pedido nosso pra ser realizada a Oficina de Mapeamento do nosso território e do Curso de GPS. Aí, tá... Levamos pra Cartografia esse nosso pedido e quando foi no dia 14 até o dia 19 de fevereiro de 2013 foi acontecendo esses dois trabalhos, com a presença de mais de sessenta pessoas de todas as cinco comunidades, onde compartilharam essas pessoas da Cartografia junto com a gente[...]. Depois de tudo isso... Aí, quando nós terminamos com o nosso trabalho, eu vim correndo para Manaus, cheguei lá em Manaus e procurei a professora Magela e o professor Emmanuel para saber onde eles poderiam nos ajudar de novo. Foi aí que eles explicaram que a gente tinha que reconhecer aquelas atas como nós sendo da remanescência de quilombo. E*

<sup>354</sup> A peça do RTID aparece nesta tese como uma fonte sobre o MSQA. “A postura metodológica que orientou as diversas fases do trabalho de campo e, especialmente, a coleta de dados e de informações antropológicas, apoiou-se fundamentalmente na etnografia. Ao longo de toda pesquisa de elaboração deste documento realizei seis atividades de campo. A primeira ocorreu entre os dias 11 e 15 de novembro de 2013; a segunda foi realizada de 16 a 25 de setembro de 2014; a terceira de 09 a 17 de junho de 2015; a quarta foi realizada no período de 11 a 20 de agosto de 2015; a quinta de 16 a 21 de novembro de 2015; e a sexta de 21 a 26 de julho de 2016”(SIQUEIRA, 2016,p.7).

ainda temos uma história, onde para gente reconhecer essas atas, nós atravessamos a Eduardo Ribeiro correndo porque o cartório já estava fechando, para ver se conseguia *mandar esse documento no mesmo malote da cartografia para Brasília [...]. E veio a convenção, melhor dizendo, o Curso que falava sobre Convenção 169 [OIT].* A Cartografia me mandou para dentro de novo das comunidades quilombolas essa Convenção 169, e quando foi no *de 26 a 30 de setembro de 2013 que aconteceu esse Curso, que foi todo orientado pela Dra. Sheilla Dourado, ela é advogada, do Direito Ambiental [...]. Isso foi para nós sabermos os nossos direitos; saber qual o valor que nós remanescentes de quilombos temos.* Um pouquinho depois do Curso da Convenção 169, isto já em outubro de 2013, *chegou as Certidões de Reconhecimento, em nossa mão, da Palmares já entregando [...].* E ainda tem isso, *em novembro quando chegou o resultado nós fomos até o INCRA.* Quando eu cheguei em Barreirinha, indo de Manaus para Barreirinha, no dia que eu cheguei o Correio foi levar na minha casa as Certidões originais. No Ofício é da data de 31 de outubro de 2013 e tem a assinatura do diretor que é o seu Alexandre Reis e nas Certidões é do Presidente da Palmares, José Hilton Santos de Almeida, aquele que assinou todas elas (AMELIA, 2016, p.57-58) [*Grifos Nossos*].

O relatório sobre o território está pronto e já foi publicado, no entanto, as dinâmicas políticas da República brasileira, acostumadas a retrocessos, mudaram outra vez. E as velhas forças políticas sentem-se à vontade para não realizar políticas de reparação das injustiças históricas, como as que preveem o artigo 68/ADCT C.F de 1988, ainda mais se isso passar pela questão da terra, sempre um grande problema no Brasil. Pelo contrário, ressuscitam projetos que tentam frear as conquistas, entregam as demandas do campo à bancada ruralista e do agronegócio, que produz alimentos para o mundo e (des)esperanças para povos e comunidades tradicionais. Enquanto aguardam pela titulação do território, o MSQA se dispersa e perde um pouco a força, os opositores articulam-se outra vez, interferindo naquela dispersão. Os agentes externos, por terem outras comunidades para auxiliar, alargam os espaços de idas ao Andirá.

O que nos parece é que, sem tais redes de relações entre o local e os agentes externos, os movimentos sociais na Amazônia ficam mais frágeis. No caso específico, o MSQA perde maiores capacidades de resistências, ficando as lideranças isoladas em suas ações políticas. Ações que podem, e correntemente o foram sufocadas pelas investidas dos poderes locais, dialogados com os cenários nacionais atuais que lhes concede acenos e permissividades para promover mortes no campo, outra vez<sup>355</sup>. Isto ganha relevo em cenários por qual passa a política brasileira, onde os representantes das chamadas agro estratégias parece sentirem-se à vontade em suas velhas ações e discursos. Objetivam-se em práticas de violência no campo, como as já denunciadas por Esmeraldina, antes “da

---

<sup>355</sup> Conforme relatórios da comissão pastoral da terra, aumentou as mortes por conflitos no campo em todo o país. Ver “relatório dos conflitos no campo no Brasil 2017”. <https://www.cptnacional.org.br/loja-virtual/conflitos-no-campo/4372-conflitos-no-campo-brasil-2017>. Acesado em 28/09/2017.

certidão da Palmares”<sup>356</sup>. Também, as que vemos assistindo sobre mortes de lideranças de movimentos sociais em estados amazônicos como Maranhão e Pará, conforme informativos da Pastoral da Terra, entidade ligada à Igreja Católica.

O Estado do Amazonas em suas fronteiras leste(onde fica o rio Andirá) e Sul está mais exposto a esse tipo de conflito, sendo especulado continuamente desde as últimas décadas do século XX pelos agentes das agro estratégias. Apesar de poucos noticiários abertos sobre os casos de violência, não significa a inexistência de conflitos no campo. Pelo contrário, muitos casos não são noticiados, justamente por que ainda são controlados pelas relações de poderes locais, como o que ocorreu com o escalpelador e amedrontador das gentes do quilombo Trindade, protegido por suas redes de prestação de serviços, ligadas à poderes municipais. Em 2018, no entanto, a principal voz do Andirá foi abertamente ameaçada, mas logo procedeu a divulgação das ameaças entre os meios de comunicação em Parintins e amplificados pelos agentes e redes de solidariedades externas aos “mandões” do Andirá<sup>357</sup>. Isto ganha relevo, especialmente em contextos onde se retiram os agentes externos que foram amplificadores das “Vozes da Mata”, objetivadas em lideranças como Esmeraldina e Maria Amélia. Assim os movimentos sociais podem ter dificuldades em dialogar com os seus e ficarão sem a quem perguntar sobre se de fato, precisa da assinatura do prefeito e do secretário do meio ambiente para o auto reconhecimento dos povos, como os mandões locais produziam e espalhavam via religiosos e jagunços, Andirá adentro no início do MSQA. Recentemente reconectados aos ventos de Brasília, que também tenta, vez por outra, relativizar o que informam os dispositivos constitucionais e convenções internacionais como a convenção 169/OIT. Esses processos de protagonismos das “vozes do Andirá” mapeadas e as recorrentes tentativas de seus silenciamentos são reatualizações de processos engendrados na Amazônia especialmente na segunda metade do século XX, quando, por exemplo:

*A agroindústria mudou a passagem da Amazônia. A sua expansão foi aos poucos envolvendo os modos de vida tradicionais das populações dos centros e das cidades, enraizando-se nas práticas de apropriação da natureza pelo homem. Mudou também concepções seculares de usos e costumes em relação à terra; transformou territorialidades tribais e comunitárias em propriedades, vilarejos, colônias, latifúndios; introduziu conceitos de renda; alterou mitos*

<sup>356</sup> Para uma compreensão aprofundada das ações das agro-estratégias na Amazônia ver SILVA, Marilene Corrêa. Agroindústria. In: Metamorfoses da Amazônia. 2 edição. Manaus: Editora Valer, 2013, p.135-176.

<sup>357</sup> Ressaltamos as denúncias feitas em maio de 2018 por Maria Amélia dos Santos Castro, aos órgãos de imprensa de Parintins e depois no Ministério Público Federal-MPF em Manaus, acerca das ameaças sofridas por discursos de fazendeiros do Andirá. A dimensão tomada pela denúncia indica para os canais e redes de relações de solidariedades e visibilidades alcançados pelo MSQA, que aprendeu “que as coisas não se resolvem em Barreirinha!”. Ver “*Oi Siricoté: os quilombolas de Barreirinha*”, crônica publicada no blog de José Ribamar Bessa Freire “[taquiprati.com.br](http://taquiprati.com.br)” em 8 de maio de 2018. <http://taquiprati.com.br/cronica/1394-oi-siricote-os-quilombolas-de-barreirinha>. Acesso em 09 de maio de 2018.

*de impenetrabilidade e de imutabilidade.* Conseguiu modelar um estilo de relações e estruturas produtivas com parâmetros diferentes dos usualmente desenvolvidos no Brasil: vastos territórios, como ‘quadrilátero do conflito’, área compreendida por Paragominas, São Félix do Xingu, Conceição do Araguaia e Bacabal (no Pará e Maranhão), já foram interpretados como sub-regiões de indução de ‘favelamento rural’, assemelhando aos parâmetros asiáticos.(SILVA, 2013, p.135) [*Grifos Nossos*]

Tais questões já levantadas por Silva, também são identificadas em outras realidades sociais referidas na Amazônia. Almeida(2014) por exemplo, denuncia as forças produzidas pelas agro-estratégias, enumerando seis pontos sobre o assunto e que consideramos importantes para reflexões sobre como tudo isso afeta e interfere nos processos de certidão de auto declaração e principalmente na demarcação de terras tradicionais no Brasil. Principalmente no que se refere as discussões desse fenômeno de emergências de identidades étnicas e territorialidades quilombolas que ocorrem nos últimos vinte anos no estado do Amazonas e, que neste momento político, podem ser e estar fortemente ameaçadas.

Aqueles cenários de direitos constitucionais, aos quais nos referimos nas sessões anteriores passaram por questionamentos nos tribunais superiores do país. Nos referimos a Ação Direta de Inconstitucionalidade-ADI, impetrada no Supremo Tribunal Federal-STF, questionando o artigo 68/ADCT e suas atribuições quanto a demarcação das terras quilombolas. Após seguidas anulações(agostos, e novembro de 2017), o julgamento ocorreu em 8 de fevereiro de 2018 e a ADI 3239 foi finalmente rejeitada por 10 votos a 1. Em fevereiro de 2019 teve seu acordum publicado, declarando, enfim, a constitucionalidade do artigo 68 e dos procedimentos aferido no decreto 4.887/2003. Sobre as relações entre demarcações de terras tradicionais e as agro-estratégias, Almeida informa que:

1. As chamadas agroestratégias estão na ordem do dia das agências multilaterais (BIRD, FMI, OMC) e de conglomerados financeiros.[...];
2. No caso brasileiro tais entidades concernem mais diretamente à Confederação Nacional de Agricultura (CNA) e demais entidades patronais, que agrupam os empreendimentos produtores de grãos, óleos vegetais, carnes *in natura* e matérias primas de uso industrial (eucalipto, pinus), assim como empresas de consultorias e instituições de pesquisas que lhes proporcionam suporte técnico e buscam avaliar quem produz o que no campo, quanto produz e onde. [...];
- 3.As agroestratégias caracterizam-se ainda por desconsiderarem a lógica da utilização desses recursos naturais seja pelas unidades de trabalho familiar [...] classificadas como “agricultura familiar”, seja por povos e comunidades que tradicionalmente ocupam as terras que os interesses dos agronegócios e de mineradoras pretendem incorporar aos seus grandes empreendimentos;.
- 4.A chamada crise alimentar aparece assim formulada segundo duas contradições primárias: a) oposição entre os mercados de commodities e mercado segmentado, expressa pelos conflitos que envolvem grandes empreendimentos monocultores que buscam usurpar os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, apossando-se de suas terras, b) oposição entre produção de biocombustível e a produção de alimentos;.
5. No caso brasileiro,

faz parte das *agroestratégias* a disseminação de uma visão triunfalista dos agronegócios articulada com uma imagem hiperbilizada do Brasil e de seu potencial agrícola; 6. As *agroestratégias* ganham maior expressão, portanto, nestas situações em que o aumento da demanda de novas áreas acarreta uma tendência ascensional dos preços da terra (ALMEIDA, 2014, p.95-107)

Portanto, as demoras das finalizações dos processos de demarcação de terras quilombolas ligam-se, em muito, às tais diretrizes que regem as agro-estratégias no Brasil, conforme acima descritas. São por isso, questões de difícil compreensão por parte do movimento quilombola e dos sujeitos menos informados em torno dos impasses sobre tais demarcação das terras no Brasil. No Andirá, dentre outras coisas, isso produz desgastes ao movimento que, precisou compreender os tempos burocráticos e as etapas para a demarcação do território. Ainda sobre as “agro-estratégias e desterritorialização”, Almeida levanta basicamente duas questões necessárias para entender das demoras em demarcações, às quais denomina de “obstáculos na titulação definitiva das comunidades remanescentes de quilombo”. Segundo ele:

O primeiro concerne aos dispositivos jurídicos-formais e aos procedimentos burocráticos-administrativos que orientam a operacionalização do artigo 68; O segundo, por sua vez, compreende as estratégias de interesse econômicos que detêm o monopólio da terra e são responsáveis pelos elevados índices de concentração fundiária, controlando as engrenagens de diferentes circuitos do mercado de terras, cuja expressão política maior consiste na ação de partidos conservadores, que aglutinam a chamada ‘bancada ruralista’ e exercem pressão constante sobre o aparato de Estado. Certamente, *estes planos são perpassados por fatores étnicos e se entrelaçam em determinadas situações sociais, porquanto a efetivação das leis expressa uma correlação de forças políticas, [...]* (ALMEIDA, 2014, p.117-118). [*Grifos Nossos*].

Nesse movimento de luta pelo reconhecimento o “tradicional” como operativo foi aparentemente deslocado no discurso oficial, afastando-se do passado e tornando-se cada vez mais próximo de demandas do presente dessas comunidades que demandam o Estado brasileiro. Em tais percursos:

*(...) o fator identitário e todos os outros fatores a ele subjacentes, que levam as pessoas a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva, a declararem seu pertencimento a um povo ou a um grupo, a afirmarem uma territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra...*(ALMEIDA,2008,p.29-30) [*Grifos Nossos*]

Tais indicativos nos ajudam a compreender como o MSQA, esteve ligado aos processos externos àquele rio, e como isto lhes deu devidos suportes para a construção da nova identificação étnica e territorialidades quilombolas. Foram devidamente orientados por tais motivações étnicas no sentido de construção de memórias sobre si, apontando para as origens, para as relações com os territórios tradicionalmente ocupados e para as relações de sentidos produzidas nessas interações sociais entre os grupos que

“espalharam-se pelo Andirá”, mas que se requalificam como grupo étnico para mostrar-se ao Estado brasileiro. Esse fenômeno não está referido apenas ao Andirá, mas há outras realidades brasileiras que são marcadas por tais impasses e construções de identidades, pautadas nos fatores étnicos, a partir de onde, os sujeitos assumem novas configurações sociais. São portanto, processos sociais “que têm em comum o princípio de que a identidade étnica implica uma série de restrições quanto aos tipos de papéis que um indivíduo pode assumir, e quanto aos parceiros que ele pode escolher para cada tipo diferente de transação”(BARTH, 2000, p.16).

Sobre esse processo de produção das condições sociais para afirmação da nova pertença étnica, Maria Amélia é categórica ao falar acerca dos resultados das muitas mobilizações por ela coordenadas no curso do MSQA, o que lhes conferiu aquilo que Barth(2000, p.16) denomina de novas “personalidades sociais”. A partir de suas condições contemporâneas, Amélia e os seus também (re)construíram memórias que os ligam com uma ancestralidade africana relacionada aos mundos do trabalho na Amazônia. Tendo que positivar suas memórias, etnicizá-las e politizá-las para configurar as lutas em favor de seu grupo social que no âmbito do movimento, constitui-se como grupo étnico. Indagados sobre os significados da nova identificação como quilombolas, são taxativos em acreditar nas melhoras advinda com as novas “personalidades sociais”, reconhecidos como quilombolas do Andirá:

*Hoje a vida vai ser diferente né!. Hoje já está sendo, já estamos de olho aberto. Não é mais aquele olho fechado que antigamente existia. Então para a gente o nosso reconhecimento foi verdadeiramente uma pátria muita alegre, muito boa. É uma honra muito grande, porque nós temos agora outros valores diferentes!. Vamos ser tratado diferente como era no princípio. Se no princípio nossos pais, nossos avós não foram escravos de senzala. Foram escravos do trabalho, que si haviam aqui de servir, de escada para os fazendeiros, para as pessoas que vinha vender mercadoria, os que regatavam por aqui, eles se matavam tirando madeira pra troca com rancho<sup>358</sup>. [Grifos Nossos]*

A assertiva dessa liderança quilombolas de que a partir de “hoje a vida vai ser diferente!”, parece dialogar com o fato de que a Identidade étnica “é uma identidade imperativa”(BARTH, 2000, p.17), na medida em que, aponta cenários de existências para quem a assume. O processo de construção dessa memória do cativo no Andirá partiu de uma dada situação social atual de reivindicantes como novo grupo étnico. A partir de então, passou a ligar-se politicamente por meio da memória, àquele passado das relações de trabalho na Amazônia. Percebemos as intenções das lideranças recém constituídas em (re)configurar seu território atual. O fazem por meio de uma memória de origem comum,

---

<sup>358</sup>Maria Amélia dos Santos Castro. 55 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Quilombo Santa Tereza.

relacionada ao cativo, pautada nas narrativas dos mais velhos. “Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pelas memórias dos velhos”(BOSSI, 1994, p 82). Esses sujeitos foram tornados, então, as fontes privilegiadas do projeto de recuperação de aspectos da história social do grupo.

São também as condições de conflitos e necessidade do tempo presente que deram suportes para esse processo de construção coletiva da identidade e territorialidade quilombola no Andirá. A propósito “se o território é uma construção histórica, (...), as territorialidades também são forjadas socialmente ao longo do tempo, em um processo de relativo enraizamento espacial”(HAESBAERT; LIMONAD, 2007, p.47). Enraizamento que foi devidamente (re)constituído pelo MSQA por meio de uma “memória territorial”. (Re)ordenadora de espaços de uso comum, de práticas socioculturais, ressignificados nestes contextos contemporâneos de reivindicação da nova identificação étnica. As relações entre “espaços e memória” conectam-se às formas de ocupações dos territórios pelos grupos sociais e isso interfere nas maneiras de como constroem sua memória coletiva. No entanto, “a memória espacial nem sempre se refere a um lugar primordial de origem do grupo, mas pode se modificar para atender a novas circunstâncias e movimentos”(LITTLE, 1994, p.11).

Nos percursos de lutas do MSQA, a terra recebe significados mais evidentes que outros elementos, sem no entanto, desconectar-se deles. Natureza, cultura, sociedade, memória e história foram politicamente articulados(ROCHA, 2016). Elementos também referidos em estudos sobre o quilombos do nordeste paraense, onde tais relações são fortemente visualizadas e os significados da terra ganham relevo em suas lutas por direitos. Nas lutas quilombolas “é estabelecida uma relação direta entre a cultura, a história e as diferenciações que são atribuídas na construção da identidade cultural e preservação da mesma(SALDANHA; CARDOSO, 2014, p.14). Em tais contextos de lutas, “a história passa a apresentar um papel importante na formação da identidade étnica, uma vez que não são meros acontecimentos do passado, mas sim uma história com referência temporal, mítica e cósmica que incide fortemente sobre a identidade”(IDEM).

Ocorre que em seus percursos por reconhecimento perante o Estado brasileiro, os quilombolas do Andirá potencializam sua luta, por meio da recuperação das narrativas de seus pais, avós e bisavós. Para as quais, desenvolvem novas interpretações, à luz dos anseios contemporâneos. Sobre os caminhos e resultados desses processos de lutas dos “novos quilombos”, Matos(2006) nos lembra que a identificação coletiva é processo,

construção e só pode ser entendida levando em conta contextos históricos e políticos, a exemplo do protagonizado pelas vozes do Andirá.

### **3.4. Memórias territoriais, étnicas e politizadas**

Fugir na Amazônia não significa ir diretamente para os quilombos, os escravos podiam circular pelos rios, se juntar tanto com outros negros libertos, como indígenas(FURNES, 1995). Uma das formas mais comuns de formação de territórios quilombolas na região foi por meio das fugas das gentes escravizadas para produção de suas territorialidades junto aos seus iguais socialmente, não inclui necessariamente o fator homogeneidade étnica. O termo quilombo consiste em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio, até a C.F de 1988. Pois antes era de uso quase restrito a historiadores e referido ao nosso passado como nação”. A partir de então, seu uso “adquire uma significação atualizada, (...) para *conferir direitos territoriais* aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro(O’DWYER, 2007, p.43).[*Grifos Nossos*].

Os “novos quilombos” guardam em suas memórias, histórias de vidas de seus ancestrais que foram passadas de geração em geração. A partir da metade do século XIX, as suas histórias foram marcadas por conflitos e inúmeras experiências vividas em determinados territórios. Também há uma “origem remota, fortemente ancorada na formação de campesinato constituído por escravos libertos e seus descendentes no contexto da desagregação da escravidão e sua abolição no Brasil, que permite tais grupos reivindicarem-se como comunidades tradicionais e como quilombola(MATTOS, 2005, p.107). Através das memórias das pessoas mais velhas e de práticas socioculturais cotidianas, recuperam aspectos da história social do grupo. O fazem a partir de suas demandas atuais, de suas histórias e de seus processos territoriais tornados as fontes privilegiadas dessa recuperação de aspectos de suas trajetórias até então ignoradas. Suas ações políticas como as articuladas através da FOQMB buscam “o direito do acesso à terra na memória de uma ancestralidade e na malha de seus parentescos”(ARRUTI, 1998, p.26). Mais que isso, “sua memória tornou-se tão importante quanto os documentos escritos que antes, no confronto com representantes dos poderes públicos, tinham o total privilégio”(IDEM). Por meio delas, tais grupos sociais se etnicizam e pautam o Estado

brasileiro. Reconstituem espaços físicos e simbólicos, alguns dos quais, apenas existentes como “lugares de memórias”. Nesses movimentos denominados por elas de “ações políticas”, reordenam imagens e compreensões acerca das noções de tempo, seus usos em conexões com as lógicas da natureza (ACEVEDO; CASTRO, 1998). Lições aprendidas nos encontros com as outras Amazôniaas existentes nos diversos espaços e experiências vividas nos tempos da escravidão e do pós-abolição, como aquela à qual Gerônima Sateré-Mawé é uma representante no rio Andirá.

Sobre a relação tempo, narrativa e memória, operada no MSQA, vale lembrar que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo; em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”(RICOEUR, 1994, p.15). Ainda sobre tentativas de compreender os movimentos e ações políticas levadas a cabo no Andirá, muito operando na prática com as produções de memórias, articulando narrativas sobre si e sobre os tempos passados e presentes, se torna oportuno pensarmos na operação com e sobre o tempo.

O olhar do homem no tempo e através do tempo, traz em si a marca da historicidade. São os homens que constroem suas visões e representações das diferentes temporalidades e acontecimentos que marcaram sua própria história. *As análises sobre o passado estão sempre influenciadas pela marca da temporalidade.* Ao se interpretar a história vivida, no processo de construção da história conhecimento, os historiadores são influenciados pelas representações e demandas do tempo em que vivem e a partir dessas representações e demandas, voltam seus olhos para o vivido reinterpretando-o, sem, no entanto o modificar. (DELGADO, 2003, p.10) [*Grifos Nossos*]

No cenário de possibilidades de busca por acessar direitos e (re)afirmação étnica no Brasil ressaltamos mais uma vez a atuação dos movimentos sociais, com destaque para o movimento negro contemporâneo, onde filiam-se os movimentos quilombolas. Estes buscam por exemplo, formas concretas de expressões culturais para interpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. Desse modo, ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história da África(negra) - candomblé, quilombos, capoeira - os intelectuais desses movimentos constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados. Alguns dos quais, invisibilizados historiograficamente como os negros da Amazônia, com especial destaque para os negros, “filhos do rio Andirá”<sup>359</sup>, de onde olhamos a temática da ressignificação étnica neste momento. A identidade é neste sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para uma Ação política(ORTIZ, 2006).

---

<sup>359</sup> Metáfora expressa pela liderança Maria Cremilda Rodrigues. 59 anos. *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-Am

No movimento de politização da memória ancestral para requerer acesso a direitos, as comunidades quilombolas da Amazônia tornam-se protagonistas. Rastros presentes nas memórias, nas histórias narradas pelos mais velhos, quando se referem aos seus antepassados trazidos da África para o Baixo Amazonas, de onde fugiram para os mocambos (GOMES; QUEIROZ, 2003). A partir dessas articulações em torno de uma memória étnica e territorial, por exemplo, as comunidades do Andirá criam e acionam outros mecanismos que representam possibilidades de acesso legal ao território tradicionalmente ocupado. Tais mecanismos são potencializados pelas construções dos sujeitos em torno das novas interpretações de aspectos de sua história, dos fatos e da construção da memória ancestral. Vale ressaltar que “(...) o tempo, atua modificando ou reafirmando o significado do passado. (...) projeta utopias e desenha com as cores do presente, tonalizadas pelas cores do passado, as possibilidades do futuro almejado” (DELGADO, 2003, p.10). No caso do Andirá, a modificação ou reafirmação estão extremamente conectadas aos projetos de memória a que se quer alcançar, produzir, sistematizar e ritualizar nas práticas socioculturais e cotidianas. Visualizadas como espaços privilegiados de (re)afirmação da identidade étnica e territorialidades específicas.

No rio Andirá as territorialidades quilombolas são especialmente demarcadas por suas práticas tradicionais de uso comum por meio das áreas de usos coletivos, dos lugares de cultivo das roças, dos lagos e cabeceiras dos rios ocupados por seus pais, avós e bisavós. Segundo Acevedo; Castro (1998, p.30) *“a territorialidade é uma síntese de apreensão desse universo pelo grupo. Caracteriza-se em práticas cotidianas, nas perseguições de estratégias de vida e de trabalho, na execução de ações que são criadoras da existência material e social”* [Grifos Nossos]. Essas sensações de pertencimentos à ancestralidade, autorizada pela memória e pela tradição oral foi a base inicial para o levantamento, a identificação e a descrição do território reivindicado socialmente. Uma operação da FOQMB seguindo indicativos dos locais de existências e as formas de usos dos recursos territoriais disponíveis nos vários tempos e espaços. Encharcam-se de marcas históricas e de simbolismos, pertencimentos, identidade e territorialidades quilombolas.

Essa tática fez parte dos processos iniciais de (re)construção daquilo que as lideranças quilombolas denominam de “uma síntese da história para nós”<sup>360</sup>, principalmente no período de 2005 a 2013 (início dos processos formais de lutas e conquista da “certidão da palmars”). Intensificando-se, a partir de então, mas sem muitos

---

<sup>360</sup> Maria Cremilda Rodrigues dos Santos. 59 anos. *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-Am.

impasses abertos e visíveis, haja vista que, cursos de legislações e também produtos oficiais e enquadreadores das memórias orais já estavam presentes nas comunidades e serviram de motivações para as atuações dos técnicos do INCRA que procedem à demarcação do território, em muito, a partir do que se apresentava no fascículo “Quilombos do rio Andirá”.

Arelados às suas redes de agentes externos foi possível identificar, georreferenciar e registrar a “memória territorial” com auxílio de plataformas digitais o território tradicionalmente ocupado. Metodologia exposta e avaliada por lideranças como Maria Amélia dos Santos Castro ao lembrar que “nós tivemos uma oficina de 04 dias. *Teve a oficina do mapeamento das áreas. Cada comunidade fez o seu mapa, foi batido GPS de todas as comunidades.* Então, através desses mapeamentos e desse GPS foi que chegou à conclusão de nós ‘sermo’ reconhecido”<sup>361</sup> [Grifos Nossos]. Verificamos que o pós 2013 (certificação da Palmares), influenciou bastante nas formas de construção das narrativas sobre si no Andirá. Um caso emblemático é o fato de essa liderança já ter atribuído o reconhecimento como quilombola apenas à memória herdada por tabela dos “troncos velhos” e seus respectivos “galhos”. Nas narrativas supracitadas, no entanto, também acrescentou as influências do trabalho de marcações proporcionadas pelas inovações tecnológicas contidas nas práticas do PNCSA. Ao reordenar seus discursos, essas lideranças unem, portanto, memória, tradição e inovação. Tais procedimentos técnicos requeridos pelo MSQA e levados aos quilombos do Andirá pelos agentes externos, foram efetivados num respeitoso diálogo com os saberes locais, e que considerou os suportes de uma certa “memória étnica” que, dentre as inúmeras características, (re)conhece e informa sobre o território tradicional. Isto, muito influenciou nos processos legais para os reconhecimentos étnico(certidão de auto declaração) e territorial do Andirá(demarcação - em andamento).

Temos aí uma questão em aberto que se apresenta para iluminar processos socioculturais de produção de identidades e reconhecimentos de territorialidades específicas de povos e comunidades tradicionais como é o caso quilombola. Nos referimos ao reconhecimento da importância dos diálogos entre práticas, saberes e conhecimentos nos processos de afirmação desses novos grupos étnicos frente às constantes ameaças que sofrem, afetando inclusive suas existências(físicas, econômicas, socioculturais) em seus territórios tradicionalmente ocupados há gerações. As

---

<sup>361</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. *Entrevista*. Realizada em Maio de 2016. Santa Tereza do Matupiri.

comunidades quilombolas do Andirá, são grupos que operam entre fronteiras de saberes, espaços e assim produzem novos conhecimentos sobre si e para si. Com tais ações políticas, interferem fortemente na busca por afirmar-se e existir como grupo diferenciado que se (re)constitui contemporaneamente, a partir dos suportes dos “cenários de direitos” que lhes chegam a partir de 2005. Quando nos referimos às territorialidades, vale considerar que “além do reconhecimento jurídico há o reconhecimento como “ente moral”. Isto significa dizer que trata -se de uma luta dessas populações não apenas por “ganhos materiais, mas também pela cidadania, traduzida como busca de respeitabilidade”(O’DWYER, 2007, p.53).

As análises dos arquivos de memórias dão conta de que na ação de mapear seu território a partir das memórias dos mais velhos evidencia-se, o debate em torno do valor e significado da tradição no Andirá. Duas questões que não se fazem no passado, mas conectam-se a partir das demandas do presente. Ao referir-se às comunidades mocambeiras do rio Trombetas essa mesma antropóloga, informa das conexões entre as questões territoriais em diálogos constantes com elementos socioculturais, principalmente com as práticas religiosas. É de onde emanam, por exemplo, sentimentos e elementos de pertencas étnicas que podem e devem ser consideradas, visualizadas e compreendidas como ferramentas essenciais nos seus caminhos para as produções de suas identidades coletivas contemporâneas.

A partir de tais indicativos de O’DWYER, é que nesta tese, aprendemos a visualizar as inúmeras referências que os agentes sociais fazem contemporaneamente aos seus “antigos mestres das proezas do Andirá”. Homens e mulheres intensos conhecedores das matas e dos rios, protetores de cabeceiras como é o caso “da campina”, “dos campos de naturezas” e também “dos lagos”. Lembrá-los no MSQA significa também, politicamente referenciar suas práticas, seus ambientes de manifestações socio religiosas, seus usos dos espaços e recursos territoriais, já que suas crenças se dão em diálogos profundos com cultura e natureza. Nisso, os mestres e seus espaços e usos são reabilitados no âmbito da FOQMB e tidos por nós como indícios para outros tempos (das origens, dos antigos, das proezas e suas “estripulias”). Portanto, indicadores de possíveis espaços onde se pode visualizar elementos da construção da identidade étnica(COSTA, 2016).

Para Almeida(2012), “o tradicional” aparece vinculado às reivindicações atuais dos diferentes movimentos sociais, o que afasta a preocupação apenas com as origens e com o isolamento cultural. O mesmo autor alerta para a necessidade de analisar as

questões inerentes à História Social de conceitos<sup>362</sup>. Indica o exemplo dos conceitos de “tradição” e “Identidade” que precisam ser compreendidos para esses movimentos sociais como os quilombolas, à luz das questões aludidas por Hobsbawm; Ranger(1997), em sua “invenção das tradições”. Segundo Almeida, estes autores, além de Thompson(1998) ajudam-nos a ressemantizar conceitos como o de tradição, associado a costume e hábito como classicamente são trazidos por Weber(1994) e posto por Hobsbawm; Ranger, como atrelados aos processos de invenções construídas, a partir de situações sociais presentes. Isto parece ser válido para visualizarmos casos como o referenciado no Andirá, onde o tradicional se constroeu a partir das realidades sociais contemporâneas dos sujeitos demandantes(ALMEIDA, 2002).

A beleza dessas novas lutas sociais por existências(física, social, cultural, econômica, etc) em seus territórios tradicionalmente ocupados na Amazônia, talvez esteja nessa percepção das situações sociais e de mobilizações por direitos dos povos e comunidades tradicionais. Gentes e coletivos locais que se apropriam e articulam-se, a seus modos, às questões a elas apresentadas pelo regional e o nacional. Movimentam-se nas produções de redes e processos sociais de conhecimentos que enfrentam realidades e discursos cristalizados para além dos monopólios das elites locais e regionais(GONÇALVES, 2005). As lideranças do Andirá se orgulham, por exemplo, de serem reconhecidas noutros ambientes fora do município, especialmente em instituições de Ensino Superior como UEA e UFAM. O diferencial destes contextos de mobilizações, aos quais assistimos no Andirá neste início de século XXI, são as muitas articulações com agentes externos e a capacidade que as comunidades passam a desenvolver e de positivar suas memórias. Tornando-as memórias políticas capazes de acessar direitos, historicamente distantes, a exemplo da demarcação de seus territórios, elementos de suas territorialidades específicas, constantemente ameaçadas por iniciativas governamentais ou particulares. Frente à tais contextos de confrontos, “os povos tradicionais se sentiram obrigados a elaborar novas estratégias territoriais para defender suas áreas”(LITTLE, 1994, p.14). Aos poucos, “criaram um espaço político próprio, na qual a luta por novas categorias territoriais virou um dos campos privilegiados de disputa. Uns dos principais resultados dessa onda tem sido a criação ou consolidação de categorias fundiárias do Estado”(IDEM).

---

<sup>362</sup>Ementa do curso ministrado pelo PNCSA na Universidade do Estado do Amazonas. Centro de Estudos Superiores de Parintins- UEA/CESP.2012. Parintins-AM.

Ao analisarmos o conjunto dos arquivos de memória, percebemos que aos poucos, as comunidades do Andirá aprenderam a ser negras e quilombolas, segundo os dispositivos constitucionais. Sobretudo, perceberam que suas unidades precisavam ser também “*construídas na identidade étnica e nas territorialidades*, dimensões políticas de maior significação”(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.34) [*Grifos Nossos*]. Os conhecimentos sobre os territórios tradicionais no Andirá, também indicam caminhos para os reconhecimentos como grupo étnico. Portanto, as lutas desses povos e comunidades tradicionais são potencializadas, também por tais saberes que informam identidades e territorialidades específicas.

**3.4.1. “Tudo por aí morava gente nossa!”<sup>363</sup>.** Lugares de usos comuns, espaços simbólicos de pertencimentos

É necessário entender a construção da identidade quilombola face à necessidade de luta pela manutenção ou (re)conquista de um território material e simbólico. Marcado sobretudo, por tensões e narrativas conflituosas sobre as formas de uso dos espaços, as comunidades quilombolas no Brasil enfrentam diversos obstáculos na garantia de direitos aos seus territórios ancestrais e em seus contextos de lutas, identidades étnicas e territorialidade são (re)criadas. Falar de “territorialidades específicas” significa, dentre outras coisas, tratar das terras tradicionalmente ocupadas e controladas de modo efetivo pelas suas respectivas comunidades ou pelas formas organizativas que lhes correspondem—associações, cooperativas, sindicatos, articulações e movimentos. Elas podem ser entendidas como resultantes dos processos sociais e históricos de territorialização, apresentando delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação social de antagonismo(ALMEIDA, 2012).

É preciso estarmos atentos para não se emaranhar nas nomenclaturas, mas estabelecer devidos significados e atribuições, referenciadas, a partir de realidades historicamente constituídas. Nessas operações de significados e apropriações, nos apoiamos nas assertivas, segundo as quais, as comunidades e povos tradicionais, especialmente as tratadas aqui como quilombolas, em seus processos reivindicativos de direitos étnicos, sociais e territoriais, “distinguem-se tanto da noção de “terra”, literalmente falando, como também da noção pura e geográfica de

---

<sup>363</sup> João Freitas de Castro, 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade.

“território”(ALMEIDA, 2008). Em suas lutas, objetivadas em novos movimentos sociais como o levado à cabo no Andirá, vão além disso, mas sem desfazer-se, necessariamente dessas duas noções com as quais manejam na vida cotidiana. Operam e atentam em seus processos socioculturais e políticos de emergências étnicas de lutas face o Estado, extremamente conectados às expressões que, dentre outras coisas, manifestam elementos indenitários ou correspondentes à sua forma específica de territorialização(IDEM).

As “memórias territoriais”, influenciaram inicialmente para MSQA desenhar aquilo que, será o território reconhecido pelo INCRA. Elas apontaram os “lugares de memórias”, os espaços territoriais e de usos comuns existentes nas comunidades, indicam caminhos para os passados dos “troncos velhos”, aos quais, o movimento de luta deseja acessar, afim de credenciar suas lutas por reconhecimento. As territorialidades se ligam, portanto, aos processos de apreensões de universos simbólicos pelos grupos sociais historicamente referenciados e instituídos. Sobre isso, Acevedo; Castro(1998), nos alerta para as potencialidades das práticas tradicionais de tais grupos sociais que aprenderam relações racionalizadas e de respeito com os seus territórios e usos dos recursos territoriais deles advindos.

*Os conhecimentos das formas de manejos e de usos das espécies, de rios, lagos e solos por esses grupos de antiga ocupação têm, na nossa percepção e sensibilidade, grande importância, pois, na afirmação positiva de complementariedade e alternabilidade entre extrativismo e agricultura em sistemas ecológicos particulares (e sempre que a irracionalidade de mercado não compromete seus níveis de reprodução biofísica), encontra-se a chave da economia e preservação da Amazônia. Esses sistemas mantidos em uso por eles durante séculos, foram pressionados, em diversos momentos, pela exploração de castanha, cumaru, pau rosa, peles, pirarucu e tartarugas. Agentes que fizeram (e fazem) do extrativismo econômico um exclusivismo econômico organizaram essa exploração com fins lucrativos, quebrando as regras de alternatividade e de complementariedade entre tratos agrícolas e extrativistas. Esse saber valioso sobre o manejo e preservação geralmente não é incorporado pelas empresas e por órgãos oficiais, inclusive por aqueles que realizam atividades de pesquisa na Amazônia (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.31).[Grifos Nossos]*

Tais assertivas feitas para as realidades do oeste paraense, também as consideramos válidas para o leste do Amazonas, onde há muitos dos antigos lugares de uso comum relacionados aos usos geracionais, que informam sobre trajetórias individuais e familiares. Constituindo-se, portanto, em rastros para recuperação de aspectos dos históricos de tais grupos sociais, a partir de uma história ambiental, em outras palavras, essas memórias territoriais, também apontaram para tempos históricos outros, em que os grupos sociais, em articulações de saberes diversos, faziam usos do tal território e dos

recursos dele advindos<sup>364</sup>. Por isso as politizaram, etnicizando-as na sua luta pela demarcação do território reivindicado socialmente no âmbito do MSQA. Tornam-se nesse jogo político, espaços simbólicos e de pertencimentos, acusam tempos marcados por farturas e mais liberdades de existências no sentido das relações com os recursos territoriais. Nas narrativas quilombolas aparecem remetendo, por exemplo, há tempos anteriores : **1)** aos pescadores profissionais vindos do vizinho estado do Pará; **2)** às madeiras que avançaram dessa mesma direção e fincaram conexões locais e internacionais; **3)** aos fazendeiros que tornaram matas e castanhais do antigos em pastos para o gado.

As referências a tais espaços de uso comum indicando “ancianidade da ocupação” do território são atestadas nas memórias, nas atas, nas audiências públicas, no relatório antropológico, no livro de memória de uma liderança quilombola, também na existência das dezenas “castanheiras baixotas”<sup>365</sup>, que insistem em permanecer de pé. Testemunhando histórias locais como as de Igarapé Açú para onde situava um dos velhos castanhais “dos pretos do Matupiri”, “do Tucumanduba”, “do Ituquara”, espaços rememorados por seu Clarício como “castanhais do povo”, mas que ao logo do século XX foi “passado de um para outro proprietário”, como lamentou Maria Engracia. Os espaços elencados acima expressam pertenças e se conectam à processos históricos pelos quais a Amazônia foi (re)introduzida na segunda metade do século XX, a partir de quando as existências territoriais, sociais, culturais de povos e comunidades tradicionais, como as do Andirá e do Trombetas foram mais intensamente ameaçadas. “Para esses grupos rurais a continuidade no território encontra-se ameaçada por frequentes invasões e expropriações por parte de empresas e do poder público”(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.33). Portanto, ressalta-se a importância dos laços, das redes e dos processos sociais de conhecimentos criados, acionais e que são tecidos nas realidades sociais quilombolas para dar conta e informar, dentre outras coisas:

A origem, formação e situações distintas desses grupos, permitem ressignificar a terra conforme diversas experiências e processos históricos. O território é condição de existência, de sobrevivência física para os grupos negros do Trombetas que compartilham da mesma origem e elaboram uma unidade: se remanescente de quilombos, com a qual estão identificados e são identificados pelos outros. Na atualidade, essa identidade constitui-se no bastião de suas lutas pelo reconhecimento de direitos de ancianidade da ocupação (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.33).

---

<sup>364</sup> Tais elementos que conformam territorialidades específicas e apontam caminhos para os tempos dos troncos velhos. Por isso, auxiliam nos pertencimentos quilombolas e são evidenciados em trechos de trajetórias já citadas como a de seu João Freitas de Castro, Clarício, Martinho, Adelino, Maria Engrácia.

<sup>365</sup> Maria Aparecida Paixão, 55 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Paulo de Açú.

Ao referir-se aos contextos econômicos configurados a partir da década de 1970 no Andirá, principalmente referindo-se as atividades de criação extensiva de gado e de exploração intensiva da madeira, Siqueira(2016) aponta como tais práticas resultaram na (re)configuração sociocultural da região. São os reordenamentos dos espaços territoriais influenciando nas dinâmicas sociais de tais comunidades e indica dois movimentos a saber: “num primeiro momento, pressionadas pelas ações dos criadores de gado e de madeiras, as famílias quilombolas realizaram vários deslocamentos para dentro e também para fora das antigas ocupações(SIQUEIRA, 2016, p.16). As famílias “intruzadas” em seus territórios tradicionais tiveram duas opções: adentrar as matas, afastando-se das margens dos rios e ou migrar para as periferias de cidades do Baixo Amazonas, ou para capital Manaus, situação plenamente visualizada em inúmeras trajetórias familiares. Além dos já citados “Freitas de Castro” do quilombo Trindade, destacamos também “os Silva”, referenciados inicialmente em Tucumanduba, precisaram “se mudar” para o Igarapé Açú. “O Açú”, era seu antigo lugar de trabalho e coleta de castanha, mas aos poucos foi transformado em pastos para o gado. Essa “mudança” dos Silva é rememorada por seu Vicente:

*Essa mudança, era devido a, a venda né que nossos vizinhos fizeram lá dos seus terrenos, do, na época para o senhor Corelano Lindoso que era prefeito de Barreirinha. Ele construiu campo né, campo para gado e como nosso terreno ficou rodeado assim já pelo campo né!. Então, a gente conversou com o papai e a gente achou por bem vender e se mudar definitivamente para cá[São Paulo do Açú] porque a mamãe já tinha um terreno doado pelos pais dela aí na Boca do Açú. Aí se resolveu se mudar de uma vez né para esse lugar que era Santa Maria. Meus avos né eram, era Pedro Paixão e a minha avó era Maria né!. E esse Pedro Paixão pai da mamãe era cearense, então ele veio para cá para o Andirá e aí para cá ele se encontrou com ela né, casou e constituiu a família, a mamãe era [índia Sateré-Mawé]. A minha avó era daqui do Andirá mesmo né, daqui desse município daqui de Barreirinha.<sup>366</sup> [Grifos Nossos]*

Voltando às metáforas das castanheiras como testemunhas de espaços e tempos passados, insistem e se fazem presentes por meio das memórias vivas de relações de solidariedades entre famílias. Também (re)atualizam-se por meio de casamentos interétnicos ao longo do século XX. Sobreviventes teimosas, porque de alguma forma, resistiram ao fogo e à outras formas do “desenvolvimento” agropecuário ali achegado (em nome do progresso) um dos muitos antigos “castanhais grandes” espalhados pelo território quilombola do Andirá, precisou metamorfosear-se em pastos. Os castanhais são lugares de usos comuns, para onde “o pessoal do Tucumanduba, do ‘Ituquara’, do

---

<sup>366</sup> Vicente Paixão da Silva, professor, 53 anos. *Entrevista*. Junho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú. Faleceu em 2019.

Matupiri vinha e passava semanas debaixo dos rabos de jacamim”<sup>367</sup>. Esses castanhais são indícios de territorialidades presentes nas trajetórias individuais e familiares, recorrentes nas memórias do Andirá como espaços simbólicos e de pertencimentos, onde as famílias quilombolas que tinham “estradas de castanha” na época da safra (dezembro a março), a exemplo de outras partes da Amazônia, “fixavam, temporariamente, casas e paíóis na mata para dar conta da produção”(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.130).

Antigos espaços de usos coletivos, os castanhais dos “povos quilombolas” tornados pastos nas cabeceiras do Igarapé Açú, foram logo transformados em agrovila e atualmente distrito<sup>368</sup>. As tais “castanheiras baixotas” insistem em dar pistas sobre as histórias narradas pelas vozes que vêm de São Paulo, como as dos ceramistas Raimunda Silva e Marcho Barbosa. A primeira, desde os 5 anos de idade já ia com todos os seus dez irmãos para o tapiri improvisado denominado por ela como “*rabo do jacu*”. Como criança pequena, uma de suas funções era “apenas” separar os ouriços de castanha, coletados pelos irmãos mais velhos para logo serem entregues aos patrões do seu pai Benedito Silva.

Ele [O pai Benedito da Silva], contava que veio de lá [Tucumanduba] porque, porque lá *as coisas ficaram mais difícil né!*. Pra ele manter a família, ele tinha que vim de lá pra cá pra cabeceira do Açú pescar ou caçar [...]. Tudo que ele ‘mantia’ a família lá, era tudo que ele conseguia aqui (atual São Paulo). Aí, depois com o tempo, a minha mãe tinha um terreno aí na Boca do Açú, aí ele veio morar aí, daí que tinha que se ‘habitua’ nessa nova vida [...]. A condição financeira com a família, porque ele tinha um, naquela época ele já tinha 11 filhos aí era muita gente, [...] a família era grande para manter. *Aí ele contava que lá no Tucumanduba ficou muito difícil a condição financeira, o peixe, a caça de lá ele passou a vim aqui pra, cabeceira do Açú*. Aí foi que ele fez a casa aqui. Depois que os filhos começaram a arrumar mulher, aí ele foi formando a comunidade. Aí depois começaram a fazer uma igreja né para rezar, só que ainda não tinha plano de fazer a comunidade né, a igreja para rezar. Aí com tempo conseguiram fazer um barracão para dona Rosa dá aula naquela época né<sup>369</sup> [Grifos Nossos]

Muitas das famílias inseridas nos movimentos forçados de deslocamentos formam a atual agrovila do São Paulo do Açú, citamos “os Silva”, “os Barbosa” e “os Rodrigues”. A última comunidade a entrar na luta para diferenciação étnica, inicialmente só pôde ter sua área “urbana” reconhecida como “área de quilombo”, dado os muitos “passivos ambientais” ali existentes. Em muito, isso é devido à sua história de ocupação recente ter sido marcada por ações predatórias (pecuária e madeireiras). Fato aliás, já alertado, em

<sup>367</sup> Maria Aparecida Paixão, 55 anos. Ceramista. *Entrevista*. Quilombo São Paulo do Açú. Junho de 2016, rio Andirá, Barreinha - AM. Segundo ela, “Jacamim” como o qual compara a moradia no castanhal do Açú, é um pássaro de rabo longo, e em formato de uma tesoura. Tais construções, quase sempre de caráter provisórias, têm suas estruturas com paus roliços que entrelaçam-se como uma tesoura, e têm sua estrutura superior/laterais coberta de folhas de palmeiras diversas. Em 2013, ainda visualizamos esse tipo de moradia em comunidades como Boa Fé e Trindade.

<sup>368</sup> Para saber mais sobre esse distrito quilombola, ver o estudo monográfico de Cabral (2017).

<sup>369</sup> Perpétua Paixão da Silva, agricultora e ceramista, 41 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú.

audiência pública por políticos locais (AMÉLIA, 2016), que entrelaçados com as relações de poderes já sabiam das dificuldades dessa comunidade em recuperar as posses de seus territórios tradicionalmente ocupados. Alguns dos espaços apontados pelas memórias territoriais são visualizados nas trajetórias familiares citadas e suas formas de ocupação daqueles espaços que configuram o Açú e outros quilombos.

No âmbito das lutas do MSQA, muitos ambientes foram retomados e ressignificados como espaços físicos e simbólicos de pertencimentos. Apenas para citar um caso, trazemos o que ocorreu com “cabeceira da campina” entre os quilombos Santa Tereza e Boa Fé (fig.01 e 02). Área de águas cristalinas e de muitíssimas formas de vidas, presentes nas memórias de tetranetos de Benedito Rodrigues da Costa. Gentes como a professora de Geografia Raquel Castro, líder de um grupo que na oficina de mapas do PNCSA, georreferenciou e institucionalizou nas páginas do Fascículo “quilombolas do Andirá”, inúmeros desses lugares, referidos nas memórias territoriais dos moradores e aqui analisados como potenciais indicadores de rastros para o passado dos “trancos velhos”. A campina foi, portanto, (re)qualificada nas narrativas da FOQMB e assim apresentada como um “santuário” da biodiversidade animal, vegetal, onde a fauna aquática reconstitui-se desde os tempos dos antigos que ali moravam.

Os lugares de uso comum, portanto, são espaços fundamentais para a manutenção da vida dos quilombolas e não quilombolas no Andirá. Desses lugares retiram seus sustentos para suas sobrevivências. Quando acontece algum tipo de conflito externo ou até mesmo interno relacionado a esses locais de uso comum, não atinge só a alguns moradores, mas a todos que precisam deles e possuem uma ligação muito forte de pertença identitária com tais espaços. Tais laços são comumente tensionados nos “arquivos de memória” que informam conflitos entre “os estabelecidos e os de fora”. Estes acabam “intruzando” os territórios tradicionais, como já denunciados em inúmeras trajetórias individuais e familiares apresentadas ao longo desta tese. Sobre esse uso coletivo, adverte Rui, morador do quilombo São Pedro:

*[...] Jessas cinco comunidades, praticamente trabalham, pescam e tiram o sustento das suas famílias quase que do mesmo local: desses lagos, desses matos!. Por exemplo: a nossa área que nós moramos que é o São Pedro, mas temos que fugir pro Juarí ou Laguinho. Então, tanto o povo do Matupiri quanto do Trindade, Boa Fé e Ituquara, a pescaria deles é só quase naquele reduto. Quando acontece esses conflitos hoje (entre quilombolas e pescadores profissionais), atinge o povo todo que ainda sente essa grande dificuldade<sup>370</sup>. [Grifos Nossos]*

---

<sup>370</sup>Rui de Souza Santos, 48 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de São Pedro.

Esses diferentes locais de uso comum são confirmados em inúmeras narrativas que apresentam e dão destaque outros lugares. É o que descreve João Jorge, morador do quilombo Boa Fé, quando perguntamos sobre as formas e os locais de pesca

Eu pesco de poronga, de malhadeira e de anzol, de flecha. Agora já temos dificuldades que não é mais como era antigamente, por exemplo: pescada de um quilo, dois quilos que a gente pegava não se pega mais, pega quantidade de peixe mais é pequeno já. *Daqui[Boa Fé] a gente se desloca para um local chamado Romão, Canivete, para Ilha Grande, lá para o Mucuí, até lá para o Côco, lá para Págoa. Tudo por aí a gente pesca: no Jauari, no Laguinho, no Pé-grosso, é! [...], no Curupira. Se destaca aí pescando, todo mundo pesca nesses mesmos locais*<sup>371</sup>. [Grifos Nossos]

Além desse conjunto de espaços e lugares de uso comum que guardam relações de pertencas e indicam identidade étnica e territorialidades quilombolas, também é comum os sujeitos relembrem de seu passado como uma época boa. Um “antigamente” cheio de farturas e abundância em oposição aos tempos atuais. Narram o passado como uma época muito mais fácil de conseguir seu próprio alimento, o representam como contexto em que havia muitos meios de subsistências, e “não existia tanta proibição como nos dias de hoje” destaca seu Gláucio Paixão do quilombo São Paulo do Açú que se casou com Rosa Lolita do quilombo de Santa Tereza. Em suas narrativas, se produz uma imagem de passado onde existia mais facilidades em relação a todos os tipos de recursos naturais que o território podia oferecer. Para muitos, especialmente os mais idosos, o hoje se tornou cada vez mais difícil quando tratam do acesso à recursos territoriais, a exemplo da pesca, a caça, a coleta de frutos, também para o trabalho com a agricultura e o extrativismo. É o que nos informam narrativas como a de Adelino, sujeito mais velho do quilombo Santa Tereza do Matupiri, que assim como seu Clarício referenciado no quilombo São Pedro, também foi “doado” quando menino para “andar” com o padrinho ainda no curso do século XX. Na idade madura, pegou a andar pela região acompanhando as movimentações econômicas do leste do Amazonas como a juta, a malva, o pau rosa, o cumaru, o breu, dentre outras atividades que pautaram as dinâmicas socioeconômicas regionais. Como outras, a exemplo a de seu Martinho Rodrigues do quilombo Boa Fé, a de seu João Freitas do quilombo Trindade, enfim, a partir da dimensão do trabalho, suas trajetórias iluminam para os diversos aspectos da vida nos quilombos:

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 panetiro; tipiti!. Matava caça pelo mato, agora, não dá mais para caçar!. Naquele tempo era muita fartura. Sem mentira nenhuma, *era peixe que não acabava mais!* Fazia aquela

<sup>371</sup> João Jorge de Castro Rodrigues, 48 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo de Boa Fé.

barulhada na água (blum, blum, blum). (...). *Comecei a trabalhar com 15 anos na Juta!* É pesado esse trabalho: tira toda ela e bate, logo solta aquela camada, e pendura no varal. Agora, *a malva*, não, é mais difícil soltar da casca. Essas plantações tinham por demais aqui no Matupiri<sup>372</sup>. [Grifos Nossos]

Uma boa parte dessas dificuldades contemporâneas em adquirir recursos territoriais como a pesca, denunciadas em trajetórias como a de seu Adelino, se devem às atividades predatórias de pescadores profissionais que se utilizam de grandes redes de pesca e capturam todos os tipos de peixes, desde os “dos ‘jitus’ até os grandes”. Muitos quelônios também são capturados, o que leva ao desequilíbrio ecológico dos lagos e contribuindo para escassez dessas espécies na região. Outra ameaça são as madeiras retirando ilegalmente madeira para comercialização. Atividades que adentraram às cabeceiras dos rios, acessaram “as matas grandes, antigamente guarnecidas pelo mão de pilão na época dos antigos”<sup>373</sup>. Além das atividades profissionais de pesca e de extração de madeira, compõe esse processo de desarticulação dos territórios tradicionalmente ocupados e utilizados pelos quilombolas do Andirá, as atividades de grandes fazendeiros. Ocupam aquela região, causando uma espécie de desvio forçado de trabalho tradicional daqueles sujeitos locais que passaram a trocar o trabalho coletivo (puxirum) pelo trabalho individual das diárias nos campos dos fazendeiros. Fatos constatados em narrativas como as dos “Freitas de Castro” que viram o Chapeleiro queimar durante um mês; as de Maria Engracia quando descreve as ações de protagonismos de sua mãe no quilombo São Pedro contra os assediadores de suas terras; as “dos Silva”, “dos Barbosa” no Igarapé Açú, assediados primeiros por fazendeiros que tornaram castanhais em pastos e depois pelo consórcio holandês que ali chegou-se com os discursos de manejo florestal.

Por tudo isso, os diferentes lugares de uso comum “dos antigos”, tiveram extrema importância no MSQA por reconhecimento do território tradicional, foram capazes de (re)ligar os sujeitos atuais a outros tempos, quando as tetravós os utilizavam. No tempo presente, mesmo os sujeitos morando em comunidades distintas, sentem-se interligados por lugares de uso comum (lagos, furos, rios, cabeceira e matas). Circulam por tais lugares e usufruem de seus recursos territoriais, e assim acaba que “todo mundo pesca nesses mesmos lagos” lembram-nos João Jorge e Rui. É de onde retiram seus sustentos “desses lagos, desses matos”. Com tais processos de (re)construção dos tempos do cativo, a partir do recurso às “memórias territoriais”, os sujeitos quilombolas por meio da FOQMB,

<sup>372</sup> Adelino Pereira Castro, 86 anos. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Ranciaro et al. (2014, p. 04).

<sup>373</sup> Seu Martinho Rodrigues, do quilombo Boa Fé, rememora inúmeras lendas no território quilombola, a principal delas é essa do mapinguari, conhecida na cabeceira grande como mão de pilão. Guardião das matas grandes, influenciou no imaginário e na conservação dos territórios quilombolas tradicionais, até ver suas matas tornadas campos para o gado, apenas vive nas letras das toadas do boi-bumbá trinca terra.

atualizam as antigas redes de solidariedades e pertencimentos étnicos e territoriais, construídos por seus pais, avós e bisavós: Sujeitos antigos que escolheram as proximidades e para além dos arquipélagos que marcam a divisão entre Andirá de cima e Andirá de Baixo, para construir seus novos espaços de identidade, liberdade e territorialidades quilombolas ainda no final do oitocentos. Ao longo de todo o século XX foram nomeados “*os pretos do Matupiri*”, mas que neste início de século XXI lutaram e auto identificam-se como “*Quilombolas do Rio Andirá*”.

Nesses espaços simbólicos de pertencimentos, os quilombolas do Andirá pescam e retiram desses rios, lagos, paranás, igarapés, ilhas e cabeceiras, diversas espécies de peixes para sustento de suas famílias, outros, nasceram ou já moravam nas proximidades desses locais. No entanto, as dificuldades advindas dos processos de intruzamento de suas terras tradicionalmente ocupadas, somado aos descasos do poder público municipal para com a educação escolar dos seus filhos, levaram muitas famílias a se deslocarem para outros locais mais “favorecidos de estrutura”, onde pudessem contar “com as forças do padre” ou de missionários evangélicos. São inúmeras as trajetórias onde visualizamos tais indicativos. Escolhemos a do Sr. João Rufino por ter sido emplacada no fascículo “quilombos do rio Andirá”:

*Nasci na boca do Jauari [Lago], em frente à comunidade São Pedro. Lá eu me criei com meus pais. Quando eu comecei a me entender era o tempo de pesca na zagaia. Esse foi o nosso sustento. Caçava paca, tatu. Peixe dava bastante também. A dificuldade era estudo!. Então, tenho a dizer que papai trabalhava com sorva, maçaranduba, copaíba. Estocavam castanha. Tinha um comércio grande que comprava todo o produto (...). Quando a gente juntava tudo vinha aquele batelão pra levar tudo. Aí, fomos crescendo, passamos para o Itaquara, em 1974. Tinham os padres que davam sacola de rancho e aula de catecismo (...) Seu Francisco Carneiro insistiu até fundar uma comunidade. Como não tinha padroeiro, e tinha uma imagem de madeira de Nossa Senhora do Carmo, ela virou a padroeira e iniciamos o círio. Aí, chegou o Cristo Ressuscitado que os padres trouxeram. Esse foi o nosso padroeiro. Aí, fizeram uma casinha de barro pra igreja. Com a força do padre nós fomos se organizando<sup>374</sup>. [Grifos Nossos].*

Apesar das farturas de peixes no lago Jauari, as necessidades do acesso às letras (re)ordenou os destinos dos “de Paula”, que se achegaram aos demais parentes já estabelecidos em torno da “força do padre”. Mas continuavam com suas imagens de madeiras e cultos aos seus “santos de promessa”, invalidados no processo para serem institucionalizados como aquilo que se convencionou chamar de comunidade. “A força do padre”, significaria dentre outras coisas, as negociações como a troca dos antigos santos do catolicismo popular para um outro “oficial”, de preferência um que não seja

---

<sup>374</sup> João Rufino de Paula, 55 anos. *Entrevista*. Quilombo Itaquara, Fascículo “Quilombos do rio Andirá”, Ranciaro et ali(2014, p. 06).

permissível com práticas de religiosidades híbridas, como aliás o são os muitos santos particulares “dos antigos” que desceram de lagos como o Juarí para as colinas do Ituquara. “Sebastiões, Beneditos, Lázaros, Luzias, Honofres, Marçais”, dentre outros. Representam uma diversidade de santos que tinham espaços referenciados física e simbolicamente em cada uma das comunidades quilombolas do Andirá, porém foram silenciados no curso do século XX no processo de institucionalização das mesmas. Assim, Benedito “cedeu” espaços à São Pedro (comunidade São Pedro); São Sebastião “cedeu” tanto à Terezinha do menino Jesus e Divino Espírito Santo (Comunidade do Matupiri), como a São Paulo (Comunidade São Paulo do Açú); Honofre e seus acompanhantes jogados nas águas escuras para emergir “os filhos de Rosendo, as gentes de Boa fé” (Comunidade Boa Fé). Para citar alguns processos de negociação quilombola no pós-abolição, afim de permanecerem e continuarem suas existências sob a forma contemporânea de comunidades que agora emergem etnicamente como quilombos.

São muitas as narrativas sobre o lago do Juarí, em torno do qual, “*os antigos*” moravam e promoviam suas festas e batuques à Beneditos e inúmeros outros santos do catolicismo popular. Representam as memórias em torno de tempos de farturas e figuram nos arquivos de memória, como agregadores de espaços simbólicos de pertencimentos étnicos e territorialidades específicas quilombolas. O Juarí representa espaços em torno dos quais, religiosidades e práticas socioculturais híbridas se articulam. É o que informa Edinilza, uma das filhas de Rosendo, tornada uma pessoa “de Boa Fé”, mas que não se furta em lembrar as “*época dos antigos*” quando seus pais eram mordomos e organizadores “do gambá de São Benedito no Lago do Juarí”. Bons tempos quando ela mesma era “*a companhia do pai*” pelas matas e lagos em busca de recursos territoriais para “*o Mestre Rosendo*” realizar suas atividades, dentre as quais, produzir suas canoas e cascos para as gentes da região que lá iam fazer suas encomendas:

*Meu pai e minha mãe eram os mordomos<sup>375</sup> das festas de São Benedito. Era uma, duas semanas de festa no barracão grande, coberto de palha e chão batido. Mamãe contava que gostavam muito de dançar o tar de Lundum, onça-te-pegar, e tem mais o ‘tar’ de gambá que era do São Benedito. Os homens cantavam e o santo ali no meio. Depois que o papai se converteu [evangélico/adventista do sétimo dia], parou. Era muita gente que ia nessas festas. Nesse tempo o foguete era Bambu, eles mesmo faziam<sup>376</sup>*

<sup>375</sup> Para uma leitura das estruturas e personagens que configuram as festas do catolicismo popular na Amazonia profunda e suas ocorrências múltiplas ver Maués(2011); Galvão(1976); Funes(1995); Teixeira(1989). Para a festa de São Benedito no Andirá do tempo presente ver os estudos monográficos de Santos(2016); Seixas(2016); Santos(2017).

<sup>376</sup> Edinilza Rodrigues dos Santos. *Entrevista*. Maio de 2017. Barreirinha-AM.

Mordomos, festas e batuques, danças de Lundum, de onça-te-pegas e de gambá de São Benedito, são elementos que configuram práticas socioculturais e religiosas comuns, não apenas no lago Jauari, mas em todo território quilombola do Andirá. Uma, duas semanas de festas e “estripulias” de corpos que comunicam culturas e ancestralidades. Corpos, batuques, folias aos santos, culto às almas, manifestações reordenadas politicamente no âmbito do MSQA. Práticas antigas devidamente iluminadas pelas “*lamparinas de bambu*”, lembradas por sujeitos maduros como seu Matinho Rodrigues do quilombo Boa Fé. Reanimados com os foguetes também feitos de “*bambu e pólvora*” que iam aos céus em horários determinados para acordar e chamar as gentes Andirá que festejavam suas memórias e histórias por meio de suas práticas socioculturais e religiosas.

Nas descrições de tais práticas sócio culturais e religiosas, verifica-se estreitas relações entre lugares físicos e simbólicos. Suas memórias não operam separação entre natureza e cultura, pelo contrário, narram suas vivências e experiências familiares entrecruzando ambas. São práticas que unem culturas e tempos, que paralisavam os corpos cansados dos trabalhos como já metaforizou seu João de Castro. Nessa parada os revigoravam no êxtase das “danças de terreiros”, seja “*no Lago Jauari*”, ou na “*antiga ponta da Velha Tereza*”. Sempre à vista dos santos de devoção que após receber as dívidas e referências, eram devidamente cobertos e recolhidos ao canto dos barracões, afim de ceder espaço aos dançantes. Muitos daqueles santos particulares, hibridados pelos “truncos velhos” retomam e foram recolocados em seus espaços originários de culto, uma operação política e etnicizada a partir da FOQMB. Produzida, inclusive nas memórias das gentes “de Boa Fé”, a exemplo de Ednilza que em sua infância “*não conhecia a palavra*”, e por isso encantava-se ainda com os sentidos e significados de culturas vivas protagonizadas por seus pais mordomos do gambá do santo preto. Culturas comunicadas cotidianamente para além e apesar dos binarismos e conversões religiosas que desde tempos coloniais intentam domar o diverso, o múltiplo, a riqueza que caracteriza a Amazônia profunda. Portanto, as falas referidas a essas práticas culturais e sócio religiosas, são como canais e indícios que remetem aos tempos passados. Um indício para os quilombolas contemporâneos que lutam por diferenciação étnica e que passam a alfabetizar-se historicamente acerca dos antigos, dos seus mestres, dos tempos das farturas, dos tempos bons, das festas. Suas retomadas acusam não somente espaços físicos, mas também espaços simbólicos de pertencimentos à nova identificação étnica e territorialidade. O caso mais emblemático, amplamente citado nesta tese, é o

revigoramento da festa em honra a São Sebastião no quilombo de Santa Tereza, junto com a qual vem “a antiga ponta da velha Tereza” e tudo o que ela pode significar para os quilombolas do Andirá.

Como o lago Jauarí para os quilombolas de São Pedro, Boa Fé e Ituquara, “a ponta da velha Tereza” é um dos lugares de memória mais significativos no âmbito do MSQA. A exemplo de 2015 quando apenas senhoras quilombolas organizadoras da festa de São Sebastião, carregavam o andor do santo pelas ruas de Santa Tereza, onde aliás, os padres não apareceram naquele 20 de janeiro, em 2016, também sem padres, a festa politicamente teve sua organização entregue à jovens lideranças quilombolas. Destacamos João Xistos de Castro Neto, Tarciara Raquel dos Santos Castro, Sebastião Douglas dos Santos Castro, Thiago dos Santos Castro, Joelson Castro Tavares, Wallessa Conceição de Castro, dentre outros. A conduziram à luz dos costumes dos antigos e sob o olhar atendo de seu Adelino que cuidadosamente observava os marujos de São Benedito, alguns dos quais, seus parentes descidos do “Distrito de Ariaú” para homenagear e pagar dívidas com o São Sebastião. Dentre os costumes observados em 2016 estavam: procissões nos lagos aos sons de batuques e marabaixos, ritos diversos, leilões, noitadas a cargo de parentes que retornavam à “antiga ponta”. Naquele ano estive na ponta “o pessoal do Ariaú” com seu santo preto Benedito, para o qual, dançam a marujada no período noturno, antecedido de esmolação pela comunidade juntamente com a pastorinha local, a fim de arrecadar donativos. Enfim, a festa de São Sebastião se faz sempre indicando entrecruzamentos de mundos, tempos, religiosidades, solidariedades entre famílias, comunidades e acusa ancestralidades múltiplas no Andirá. Portanto, a “antiga ponta” e a festa nela reordenada são nesta tese analisados como elementos indicadores de pertencimentos étnicos e territorialidades quilombolas.

Ainda acerca do lago Jauarí como espaço simbólico, apesar de constantemente ameaçado, continua até hoje sendo um lugar de uso comum aos “descidos”, tanto para o quilombo Ituquara, como para o Boa Fé e o São Pedro. Para lá continuam pescando e exercendo demais atividades como agricultura e extrativismo. Portanto, esses locais de uso comum, marcados por conflitos e necessidade de afirmação, se tornaram espaços simbólicos de pertença para os atuais moradores. Edinilza relembra que foi ali que “foram pegar homens no lago. *Papai serviu o exército por cinco anos. Para lá, ele conheceu os mandamentos de Deus*”<sup>377</sup>[*Grifos Nossos*]. Espaços como o lago Jauarí, indicam pertenças que conectou e legitimou partes dos processos de lutas para demarcação do

---

<sup>377</sup> Idem

território tradicional. Muitos deles reconstituídos a partir das memórias materializadas de inúmeras formas em processos socioculturais(festas, danças, feiras) e em dispositivos oficiais (o fascículo “quilombolas do rio Andirá”, o livro de memórias de Maria Amélia).

A memória e a tradição oral personificada em vozes como seu João Freitas do quilombo Trindade auxilia na (re)construção de uma nova cartografia social sobre o território tradicional, suas gentes, fazeres, saberes e existências socio econômicas e religiosas anteriores aos tempos dos pastos para o gado. Dois elementos presentes nas audiências públicas do INCRA, escutados e algumas vezes, acolhidos pelos técnicos desse órgão, sempre falam e opinam, indicando onde ficam e como tais lugares de uso comum foram e continuam a ser usados pelos quilombolas contemporâneos. Apontam para a configuração territorial que se realizam pela memória sobre espaços de uso tradicionais. Enfrentam várias situações desfavoráveis, existindo alguns conflitos pela posse das terras(com pescadores profissionais, com as madeireiras clandestinas, com fazendeiros). Estes últimos são os que mais contribuíram para a devastação desse território tradicionalmente ocupado, transformando partes dele em pastagem para o agronegócio, como evidencia-se em inúmeras trajetórias familiares.

Vale destacar, no entanto, ainda que sejam elementos presentes nas narrativas quilombolas contemporâneas, a caça e a pesca, não estabeleceram as bases únicas de sustentação alimentar e econômica dos quilombos amazônicos. As duas atividades fundamentais foram a agricultura e, especialmente o extrativismo vegetal, onde se percebe uma interação maior entre os quilombolas e o meio ambiente. Atividade pouco comum ao mundo do escravo, por ser uma prática afeita aos trabalhadores livres em decorrência de sua especificidade, no quilombo tornou-se uma tarefa diária e base da economia mocambeira. Uma razão a mais no cuidado em escolher o lugar do acampamento, onde a natureza lhe fosse pródiga, e uma dessas benesses dos territórios quilombolas no Baixo Amazonas foi a castanha(FUNES, 1995). Estudos clássicos sobre comunidades quilombolas na Amazônia como os de Acevedo; Castro(1998); Funes(1995); Gomes(1997), apontam conexões simbólicas entre os quilombolas e as relações de ocupações com determinados lugares de uso comum. Ao fim, também o caracterizam-se como espaços de pertença étnica, muitos dos quais, retomados em seus processos contemporâneos de lutas por direitos territoriais, como ocorre no rio Andirá.

Esses lugares de uso comum do território possuem nomes diversos, pois foram dados pelos antigos moradores e por isso, são carregados de simbolismos e indicativos de pertenças étnicas e territorialidades específicas. Sensações amplamente exploradas nos

processos de (re)construção da memória de si pelo MSQA. Questões evidenciadas em outros contextos amazônicos, como no oeste paraense, onde também “o ato de nomear coloca em destaque o tecido de relações familiares internas do grupo. Outras nomeações procedem de autoridades investidas de um poder religioso ou social”(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.130). Além de atributos sentimentais, sócio religiosos dados pelos ocupantes do território, também é comum muitos lugares dos quilombos tornarem-se conhecidos pelos nomes ou características referentes aos antigos moradores desses locais, em sua maioria, atribuída por terceiros. Alguns até mesmo, devido à geografia do lugar e fenômenos naturais ocorridos, como parecer ser o caso traduzido por João Jorge, ao informar sobre os seus espaços de trabalhos no quilombo Boa Fé:

*O meu trabalho, ele fica lá num lugar que chama “poço aérea”. Esse poço o João Siqueira até perguntou porque que nome desse lugar é poço Aérea. Eu expliquei para ele que talvez eu também não possa nem saber!. Mas eu fico pensando por que lá tem um poço, que quando chove, lá fica um poço. Então tem os peixes que arribam no tempo da desova, na época de fevereiro a março, eles sobem, eles vão subindo no canal da chuva, sabe o que é enxurrada?, aquelas águas caindo, eles sobem, só que eles não percebem que água vai secando, quando passa a chuva o poço desaparece porque as águas vazam tudo e os peixes morrem. Quando a gente tá por aí, a gente agarra eles para se alimentar, quando não, eles se estragam. Então, fico pensando que é por isso que chamam de “poço aérea” para esse lugar. E lá, eu cultivo roça, plantei guaraná também e estou com plano de plantar urucum, tenho outras plantas também lá: tenho laranja, tenho cupu, até mesmo bacabeira eu estou plantando lá, mangueiras, roça que eu tenho lá, não paro de plantar roça porque a gente não pode ficar sem ela. Fora a agricultura eu faço tussume, faço colar, cocá, faço caxixi, paneiro, peneira, vassoura. Eu tirava cipó lá atrás do terreno mesmo, só que agora não tem mais. Eu tenho que buscar para o outro lado, ali para o Laguinho, aqui para cabeceira Grande, para aquele lugar que chamam “2 de junho”, para o outro que a gente chama São Paulo. Tem aqueles locais que a gente ainda encontra esses produtos<sup>378</sup>. [Grifos Nossos]*

Dentre os muitos elementos no relato de João, destacamos os inúmeros lugares de uso comum como espaços que ganham importância nas vidas quilombolas contemporâneas, especialmente por serem também locais de trabalho e usos variados dos antigos moradores. Seja para caça, pesca, plantios e coletas do que a terra, o rio e a floresta lhes ofereciam como meios de subsistências, em tais locais, manuseavam agriculturas diversas que “no tempo dos antigos” não se reduzia à plantação de mandioca para a farinha. Eram roças consorciadas como as dezenas de espécies de cará que segundo seu Martinho Rodrigues cresciam enquanto ocorria o amadurecimento das demais culturas agrícolas como: banana, cana de açúcar, guaraná, abacaxi, dentre outros que eram levadas a Barreirinha e Parintins. Os atuais moradores ainda têm esses antigos espaços em suas dinâmicas de vidas. Geralmente distantes dos núcleos comunitários e são materializados

<sup>378</sup> João Jorge de Castro Rodrigues, 48 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Boa Fé.

nas nomenclaturas centro(da mata - lugar de trabalhos) e beira(do rio - lugar de descansos). Nomenclaturas também comuns em mocambos do oeste paraense(FUNES, 1995). O termo colônia lhes é um tanto estranho e distante de seus mundos antigos, talvez por guardar outras relações de usos do território, especialmente relacionadas à chegada das gentes de fora ao longo do século XX. Descrevem esses espaços de usos tradicional como locais carregados de pertencimentos para trajetórias individuais e familiares. Por isso, informam identidade étnica e territorialidades específicas quilombolas.

Seja como for, a reconfiguração territorial realizada a partir das lembranças dos moradores mais antigos, é “aproximativa da territorialização do início do século”(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.130), haja vista que, são práticas sociais reatualizadas por sujeitos como seu João, Clarício, Adelino, Martinho, Engracia, dentre outros. Apesar e além dos intruzamentos do território tradicional que os afastam cada vez mais desses lugares de uso comum, os quilombolas do Andirá não param “*de plantar roça*”, talvez por ela guardar, além das necessidades presentes, as memórias passadas. Por isso, segundo seu João, “*a gente não pode ficar sem ela*”. É comum nos arquivos de memória as referências a antigos lugares de trabalho, formas de produção e produtos agrícolas. Acionam tais lembranças sempre que precisam fazer contraposição aos tempos da segunda metade do século XX, a partir de quando, guaranazais, bananais, laranjais, enfim, suas antigas roças que abasteciam Parintins e Barreirinha, aos poucos foram desarticuladas pelas novas atividades achegadas. Fenômeno visualizado não apenas no Andirá, mas em inúmeras partes da Amazônia. Estamos nos referindo além dos tais “poços artificiais” apresentados por seu João, dos lagos como o emblemático “Jauari”, também aos centros das matas e as cabeceiras, espaços onde “os antigos” mantinham seus trabalhos agrícolas e bases para as práticas extrativistas. No bojo do MSQA serviram cuidadosamente para iluminar antigas relações de conhecimentos e usos daqueles territórios tradicionais, contemporaneamente reivindicado frente ao Estado brasileiro. Este que, ultimamente flerta, outra vez, com a relativização de direitos referentes aos usos e acessos à terra de povos e comunidades tradicionais. Por isso, lutas como as do rio Andirá nos lembram o fato de que:

Os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa dentro de uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo

com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território(LITTLE, 1994).

Os espaços reabilitados politicamente no âmbito do MSQA, marcaram os temas e as dinâmicas das diversas falas, festas, danças e feiras culturais que tematizam questões socioambientais como a feira cultural de 2015, cuidadosamente preparada sem perder as dimensões étnicas encampadas pela FOQMB. Os lugares de uso comum do território, como espaços de pertencimentos étnicos também estão devidamente representados nas festas e demais contextos socioculturais, seja nas letras de toadas e alegorias, seja nas danças coreografadas informando sobre lendas regionais e locais como “a mãe do mirizal”, “dos campos de natureza”. São visualizados quando dão forma aos imaginários e às entidades que, segundo os “mestres das proezas” e demais “antigoszada”, guardavam e mantinham as cabeceiras, os lagos e as campinas em suas devidas condições de faturas e riquezas. Também remetem, portanto, espaços e tempos anteriores ao gado e ao pasto. Indicam, por isso, mundos e territorialidades quilombola ao longo do pós-abolição naquela fronteira Amazonas-Pará. São ainda espaços decantados nas letras das toadas do boi-bumbá “trinca terra”, materializadas como processos socioculturais de educação da memória e afirmação da nova identidade étnica. Esta prática sociocultural, devidamente conectada àquilo que chamamos de “cultura de festivais folclóricos”, é uma tendência que tomou conta do Amazona nos últimos vinte anos, pautando na toada de boi-bumbá e na cultura de festivais folclóricos como uma marca deste estado<sup>379</sup>.

As análises do arquivo de memória dão conta que a partir de 2013, o boi trinca terra adentra a arena política e associa-se aos discursos do MSQA. Tem em suas letras, lendas, figuras típicas, tribos e demais itens extremamente voltados para a materialização da “nova” identidade quilombola, principalmente um investimento em participação de idosos que representam as tradições, as práticas de trabalho, ofícios e figuras antigas marcantes das comunidades(ceramistas, benzedeadas, erveiras, castanheiros, etc.). Verifica-se também esforços para garantir participações de crianças pequenas em tais atividades atuais. São alunos das escolas locais que incorporam e encenam as práticas e culturas como o gambá, o lundum, a onça-te-pegar. Reafirmam e enquadram com isso o projeto de memória FOQMB<sup>380</sup>.

<sup>379</sup> Os bumbás Caprichoso e Garantido agora são Patrimônio Cultural do Amazonas. O decreto nº 33.684, de 26 de junho de 2013. Ver <http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2013/06/decreto-torna-caprichoso-e-garantido-patrimonio-cultural-do-amazonas.html>. Acessado em 23/01/2019.

<sup>380</sup> Essas constatações nos chegam pelos pesquisas de Iniciação Científica com apoio da Fundação de Amparo a Pesquisa do Amazonas-FAPEAM e monográfica que orientamos no Cesp, Guerreiro(2013, 2014); Gaia(2014, 2015, 2016); Marques(2014, 2015, 2016); Santos(2016); Pedreno (2017); Silva(2018).

Ao falarmos em meios de subsistência dessas populações tradicionais, como a pesca, a caça, o extrativismo, o plantio de roças de mandiocas para a produção de farinha e seus derivados se tornou um dos fatores essenciais de suas existências cotidianas. É comum na Amazônia profunda nominar de roça espaços onde predominam o cultivo espécies de mandiocas para o que chamam no quilombo de “fazição” de farinha. Em nossas observações no Andirá, percebemos que dificilmente uma família não tem plantado “um pedacinho de roça de mandioca para a produção de farinha para o seu próprio consumo ou para a venda”<sup>381</sup>. Na maioria dos casos, a farinha de mandioca conhecida na região como “farinha d’água”, se tornou uma das maiores economias locais, mesmo “o preço não recompensando o grande trabalho que dá o seu processo de fabricação”<sup>382</sup>, ela ainda é uma das principais atividades das comunidades<sup>383</sup>. Acrescenta-se à roça e fazição de farinha, as inúmeras práticas extrativistas, com destaque para as antigas coletas de castanha e o que dela resta, como refere-se seu João: “ainda trabalhei na coleta da castanha aqui, toda essa área era castanhal. O pessoal trabalhava, *hoje as castanheiras já não frutificam muito mais*. Mas, ainda dá castanha”<sup>384</sup>. [*Grifos Nosso*]. Sobre os destinos da produção, lembra que “a gente vendia aqui mesmo. Tinha um senhor que comprava. Tinha uma casa, um depósito aí no Atalaia”<sup>385</sup>. O espaço “Atalaia” representa nas memórias dos quilombolas do rio Andirá, aquilo que Acevedo; Castro(1998, p.142), denominam para os rios Trombetas e Erepecuru de “*paiol do coronel*”. Fora do qual, não havia destino para a castanha extraída. “*O paiol do patrão era a obrigação do castanheiro*. Eles recebiam toda a castanha e traziam as mercadorias necessárias como ferramentas, sacos de sal, querosene, tecidos e remédios”[*Grifos Nossos*]. A unidade socioeconômica “Atalaia” é uma constante quando os quilombolas relembram das atividades extrativas da primeira metade do século XX praticadas pelos avós e pais. Continuadas até meados da década de 1970, quando passam a ser os castanhais substituídos pelos pastos, o que interfere em inúmeras práticas tradicionais do extrativismo e da agricultura, inclusive “na fazição da farinha que não compensa mais”,

---

<sup>381</sup> Maria Amélia dos Santos castro. 57 anos. *Entrevista*. Julho de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri.

<sup>382</sup> Idem

<sup>383</sup> Para saber mais sobre as atividades econômicas em comunidades amazônicas, ver o estudo de MATOS, Gláucio Gomes de. *Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica - Manaus*, Editora Valer/Fapeam, 2015. Especialmente o *capítulo III*, onde trata da “prática agropecuária - plantio de mandioca e criação de boi”; do cultivo da mandioca; da criação de boi. Nesse mesmo estudo ver também o *capítulo IV* que trata dos extrativismos animal e vegetal (madeira, pesca, caçada) nos territórios da hinterlândia amazônica. Nesse estudo abrem-se múltiplas possibilidades de se perceber o que propomos nestes textos que é a memória oral e a tradição num contexto de relações com o processo do discurso civilizador que avança sobre as comunidades.

<sup>384</sup> João Jorge de Castro Rodrigues, 48 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Boa Fé.

<sup>385</sup> Idem.

como atesta a liderança. Justifica sua fala alegando o fato de que outras atividades foram inseridas ali e construído outras lógicas nas relações sociais e de trabalho, afastando os sujeitos locais de atividades tradicionais. Um fenômeno complexo, que não se explica, apenas pelos discursos de “mandões locais” que produzem explicações apressados informando sobre “as preguiças desses caboclos que não querem mais plantar”. Apenas acessar as políticas públicas sociais do Estado brasileiro, quando este ainda dialogava mais firme com direitos assegurados constitucionalmente. Sobre o “Atalaia” como espaço de uso e indicador de relações socio econômicas no pós-abolição no Andirá, Clarício Rodrigues e Maria Engracia fazem as seguintes descrições:

O *Atalaia* é aquela ilha que tem ali “defronte”, para lá para cima [Após São Pedro]. *Lá era comércio dos castanheiros*. Que o dono do terreno aí defronte [São Pedro], aquele terreno que tinha um castanhal lá [Igarapé -Açú], a casa do comércio deles era lá na Atalaia. *O pessoal do São Pedro trabalhava lá no castanhal também. E vendia castanha lá mesmo. Eles compravam a castanha lá, se pegasse a castanha lá, tinha um paiol grandão lá!. Enchiam de castanha*. Aí, o senhor conheceu aquele navio, o marapatá?. Pois é, ele que ia pegar castanha lá. Buscar castanha lá nessa Atalaia na época da safra da castanha. O pessoal do São Paulo, tiravam castanha lá mesmo no Açú. *Do outro lado. Era só de um dono aquilo*. Era, olha primeiro dono dessa área era *Jeco Brandão*. *Depois ele vendeu para o Antenor Tiago de Melo*. De lá, desse Antenor que eu não sei para quem foi passando. *Fui passando ali para a cabeceira do chapeleiro. Ali era do povo, não tinha dono*. Não tinha gente do Pirai para lá. Tinha gente daí mermo. Daí de cima mermo, não sei, ali do Pirai disque para lá [atual área indígena Sateré-Maué]<sup>386</sup>. [Grifos Nossos]

Olha, o seu Vicente Lima que morava lá naquela Atalaia. Eles moravam lá nessa ilha[Atalaia]. Eles[quilombolas antigos] eram o castanheiro lá, e lá eles faziam depósito de castanha. E lá eles faziam tudo o rancho. Era fazenda [tipo de pano] , como eu estou lhe falando, *Era um barracão, era o paiol. Eles falavam o paio da castanha*. Aí faziam aquela que estou lhe falando, a barrica que é uma caixa [unidade de medida de castanha – equivalente a seis latas]. Compravam despesa, fazenda. Falavam assim: - *as castanheiras vestem só uma qualidade de pano que era o brim, era o mescla, do pano meio grosso*. A mescla era para fazer a calça, o brim fazia a camisa. Essa Atalaia fica quase defronte da Trindade só que é a passagem direta aí para mãe do rio [Andirá grande], aqui mesmo defronte[de São Pedro] que tem essa ilha grande passa para ali mesmo uma casa que tem lá. *Não é mais do mesmo dono, um vendia para um, vem para outro, compra aí vendi para outro e assim iam*. Eles tinham um convênio pra Manaus. Era o seu Vicente Lima, era o esqueço do homem que trabalhavam aí. Eles tinham um barco grande e levavam. Só vinha quando tinha o fabrico da castanha [safra], depositavam tudo. Quando já estava todo aí. Eles já iam levando. E quem tomava conta do barracão que ficava lá era seu Vicente Lima. Seu Vicente Lima era um homem que era de Manaus eles trabalham aí venderam para eles compraram naquele tempo era o terreno deles *aí venderam para os ‘holandeizada’, foram vendendo*<sup>387</sup>. [Grifos Nossos].

Referenciados no quilombo São Pedro, Clarício e Engracia iluminam para inúmeras práticas das relações patronais, de poderes, usos e especulações em torno da posse da terra, e de atividades extrativas no Andirá ao longo do pós-abolição. Práticas

<sup>386</sup> Clarício Rodrigues 93 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>387</sup> Maria Engracia Rodrigues de Freitas, 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Pedro.

que se conectam a outros espaços amazônicos, onde os castanhais “*era do povo, não tinha dono*”. Mas que com o tempo, “*não é mais do mesmo dono, vendia para um, vem para outro, compra e aí vende para outro e assim iam*”. Espaços de uso comuns que, como em outras partes da Amazônia, “*a coleta de castanha, realizada tradicionalmente sob forma familiar em castanhais, foi transferida para os castanhais dos patrões*”(ACEVEDO ; CASTRO, 1998, p.142) [*Grifos Nossos*]. Percebe-se também nas memórias quilombolas que ao longo do século XX os castanhais do Andirá também passaram para o controle dos patrões. Tanto na “*mãe do rio*”, a exemplo do Atalaia, como nos outros furos, paranás e igarapés, como o tradicional “Igarapé Açú”, onde havia inclusive as “*antigas estradas de castanha*” dos troncos velhos. Reconstituir contemporaneamente aspectos sobre esses espaços de uso comum, tornou-se “*ação política*” que informava sobre os contornos do território reivindicado socialmente pelo MSQA.

No Igarapé-Açu, por exemplo, “o paiol dos patrões” situava-se num lugar denominado Fortaleza(em frente a atual agrovila São Paulo do Açú). Um barracão que a exemplo de Atalaia, foi passando por vários “*novos donos*” ao longo do século XX, até aquilo que Maria Engrácia denomina de “*holandeszada*”. Gentes vivas nas memórias do núcleo quilombola São Paulo do Açú, como referência seu Daniel Barbosa. Nascido na comunidade de Tucumanduba, aos oito anos já acompanhava o avô em sua “*estrada de castanha no Açú*”. Aos dez tiveram que mudar de vez do Tucumanduba para dar lugar aos pastos que ali chegaram. Aos doze foi “*doado*” ao mestre de obras que foi construir a escola do Açú, residindo com a família do mesmo no lugar chamado “*lago preto*”(paraná do Ramos). Ali ficou até seus vinte e quatro anos, quando retorna ao igarapé Açú para casar-se com uma das filhas de Benedito Silva(seu Bito Silva), descendente de um dos “*galhos do Matupiri*”. Nesse contexto, Daniel experienciou e envolveu-se nas querelas e promessas dos intrusos daqueles antigos espaços de uso comum dos “*troncos velhos*”, como descreve abaixo:

Em 1994 quando eu voltei do Ramos e assumi a diretoria de base da igreja, ainda era pouca gente que morava ai para dentro do Açú. Mas logo começaram a chegar e retirar terras, construir campinhos, alguma coisa do tipo e vender para fazendeiros. *Aí o pessoal começou a entrar, muita gente mesmol.* Também começaram a tirar castanha, cipó, madeira. Vendiam tudo em Barreirinha. *Em 1997 foi que chegou o pessoal dos holandeses ai.* Eles chegaram através de uma compra que eles fizeram de um cidadão chamado “*Geco Brandão*”. *Chegaram aqui na comunidade dizendo que iam fazer um plano de manejo, mas em compensação eles iam ajudar a comunidade, iam fazer posto de saúde, escola, casa para os comunitários.* Mas só que eles iam reflorestar e depois fazer o manejo. *Iam reflorestar com o Paricá,* por com quinze anos já podiam até fazer o manejo também desse paricá. Eles plantaram do lado dali, na “*cabeceira do Soares*”, uma faixa de uns duzentos pés mais ou menos. Também plantaram do lado de lá na “*cabeceira do fuzil*”, mas pouco, você vai pelo Jauari e já vara no Fuzil. Nessa época *houve a denúncia*

*do governo municipal que se juntou com o Thiago de Melo, foi que entraram e impediram o plantio. Quando viram que não podiam fazer mais o projeto deles, ai eles foram embora!. Passou um tempo e apareceu já um outro dono que foi a “Barreirinha Florestal”, que na época dos holandeses era “eco-Brasil-Holanda”. Na época dos holandeses eles tinham um responsável pelo trabalho que era o Claubeste que é aí de Barreirinha, da turma do seu Claubir Lopes, uma família de tradição aí, paravam também pelo distrito do “Piraí”. Então era ele que fazia o pagamento do pessoal, era vamos dizer, a pessoa chave para comandar o trabalho aí deles.*

*E vinha muita gente!. Era do Tucumanduba, Barreirinha, Matupiri, Itaquara, São Pedro, para trabalhar aí. Todos gerenciados pelo Claubeste. Tinha vários tipos de trabalho: aqueles que enchiam as sacolinhas para encanteirar o paricá que era mais mulher e criança que faziam; e os homens roçavam na mata e limpavam sem queimar, por que acho que não fazia parte do projeto deles queimar. Também queriam plantar pupunha e cupuaçu, mas isso daí não chegaram a plantar, só mesmo o paricá. O menino que trabalhava para eles me mostrou o projeto. Inclusive nos fomos até em Parintins, por que eles tinham uma denúncia lá que estava derrubando e tirando madeira no Açú. Foi eu e o João meu cunhado. Achavam que os holandeses iam tomar as terras, por que a área deles já estava muito grande. Era trinta e dois lotes se não me engano, que dava uma faixa de oitocentos mil hectares mais ou menos. Pegava tudo isso aqui do Açú, massauari até a extrema com o município de Boa Vista do Ramos. Agora o título que os holandeses diziam que tinham, isso eu nunca vi, mas diziam ter comprado desse Geco Brandão não época. Já essa Barreirinha Florestal já era do senhor André, um advogado de Curitiba que teria se juntado com um grupo, também de fora que não sei quem é. Tinha um Emerso de Manaus que sempre vinha aqui. Depois veio a proposta de desmembrarem as terras porque não se interessavam a parte das margens, só as do centro para fazer manejo. Mas na verdade é por que as margens já estavam invadidas e eles não queriam indenizar o pessoal. Ainda vieram, segundo o Emerso, o INCRA ia preparar sessenta e três lotes, mas não deu certo, nunca mais voltaram!, foi a época que entrou o meio ambiente<sup>388</sup>.*

Numa clara referência a um consórcio de empresas holandesas e brasileira que adquiriram centenas de hectares de terras no Andirá. Intruzando territórios tradicionais e mexendo com a ira dos antigos patrões locais (talvez herdeiros dos antigos barracões “Atalaia e Fortaleza”) que, logo também se mobilizaram para deslegitimar investidas da “Barreirinha Agroflorestal”<sup>389</sup>. Dentre outras práticas, estes “holandeszada” moveram as comunidades locais, especialmente São Paulo do Açú para o plantio de “paricás”. Muitos dos quais, ainda configuram as paisagens físicas do quadro dessa comunidade.

Portanto, as memórias de si no Andirá, foram configuradas também a partir de lembranças referidas aos territórios tradicionalmente ocupados. Devidamente etnicizadas e potencializadas no âmbito do MSQA, auxiliam nas narrativas do grupo para demandar direitos territoriais, por exemplo.

<sup>388</sup> Daniel Barbosa. *Entrevista*. Junho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú.

<sup>389</sup> Para aprofundar as atuações dessa empresa no Andirá, ver Ranciaro(2016), Siqueira(2016).

### 3.5. Das guerras de saberes no movimento quilombola.

[...], diziam que eu era burra, uma analfabeta!. *Que não tinha saber pra dirigir o meu povo[...]*<sup>390</sup>

#### 3.5.1. “Diziam que eu era burra, uma analfabeta!”

As análises do conjunto de “arquivo de memória”, especialmente das entrevistas realizadas com lideranças do MSQA e por extensão também com professores locais<sup>391</sup> nos indicam a criação e uso de inúmeros mecanismo capazes de sustentar suas reivindicações por direitos étnico, sociais e territoriais. Muitos deles, associados à criação e funcionamento daquilo que aqui chamamos de espaços e práticas socioculturais existentes nas comunidades que foram utilizados, especialmente no início do movimento, como ambientes privilegiados para os processos de educação não formais sobre o ser e o dizer-se negros e quilombolas no Andirá.

Em nossos percursos de pesquisas nas comunidades quilombolas de Barreirinha, foram identificadas e descritas as inúmeras festas (re)organizadas durante os processos de lutas por diferenciação étnica. Ao analisarmos os registros produzidos, fica evidente que os vários grupos sociais e instituições da comunidade Santa Tereza, por exemplo, recepcionavam, e se envolviam de diferentes formas em tais festas tornadas espaços simbólicos de pertencimentos. Agindo assim, o MSQA opera com ênfase na sua identidade étnica, “usando-a para *desenvolver novas posições e padrões a fim de organizar atividades* naqueles setores previamente não encontrados em sua sociedade, ou que não eram suficientemente desenvolvidos no que diz respeito aos *novos objetivos surgidos*”(BARTH, 2000, p.36).[*Grifos Nossos*]. Muitas dessas ações de (re)ordenamento de práticas, receberam clara indicação de um pertencimento étnico que remonta aos tempos de seus pais, avós, bisavós e tetravós.

Um exemplo disso é a já citada festa de São Sebastião, tornada nesse processo de lutas, padroeiro dos quilombolas do Andirá. Outra questão que merece destaque nas lutas do Andirá é a também já citada forte presença de crianças e idosos nas muitas festas. Dessas constatações, passamos a investigar os papéis da escola, ou a ela atribuídos pelo movimento quilombola. Ação acentuada após o recebimento da “certidão da Palmares”,

<sup>390</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>391</sup> Incluímos professores em nossos arquivos de memória devido ao MSQA ter invadido com suas demandas específicas, os espaços formais das escolas locais. Muitas delas promoveram ações a cerca dos processos de luta por reconhecimento étnico e por direitos territoriais no Andirá. São os professores: Vicente Silva; Jovan Pedreno; Janete Souza Santos; Douglas Castro; Raquel Castro; Tarcísio Castro; Milaide Barbosa; Mateus Cruz, Maria da Penha.

demandou-se órgãos e instituições locais, a exemplo das escolas. São constantes as utilizações de seus ambientes físicos e espaços de festas e comemorações diversas, afim de reificar as memórias institucionalizadas pela FOQMB, o que de fato ocorreu, sob muitos embates, alguns aparentes outros nem tanto. Uma imagem emblemática disso foi o instrumento de percussão chamado “gambá” de cerca de dois metros que ornamentou a escola Santa Tereza nos idos de 2013 e os temas quilombolas protagonizados nas feiras culturais das escolas.

Percebe-se nos arquivos de memória uma crescente aproximação entre MSQA e as escolas nos vários quilombos. Destacadamente em Santa Tereza do Matupiri, que nesse contexto já era polo do movimento e foi tornada Distrito de Barreirinha, significando administrativamente agregação de questões educacionais. Entender quais os papéis desempenhados pela escola de Santa Tereza foi uma das intenções quando percebemos essa tática da FOQMB. Verificou-se que a escola passou a assumir, ainda que forçosamente, em certos casos, funções para além de suas salas de aula. Dentre outras coisas, teve que assumir e articular-se às questões vigentes no Andirá trazidas a ela pelo movimento social. Especialmente a partir de 2012 com a gestão de Maria Amélia dos Santos Castro.

Como já informamos essa “presidenta” não tinha lá “muitas letras” . Contudo buscou apoio e sustentação não apenas nas memórias e tradição oral recebidas “*da oportunidade que tive de conviver com as gentes que me deram a memória*”<sup>392</sup>, também conectando-se a lideranças mais jovens como: “Silvando Trindade Paixão, Elinei Tavares Carvalho, Misael Castro Rodrigues, Jaildo Marinho de Souza, Luís Carlos Freitas de Castro, Esmeraldina, Gerson Viana, Gabriel Fernandes de Paula, João Rufino de Paula”. Destacamos principalmente as atuações dos sobrinhos Raquel Castro e Douglas Castro, recém-formados em Geografia pela UEA/CESP, onde segundo Douglas já haviam tido contatos com o PNCSA. A referida liderança parecia saber das necessidades de institucionalizar e formalizar aquilo que trazia consigo no sentido de qualificar suas lutas. Para tanto, precisava articular-se, também às redes internas e externas, como buscar e produzir outros processos sociais de conhecimentos. Para entre outras coisas, validar seus discursos étnicos vindos das profundezas das memórias dos antigos. Maria Amélia iniciou sua articulação junto aos “sujeitos das letras”, habilitados a dar formas escritas aos seus discursos orais, às suas falas nascidas da tradição e da memória oral, da qual sabiamente tornou-se detentora e guardiã no Andirá.

---

<sup>392</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

Parte da rede local de articulações e formalizações da memória e das demandas<sup>393</sup> “*para puxar outros parceiros para a causa do MSQA*”<sup>394</sup> [*Grifos Nossos*], ocorreu em meio às constantes disputas por espaços de falas e representatividades no Andirá e para além dele. Isto ocorria em plena euforia por querer saber/aprender sobre nova identidade, em constante processo de (re)construção. Esse alargamento das funções primeiras da escola nos levou, entre outras coisas, a mapear os processos sociais de educação que se proliferaram nas comunidades. A partir de tais levantamentos, indicamos três processos e formas de conhecimentos produzidos durante a aprendizagem sobre a nova identificação étnica e territorialidades quilombola, os quais listamos a seguir.

Em primeiro lugar destacamos a já citada *fundação e institucionalização FOQMB*, criada ainda em 2009. Como já descrito, este órgão identificou e organizou memórias acerca do cativo, do território, seus recursos e formas de usos dos mesmos. Memórias materializadas e ensinadas nos vários espaços simbólicos de pertencimentos, (re)criados constantemente à luz das demandas do MSQA; Em segundo lugar indicamos *os processos socioculturais*, a exemplo das festas (danças tidas pelos comunitários como tradicionais: onça te pega, gambá, garcinha, lundum e as festas de santos católico: São Sebastião, Divino Espírito Santo e Santa Tereza do Matupiri). Especialmente nesse segundo momento há uma certa reunião de motivos étnicos que apontam para a nova identificação. Religam tempos, espaços, saberes, identidades. Apontam processos e formas de conhecimentos referidos no Andirá, haja vista que, os processos culturais conectam-se aos contextos sociais e históricos a que se referem. Posto que “a cultura tem hoje a conotação de um trabalho que deve ser realizado em toda a extensão da vida social” (CERTEAU, 2012, p.192). Em terceiro lugar destacamos *um movimento interessante de acesso* e, em pouquíssimos casos, *retorno* aos bancos escolares por parte de senhoras com mais de cinquenta anos, “gentes maduras”, visto nesta tese como uma ação política de “*procuração de letras*”<sup>395</sup>, em muito influenciada pelo que estava ocorrendo nas comunidades que lutavam por reconhecimentos.

Os sujeitos que fizeram a “procuração” desejavam conectar-se e entender melhor as demandas e discussões do MSQA, e para isso, julgaram, também carecerem do mínimo das letras, historicamente ausentes de suas vidas, dada as distâncias do Estado brasileiro

---

<sup>393</sup> Ofícios expedidos para Manaus e outras solicitações do tipo que forma feitas aos agentes externos que se faziam presentes como parceiros, amplificando as “vozes da mata”, vindas daquela fronteira leste Amazonas.

<sup>394</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

<sup>395</sup> João Freitas de Castro. 68 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade. Seu João orgulha-se em informar que aprendeu a “fazer” seu nome nesse contexto.

em suas realidades<sup>396</sup>. No entanto, segundo Maria Amélia, após a chegada da “certidão da Palmeiras” já “*estão de olhos mais abertos*”. Iniciou-se então um processo no sentido de “*ter um pouco de letra*” naquele novo contexto e cenários de direitos que se abriram aos já certificados “quilombolas do rio Andirá”. Um caso emblemático disso tudo, ocorreu com a própria Maria Amélia, na ocasião presidente da FOQMB(2012-2014; 2014-2016). Em 2011, antes de assumir a presidência, teve sua capacidade de liderança questionada por um grupo de professores locais somados a outros “parentes letrados buscados em Parintins e em Boa Vista do Ramos”<sup>397</sup>. Dentre outras questões, tal episódio se deu segundo ela, por “suas poucas letras” advindas de uma terceira série primária, apenas. Parte desse episódio, essa liderança denuncia em seu livro de memórias:

[...]quando eu entrei com esse trabalho, como presidente da Federação dos Remanescentes de Quilombo, tinha pessoas que apontavam no meu rosto, para minha pessoa, dizendo que eu não tinha como fazer nada pelo meu povo quilombola. *Por que eu era burra!. Não tinha saber para dirigir o meu povo!. Isto está registrado numa ata do mês de dezembro de 2011, o senhor[...], apontando o dedo para mim disse que eu era uma burra, uma analfabeta.* O objetivo deles era “puxar” uma nova eleição e acabar mesmo com o nosso mandato. *Saí chorando pela humilhação que sofri publicamente por esse grupo de professores.* Quando que disseram que eu era pobre, sequer tinha emprego, eu disse a eles que para fazer o bem não precisava ter dinheiro, o que é necessário somente é ter coragem e interesse pelo povo das nossas comunidades. *Tudo isso, me amadureceu, sim e eu agradeço a quem tanto me humilhou, pois eu voltei a estudar, eu terminei em 2014 o 9º ano do EJA (Educação Jovens e Adultos). Hoje (2016) já estou fazendo o segundo ano do Ensino Médio. Cresci, aprendi com essas pessoas que eu tinha que crescer e ser bem maior!* (AMÉLIA, 2016, p.44). [Grifos Nossos].

Esse trecho da narrativa ilustra como o processo de aprender a ser negro e quilombola no Andirá foi marcado por inúmeros conflitos entre os próprios moradores, em muitos casos, parentes que disputaram o direito de dar novos sentidos e significados às memórias dos seus pais, avós, bisavós e tataravós. Pareceu estar em jogo nesses fatos, aquilo que Certeau(2012,p.168-169) classifica de “estrutura social do saber”. Ao analisar o silêncio do campesinato na história francesa, cita como exemplo uma concepção de cultura que por muito tempo opôs elite e massa, primeira com supostos privilégios de falas sobre a segunda. Isto produz ocidente afora justificativas de silenciamentos que se apoiam nos “privilégios que possui a escrita, na repressão que exerceu sobre o oral e sobre as expressões *diferentes*, transformadas em ‘folclóricas’ ”(IDEM). Nessas concepções enraizadas socialmente é que pareceu se fundamentar o pensamento do grupo de parentes

<sup>396</sup> Sobre as condições sociais, políticas públicas e assistências e desigualdades sociais no Andirá, anteriormente ao MSQA, ver o importante estudo de RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. *Andirá: memórias do cotidiano e representações sociais*—Manaus: EDUA, 2004. (Série Amazônia: a terra e o homem).

<sup>397</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM.

estudados, interpeladores da liderança semianalfabeta de letras do Andirá que se apresentava como guardião da memória e da história local. Sua figura destoava, portanto, dos esquemas ocidentalizados, haja vista que, por aqueles entendimentos aludidos por Certeau, parece haver um procedimento que “fixa igualmente para a transmissão da cultura uma via descendente e hierárquica: a cultura vai do pai aos filhos; do professor aos alunos[...]”(IDEM). Por tal entendimento, “cultura de mestres, de professores e de letrados: ela cala ‘o resto’ porque se quer e se diz a origem do tudo. Uma interpretação teórica está, portanto, ligada ao poder de um grupo e à estrutura da sociedade onde ela conquistou esse lugar”(IDEM).

Nessas disputas e guerras saberes, a tradição como construção social do presente teve seu lugar de destaque no MSQA, pautado nos novos protagonismos que trazem as vozes silenciadas para a ação política em favor de si. Nessa tensão a mulher “das poucas letras” passou a ser referida como um dos “guardiões da memória” do cativo. Como também a mediadora privilegiada das redes de relações de solidariedades e de conhecimentos entre os de fora e os de dentro dos quilombos. Interprete das memórias do cativo, sistematizadas nos diálogos entre saberes e mapeamentos dos conhecimentos dos mais velhos ainda vivos. Memórias continuamente reificadas e ritualizadas nas práticas socioculturais (re)organizadas nos discursos oficiais da FOQMB e nos diálogos com os agentes externos. Essas ações políticas deram devidas sustentações nas lutas e reivindicações por direitos no Andirá. O fenômeno das lutas por direitos modificou concepções e entendimentos apressados como daquele grupo de professores que abordaram a liderança. O MSQA e as configurações alcançadas por ele, tornou-se elemento importante que relativizou as relações de poderes locais e interferiu na lista dos autorizados a falar e representar aquelas comunidades. Outra vez dialogamos com Certeau, quando nos lembra que “o acontecimento abala, portanto, toda a estrutura do saber assim como a sociedade. É certamente normal que essa sociedade ameaçada utilize seu saber para se defender[...] é normal que [...] ‘intelectuais’, atualmente, reduzam a novidade a uma mera repetição de seu passado cultural[...]”(CERTEAU, 2012, p. 171-172).

Em meio à inúmeros impasses, verifica-se que após o primeiro reconhecimento como novo grupo étnico(2013), aparentemente as oposições frontais entre os mundos (dos sem letras e dos letrados) diminuiu no Andirá. Aprenderam quais caminhos tomar para diálogos necessários. Ao que parece, as escolas viram-se obrigadas a ensinar o que até mesmo elas tinham, e ainda têm, dificuldades em saber para efetivar o que determinam

as diretrizes curriculares para a educação das relações étnico-raciais e a lei 10.639/03, sob as quais, se apoiaram os coordenadores da escola polo de Santa Tereza do Matupiri, para pensar a Feira Cultural de 2015. Tal situação nos remete mais uma vez à Certeau(2012, p.173) quando nos lembra o fato de que “entre uma sociedade e seus modelos científicos, ou entre uma situação histórica e o instrumento intelectual que lhe é adequado”, precisamos atentar ao fato de que “existe uma relação que constitui um sistema cultural. O conhecimento pode mudá-lo, acontecimento ao qual é preciso adequar as representações culturais assim como as instituições sociais”(IDEM). Portanto, as ações protagonistas do MSQA influenciaram as posturas dos conhecimentos escolares locais. Seus professores passaram a construir discursos favoráveis ao movimento e o que ele representava. Elegemos o caso do professor Jovan Pedreno, que tem sua trajetória de profissional e familiar atravessada por memórias dos “*pedrenozadas*”(descendentes de espanhóis da Granja Ceres) e dos pretos do “*matupirizada*”(descendentes de angolanos de Santa Tereza). O elegemos como um dos inúmeros casos emblemáticos dos processos educativos dolorosos “do aprender a ser quilombola” no Andirá. No contexto da feira cultural de 2015, após a escola ter se ancorado na temática quilombola para cumprir as exigências da secretaria municipal de educação - SEMED e apresentar a Feira Cultural, ele afirma que:

A escola tem uma preocupação de fazer com que essas pessoas [...], se olhem como remanescente quilombola, *então através de projetos, através de brincadeiras, através de feiras culturais elas aos poucos ela [escola] está introduzindo para essas pessoas essa situação aqui, fazer com que as pessoas se conscientizem de que elas precisam saber a sua própria identidade*<sup>398</sup>. [Grifos Nossos]

Além das demandas advindas das comunidades por meio FOQMB, as escolas viram-se envolvidas com projetos pensados e exigidos pela SEMED, que criou uma ação para todas as escolas municipais denominada de “Feira Cultural”<sup>399</sup>. Segundo a Técnica educacional Eronilda Viana, “a intenção era fazer com que as comunidades e as escolas divulguem as histórias do município e das histórias de sua comunidade, suas tradições”. Objetivando por isso mesmo, “resgatar as histórias do povo barreirinhense, e suas tradições, manifestações culturais e o surgimento de cada um dos distritos<sup>400</sup>. O secretário de educação à época, completa esse raciocínio informando que:

<sup>398</sup> Jeovan da Silva Pedreno, 43 anos. Professor de Língua Portuguesa escola Santa Tereza do Matupiri. *Entrevista*. Maio de 2015. Quilombo Santa Tereza. Em 2018 assumiu a gestão dessa escola.

<sup>399</sup> As feiras culturais foram desenvolvidas no município de Barreirinha entre os anos de 2011 a 2016.

<sup>400</sup> Eronilda Viana Nunes, Coordenadora pedagógica da SEMED Barreirinha. *Entrevista*. Maio de 2015 em Parintins - AM.

A realização das feiras culturais, dentre outros elementos possibilitavam também o desenvolvimento das habilidades cognitivas, de expressão, de fala, de conhecimento, das tradições e tudo mais que beneficiava a questão do aluno. Mas acima de tudo aí do, das próprias potencialidades. *Através dessas apresentações as crianças não só aprendem as histórias, as culturas, as tradições, manifestações e costumes, como também elas desenvolvem suas habilidades cognitivas, de expressão, de entendimento.* A feira cultural também era uma oportunidade de aproximar e envolver as famílias das comunidades no ambiente escolar. *Então, na feira cultural a gente juntou essa questão da historicidades, tradições e manifestações das comunidades, a questão da família na escola, do envolvimento dos professores e do corpo disciplinar, sem esquecer da aprendizagem dos alunos. E nas comunidades maiores [caso do quilombo Santa Tereza], havia um intercâmbio com as comunidades menores. Então, a feira foi um projeto muito audacioso e de uma relevância educacional, histórica, cultural e esportiva muito grande*<sup>401</sup> [Grifos Nossos].

Uma solução encontrada pelas escolas dos quilombos do Andirá para encaixarem-se nas demandas da SEMED, foi justamente coadunar com os interesses étnicos e políticos de afirmação da nova identidade e territorialidade quilombolas em vias de institucionalização pela FOQMB. Capaz, entre outras coisas, de influenciar nas decisões e inserção “de gentes de cor” na coordenação da Escola de Santa Tereza. Pela primeira vez em sua história institucional que vem da década de 1960, sob a coordenação de dois jovens professores negros e auto declarados quilombolas da Família Castro, extremamente envolvidos no MSQA. Estamos falando dos professores Douglas Castro e Raquel Castro<sup>402</sup>, que conectados aos agentes externos(PNCSA) e desde então estiveram presentes na confecção do fascículo “Quilombolas do Andirá”. Sob suas coordenações(2014-2016), a escola Santa Tereza promoveu as tais feiras culturais, a partir de um claro projeto de memória em diálogos com a FOQMB. Fatos evidentes como consta no programa oferecido pela escola à SEMED em novembro de 2015, que pela relevância o transcrevemos abaixo:

*Apresentação: Este Projeto consiste em uma proposta interdisciplinar visando superar as dificuldades dos educandos do 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Santa Tereza e da EJA. Na questão de sua história muitos alunos e comunitários não sabem a sua própria história. O projeto torna-se viável, pois, pretende fomentar esse processo tão importante que é o conhecimento de sua origem. As crianças e jovens precisam desenvolver o aprendizado de sua cultura, e de seu modo de vida. A metodologia e as estratégias do professor nessa abordagem desse tema com os alunos têm que ser bastante simplificada e focada a sua realidade vivenciada em seu cotidiano. Enfim, trabalhando junto com os alunos numa coparticipação, entre*

<sup>401</sup> Francinaldo Matos. Secretário Municipal de Educação(2012-2016). *Entrevista*. Novembro de 2017. Parintins - AM.

<sup>402</sup> Ambos formados em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas, Campus Parintins. Iniciaram suas atividades em 2012 como professores. Estiveram coordenando a Escola entre os anos 2014 - 2016. No entanto, a partir de 2016, com as mudanças nas estruturas administrativas municipais, tais professores forma “retirados”, reordenando os cenários internos de conflitos entre FOQMB e escola. O próprio presidente atual da FOQMB(2016-2018; 2018-2020), Tarcísio Castro, perdeu o cargo que exercia na escola local, assim com Douglas que mudou-se para Maués e Tarciara Raquel que após ser “realocada” na educação infantil em 2017, foi retirada para o ano 2018, quando mudou-se para Manaus.

os educandos e professores e comunidade em geral, pois possibilita construir seus conhecimentos por meio de desafios, formulação de hipóteses, resolução de problemas.

Tema: cultura remanescente

Subtema: Comunidade; modos de vidas; danças; contos e mitos;

Justificativa: A maioria dos alunos da escola Santa Tereza do Matupiri *não sabem, ou sabem muito sobre sua história da comunidade*. Aos poucos as crianças e jovens vem perdendo suas tradições, seu modo de vida focando mais no modo de vida de outras culturas [...] que a televisão bota como modelo [...]

Problematização: A maioria dos jovens aos poucos estão mais valorizando as danças típicas quilombolas. Resgatar o som afro que aos poucos estão se perdendo no decorrer das gerações, pois muitos não se interessam mais pela sua cultura;. *Mostrar o modo de vida dos remanescentes no seu cotidiano* como na caça, pesca, coleta de sementes, frutos e cipós, fabricação de farinha; O artesão aos poucos está desaparecendo da nossa comunidade.

Objetivos: O projeto de intervenção *mostra-se necessário, pois a escola municipal Santa Tereza está situada em uma das comunidades quilombolas do município de Barreirinha*. Isto faz com que a escola junto com seu quadro de professores e funcionários, *dei uma importância para o povo que está matriculado na escola*.

Desenvolvimento: Mostrar como se estruturou a comunidade Santa Tereza do Matupiri, sua história até os dias atuais;. Fazer com que os alunos acompanhem o processo de produção de farinha, desde o momento que vão extrair da roça até seu beneficiamento;. Trazer os pais dos alunos para ensinar seu filho a tocar e cantar música da roda de Gambá; Ensinar os alunos a dançar as danças como: onça te pega, dança do gambá;. Levar os alunos para que eles possam saber um pouco do trabalho de seus pais como coletores;. Fazer com que os alunos acompanhem o artesão para verem passo a passo de sua produção;. Levar os comunitários mais idosos da comunidade para contar os contos, mitos e seus mistérios da localidade;. Levar os alunos para a mata para que um caçador mostre sua estratégia de como ele consegue alimento;. Fazer o acompanhamento com os alunos de um pescador como que ele faz para conseguir pegar peixe<sup>403</sup>. [*Grifos Nossos*]

Os detalhes desse programa da feira cultural de 2005 apontam para as forças simbólicas tecidas e adquiridas pela FOQMB no âmbito das escolas locais. Órgão administrativo do MSQA, tornada ela própria também guardiã das memórias e histórias sobre o cativeiro. Aos poucos teceu redes para materializar e ensinar formalmente tais histórias. A principal versão do cativeiro, por exemplo foram encenadas por crianças pequenas da educação infantil na Feira Cultural de 2016. O teatro, no âmbito da feira intitulada “literatura quilombola”, rememora a chegada de negros no Andirá, ainda no século XIX, segundo cálculos de Ranciaro(2016), por volta de 1878. Versão atestado na memória oral de seu Benedito Pereira de Castro, conhecido pelo apelido de “ferro birro”, um dos suportes para o novo histórico da comunidade de Santa Tereza depositado na Escola. Suas memórias também abrem as narrativas sobre si no já citado fascículo “Quilombos do rio Andirá” produzido pelo PNCSA. Essa mesma memória oficial, construída no âmbito da FOQMB encontra-se como marco principal informado numa

<sup>403</sup> Projeto Interdisciplinar de Intervenção produzido pela equipe gestora da escola Santa Tereza do Matupiri e que deu suporte para a V Feira Cultural de 20 de novembro de 2015. Documento/Projeto apresentado a Secretaria municipal de educação de Barreirinha. Acervo da Escola Santa Tereza do Matupiri.

nota de campo à ABA e no relatório do antropólogo João Siqueira. Ao que tudo indica, esteve em diálogos constantes com essas produções da memória das origens, institucionalizadas e enquadradas, a partir do que denominamos nesta tese de ações políticas do MSQA.

Meu nome é Benedito Pereira de Castro. Tenho 91 anos, (...). Meu pai, Pedro Rodrigues de Costa, (...). *Papai contava que meu avô veio da Angola, da África, como escravo dos “portugueses”*. Meu avô por parte de pai era Benedito Rodrigues da Costa que veio nos navios africanos para servir os portugueses. Ele tinha três irmãos e uma irmã, a tia Maria e mais dois irmãos: o tio Francisco e tio João que partiram para lugares ignorado, ninguém sabe pra onde (...) Então, sendo o primeiro negro a chegar e permanecer na comunidade do Matupiri, 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 (...)*<sup>404</sup>. [Grifos Nossos].

Seu Adelino acrescenta elementos a essa versão construída por seu Irmão. Indica as relações dos “pretos do Matupiri” com a Granja Ceres, de propriedade de um certo comerciante português chamado Ataíde que a teria revendido aos migrantes espanhóis no início do século XX. Relações tensas e talvez por isso devidamente apaziguadas no âmbito dos documentos oficiais do MSQA, mas que merecem ser pontuadas. Também se evidenciam no livro de memória de Maria Amélia em uma sessão intitulada “o patrão espanhol: “naquela época... eu já sabia; a gente é quilombola”. Sobre essas relações com os “pedrenozadas” da Granja Ceres, lembra seu Adelino:

Meu pai Pedro Marinho da Costa trabalhava muito, fazia jacamim, casco. O pai dele era Benedito Rodrigues da Costa, veio aí da Banda de Belém, aí para fora, uma terra de pretos mesmo. Vieram num tempo que tinha uma “firma” aí onde é a Granja Ceres, ela era do Ataíde. Da granja eles vieram para cá. Trabalhavam com algodão. Faziam aquelas peças grandes. Plantavam aí mesmo, tinha um pessoal que trabalhavam aí, muita gente de fora, esses negões. Também plantavam cana, faziam mel. Depois do Ataíde passou para o zé Pedreno, que é espanhol. *Nós aqui do Matupiri trabalhávamos lá. A gente ia, passava uns dias e de lá voltava*<sup>405</sup>. [Grifos Nossos].

Tais memórias já (re)organizada no âmbito das comunidades, também mencionada pelas pesquisas do antropólogo João Siqueira, responsável pela elaboração do RTID do território quilombola, também marcam sua nota à ABA, comitê-quilombos. Ali, informa-se que:

*Segundo informações colhidas em arquivos da Associação de Moradores da Comunidade Matupiri, um grupo de negros fugidos constitui o marco da formação e da especificidade sociocultural destas comunidades. De acordo com esta fonte, por volta de 1878, esse grupo escravizado teria conseguido fugir de um navio negreiro que se dirigia para o estado do Pará, chegando até*

<sup>404</sup> Manuel Pereira de Castro, 91 anos. Entrevista. Retirada do fascículo “Quilombolas do rio Andirá, Barreirinha - AM, p.03. Projeto “Mapeamento social como instrumento e gestão territorial contra o desmatamento e a devastação. Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Nova cartografia social da Amazônia, 2014).

<sup>405</sup> Adelino Pereira de castro. 89 anos. Entrevista. Maio de 2016. Santa Tereza do Matupiri.

*onde hoje se localiza a Vila Amazônia, em Parintins. Nesta área instalaram-se inicialmente todos os fugitivos, dando início a uma ocupação provisória da região que se situava distante dos centros onde operava o regime opressor que caracterizava a escravidão. Mais tarde o grupo se dividiria, dando origem a grupos menores de base familiar. Um destes grupos seguiu viagem, em companhia de um comerciante da região, subindo o rio Amazonas até uma localidade onde hoje se situa a cidade de Barreirinha. Tratava-se dos irmãos Manuel Benedito Rodrigues da Costa e Duluvico Rodrigues da Costa, que acompanhados dos primos Manaoel Trindade Rodrigues e Tereza Albina de Castro, instalaram-se nesta nova localidade. Porém, o pequeno grupo liderado pelos irmãos Rodrigues da Costa também não permaneceria nesta localidade por muito tempo. Temendo uma possível investida dos seus antigos algozes com objetivo de capturá-los, o grupo buscou novo refúgio dirigindo-se para dentro do rio Andirá<sup>406</sup>. [Grifos Nossos].*

As análises dessas fontes, dão conta dos diálogos entre os órgãos e instituições que aos poucos teceram redes de conhecimentos sobre si. Os “*sem letras*” e “*poucas letras*” com os “*letrados*” articularam-se em torno de aprender e se dizer quilombolas no Andirá. Isso fica evidente nos temas das “feiras culturais” por nós analisadas. Todas fazendo menção à “*nova lição*”, qual seja: a afirmação da identidade étnica e territorialidades quilombolas. Por essa lógica, em 2015 o tema foi “*cultura quilombola e meio ambiente*”. Em 2016 foi sobre “*literatura afro-brasileira*”. Em 2017 “*Tempo de reconstrução de história e cultura*”. Os temas das feiras geralmente articulam-se às comemorações do 20 de novembro nos quilombos do Andirá. Como ocorrido em 2017, quando após uma manhã de rodas de conversas na “antiga ponta da velha Tereza”, uma tarde de torneios, culturas se hibridaram a noite. Em meio aos pagodes, capoeiras e “danças dos antigos”(uns vindos do quilombo São Pedro e outros da própria Santa Tereza do Matupiri), também batuques como o do gambá descido de Ituquara. Naquela noite estreitaram tempos passados e presentes. O fizeram também por meio de corpos, afetados pelos mundos do trabalho, mas que ainda guardam as memórias e histórias afros no Andirá. Memórias e histórias manifestadas por meio de lundus, onça te pega e gambás, dos desfiles para escolher a beleza quilombola. Crianças pequenas representaram, a partir do que vêm sendo aprendido nas escolas locais, e na sequência adultos dançaram aos ritmos de suas memórias. Ocorria ali um claro caso de aprendizagem por meio dos processos socioculturais de educação, uma educação de si e sobre si como grupo étnico.

Além das feiras e comemorações do 20 de novembro, também se evidencia nos diálogos entre professores e alunos em espaços escolares acerca das realidades, constantemente modificadas. Um caso emblemático já informado nesta tese é protagonizado por uma professora de história da escola Santa Tereza.

---

<sup>406</sup> João Siqueira. Antropólogo vinculado à Delegacia Federal do Ministério do Desenvolvimento Agrário no Amazonas-DFDA/AM. “*Os remanescentes de quilombo do rio Andirá e a luta pela demarcação do território*”. <http://www.portal.abant.org.br/index.php/comite-quilombos>. Acessado em 01/08/2016.

Eu dou aula pra criança de segundo ano que tem idade de oito anos. Eu converso com eles, eles dizem assim que para eles foi bom [passar a ser quilombola], *porque numa parte eles ficaram mais respeitados, por que antes eles eram muito discriminados!* Quando saíam às vezes pra jogar bola, quando saíam pra estudar, eles eram assim olhados com um olhar tão diferente né!. Como se eles não fossem pessoas como qualquer uma outras né!. *E hoje depois desse reconhecimento em todos os lugares que eles estão, eles são reconhecidos como quilombolas e às vezes não sei se por gracinha ou porque acharam bonito né! Têm pessoas que ainda falam né, - ah! fulano é quilombola, fulano é isso, fulano é aquilo né!*. Uns dizem que são federais, aí dizem: - ainda não somos federais ainda, mas um dia vamos ser né!<sup>407</sup> [Grifos Nossos].

Além de indicar as formas pelas quais as questões quilombolas adentraram aos espaços escolares, o relato também aponta para a existência de uma classificação hierárquica nova que se apresenta às crianças. Deixam de ser tratada como outras crianças “caboclas”, a partir da titulação(2013), enquanto esperam a demarcação do território (em fase de conclusão), em suas representações passam a ser *federais*. Tal construção de expectativa parece significar muito para uma população historicamente invisível pelas esferas municipais. Pautadas em suas maiorias nas relações de mandonismos local e na rotinização de relações sociais desiguais no Andirá, como assinala o importante estudo de Ranciaro(2004), ao desenvolver pesquisa acerca dos modos de vida e das questões sociais nos distritos de Freguesia do Andirá, Piraí e Santa Tereza do Matupiri, antes mesmo do MSQA.

Portanto, aquelas guerras de saberes entre primas, produziram, ao fim e ao cabo, diálogos que educam historicamente na fronteira Amazonas/Pará.

### **3.6. De “pretos do Matupiri” a “Quilombolas do Rio Andirá”.**

Os novos sujeitos políticos quilombolas como os produzidos pelo MSQA interferem no tabuleiro de classificações étnicas fixas e sem implicações de direitos para grupos sociais no interior da Amazônia. Grupos transformados pelas ações estatais e, em certa medida, na “identidade cabocla”<sup>408</sup> configurada no processo histórico da ocupação colonial da Amazônia e legitimada pelo pensamento social que o produziu.

<sup>407</sup> Janete de Souza Santos. *Entrevista*. Realizada em Santa Tereza do Matupiri, novembro de 2015. Possui duas licenciaturas, a primeira em pedagogia e a segunda em História/PARFOR/UEA/CESP, formada ao longo do processo de luta das comunidades por afirmação da nova identificação étnica, o que lhe conferiu certo prestígio junto ao movimento após formada em 2015. Nasceu na comunidade de Tucumanduba/Andirá, vizinha do território quilombola. Mora há 28 anos em Santa Tereza, auto identificada negra e quilombola.

<sup>408</sup> Para saber mais sobre essa classificação social que dentre outras funções está em demarcar e justificar diferenças sociais e não identidades étnicas, ver. LIMA, Débora Magalhães. A construção histórica do

Nos fins do século XIX e por todo século XX, inúmeros povos e comunidades foram identificados como caboclos. Muitos possuíam lembranças referenciadas à escravidão; eram indivíduos sem direitos à memória e à história<sup>409</sup>. Parece ser o caso das comunidades negras do rio Andirá. Entendidos como simples trabalhadores nacionais (ARRUTI, 2006), a exemplo de outros grupos e espaços do Brasil no pós-abolição, estes seriam credenciados a exercer papéis determinados pelo Estado. Foram gradativamente igualados, como todos os demais sujeitos sociais que configuravam suas existências em tais núcleos amazônicos, homogeneizados e, assim, puderam compor a classificação social de “caboclos pretos do Matupiri”. Qualificados como viventes nas e das florestas, condenados aos extrativismos, sem qualificações para agriculturas em larga escala com possíveis atendimentos dos mercados externos. A esses grupos foram produzidos modelos de ser e existir na Amazônia (LOUREIRO, 2002, 2009; CASTRO, 2010). Modelos que em certa medida os enquadravam em sujeitos “biologizados”, “geografizados” apontando para realidades “frigorificadas”. Termos apontados por Almeida (2008), ao tratar das concepções sobre a Amazônia, seus povos e comunidades quando são alvos de algumas concepções interpretativas do regional. Sociedades amazônicas portadoras de culturas riquíssimas, mas entendidas por aquelas concepções tomadas a partir das primeiras impressões, como sendo culturas pobres. Portanto, sem muitas expertises que lhes possibilitem formas de utilizações rentáveis dos espaços territoriais por elas ocupadas, ainda que, esta ocupação esteja marcada há gerações. Tais iniciativas de (des)qualificação sobre usos dos espaços por esses sujeitos sociais, dialogam com intenções e projetos com vias à produção de riquezas para o Estado, ou para os agentes econômicos a estes ligados e compromissados de maneiras mais firmes. Reatualizando imagens dos espaços, das sociedades e das culturas regionais, associadas à padrões fixos de uso do território, existências sociais e práticas diversas, entendidas como destoantes com as ideias e planos de civilidade, progressos e desenvolvimentos, pensados para a região, suas gentes, seus espaços, suas culturas.

Essas posturas interpretativas transformaram povos e comunidades tradicionais da Amazônia, em objetos de inúmeros preconceitos do capital. Desde suas investidas iniciais ainda nos inícios do século XVII, (re)atualizadas por todo o século XX e XXI adentro (LOUREIRO, 2002, 2009). Tais sociedades e culturas amazônicas,

---

termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA* vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

<sup>409</sup> Sobre a questão do direito à memória ver CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.

transformaram-se igualmente alvos do próprio Estado nacional e de muitos intérpretes da Amazônia<sup>410</sup>. Atitudes visualizadas principalmente quando da produção das políticas de uso e de ocupação dos espaços amazônicos pelos projetos de incentivos agrícolas da primeira metade do século XX, dos projetos desenvolvimentistas, dos grandes projetos minerais, dos projetos de colonização e integração nacional, intensamente implementados na região pela nação<sup>411</sup>.

O caso específico das emergências quilombolas do Andirá aponta para desfazer a imagem, segundo a qual, essas realidades sociohistóricas teriam sido diluídas e homogeneizadas no pós-abolição em um processo que ajudou a formar imagens esquadrihadas dos povos que configuram as realidades amazônicas<sup>412</sup>. Com destaque especial para desenhar uma Amazônia “cabocla”, apenas, já que nela poderiam, segundo tais esquemas explicativos, comportar a heterogeneidade de povos e culturas que marcam realidades da “hinterlândia amazônica”<sup>413</sup>. Era comum nos relatos de sujeitos não inseridos nos discursos étnicos da FOQMB a expressão “caboclos negros”, por exemplo. Apenas para dizer das forças que essa concepção produzida ao longo do processo social e histórico da Amazônia, ainda tem, junto a muitas comunidades que operam cotidianamente suas realidades com tal classificação, ainda que esta não seja uma categoria jurídica, e tampouco, esteja inserida em alguma rede de direitos específicos. Muito pelo contrário, são homogeneizados como sendo todos sujeitos e grupos sociais empobrecidos e que se encontram nos meios rurais amazônicos(LIMA, 1999; PINTO, 2008).

As ações do MSQA, portanto, foram protagonizadas a fim de construir elementos e bases para suas lutas políticas e o direito a novos e diferenciados tipos de

---

<sup>410</sup> Para uma noção ampliada das classificações de tais intérpretes, ver o texto de BATISTA, Djalma. Letras da Amazônia. IN: *AMAZÔNIA – Cultura e Sociedade*. 3ª Edição. Organização de Tenório Telles – Manaus: Editora Valer, 2006.

<sup>411</sup> Para a questão dos usos dos territórios na Amazônia ao longo do século XX, ver KOHLHEPP, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. *Estudos Avançados* 16 (45), 2002. Para aprofundar as discussões acerca das relações entre Região, Nação e Mundo nos três primeiros séculos de colonização, ver SILVA, Marilene Corrêa da. *O Paiz do Amazonas*. 3ª edição – Manaus: Editora Valer, 2012, p. 251-258;. Para essa mesma relação num tempo mais contemporâneo, especialmente o século XX, ver SILVA, Marilene Corrêa da. *Metamorfose da Amazônia*. 2ª edição. – Manaus: Editora Valer, 2013, p.p.177-184;. Para as relações entre as sociedades e culturas e desígnios do Estado para esses coletivos regionais amazônicos, ver CASTRO, Edna. Política de Estado e Atores Sociais na Amazônia Contemporânea, p.105-122. In: BOLLE, Wille; CASTRO, Edna; VEJMEKKA, Marcel (Orgs). *Amazônia: região universal e teatro do mundo* – São Paulo, 2010.

<sup>412</sup> Constatação advinda a partir das análises das fontes de memórias, dos arquivos paroquiais, da literatura específica sobre o tema, dos relatórios antropológicos, dos documentos oficiais produzidos na FOQMB, das práticas de campo junto a eles realizadas

<sup>413</sup> Classificação proposta por BATISTA, Djalma. *Amazônia – Cultura e Sociedade*. 3ª edição. Organização Tenório Telles – Manaus: Editora Valer, 2006.

relacionamentos com o Estado brasileiro. Este que as invisibilizam ou lhes negaram o direito à memória e à história ao longo de pós-abolição, quando foram homogeneizadas na confortável e abstrata concepção de “caboclos”. As emergências do Andará nos levam a afirmar que é preciso atentarmos aos perigos de se operar com tais expressões sem devidas reflexões acerca de suas constituições histórico-sociais. Ao ficarmos em seus usos rasos, “estamos frequentemente caindo na armadilha ideológica que está sendo montada a cada momento e na qual a dominação de classes, a hegemonia dos sistemas políticos e econômicos dominantes se manifestam com diferentes intensidades no processo de exclusão”(PINTO, 2008, p.108).

Tais categorias produzidas para classificações homogêneas confortáveis, não se permitem historicizar-se. “Essa expressão quer se referir aos pobres do interior, aos trabalhadores do campo que possuem as condições de existências situadas entre os mais baixas do Brasil”(IDEM, p.109). São concepções que “na verdade têm contribuído para escamotear, disfarçar, apagar as razões profundas, que têm levado parcelas inteiras do povo brasileiro a se tornarem pobres e mais que isso, a se perceberem como pobres (IBIDEM). Isto porque são termos que não são capazes de “nos apontar a origem e a natureza dos processos sociais que são afinal os responsáveis pela sua condição desfavorável. [...] Essa é a questão chave[...] nosso modo de construção de categorias como essas, de termos identificadores[...]"(IBIDEM).

Ao que parece, tal classificação repete a velha investida colonizadora lusitana já apontada por Silva(2004), segundo a qual, se fez necessário produzir (re)enquadramentos e homogeneizações das diversidades encontradas pelos colonizadores na Amazônia, ainda no século XVII. Ação necessária para então promover os processos de colonização efetiva da região, visto que os portugueses já haviam tomado “posse” à distância, mas sem nenhuma perspectiva prática de “conquista”. Restando para isso a produção de homogeneidades daquilo que era diverso, principalmente no que concerne aos arranjos das explorações dos recursos territoriais e humanos.

Apossar-se sem conhecer não faz uma conquista. Esta implica em apropriação. Política colonial, mercantilismo, absolutismo monárquico, articulados, realizaram a posse e conduziram o processo de conquista e colonização da Amazônia; transformaram seus espaços, suas populações, seus recursos, suas culturas, em patrimônios europeus. Como parte do Novo Mundo, atribuem-lhe uma função social nova ao inseri-la no jogo político internacional do Velho Mundo. As forças políticas, econômicas e sociais da Europa são tonificadas com as energias americanas. Potencializá-las para as necessidades de superação e de sobrevivência do Antigo Regime traduz as contradições desse empreendimento.(IDEM, p.22).

Esses esquemas interpretativos e explicativos foram continuamente repetidos e reatualizados na Amazônia, desde as primeiras estratégias de colonização lusa do século XVII, quando as ações colonizadoras nasceram fortemente marcadas pelas estratégias geopolíticas (BERK, 2005). Isso ficou como herança política e foi em parte herdada pelos operadores do Estado brasileiro, os quais, insistiram em olhar de longe e de forma homogênea para a Amazônia. Segundo esta mesma autora, parte dos cenários de miséria, pobreza de espaços amazônicos, foi fortemente marcada por sua “trajetória histórica, política, econômica e institucional” das ações desse Estado brasileiro para com a região. As lutas contemporâneas quilombolas do Andirá para superar tais condições adversas<sup>414</sup>, portanto, indicam desejos de (re)classificar-se socialmente. Ações protagonistas e que ganham sentidos de “reparações históricas” diante das opressões sofridas (MATTOS, 2016).

Como região, a Amazônia pode ser compreendida a partir de seus elementos organizativos, tais como sendo um espaço de diversidade e de desigualdades que, aliás, não são apenas as suas marcas, mas também da sociedade brasileira como um todo (SILVA, 2004). Quase sempre quando pôde, a região recusou tais modelos classificatórios e imposições do Estado Colonial, Imperial e República adentro. Um caso emblemático vem das profundezas de suas realidades móveis e sempre dinâmicas que desenharam a Cabanagem (1835-1840)<sup>415</sup>. Contexto denominado por Silva (2012) como propício para a “emergência da Amazônia revolucionária”. Ali a região revela-se “rebelde”, ou melhor, protagonista, a seus modos e impõe-se, a partir de si, e suas realidades, desafios aos que a ela demandam. Assim:

Pode ser entendido que a Cabanagem continha uma articulação revolucionária, com uma organicidade que soldava os subalternos da sociedade regional em

---

<sup>414</sup> Tais intenções estão expressas, por exemplo em relatórios e históricos produzidos ao longo do MSQA como se pode visualizar em Ranciaro (2004; 2016). Destacamos aqui os relatórios e históricos produzidos em 05 de maio 2008, e em 10 de março de 2011, ainda na primeira gestão da FOQMB. Ambos intitulados “Relatório: “comunidades dos quilombolas e remanescentes na luta por reconhecimentos de igualdade social”. Histórico: *comunidades dos quilombolas e remanescentes na luta por reconhecimentos de igualdade social*”. Assinam tais documentos além de Maria Cremilda, Mateus Cruz Rodrigues, Osmarina da Silva Alves e Alberto Rodrigues Marinho. O relatório de 2011 faz descrições acerca das condições sociais precárias das comunidades envolvidas no movimento até então, a saber: Santa Tereza, Boa Fé, São Pedro, Trindade. Cópias de tais documentos foram cedidos ao Grupo de Estudos Históricos do Amazonas-GEHA/UEA em 2015.

<sup>415</sup> Para uma visão da Cabanagem na relação entre as forças sociais e políticas regionais, nacionais, ver. “Amazônia revolucionária” In: SILVA, Marilene Corrêa. *O País do Amazonas*. 3ª Edição- Manaus: Editora Valer, 2012; RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Revista Tempo*. 22, *Dossiê*. Dezembro de 2006. p.1-30. Para uma visão da participação dos negros no movimento cabano ver PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. De mocambeiros a cabanos. Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. *Terra das águas*. Vol. nº1. Primeiro semestre, 1999. p.148 -172. Para uma percepção dos significados e apropriações desse movimento na historiografia, ver PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. *Visões da Cabanagem: Representações na Historiografia*. Manaus: Editora Valler. 2001.

torno de problemas econômicos, políticos e socioculturais não equacionados pelo Estado-Nação, diferentemente expressos pelos segmentos sociais que lutavam motivados pelas questões agrárias, racial e indígena, entre outras. A organização do governo cabano, a interiorização da revolução, as reações locais, oficiais e particulares, feitas ao movimento revolucionário, dão uma ideia da natureza dessa articulação e dos propósitos empreendidos por ela na região Norte. (IDEM, p.229-230).

Esses elementos da história da Amazônia nos auxiliam, portanto, na compreensão de fenômenos da história do tempo presente com as emergências quilombolas que se impõem e implicam reclassificações sociais. Ocorreu no rio Andirá, a contestação de um fenômeno que se faz presente nas formas operacionais de se colonizar a Amazônia. A estigmatização de seus povos e comunidades foi elemento de (re)classificação para adequar sujeitos locais ou trazidos a região, aos projetos de ocupação. Seja por parte do colonizador luso, seja por parte do Estado nacional e seus “parceiros” internacionais num segundo momento. As diferenças deste processo contemporâneo de classificação como a do Andirá para os demais ao longo da história regional, está no fato de que os processos de estigmatização anteriores, deixaram marcas negativas nas formas de vidas e nas relações estabelecidas por tais sociedades amazônicas com o Estado. Apesar da existência de agentes externos mediando os processos de emergência étnicas contemporâneas (pesquisadores da Fiocruz, PNCSA, Universidades Federal e Universidade do Estado do Amazonas-UEA), a (re)classificação atual como quilombolas, inserem-se num outro campo e por isso ganha novos sentidos. Tais sujeitos políticos passam a ser compreendidos como sujeitos de direitos, na medida em que constroem processos sociais e ações políticas para acessar direitos étnicos, sociais e territoriais, presentes no artigo 68/ADCT da C.F. de 1988. A partir do século XVII a Amazônia foi marcada por inúmeros processos de (re)classificação e (re)ordenamentos segundo as lógicas econômicas, políticas, culturais e ideológicas dos que chegaram à região com intuito de produção de riquezas. Tais ações colonizadoras afetaram tanto os espaços, como as gentes. Apontamos dois processos que indicam tais ações classificatórias

O primeiro refere-se ao fato de que (re)classificação do outro e a determinação do que se espera a partir de tal atitude, apareceu como uma marca negativa na região amazônica. Os povos objetos de tais estigmas (índios e negros) raramente concordavam e ou dele se beneficiavam, pelo contrário, significava lugares específicos pré-determinados pelos projetos coloniais. Ao contrário da (re)classificações da história do tempo presente, onde as emergências de grupos étnicos, referenciados sob a categoria “quilombolas” não vêm, apenas como determinação do Estado, mas das lutas sociais. Inserem-se num processo social e histórico de lutas dos movimentos sociais que

demandaram “cenários de direitos”, e se colocaram como novos personagens, em constantes conexões às demandas saídas de realidades, espaços e tempos por todo o país, desde as décadas finais do século XX. São, portanto, classificações que precisam ser compreendidas e inseridas em todo um contexto de lutas dos movimentos sociais mais amplos. Do contrário, dificultam-se entendimentos de suas narrativas de lutas na história recente. Precisam ser entendido como fenômenos expandidos, ligados às múltiplas realidades brasileiras que foram, aos poucos traduzindo e apropriando-se, a seus modos, dos dispositivos constitucionais. O fizeram, partir de suas intenções e esperanças de ver ou possibilitar as gerações futuras, as reduções das desigualdades produzidas historicamente, e que marcaram suas existências.

O segundo processo relaciona-se ao fato de que, tais (re)classificações contemporâneas em torno das identidades étnicas e territorialidades quilombolas, são processos de lutas sociais que partiram da auto identificação de tais comunidades e não das vontades alheias como de prefeitos e ou secretários de meio ambiente, como denuncia Maria Amélia. São processos socioculturais e ações políticas de lutas que percebem seus lugares nos dispositivos constitucionais. Vistos por tais movimentos sociais como elementos garantidores de várias possibilidades para que povos e comunidades tradicionais (re)construam mecanismos para acessá-los, a partir de suas realidades, memórias e tradições orais. Protagonizam ações, devidamente etnicizadas, politizadas e conectadas a redes externas, buscam mecanismos jurídicos para fugir e recusar todas as formas históricas de exclusão social por que passam no pós-abolição como comunidades “caboclas”. Ainda que, diferenciadas junto às demais realidades locais de Barreirinha, como já denunciou uma das lideranças do Andirá, informando que “*a maldade estava na cor*”.

Estamos atentos, porém, para o fato de que esta (re)reclassificação do tempo presente como quilombolas também os estigmatiza. Mas o faz, segundo apontam “os arquivos de memória”, de forma a positivarem aquilo que historicamente lhes foi oferecido como negativado, que é a herança da escravidão. Evidenciados em suas marcas fenotípicas, socioculturais e religiosas que sempre foram o diferencial “dos pretos do Matupiri”. Isso muda inclusive o entendimento do ser negro naquela região, onde sujeitos e comunidades afro-amazônicas que sempre ocultaram em seus discursos e performances tais ascendências. No entanto, a partir de “cenários de direitos”, ser negro e quilombola aparece como positivo no Andirá e abriram possibilidade de diferenciação étnica e

possíveis canais de relacionamento como o Estado nacional, seus agentes e as políticas públicas.

Nesses processos sociais contemporâneos de produção da identidade e territorialidades quilombolas no rio Andirá, a cor e a memória étnica, remontadas ao tempo do cativo são politizadas. Propaladas para os demais vizinhos (comunidades tidas como caboclas), que precisam agora saber que “caboclos” amplamente chamados de “pretos do Matupiri” se auto identificam como “quilombolas do Andirá”. Foi o que fez a liderança Maria Amélia em 2016 para uma plateia de acadêmicos de História da UEA/CESP e professores da Secretaria Estadual de Educação-SEDUC, quando em meio sua apresentação, resolveu politicamente cantar:

[...] sou quilombo quilombola, e tenho orgulho de ser.  
Lutando contra o racismo, um dia vamos vencer!  
Sou quilombo quilombola, e tenho orgulho de ser.  
Lutando contra o racismo, um dia vamos vencer! <sup>416</sup> [Bis]

Nossas escritas estão em muito influenciadas pelos estudos de Arruti(2006), que trata dos processos de emergência étnica em Alagoas. A partir da comunidade Mocambo, município de Porto Folha, evidencia a existência de processos de classificação social de povos por parte do Estado brasileiro. As discussões iniciais do autor centram-se naquilo que chama de “processo de nomeação”, configurado, a partir de três elementos em torno das questões trazidas pelo artigo 68/ADCT da CF de 1988. Segundo esse autor as indicações do artigo não foram “clarificadas” para movimentos sociais, operadores do direito e o próprio Estado brasileiro. Com isso, deu-se debates em tono da classificação, da resemantização e da produção sobre o que deveria ser quilombos.

Ao tratar sobre processos classificatórios ainda em fins do XIX e início do XX (ARRUTI, 2006) informa que, partir de tal postura classificatória, o Estado encontra e determina papéis para cada um daqueles recortes populacionais quando do processo de construção do que chama de “nacional”. No caso da população indígena, *o exotismo*, a alteridade radical, o universo de referências absolutamente estranho, que deve ser *traduzido*, faz com que o ‘dilema’ fique por conta da necessidade de integrar, absorver e eliminar. Sob o signo do romantismo, proteger como núcleo da nacionalidade ou, sob o signo do universalismo, armazenar, junto a tantos outros registros de alteridades, como contribuição numa visão total do humano. Já no caso da população negra, os sinais se invertem: a desagradável imagem de si mesmo (um dilema cravado no terreno da

---

<sup>416</sup> Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. Conferência de abertura do evento “Diálogo de Saberes: Universidade e quilombos do Andirá”. Agosto de 2016. Parintins-AM. Promovido pelo Núcleo de Estudos afro brasileiros - NEAB, da Universidade do Estado do Amazonas. Centro de Estudos Superiores de Parintins. UEA/CESP.

identidade, e não da alteridade), a necessidade de absorver, integrar- mas sem se contaminar ou deixar que esse outro, tão número, altere a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca - fazem com que o ‘dilema’ seja ora o da democracia ora o do capitalismo. De forma que o sinal positivo recairia não na preservação e no isolamento, mas na mudança e na intervenção (ARRUTI, 2006).

O Estado Nacional ao elaborar tais elementos classificatórios que intentam nominar os grupos étnicos para relacioná-los à pretensa unidade, acaba por desconsiderar que na realidade construída cotidianamente em muitas partes do país, torna-se extremamente difícil separar certos grupos, como é o caso de indígenas e negros. Tratar dessa questão relativa a Amazônia, construída, a partir daquilo que Loureiro (2002), denomina de “uma história de perdas e danos”, tais grupos étnicos sempre dividiram mundos a eles pensados pelo Estado, e nisso, (re)articularam e forjaram outros mundos possíveis como o que hora emerge como quilombos no rio Andirá. Uma mostra dessa desconsideração dos modelos pensados pelo Estado, muito produzido e afirmado pelo pensamento social brasileiro encontra-se nas experiências dos quilombos e ou mocambos, do campesinato negro no pós-abolição, que se abrem como possibilidades de estudos e conhecimentos sobre realidades sociais e espaços históricos ignorados por certas tradições de escritas das histórias locais.

Ao estudar as questões dos trânsitos humanos nas fronteiras da Amazônia do século XVIII, Gomes (1997, 2006) indica que indígenas e negros sempre dividiram e construíram seus mundos em fluxos constantes de trocas de experiências de liberdades e identidades. As fronteiras físicas e étnicas nesse caso, eram apenas formalidades pensadas e instituídas pelo Estado colonial e imperial, não sendo percebida e ou respeitadas entre povos indígenas e comunidades de negros, em constantes contatos com outros povos das guianas, por exemplo. As configurações históricas e sociais das comunidades quilombolas do rio Andirá, apontam muito para essa formação interétnica (GOMES, 1997). Pautada nos encontros e trocas culturais entre os muitos elementos étnicos que adentravam aquele rio no XIX, muitos dos quais, vindo da província vizinha do Pará.

Mesmo atribuindo classificação a serviço de tentativas de nominar sujeitos, atribuindo-lhes funções sociais subalternas, “a própria dinâmica do enfrentamento fez com que essa distinção seja temporária ou definitivamente superada, como no caso das revoltas, fugas e organização de mocambos” (ARRUTI, 2006, p.60). Realidades dispersas, mas emergentes no estado do Amazonas, como as que ocorrem no Andirá evidenciam a ineficácia de tais processos classificatórios forjados, a partir dos desígnios

do Estado brasileiro, afim de nominar e ajustar os sujeitos, os ambientes, as culturas e as sociedades amazônicas. Daí o termo “remanescentes”, como já tratamos em outras oportunidades acima, é um termo carregado de tais marcas das intensas e heterogêneas realidades. Não se pode por isso, pensar nas comunidades quilombolas do Andirá como homogeneidades, mas como territórios pluriétnicos, com territorialidades produzidas nas, e a partir das interações sociais com os muitos grupos ali referidos ao longo do pós-abolição. Para ilustrar essa questão, trazemos trecho da trajetória familiar de Benedito da Silva, patriarca da Agrovila de São Paulo do Açú trazida por sua filha. Quando fala sobre seus pais e avós, lembra que:

Inclusive ele contava [Benedito Silva] para nós que quando ele [pai de Benedito] ficou com ela não queriam. *Aí ela fugiu com ele. -Porque ele era negro. E ela era bem clara. E a família dela não aceitava ‘deles’ viverem juntos, principalmente a mãe dela e aí eles fugiram. Ele pegou, ele disse, ele fugiu com ela daí do Pucu para o Tucumanduba. Atravessou o Andirá, aí que foi para ele se colocar no Tucumanduba e não saíram mais de lá depois. Não, eles venderam tudo que tinha lá e nunca mais voltaram para lá. De lá que ele formou a família que teve o papai. A velha só teve dois filhos, o papai e a tia Maria. A tia Maria finada morreu com 10 anos. Aí ficou só o papai. O papai nasceu no Tucumanduba também, o papai falava que quando ele era criança, adotaram essa Antônia Madalena.*<sup>417</sup>[*Grifos Nossos*]

Apesar dos casamentos interétnicos serem uma das marcas da formação histórico social dos quilombolas do Andirá, as maneiras elaboradas de se lidar com isso interferiram bastante nas pautas do MSQA. São muitas as dificuldades em administrar as representações acerca da questão étnico-racial<sup>418</sup>. Aparecem discursos e conflitos acerca do ser ou não quilombola. Benedito Rodrigues da Costa e Gerônima Sateré-Mawé, segundo os relatos da FOQMB é que iniciaram tais aproximações matrimoniais entre os negros chegados e indígenas estabelecidos. Está é uma das características presentes desde de sua formação no final do século XIX, continuando no século XX como se vê nos documentos paroquiais, nas memórias mapeadas pelo movimento. Daí porque, para os avaliadores apressados, um quilombola do Andirá, pode fugir a estereótipos físicos e apresentar-se na área indígena como Sateré-Mawé. E o contrário também parece ser válido, dada algumas proximidades físicas, socioculturais e étnicas. Pais negros e mães indígenas, ou o contrário, relações que se (re)atualizam constantemente no Andirá.

Vale dizer que não tratamos mais das questões de identidade étnica pelos aportes físicos, mas pautados nos modos de ser e viver com e no grupo social e étnico ao qual se auto identificam os sujeitos. Nisso, apesar daquelas classificações tradicionais do Estado

<sup>417</sup> Raimunda da Silva Brito, Ceramista e Agricultora, 53 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Agrovila São Paulo do Açú.

<sup>418</sup> Para aprofundar ver BARROS, Zelinda dos Santos. *Casais inter-raciais e suas representação a cerca da raça*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFB, Bahia, 2003.

e operadas por certas concepções sobre os povos da Amazônia, “é possível, recuperar inúmeras situações etnográficas nas quais a distinção entre índios e negros ultrapassa qualquer possibilidade de verificação objetiva, podendo operar, antes, como um obstáculo à aproximação empírica e teórica”(ARRUTI, 2006, p.56). Lembramos mais uma vez os já citados estudos de Silva(1968); Virgolino-Henry; Figueiredo(1990), trabalhados na segunda sessão e reafirmamos que pode resultar dessa obsessão dos estudos em enquadramentos de cima para baixo das realidades, às teorias e modelos tidos como clássicos, os muitos silenciamentos das qualitativas presenças negras na Amazônia.

Ainda dialogando com Arruti(2006) em suas análises acerca dos processos classificatórios intentados pelo Estado nacional à diversidade populacional brasileira, o mesmo traz inúmeras investidas oficiais que passam a marcar os recenciamentos e demarcações de terras dos finais do século XIX e início do XX. A maioria das populações de ex-escravos, e pobres de modo geral, passaram a ser entendidos como trabalhadores nacionais. Nos casos amazônicos, tornados caboclos e arigós(BENCHIMOL, 2009), que naquele contexto, se espalhavam pelos altos rios, lagos, furos, paranás e cabeceiras como as do Matupiri e também caminhavam para as grandes cidades como Belém e Manaus. Nestas urbanidades amazônicas, tais sujeitos iam parar nos arredores do disputado e “distante” centro, inserindo-se nas mais variadas formas nos mundos da cidade que se produzia desde os tempos dos faustos da Borracha, retratados em obras clássicas locais como a de Dias(2007). Além é claro de subsidiar as entradas e saídas das riquezas, vivendo as tensões sociais, da cidade que levavam nos ombros, como indica o estudo de Ugarte(1999).

São muitas as “trajetórias e histórias invisíveis” que se inter cruzaram e produziram outras direções e existências para o Amazonas no pós-abolição na fronteira Amazonas/Pará: indígenas Sateré-Mawé, como foi o caso de Gerônima, negros africanos escravizados e descendentes desses negros libertos como foi o caso de Benedito, negros nordestinos, brancos nordestinos, pobres de toda sorte, brancos europeus e descendentes destes, judeus e árabes comerciantes e seus descendentes que foram para os comércios em cidades como Maués e Parintins. São diversas as configurações étnicas que marcaram as formações sócio históricas de rios como o Andirá. Algumas delas como a dos negros com memórias ligadas aos mundos da escravidão, emergem neste início de século XXI e exigem serem compreendidas. Também impõem necessidades de serem compreendidas pelas linguagens científicas que hora acreditamos ter e operar, no sentido de enxergá-los

como sujeitos protagonistas, que operam, a partir de suas realidades, processos e formas de conhecimentos para acessar.

Suas (re)classificações do tempo presente não ocorreram de cima para baixo. Pelo contrário, se inserem em movimentos sociais que vêm sendo produzidos desde os anos 1970 no Brasil. No entanto, nos lembra Arruti(1997, 2006) que tais arranjos classificatórios se intensificaram mesmo em fins do século XIX, ampliaram-se por todo o século XX. Interferindo fortemente, não apenas em como tais grupos se viam, eram vistos, mas atribuindo valores aos seus territórios e suas práticas. Em sua maioria tais práticas classificadas como menores, diante daquelas feitas pelos colonos imigrantes incentivados pelo Estado brasileiro, espalhados por todo o país, os quais também chegaram a Barreirinha (paraná do Ramos e rio Andirá - espanhóis, portugueses, japoneses, judeus). Esse mesmo autor nos lembra dos contextos sociais e políticos em que algumas posturas do Estado se (re)ordenaram para os grupos sociais. Iluminando o país, a partir de sua realidade observada:

(...) na década em que se concentraram essas extinções de aldeamentos, ocorriam, simultaneamente, iniciativas de libertação de escravos mediante Fundos de Emancipação e diversas iniciativas dos governos provinciais [...], como novas formas de reunião e controle sobre essas populações, em especial a forma de colônias (agrícolas, de ‘órfãos, de indigentes etc.), além das tentativas frustradas de imigração europeia e norte-americana<sup>419</sup>.

A coincidência dessas iniciativas, (...) revela um aspecto importante das estratégias de enfrentamento dos problemas decorrentes da libertação da mão-de-obra, em que *ganhava destaque a tentativa de substituição do domínio senhorial por formas públicas de controle da população que levavam a um arranjo das classificações a que elas eram submetidas. Extintos os aldeamentos, e libertados os escravos, aquelas populações deixaram de ser classificadas, para efeitos dos mecanismos de controle, como índios e negros, ou aldeados e escravos, para passarem a figurar nos documentos como indigentes, órfãos, marginais, pobres, trabalhadores nacionais.*(ARRUTI, 2006,p.55) [*Grifos Nossos*]

“Formas flutuantes” pelas quais a população negra foi classificada, especialmente a partir da década de 1870 no contexto de transição do processo escravista para formas livres de trabalho. Se pensarmos as realidades amazônicas, numa tentativa de (re)ordenar as (re)entradas da Amazônia no capital internacional que demandava goma elástica, em torno da qual surgiram inúmeras articulações das transformações dali advindas:

[...]Primeiro, o povoamento e a colonização manifestam novas dinâmicas, refletindo um *rearranjo da população no espaço*. Segundo a *economia extrativa-agrícola recupera-se de forma acelerada*[...]. Deve-se acrescentar a modernização das técnicas por conta da introdução da máquina a vapor, para mover engenhos, serrarias e, o mais importante, o navio a vapor, avança

<sup>419</sup> Acevedo;Castro(1998); Funes(1995), dentre outros, nos informam destes cenários para a Amazônia, onde o Estado também pensará as mesmas estratégias. Colônias agrícolas e militares - Óbidos como Portugueses e Santarém como Norte - americanos. Ver ainda, Santos(1980).

igualmente a *metamorfose das maiores cidades (Belém e Manaus)*, para outra performance, incorporando lucros provenientes da renda da borracha. Tão importantes transformações materiais *acompanharam-se de um colocar ao dia debates sobre assuntos vitais, como trabalho livre e movimento abolicionista; sobre a questão da terra, do livre comércio e da navegação; discussões que diziam respeito a opções do tipo de agricultura e extrativismo e/ou agricultura e indústria*. No plano político. Enquanto isso. Tratava-se sobre a escolha e a transição entre regimes de governo (monárquico e republicano). Essas questões rumavam pelos ideários de *progresso e civilização*. Sobre esse ângulo, *esse período representou a entrada do vale do Amazonas, utilizando a expressão de Tavares Bastos, nas alternativas colocadas a nível da política nacional e internacional, mas de forma irreversível e subordinada*.(ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.102).[Grifos Nossos].

Tais (re)inserções da Amazônia nas dinâmicas extra locais fomentam outra vez, (re)classificações de suas gentes e espaços. Ao que se percebe, levaram em consideração os “interesses e os instrumentos de dominação disponíveis”, desconsiderando as características dos povos em questão, que segundo apontam Acevedo;Castro(1998), ao logo do pós-abolição foram desautorizados os usos dos territórios e disponibilizados como terras públicas e ditas devolutas. Disponíveis para as transações com as grandes firmas extrativas que se achegavam na Amazônia para os negócios da extração, tendo a borracha como carro chefe, mas assentando-se em outros produtos como castanha e essências da floresta como já informado por trajetórias como a de seu Adelino, seu Clarício e Martinho. A partir de inúmeros exemplos de (re)classificações ocorridas ao longo do processo históricos, principalmente no pós-abolição, Arruti(2006), aponta:

[...] a confusão classificatória era perpetuada por estratégias de alteração física daquelas populações, quando os donos de planteis de escravos incentivavam, e muitas vezes forçavam, os casamentos mistos ‘entre grupos étnicos distintos, entre índios dos aldeamentos e cativos, entre africanos e índios’, como forma de transferência para outras mãos a atribuição do controle sobre aqueles indivíduos[...]. Outras vezes, a própria dinâmica do enfrentamento fez com que essa distinção seja temporária ou definitivamente superada, como no caso das revoltas, fugas e organização de mocambos.(ARRUTI, 2006, p.60).

Como amplamente informado nesta tese, negros e índios sempre experimentaram os mundos dos trabalhos e produziram experiências de liberdades juntos. “Registram-se caso na Amazônia brasileira em que expedições, inicialmente orientadas para o ‘resgate de índios’, descobriram importantes quilombos ao longo dos rios, que *compartilhavam com os primeiros quilombos “certas ideias de liberdades”*(GOMES, 1996, p.47-49) [Grifos Nossos]. Segundo esse mesmo autor, “no Amazonas do final do século 18 registram-se deserções em massa de índios para formar quilombos e mocambos”(IDEM). Portanto, relativizar as classificações tradicionais e evidenciar os limites de tais elementos normatizadores pensados e implementados pelo Estado colonial, imperial e republicano, é sempre um esforço importante. É o que vem sendo problematizado por aquilo que a antropologia chama de fenômeno de etnogênese(Arruti, 2006), sobre o qual, a história

e demais ciências humanas e sociais vêm aprendendo a debruçar-se paulatinamente. Sobre isso, no perguntamos se em fim a “identidade” que se supõe ter produzido entre negros(escravos e ou livres), relacionada ao que os documentos oficiais viam como a “sedução” de certas ideias de liberdade(GOMOES, 1996, p.51), não pode ter alcançando círculos maiores, rompendo os limites, sempre tão auto evidentes, do que se (re)conhece como “negro”(ARRUTI, 2006, p.61). Para este autor:

Tais brechas abertas nos discursos instituídos nos permitem colocar em suspenso a evidência desse recorte que se institucionalizou na dualidade *étnico/racial*, obrigando - nós a reconhecer que *as diferentes instâncias de poder* (estatais, religiosas, empresariais, privadas), assim como *as populações submetidas ou rebeladas contra elas, tenderam a ser bastante flexíveis no uso das classificações* que os cientistas sociais e/ou a militância política mais tarde cristalizaram como realidades não discutidas e sobre as quais construiriam *verdadeiros castelos interpretativos e conceituais.*(ARRUTI, 2006, p.61) [Grifos Nossos].

Fenômenos como as emergências étnicas quilombolas no Amazonas, podem ser inseridas, portanto, nas tais “brechas” impostas por sujeitos e grupos referidos e produzidos nas realidades sociais e históricas do pós-abolição. Diversificadas nos espaços e nos tempos pelo país afora, e indicadoras de tais iniciativas classificatórias. O MSQA e suas ações políticas produz novas classificações de “pretos do Matupiri” a “quilombolas do rio Andirá”.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“*DAS SEMENTES AOS TRONCOS*”, além de ser uma metáfora, também indica movimentos e ações políticas de sujeitos sociais da Amazônia profunda. Em contextos da história do tempo presente, agem em conexões, redes de solidariedades e trocas de saberes diversos no sentido de produzirem-se como novos sujeitos políticos e de direitos diante do Estado brasileiro.

Estado que ao longo do pós-abolição, ignorou suas existências físicas e socioculturais, negando-lhes dentre outras coisas, o direito à história e à memória, tornando-os iguais às centenas de comunidades ribeirinhas da fronteira Amazonas/Pará, homogeneizadas em torno da concepção “caboclos”. Quando na realidade, são comunidades: **A)** marcadas por memórias do cativo(guardada pelos velhos e vivida por tabela pelos mais novos); **B)** adormecidas nos “silêncios da cor”(visualizadas nas relações de desigualdades com a sede municipal e demais agentes que pelo Andirá adentravam); **C)** invisibilizadas nas discussões acadêmicas regionais e locais(baseada em modelos estritamente econômicos-políticos pautados por estatísticas das poucas entradas das gentes de Áfricas nas Amazônia, sem dialogar com os processos socioculturais contemporâneos e existências diversas de comunidades afro-amazônicas, testemunhas dessa história silenciada).

Essas realidades quilombolas, no entanto, emergem etnicamente neste início de século XXI, aproveitando-se de cenários de direitos construídos desde as décadas finais do XX e achegados no Andirá a parti de 2005. Quando Santa Tereza, Boa Fé, Itaquara, São Pedro e Trindade (mais os núcleos de Pogo e São Paulo do Açú, São Marcos e Lírio do Vale), por meio do movimento quilombola local iniciam trabalhos de (re)construção de memórias e reconectam tempos e espaços que julgam apropriados ao seu projeto étnico. Com isso, afirmam-se e são reconhecidos em 2013 como “quilombolas do rio Andirá”.

Como os “novos quilombos” do Brasil, conectam-se de inúmeras formas aos processos sociais produzidos e sistematizados no âmbito das mobilizações dos movimentos sociais das décadas finais do século XX. Mobilizações que com suas ações sociais marcadas por protagonismos diversos, alargaram conceitos e significações de elementos que até então impossibilitavam olhares para realidades sociais de centenas de comunidades negras rurais existentes no Brasil, que passam a articular suas lutas pelo reconhecimento como quilombos. Dentre os temas alargados, ressignificados e, que receberam novos olhares, estão a memória pública sobre a escravidão, sobre os sentidos

da liberdade conquistada, sobre os marcos e datas comemorativas até então cristalizadas que passaram a por reapropriações(MATTOS, 2006). Tais revisões estiveram como pautas do movimento negro contemporâneo que encampou a questão quilombola como símbolo de lutas do povo negro(MATTOS, 2006; DOMINGUES; GOMES, 2013).

Foram então produzidas uma série de questões atreladas às suas demandas contemporâneas, conectadas às lutas travadas. “Cenários de direitos”, depositados na C.F. de 1988, como foi o caso do artigo 68 do ADCT. Conferindo direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro(O’DWEYER, 2005). Proporcionando uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão”(MATTOS, 2005, p.106). Assistiu-se por todo Brasil inúmeros trabalhos de produção de processos sociais para acessar os dispositivos constitucionais. Muitos desses caminhos produzidos nas interações entre realidades sociais referidas como “novos quilombos” e parceiros externos(ONGs, Universidades e demais órgãos).

Para os casos amazônicos, como os que vêm do rio Andirá, destacamos os trabalhos de (re)constituições de memórias, suas sistematizações e oficializações por meio de órgão e entidades organizativas dos quilombos, como foi o caso da FOQMB. Tal órgão produziu mapeamentos de memórias e “*procurações de negros*”, identificando processos socioculturais, memórias e trajetórias individuais e familiares. Estas configuraram desenhos que faziam sentido e contribuíaam nos projetos étnicos e políticos do movimento social para produzirem a diferenciação étnico-racial frente o Estado brasileiro, que os reconheceu como quilombolas. Destacamos em seus processos de lutas, os protagonismos femininos e trajetórias familiares. Muitas dessas trajetórias registradas por meio da metodologia da história oral(ALBERTI, 2005, 2011; MEIHY, 2005), são emblemáticas no sentido de que apontaram caminhos para os passados dos mundos do trabalho não livre, das relações sociais e de solidariedade, das relações de poder, da relações múltiplas no pós-abolição no Amazonas, a partir dessa fronteira Amazonas/Pará. O caso do MSQA, indica, portanto, sujeitos e comunidades que contemporaneamente produzem diferenciação étnica. O fazem dentre outras formas, por meio da etnização de suas memórias, devidamente politizadas junto à contextos, agentes externos e cenários de direitos. Metamorfoseando-se “de caboclos” a “quilombolas”, por meio de “ações políticas” de “*sementes*” que se (re)ligam aos seus “*troncos velhos*”.

“Encerramos”, provisoriamente, esta longa narrativa com inúmeras questões que indicam “histórias em aberto” para o MSQA. Algumas das quais, estão à espera de outras abordagens, recortes teórico-metodológicos e novas considerações. Ao adentrarmos aos processos evidenciados nos “arquivos de memória” acerca das emergências étnicas do Andirá objetivadas nas ações desse movimento que lutou por reconhecimentos étnicos, social, territorial, nos atrevemos indicar uma certeza provisória, ainda que isto seja arriscado. Nos referimos à capacidade da Amazônia em mover-se diante de concepções e ideias produzidas sobre ela.

Nossas relações de pesquisa e solidariedades com o Andirá dão conta que as idas da ciência até as realidades profundas da Amazônia são extremamente positivas no sentido de contribuir na compreensão dessas sociedades e culturas amazônicas sempre móveis e em contínuas (re)construções. Para tanto, as escolhas teórico-metodológicas, as técnicas de acesso à tais realidades, também precisam ser flexíveis e capazes de adentrar os mundos onde residem, ou indicam residir tais vozes. Estejam elas nos rios e ou nas matas, sejam quais forem as entidades e ou discursos que as representem ou julguem representar. A ciência que hora se faz, a partir da Amazônia, precisa cada vez mais, portanto, exercer a identificação, a escuta e a compreensão dessas múltiplas vozes, como as vozes quilombolas que vêm do Andirá. Pois, como nos informa Freitas(2012, p.07), “a Amazônia ainda é um lugar no mundo capaz de surpreender[...]. Suas metamorfoses proporcionam às ciências da natureza e da sociedade constantes desafios”.

Dentre as “surpresas” e “desafios” que o MSQA impõe à ciência listamos seis: **A)** Ser um movimento social que, como suas ações políticas, interfere nas explicações aparentes sobre o Andirá apenas como terra de “caboclos”, exigindo requalificações de olhares para as realidades postas naquelas comunidades; **B)** Habilitou, por meio de suas ações políticas, gentes locais, a se constituírem como sujeitos de direitos e se colocar para seus opositores de formas diferentes dos movimentos sociais tradicionais, em muito, pautados ao âmbito municipal, por exemplo; **C)** Constroem redes de solidariedade com agentes externos que lhes chegaram no Andirá. O fazem, afim de permitir sustentações necessárias de suas lutas para inserirem-se nos mundos da cidadania, ausente de suas vidas como “*pretinhos do Matupiri*” e almejam que mude após a requalificação como “*quilombolas do Andirá*”; **D)** Com suas ações protagonistas, os sujeitos do MSQA, criam novos marcos referenciais para suas narrativas históricas, pautadas especialmente na memória, tradição oral, experiências e práticas cotidianas; **F)** Agindo dessa forma, recriam espaços (festas, lugares de usos comuns, lugares de memórias, para citar alguns),

tornados simbólicos e agregadores de sentidos e novos significados sobre si, suas trajetórias e histórias como grupos sociais, que se reconhecem e foram reconhecidos como grupos étnicos em contextos contemporâneos. Com isso, operam conexões entre espaços, tempos, projetos de liberdades e identidades, como fazem desde os “*troncos velhos*”; **G**) Instituem órgãos político-administrativos, como a FOQMB, capazes, dentre outras coisas, de construir, enquadrar e reificar memórias, e nisso, operar produções de síntese sobre si.

Acessar tais desafios impostos pelo MSQA, tornou-se possível apenas com a busca de ferramentas teórico-metodológicas que destoam dos modelos clássicos de explicação da presença negra africana escravizada na Amazônia. Abrindo espaço para abordagens a partir de processos socioculturais, metodologias que adentrem e registrem as subjetividades a exemplo da história oral e as abordagens das micros histórias que nos permitiram acessar as escalas locais, trajetórias individuais e familiares para conectá-las a cenários e conjunturas extra locais. Isso tudo, a partir de uma postura interdisciplinar, especialmente sustentada a partir da história social e os diálogos por ela abertos com as ciências sociais.

Esta tese, portanto, evidenciou que há relações extremadas entre os processos de construção da identidade étnica e a territorialidade quilombola no Andirá. Os caminhos da nova identificação foram inúmeros, quase todos eles indicando elementos físicos e imateriais que informam das territorialidades naqueles espaços qualificados sócio e historicamente como quilombolas. Centrado na construção operada pela memória e na firmamento de parcerias com agentes externos, tais caminhos do reconhecimento foram capazes de, entre outras coisas, desenhar configurações sobre três elementos: **A**) Os tempos e existências passadas daquele grupo de comunidades que unem-se pela histórias de vidas dos sujeitos que configuraram os espaços quilombolas (informando suas possíveis origens angolanas com passagens pelo Pará, sua ocupação antiga do território que remonta ao final do século XIX); **B**) As condições de existência ao longo do século XX, materializadas nas relações socioeconômicas com diversos agentes sociais que conformam questões econômicas do leste do Amazonas (extrativismos de castanha, pau rosa, cumaru, breu, os trabalhos com a juta, entre outros); **C**) As condições da história do tempo presente, em muito marcadas pelas lutas com as forças que intruzaram o território tradicionalmente ocupado do Andirá, transfigurando paisagens, a exemplo de antigas “*estradas de castanhas*” do Açú, em pastagens para o gado;.

Seja em qual dos caminhos, o que marca a história e a memória do MSQA são as trajetórias (individuais, familiares, comunitárias) e os elementos (físicos e imateriais) que

informam sobre antigos e novos projetos de identidades, territorialidades e liberdades. Os sujeitos contemporâneos, portanto, metamorfoseados em “*sementes*”, constroem politicamente caminhos de volta aos passados, por eles desconhecidos até o início do movimento em 2005. Ainda que sua intenção seja assegurar o seu presente e garantir expectativas futuras às gerações quilombolas naquela fronteira Amazonas/Pará. Descrever aspectos desses caminhos de lutas do Andirá torna-se um ato de inteligibilidade, solidariedade e responsabilidade para com as demais realidades amazônicas que tentam romper os silêncios da cor, para os quais foram colocadas. Também reflete uma necessidade da história do tempo presente, onde (re)pensar os passados e as existências presentes se torna, cada vez mais, um ofício fundamental.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 1*/ organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos. – Niterói: Editora da UFF, 2014. – 13 MB; PDF.

\_\_\_\_\_. *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 2* / organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos. – Niterói: Editora da UFF, 2014. – 3,8 MB; PDF.

\_\_\_\_\_. *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos - volume 3* / organizado por - Niterói: Editora da UFF, 2014. - 7,2 MB; PDF.

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *No caminho das pedras do abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

\_\_\_\_\_. *Negros do Trombetas – Guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFPA-NAEA, Belém, 1998, 2ª edição.

ALBERT, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSK, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011.

ALBERTI, V.; FERNANDES, T.M; FERREIRA, M.M (orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

\_\_\_\_\_. *Manual de História Oral*. - 3 ed. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013

\_\_\_\_\_. *Ouvir contar: textos em história Oral*. - Rio de Janeiro: Editora GJV, 2004.

\_\_\_\_\_; PEREIRA, Amilcar Araujo (Org.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*/Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Manaus: UEA Edições, 2011.

\_\_\_\_\_. *Agroestratégias de desterritorialização: os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios*. In. RODRIGUEZ, José Ezequiel Basani Et Ali (Orgs). *Povos tradicionais, fronteiras e geopolítica na América Latina: uma proposta para a Amazônia* – Manaus: Edua, 2014. 266 p.

\_\_\_\_\_. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8 /Fundação Universidade do Amazonas, 2008 b.

\_\_\_\_\_. Apresentação. IN: SHIRAISHI NETO, Joaquim. (Org.). *Direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NCSA-CESTU-UEA/ UEA Edições, 2010.

\_\_\_\_\_. et al. (Org.). *Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social, UEA Edições, 2010.

\_\_\_\_\_. Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processos de capacitação de povos e

comunidades tradicionais: *Quilombolas do rio Andirá: Santa Tereza do Matupiri, São Pedro, Trindade, Boa Fé e Ituquara/Barreirinha-Amazonas*, 4/coordenação do projeto, Alfredo Wagner Berno de Almeida; equipe de pesquisa, Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro...[et al]. - Manaus:UEA, 2014.

\_\_\_\_\_. Prefácio da primeira edição. In: ACEVEDO, Rosa ; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFPA-NAEA, Belém, 1998, 2ª edição.

\_\_\_\_\_. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. - 2.ª ed, Manaus: PGSCA - Ufam, 2008.

\_\_\_\_\_. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*/Alfredo Wagner Berno de Almeida. – Manaus: UEA Edições, 2011.

\_\_\_\_\_; ACEVEDO, Rosa Marin, [Et Al] (ORGs). *Catálogo contra desmatamento e devastação*. Manaus. Edições UEA, 2015.

\_\_\_\_\_. *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”*. Caderno CRH, Salvador, v. 25, n. 64, Jan/Abr. 2012. p. 63-71.

\_\_\_\_\_. Apresentação. IN: Farias Júnior, Emmanuel de Almeida. *Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor* - Manaus: UEA Edições, 2013.

\_\_\_\_\_. Cartografia social dos povos e comunidade tradicionais da Amazônia. *Plano de curso cartografia social*. ministrado no Centro de Estudos Superiores de Parintins - CESP/UEA, Julho a Dezembro de 2012.

ALMEIDA, Jucineide de ; ROVAIR, Marta Gouveia de Oliveira (ORG.). *Introdução à História Pública*. São Paulo, Letras e Voz, 2011.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

AMARAL, José Assunção Pureza. Caminhos negros e Afro descendência na Amazônia. In: CAMPELO, Marilu Marcia et ali (orgs). *Entre os rios e as florestas da Amazônia*. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a lei 10639/03. Belém: UFPA; GEAM, 2014.

AMÉLIA, Maria. *Trilhas percorridas por uma militante quilombola: vida, luta e resistência*. Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro, org.; Alfredo Wagner Berno de Almeida, ed.; Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Edusc, 2013.

ARAÚJO, André Vidal de. *Introdução à sociologia da Amazônia*. 2ª Ed. Revista. Manaus: Editora Valer/ Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

ARCHANJO, Elaine Cristina Oliveira Farias. *Oriximiná terras de negros: trabalho, cultura e luta de quilombolas de boa vista (1980-2013) / Dissertação*. História social. Ufam, Manaus-AM. 2015.

ARENZ, Heirz Karl; SILVA, Costa Diogo. “*Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”: Fundação e consolidação da missão jesuítica na Amazônia Portuguesa (século XII). Editora Açai. Belém –PA, 2012.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. MANA 3(2):7-38, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mocambo*. Antropologia e História do processo de formação quilombola - Bauru, SP:EDUSC,2006.

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. Cabanos contra Benti-te-vis: a constituição da ordem pós-colonial no Maranhão (1820-1841). In: Del Priore, Mary; Gomes, Flávio (Orgs). *Os Senhores dos rios - Amazônia, Margens e Histórias*. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

AZEVEDO, Idaliana Marinho. *Puxirum*. Memórias dos negros do Oeste Paraense. Belém:IAP,2002.

AVILA, Cristian Pio. Os Argonautas do Baixo Amazonas. Tese. Antropologia Social. Ufam, Manaus-AM, 2016.

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. IN: ZERBO, Joseph Ki. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.*

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, 1782-1850. Ensaio corográfico sobre a província do Pará. - Brasília :Senado Federal, Conselho Editorial, 1839/2004. 432 p. - (Edições do Senado Federal; v. 30).

BARROS, José D’ Assunção. A História Social: seus significados e seus caminhos. LPH - *Revista de História da UFOP*. nº 15, 2005. p.p.235-256.

BARROS, Zelinda dos Santos. *Casais inter-raciais e suas representação acerca da raça*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFB, Bahia, 2003.

BARTH, Friedrik. Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: *O Guru, O Iniciador e Outras variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-68.

\_\_\_\_\_. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Antropolítica, n. 19. Niterói: UFF, 2005. p.p15-30.

BASSANEZI, Maria Silvia. Registros paroquiais e civis. Os eventos vitais na reconstituição da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi ; LUCA, Tania Regina de (ORGs.). *O historiador e suas fontes - 1. Ed. , 4ª reimpressão. - São Paulo: Contexto, 2015.*

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *O vale do Amazonas: a livre navegação, estatística, produção, comércio, questões físicas do vale do Amazonas*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1866/2000. (Reconquista do Brasil, V216).

BATES, Henry Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1863/1979.

BATISMA, Djalma. “Letras da Amazônia”. In: *Amazônia - Cultura e Sociedade*. 3ª Edição. Organização de Tenório Telles - Manaus: Editora Valer, 2006.

\_\_\_\_\_. *Amazônia - Cultura e Sociedade*. 3ª edição. Organização Tenório Telles – Manaus: Editora Valer, 2006.

\_\_\_\_\_. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. Manaus: Valer, EDUA e INPA, 2007. 2ª ed.

BENCHIMOL, Samuel. “Os ‘cearenses’ - Nordestinos na Amazônia”. In: *Amazônia: formação social e cultural*. 3ª edição. - Manaus: Editora Valer, 2009.

BEZERRA NETO, José Maia. *Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição* (Brasil, Grão-Pará, 1850-1888). Tese (Doutorado em História). PUC/SP, 2009.7

\_\_\_\_\_. *Escravidão negra na Amazônia (sécs. XVII-XIX)*. - Belém: Paka-Tatu, 2001.

BITENCOUT, Antônio C. R. *Memória do município de Parintins: estudos históricos sobre a origem e desenvolvimento moral e material*. (Faz-similado). Manaus: Edições governo do Estado do Amazonas/ Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

Boletim Informativo NUER. *Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares* - v. 1, n. L 2 ed, (1997)- Florianópolis: UFSC, 1997.

BOSI, Alfredo. Octavio Ianni: o preconceito racial no Brasil. Entrevista de Octavio Ianni *Estudos Avançados* 18 (50), 2004

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças dos velhos*. - 3. ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIN, Alain. *A questão local*. Tradução de Orlando dos Santos Reis. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BRANDÃO, André; DALT, Salette da; GOUVEIA, Victor Hugo. *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói.:EDUFF, 2010.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Diário oficial da União*, Brasília. DF, 21 nov. 2003.

BRASIL. Texto constitucional de 05 de outubro de 1988. Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BURKE, Peter. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. Novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora UNISSINOS, 2003.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. Novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

CAMPOS, Sabrina Coelho. *Memória e luta: narrativas dos remanescentes de quilombos de Santa Teresa do Matupiri, São Pedro e Trindade*. Monografia. (Licenciatura em História). UEA. Parintins. 2010.

CANCLINE, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade.*; Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; Tradução da introdução Genese Andrade. - 4 ed. 7 reimp. -São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. - Ensaio latino-americanos 1).

CARNEIRO, Kethlen dos Santos. *As representações da cultura Afro Amazônica nas canções da festa dos Marujos do Distrito de Freguesia do Andirá Barreirinha-AM*. artigo de conclusão de curso em licenciatura em História, Universidade do Estado do Amazonas, Parintins-AM, 2016.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos. A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese. (Doutorado em história). UNICAMP, 2005.

CASTRO, Edna. Política de Estado e Atores Sociais na Amazônia Contemporânea. In: BOLLE, Wille; CASTRO, Edna; VEJMEKKA, Marcel (Orgs). *Amazônia: região universal e teatro do mundo* - São Paulo, 2010, p.105-122.

CASTRO, Hebe. História Social. 1997. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história: ensaios de teorias e metodologias*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CAVALCANTE, Ygor O. R. “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

CERTEAU, Michael de. *A cultura no Plural*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. - 7 ed. - Campinas, SP; Papyrus, 2012. - (coleção Travessia do século).

\_\_\_\_\_ ; GIRARD, Luce; MAYOL, Pierre (ORGs.) *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth.9.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CHALOUB, Sidney. *Visões da Liberdade - Uma História das últimas décadas de escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das letras, 1990;

CHAMBOULEYRON, Rafael. Os escravos do atlântico equatorial In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, nº 52, - 2006, p. 79-114.

CONCEIÇÃO, M. F.C. ; Maneschy, M. C. A. Tradição e modernidade em meios às populações tradicionais da Amazônia. In: COSTA, Maria José Jakson (Org). *Caminhos sociológicos na Amazônia*. Belém:2002

COSTA, Renilda Aparecida. *Religião de matriz africana em Lages(SC): espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unissinos, São Leopoldo, RS, 2011.

\_\_\_\_\_. *Batuque: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico-racial*. - São Leopoldo: casa leria, 2017.

COSTA, Selda Vale da. Vozes e Experiências da Amazônia. Prefácio. In: MACIEL, Márcia Nunes. *O espaço lembrado: experiências de vida em seringais da Amazônia*. Manaus: Edua, 2013.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.

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.

DEL PRIORY, Mary. História das Mulheres: As vozes do Silêncio. In: FREITAS, Marcos Cesar (org.). *Historiografia brasileira em Perspectiva*. 6.ed., 2ª reimpressão - SP: Contexto, 2010.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral - memória, tempo, identidades*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História oral*, 6, 2003, p. 9-25.

\_\_\_\_\_ ; FERREIRA, Marieta de Moraes. *História do tempo presente* (org.) – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

\_\_\_\_\_. Jango: cinema, história, memória e reconhecimento – intersecções. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. *História do tempo presente* (org.) – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

DIAS, Manuel Nunes. *A companhia de comércio do Grão Pará e Maranhão (1755 - 1778)*. Editora da UFPA, 1970.

DIAS, Edineia Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto – Manaus 1890-1920*. Manaus: Valer 1999.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* [on line]. 2007, vol.12, n.23, p.100-122.

\_\_\_\_\_; GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031. *Revista da ABPN* • v. 5, n. 11 • jul.- out. 2013 • p. 05-28.

DOSSÉ, François. *História e Ciências sociais*. Tradução Fernanda Abreu - Bauru, SP: EDUSC, 2004.

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

FAUSTO, Boris . *Memória e História*. São Paulo: Graal, 2005.

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: Historiografia e pesquisa. *Proj. História*, São Paulo, (10), dez. 1993.p.p.73-90.

FREIRE, Bessa. *Amazônia no período colonial (1616-1748)*. Manaus: Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas, 1987.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. A Amazônia e o pensamento brasileiro contemporâneo. In: BASTOS, Élide Rugai; PINTO, Renan Freitas (Orgs.). *Vozes da Amazônia: investigação sobre o pensamento social brasileiro*. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

\_\_\_\_\_. Os amazonidas contam sua História: território, povos e populações. In: Scherer, Elenise. Oliveira, José Aldemir (Orgs.). *Amazônia: território, povos tradicionais e ambientes*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

\_\_\_\_\_. A Amazônia no passado e no presente: território e povos na perspectiva da ciência e da política europeias. In: FREITAS, Marcílio de. *Amazônia: passado, presente e futuro*. Curitiba: Juruá, 2016.

\_\_\_\_\_. Amazônia e a questão Nacional. In: FREITAS, Marcílio de. *Amazônia: passado, presente e futuro*. Curitiba: Juruá, 2016.

\_\_\_\_\_. Amazônia. Contextualização e indicadores sociais. In: FREITAS, Marcílio de. *Amazônia: passado, presente e futuro*. Curitiba: Juruá, 2016.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: FREITAS, Marilene Corrêa da; ALBUQUERQUE, Walmir de (Orgs.). *Diálogos interdisciplinares e educação*. Manaus: Editora Valer, 2015.

FREITAS, Sônia Maria de. *História oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

FUNES, A. Eurípedes. *Mocambos: natureza, cultura e memória*. História Unisinos.13(2):146-153, maio/agosto 2009.

\_\_\_\_\_. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas* In: REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Tese. (doutoramento de História) FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mocambos do Trombetas: memória e Etnicidade (séculos XIX e XX)*. In: GOMES, Flávio; DEL PRIORE, Mary (Org.). *Os Senhores dos rios - Amazônia, Margens e Histórias*. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

GOHON, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais na contemporaneidade*. In: GOHON, Maria da Glória; BRINGEL, Breno M. (Org.). *Movimentos Sociais na era global*. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GOMES, Adriana. *A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, através da memória coletiva e relatos orais*. Monografia (Licenciatura em História). UEA. Parintins. 2010.

GOMES, Ângela de Castro. *A guardiã da memória*. *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v.9, nº 1/2, jan./dez. 1996, p.p.17-30.

\_\_\_\_\_. *Trabalho análogo a de escravo: construindo um problema. Dossiê. História Oral, v.11, n.1-2, p. 11-41, janeiro-dezembro,2008*

GOMES, Flávio do Santos; QUEIROZ, Jonas Maçal. *Em outras Margens: Escravidão Africana, Fronteiras e Etnicidade na Amazônia*. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio Gomes. *Os senhores dos rios*. Amazônia, Margens e História. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

\_\_\_\_\_. *Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial*. *Revista USP, Dossiê Povo Negro*, São Paulo (2 8):40 - 55, dezembro/fevereiro 95/96.

\_\_\_\_\_. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

\_\_\_\_\_. *A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XIII e XIX)*. Tese (Doutorado em História) - UNICAMP/SP, 1997.

\_\_\_\_\_. *“Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira*. In: GOMES, Flávio (Org.). *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão da Guiana Brasileira (Séculos XVIII-XIX)*. Belém, Editora Universitária/UFPA, 1999.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 2ª ed.- Manaus: Editora Valer, 2007.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2005.

GUERREIRO, Ana R. Pantoja; ROCHA, J.M. Cultura e Identidade quilombola no Matupiri. *Relatório de Pesquisa*. Programa de Apoio à Iniciação Científica-PAIC/UEA/FAPEAM (2013-2014).

HAMPANTÊ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. etc., espaço, tempo e crítica. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas*. 15 de agosto de 2007, nº 2 (4), vol. 1.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 9.ed. RJ:DP&A, 2004.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de Identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Kathryn Woodward. 8. Ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora*. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte, UFMG. Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBBSAWN, Eric. A invenção das tradições. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio DE Janeiro: Paz e Terra, 2002.

IANNI, Octavio. In BOSI, Alfredo. Octavio Ianni: o preconceito racial no Brasil. Entrevista de Octavio Ianni *Estudos Avançados* 18 (50), 2004

KHOURY, Yara Aun. Apresentação. In: Portelli, Alessandro. *Ensaio de História Oral*. [seleção de textos Alessandro Portelli e Ricardo Santiago; tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santiago]. - São Paulo: Letra e Voz, 2010. - (coleção ideias).

KOHLHEPP, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. *Estudos Avançados* 16 (45), 2002. p. p. 37-61.

LANDER, Edgard (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1996.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História*. Novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LIMA, Débora Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA vol. 2*, nº 2 - dezembro 1999.p.p.5-35.

LITTLE, Paul. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série antropológica*, 322. Brasília: UnB, 2002.

LIFSCHITZ, Javair Alejandro. Comunidades tradicionais e neocumindades - RJ:Contracapa,2011.

LOUREIRO, Violeta Rafkalevsky. “Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir”. Dossiê Amazônia Brasileira. *Estudos Avançados - USP*, São Paulo, vol. 16, nº 45, Mai/ago. 2002. p. p. 101-121.

\_\_\_\_\_. *A Amazônia no século XXI*. Novas fronteiras de desenvolvimento. São Paulo: Editor Empório do Livro, 2009.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. Entre os rios da memória: história e resistência dos Cambebas na Amazônia. In: SAMAPAI, Patrícia Melo; CARVALHO, Regina Erthal (ORGs.). *Rastros da memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. - Manaus, 2006.

MATOS, Gláucio Gomes de. *Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica* - Manaus, Editora Valer/Fapeam, 2015.

MATTOS, H; SCOTT, D. *Memória da Escravidão e Políticas de Reparação nas Políticas Públicas na área de Educação no Brasil*. Projeto apresentado ao edital E15/2014 Cooperação Bilateral FAPERJ/Associação Global Center Brasil, 2014.

\_\_\_\_\_; ABREU, Marta 2016. *A história como performance: Jongos, quilombos e a memória do tráfico ilegal de escravizados africanos*. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Jucineide de; SANTIAGO, Ricardo (ORG.). *História pública no Brasil*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

\_\_\_\_\_. (Org.). *História Oral e comunidade: reparações e culturas negras*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

\_\_\_\_\_. *Cativeiro e Políticas de reparação no Brasil*. *Revista USP*, São Paulo, n.68, dezembro/fevereiro 2005-2006. p.104-111.

\_\_\_\_\_. *Das cores de Silêncio: Os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. 3ª ed. Ver. - Campinas, 2013.;

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *comunidades “no sentido social da evangelização”*: cebs, camponeses e quilombolas na Amazônia oriental brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2): 13-37, 2010.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular*. *Norte Ciência*, vol. 2, n. 1, p. 1-26 (2011)

\_\_\_\_\_. *Manual de História Oral*. 5. ed. São Paulo: Vértice, 2005.

\_\_\_\_\_; HOLANDA, Fabiola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo, Contexto, 2011.

\_\_\_\_\_. *Memória, história oral e história - 11 provocações - memória história oral*. 2010. p. 13-56.

MONTEIRO, John Manuel. Apresentação. In: ARRUTI, José Maurício. *Mocambo*. Antropologia e História do processo de formação quilombola - Bauru, SP:EDUSC, 2006.

MOURÃO, Antônio Tadeu Carvalho. *“Agora somos quilombolas”*: a luta da comunidade de santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Monografia de conclusão de curso. História UEA, Parintins, 2010.

MOTTA, Márcia. "Brecha negra em livro branco: Art. 68, remanescentes de quilombos e grilagem no Brasil", in Sônia Regina de Mendonça (org.), *Estado e historiografia no Brasil* (Niterói: EDUFF, 2006), v.1, pp. 231-55.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *História e Região: Tópicos de História Regional e local*. *Ponta de Lança*, São Cristóvão. v.1, n.2, abr. Out. 2008.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História. A problemática dos lugares - Proj. História*. São Paulo. Dez/1993.

NORONHA, Nelson Mattos de. *Sociedade e Cultura na Amazônia: Notas sobre o trabalho multidisciplinar na pesquisa e na pós-graduação (1998-2006)*. Manaus: EDUA/FUA - Fundação Universidade Federal do Amazonas, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Os quilombos e as fronteiras da antropologia*. *Antropolítica*. Niterói, n. 19, 2005, p.91-111.

\_\_\_\_\_. A fronteira e suas matéforas. In: O'DWER. Eliane Cantarino. *Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico*. - Niterói: EdUFF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*/Eliane Cantarino O'Dwyer, organizadora. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 296p.

\_\_\_\_\_. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. - *Tomo*, São Cristóvão - SE Nº 11 jul./dez. 2007

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. 2. Ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. 2d. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PEREIRA, Amílcar Araújo. "O mundo Negro". A constituição do Movimento Negro no Brasil (1970-1995). Tese de Doutorado em História, Uff. Niterói, 2010.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. *De mocambeiros a cabanos*. Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. Terra das águas. Vol. nº1. Primeiro semestre, 1999. p.148 - 172.

\_\_\_\_\_. *Visões da Cabanagem: Representações na Historiografia*. Manaus: Editora Valler. 2001.

PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *A Cidade sobre os Ombros: Trabalho e Conflito no Porto de Manaus (1899-1925)*. São Paulo, 1996. Dissertação de Mestrado - Pontifícia Universidade Católica.

PINTO, Renan Freitas. *Viagem das Ideias*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2008.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Tradução Rômulo Monte Alto. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, RJ. vol.05, n.10, 1992, p. 2000-2012.

\_\_\_\_\_. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15

PORTELLI, Alessandro. História Oral e Poder. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. Departamento de Psicologia Social e Institucional/UERJ. *Minemosine*. Vol. 6, nº 2, 2010.

\_\_\_\_\_. O que faz a história oral diferente. *Proj. História*, São Paulo, 1997. p. p.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de História Oral*. [seleção de textos Alessandro Portelli e Ricardo Santiago; tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santiago]. - São Paulo: Letra e Voz, 2010. - (coleção ideias).

POZZA NETO, Provino. *Ave libertas: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial*. Dissertação (Mestrado em História Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2011.

PRADO, Maria Ligia C. e CAPELATO, Maria Helena R. “A borracha na Economia Brasileira da Primeira República”. In: Boris Fausto (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III - O Brasil Republicano (1889-1930). São Paulo, Difel. 1977.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo 15 - *Quilombolas do Tambor*, Parque Nacional do Jaú Novo Airão, Amazonas Manaus, junho 2007.

RANCIARO, Maria Magela de Andrade. “*Os cadeados não se abriam de primeira*”: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá. Tese em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas- UFAM. Manaus. 2016.

\_\_\_\_\_. *Andirá: memórias do cotidiano e representações sociais*. - Manaus: EDUA, 2004. (Série Amazônia: a terra e o homem).

RAVEL, Jaques. *Jogos de escala: a experiência da Micro-análise*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. Micro-análise e construção do social. In: *Jogos de escala: a experiência da Micro-análise*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

REIS, Arthur César Ferreira. *As Origens de Parintins*. Editado pelo governo do Estado do Amazonas. Secretaria de imprensa e divulgação. Palácio Rio Negro, Manaus-Amazonas, 1967.

\_\_\_\_\_. *História do Amazonas*. Belo Horizonte, Manaus: Superintendência cultural do Amazonas, 1989.

REIS, João José ; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. Resistência negra no Brasil. - São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_; GOMES, Flávio dos Santos. “Uma história da liberdade”. In: Reis e Gomes (orgs.) *Liberdade por um fio: uma história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, José Carlos. *Teoria & História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

REZENDE-SILVA, Simone. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. *XII Colóquio de Geografia, Bogotá*, 7 a 11 de Maio de 2012

RICCI, Magda. Apresentação. In: BEZERRA NETO, José Maria. *Escravidão negra na Amazônia (sécs. XVII-XIX)*. - Belém: Paka-Tatu, 2001.

\_\_\_\_\_. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Revista Tempo*. 22, Dossiê. Dezembro de 2006. p.1-30.

\_\_\_\_\_. O fim do Grão-Pará e o Nascimento do Brasil: movimentos sociais, levantes e deserções no alvorecer do novo império (1808- 1840). In. DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio Gomes. *Os senhores dos rios*. Amazônia, Margens e História. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

RICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. *Afro-Ásia* [online] 1999, (Sin mes): [Date of reference: 12 / mayo / 2015].

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. *Memória do cativo: família, trabalho e cidadania no Pós-Abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, V.5, 8, Jan. 2004, pp.170-198.

ROCHA, João Marinho da. “Filhas do Andirá”: ancestralidade, memória e cultura nos processos de ressignificação étnica no rio Andirá, quilombo Matupiri, Barreirinha – AM. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, *Anais do XIII Encontro Nacional de História Oral*, 2016.

\_\_\_\_\_; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. “Nós temos agora outros valores”: Ressemantização e emergência étnica quilombola do rio Andirá, Barreirinha-AM. In: TORRES Et Ali (Orgs.). *Epifanias da Amazônia: Relação de poder, trabalho e prática social*. 2ª ed. Manaus: Grafisa, 2017.

\_\_\_\_\_. Tornando-se padroeiro dos Quilombolas. In: TORRES NETO, Diogo (Org.) *Amazônia: cultura e sociedade*. Olíndia: Livro Rápido, 2018.

SADER, Eder. *Quando Novos personagens entram em cena*. Experiências, falas e lutas de trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. RJ: Paz e Terra, 1988.

SALDANHA, Carla Marinho; CARDOSO, Denise Machado. Mulheres e participação na associação de Abacatal/Aurá - Ananindeua/Pará. In: CAMPELO, Marilu Marcia Et Ali (ORGs.). *Entre os rios e as Florestas da Amazônia*. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimentos: subsídios para a lei 10639/03. Belém: UFPA; GEAM, 2014.

SALLES, Vicente. *O negro na sociedade Paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. *O negro no Pará*. sob o regime de Escravidão. Ed.Ufpa, 1971)

\_\_\_\_\_. *Os mocambeiros e outros ensaios*. - Belém: IAP, 2013.

SAMPAIO, Patrícia M. Administração e legislação colonial. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio Gomes (Org's). *Os senhores dos rios*. Amazônia, Margens e História. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

\_\_\_\_\_.(Org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011.298p.

\_\_\_\_\_. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. – Manaus: EDUA, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os Fios de Ariadne*. Manaus: EDUA, 1997.

\_\_\_\_\_. Cidades desaparecidas na Amazônia portuguesa. Poiars, séculos XVIII e XIX. *História Social*. Campinas – SP. N 10, 2003.p.p.73-100.

SANTOS, Boaventura. Ecologia de Saberes. In: *A gramática do Tempo: para uma nova cultura política*- 3, ed. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *A gramática do Tempo: para uma nova cultura política*- 3, ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2 ed. EDUA, 2002.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. *História econômica da Amazônia*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980. (Biblioteca de Ciências Sociais, Série 1: Estudos Brasileiros; v.3.

- SAUNIER, Tonzinho. Parintins. *Memória dos acontecimentos Históricos*. Manaus, Ed, Valer. Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim. (Org.). *Direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. 2ª ed. Manaus: PPGAS-UFAM/NCSA-CESTU-UEA/UEA Edições, 2010.
- SILVA, Anaíza Vergolino e . Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Universidade Federal do Pará. *Publicações avulsas nº 8*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará- Brasil, 1968
- SILVA, Marilene Corrêa da. *Metamorfose da Amazônia*. 2ª edição. - Manaus: Editora Valer, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Metamorfozes da Amazônia*. Manaus: EDUA, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O País do Amazonas*. 3ª edição - Manaus: Editora Valer, 2012.
- SILVA, Julio Claudio da. *Uma estrela negra no teatro brasileiro: relações raciais e de gênero nas memórias de Ruth de Souza(1945-1952)*. Manaus:UEA,2015.
- SIQUEIRA, João. *“Tambor dos pretos”*: processos sociais e diferenciação étnica no rio Jaú, Amazonas. Tese em Antropologia Social. Uff, Niterói, 2012.
- SIQUEIRA, João. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação- *RTID* do território quilomola do rio Andirá, Manaus-Am, 2016.
- SOUZA, Cónego Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas*. Pará: Typ do futuro, 1878.
- TEIXEIRA, Lygia Conceição L. *Marambiré: o negro no folclore paraense*. – Belém; SECULT; FCTN, 1989.
- THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- THONSOM, Alistair. “Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre a história oral e a memória”. In. *Projeto História*, São Paulo: PUC/SP, nº15, fev.1997.
- TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida*. - Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado, 2000.
- TODOROVY, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro.*; Tradução Beatriz Perrone Moisés. - 4ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fortes, 2010. - (Biblioteca do pensamento moderno).
- TOREES, Iraildes Caldas. Noções de trabalho e trabalhadores na Amazônia. In: *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas*. Ano 1, n. 1 (2000 -). -Manaus: Edua/ Capcs,2000.
- VANSINA,J. A tradição oral e sua metodologia. In: ZERBO, Joseph Ki (org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- VELHO, Gilberto. “Memória, identidade e projeto”. In: *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1994.

VERGOLINO - HENRY, Anaíza ; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. - Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. 280p. (Documentos históricos, 1).

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos Reunidos. - Belém: Paka -Tatu, 2004.

VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho *Folia de São Benedito: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá - Óbidos (PA)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. In: WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v1. Brasília. Ed UnB; SP: Imprensa Oficial, 1994.

## **FIONTES ORAIS**

Adelino Pereira Castro, 86 anos. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Ranciaro et ali(2014).

Adelino Pereira de Castro, 89 anos. *Entrevista*. Santa Tereza. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza, rio Andirá, Barreirinha-AM.

Adelso Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade. rio Andirá, Barreirinha-AM.

Anadir Silva Filgueira, 42 anos . *Entrevista*. Junho de 2016. Comunidade do Mocambo, Paraná do Ramos, Barreirinha-AM.

Antônio Belém da Silva, 61 anos. *Entrevista*. Outubro de 2014, Santa Tereza do Matupiri.

Clarício Rodrigues, 93 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Parintins-AM.

Daniel Barbosa, 47 anos. *Entrevista*. Junho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú. rio Andirá, Barreirinha-AM.

Edinilza Rodrigues dos Santos. *Entrevista*. Maio de 2017. Barreirinha-AM.

Eronilda Viana Nunes, Coordenadora pedagógica da SEMED Barreirinha. *Entrevista*. Maio de 2015 em Parintins - AM.

Francinaldo Matos. Secretário Municipal de Educação(2012-2016). *Entrevista*. Novembro de 2017. Parintins - AM.

Gláucio Paixão da Silva, 51 anos. Presidente administrativo de Santa Tereza do Matupiri(2015-2017). *Entrevista* . Dezembro de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM.

Janete Souza dos Santos, 57 anos. Professora de História. *Entrevista*. Junho de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Rio Andirá, Barreirinha - AM.

Jeovan da Silva Pedreno, 43 anos. Professor de Língua Portuguesa escola Santa Tereza do Matupiri. *Entrevista*. Maio de 2015. Quilombo Santa Tereza

João Rufino de Paula, 58 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de Itaquara. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

João Freitas de Castro, 68 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha-AM.

João Freitas de Castro, 69 anos. *Entrevista*. Maio de 2017. Quilombo Trindade. rio Andirá, Barreirinha-AM.

João Jorge de Castro Rodrigues, 48 anos. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo de Boa Fé. rio Andirá, Barreirinha-AM.

João Rufino de Paula, 55 anos. *Entrevista*. Quilombo Ituquara, Fascículo “Quilombos do rio Andirá”, Ranciaro et ali(2014, p. 06).

Luís Carlos Rodrigues de Castro, 50 anos. *Entrevista*. Maio de 2017. Quilombo Trindade. rio Andirá, Barreirinha-AM.

Luiz Maria Dias da Conceição, 62 anos. *Entrevista*. Junho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú. rio Andirá, Barreirinha-AM.

Manoel Eugênio, 104 anos. *Entrevista*. concedida a João Siqueira em 18/08/15 no núcleo quilombola da Pagoa. Integra peça do RTID, ver Siqueira(2016).

Manuel Pereira de Castro, 91 anos. *Entrevista*. Ranciaro et ali(2014).

Maria Amélia dos Santos Castro, 55 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Santa Tereza do Matupiri. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. Agricultora, segunda presidente da FOQMB (2012-2014 e 2014-2016). *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Parintins-AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 56 anos. *Entrevista*. Agosto de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri, rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Amélia dos Santos Castro, 57 anos. *Entrevista*. Setembro de 2017. Santa Tereza do Matupiri. Rio Andirá, Barreirinha - AM.

Maria Amélia dos Santos Castro, 58 anos. *Entrevista*. Novembro de 2018. Parintins-AM.

Maria Aparecida Paixão, 55 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Paulo de Açú. rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Benedita Rodrigues, 50 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de Santa Tereza. Rio Andirá, Barreirinha - AM.

Maria Cremilda Rodrigues dos Santos, 53 anos. *Entrevista* a Francisco Silva Baraúna. Barreirinha, 2 de fevereiro de 2009, sob o título “*A luta dos remanescentes quilombolas de Barreirinha*”. Cópia desse documento foi cedido pela ex-presidente da FOQMB ao Grupo de Estudos Históricos do Amazonas-GEHA/UEA/CNPQ, em 2015.

Maria Cremilda Rodrigues, 59 anos. Técnica de Enfermagem. Bisneta de Benedito Rodrigues da Costa. Liderança do movimento quilombola do Andirá Presidente da Federação Quilombola(2009-2011). *Entrevista*. Agosto de 2015. Parintins-AM.

Maria Cremilda Rodrigues, 59 anos. Técnica de Enfermagem. Primeira Presidente da FOQMB(2009-2012). *Entrevista*. Agosto de 2015 em Parintins-AM.

Maria Engracia Rodrigues de Freitas. 56 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Pedro, rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Ludia Rodrigues, 108 anos. *Entrevista*. Maio de 2010. Manaus Amazonas. Realizada por Emanuel Farias Jr., Pesquisadora do Programa Nova Cartografia Social da

Amazônia-PNCSA. O material consta nos arquivos da FOQMB. Cedido cópia ao Grupo de Estudos Históricos do Amazonas-GEHA/UEA/CESP em 2016.

Maria Magela de Andrade Ranciaro, 65 anos. Pesquisadora do Programa Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA e professora da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. *Entrevista*. Agosto de 2017. Manaus-AM.

Martinho de Castro Rodrigues. 89 anos. *Entrevista*. Quilombo Boa Fé. Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Mateus Cruz Rodrigues. *Entrevista*. Maio de 2017. Parintins-AM

Nicanor Freitas de Castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Perpétua Paixão da Silva, agricultora e ceramista, 41 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú. rio Andirá, Barreirinha-AM.

Raimundo Jordão. *Entrevista*. Junho de 2016. Comunidade do Mocambo, Paraná do Ramos, Barreirinha-AM

Raimunda da Silva Brito. 52 anos, Ceramista. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Paulo de Açú. rio Andirá, Barreirinha-AM. 51 anos

Raimundo Paixão Barbosa. Ceramista. Presidente administrativo. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Raimundo Santarém. *Entrevista*. Maio de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Rafael Cidade de Castro, 54 anos. *Entrevista*. Outubro de 2015. Quilombo Santa Tereza do Matupiri. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Rosa Lolita, 50 anos. *Entrevista*. Novembro de 2017. Quilombo Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM.

Rui de Souza Santos, 51 anos. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo de São Pedro. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Sebastião Douglas dos Santos Castro, 29 anos. *Entrevista*. Outubro de 2016. Parintins-AM.

Tarciara Raquel Castro, 31 anos. *Entrevista*. Outubro de 2016. Parintins-AM.

Tarcísio dos Santos Castro, 50 anos. Terceiro presidente da FOQMB (2016-2018; 2019-2020). *Entrevista*. Outubro de 2016. Parintins -AM.

Tiniel Freitas de castro. *Entrevista*. Julho de 2016. Quilombo Trindade. Rio Andirá, Barreirinha – AM.

Vicente de Paula. *Entrevista*. Dezembro de 2016. Barreirinha-AM

Vicente Paixão da Silva, ceramista e professor, 53 anos. *Entrevista*. Junho de 2016. Quilombo São Paulo do Açú. rio Andirá, Barreirinha-AM. Faleceu em 2019.