



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE FORMAÇÃO INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE, AMBIENTAL E
QUALIDADE DE VIDA**

ELIANE DO NASCIMENTO RODRIGUES

**DE REPENTE, SÓ MEMÓRIAS DO AÇAÍ: MUDANÇAS DE PROCESSOS DE
SUSTENTAÇÃO ECONÔMICA E CULTURAL DA COMUNIDADE DE
QUILOMBO/MOCAMBO PATAUÁ DO UMIRIZAL, ÓBIDOS-PA**

**Santarém-Pará
2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE FORMAÇÃO INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE, AMBIENTAL E
QUALIDADE DE VIDA**

**DE REPENTE, SÓ MEMÓRIAS DO AÇAÍ: MUDANÇAS DE PROCESSOS DE
SUSTENTAÇÃO ECONÔMICA E CULTURAL DA COMUNIDADE DE
QUILOMBO/MOCAMBO PATAUÁ DO UMIRIZAL, ÓBIDOS-PA**

Dissertação apresentada para o exame de defesa junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Profº. Dr. Itamar Rodrigues Paulino

Linha de Pesquisa: Políticas Públicas, Diversidade e Desenvolvimento Amazônico.

**Santarém – Pará
2024**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) Sistema
Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA**

R696d Rodrigues, Eliane do Nascimento

De repente, só memórias do açaí: mudanças de processos de sustentação econômica e cultural da comunidade de Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, Óbidos/PA. / Eliane do Nascimento Rodrigues. – Santarém, 2024.

123 p. : il.

Inclui bibliografias.

Orientador: Itamar Rodrigues Paulino.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural, Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida.

1. Quilombo. 2. Memória. 3. Cultura. 4. Açaí. I. Paulino, Paulino, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 303.6



UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO TECNOLÓGICA
INSTITUTO DE FORMAÇÃO INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE, AMBIENTE E QUALIDADE DE VIDA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

No vigésimo sexto dia do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e quatro, às dezesseis horas, por meio remoto <https://meet.google.com/gnv-gmdx-wow> instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado da discente Eliane do Nascimento Rodrigues. A banca examinadora foi composta pelas professoras: Dra. Alanna do Socorro Lima da Silva, examinadora interna, Dra. Regina do Nascimento Gomes Xavier, examinadora externa à instituição e Itamar Rodrigues Paulino, orientador da discente e presidente da banca. Deu-se início a abertura dos trabalhos por parte do professor Itamar Rodrigues Paulino, presidente da banca, que após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, solicitou a discente que iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada “De repente só memórias do açaí: mudanças de processos de sustentação econômica e cultural da Comunidade de Quilombo/Mocambo Pataú do Umirizal, Óbidos/PA”, marcando um tempo de quarenta minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o professor Israel Nunes Henrique, passou a palavra aos examinadores para arguir a discente. Terminadas as arguições, o presidente da banca solicitou aos presentes que se retirassem da sala, para a realização do julgamento do trabalho, concluindo a Banca Examinadora por sua **aprovação**, conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Oeste do Pará. A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa, no prazo máximo de sessenta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora. Conforme o Artigo 57 do Regimento Interno do Programa, a discente não terá título se não cumprir as exigências acima.

Documento assinado digitalmente



ITAMAR RODRIGUES PAULINO
Data: 01/11/2024 16:18:56-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

ITAMAR RODRIGUES PAULINO
Presidente, UFOPA

Documento assinado digitalmente



ALANNA DO SOCORRO LIMA DA SILVA
Data: 11/11/2024 12:44:05-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

ALANNA DO SOCORRO LIMA DA SILVA
Examinadora Interna, UFPA

Documento assinado digitalmente



REGINA DO NASCIMENTO GOMES XAVIER
Data: 12/11/2024 23:54:35-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

REGINA DO NASCIMENTO GOMES XAVIER
Examinadora Externa à Instituição, IFBA

Documento assinado digitalmente



ELIANE DO NASCIMENTO RODRIGUES
Data: 01/11/2024 11:40:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

ELIANE DO NASCIMENTO RODRIGUES
Mestranda

Dedico esta pesquisa aos moradores da comunidade Quilombola **Patauá do Umirizal**.

Aos meus pais, **Maria das Graças** e **Pedro Inaldo**, e aos meus irmãos, **Gracinaldo**, **Nataly**, **Suelem** e **Andreson**, pelo amor e apoio incondicional. Ao meu esposo, **Manoel**, pelo companheirismo e incentivo, e à minha filha, **Camilly**, que foi minha maior motivação. A todos que acreditaram e contribuíram para a realização deste trabalho, esta conquista é nossa.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que está comigo em todos os momentos, concedendo-me força e coragem para prosseguir, enquanto guia meus passos. Toda honra e toda glória a Ti, Senhor.

Agradeço à minha família, meus pais Maria das Graças e Pedro Inaldo, por toda a força e incentivo ao longo dessa jornada. Aos meus irmãos, Gracinaldo, Nataly, Suelem e Andreson por serem fontes de constante inspiração e apoio.

Ao meu querido esposo Manoel, e a minha filha Camilly, que estiveram comigo desde o início do mestrado até a última letra digitada nesta dissertação. Sua companhia e apoio foram essenciais para a concretização deste momento.

Quero também agradecer aos moradores da comunidade Quilombola Patauá do Umirizal, especialmente à Dona Nazaré e ao Seu Guachini, pela acolhida calorosa, permitindo desfrutar de momentos à mesa e saboreando o açaí. Agradeço todas as famílias da comunidade pela presteza em fornecer as informações necessárias para a realização desta pesquisa, Dona Nazaré, Seu Manoel Rui, Joana Miranda, Vanilda Castro, Joana Claudia, Raimundo Santana, Seu Raimundo Martins, Dona Maria Eunice e Rosivaldo Rabelo, muito obrigada.

À Maria Cristina Ferreira Barros Gomes, cuja empatia, respeito e incentivo foram essenciais, e a Edival Sena Rodrigues, meu professor nos anos iniciais, por quem nutro imensa admiração. Durante o início do mestrado, enquanto conciliava minhas responsabilidades como professora na Escola Nilson Gomes da Silva, vocês me ofereceram o suporte necessário para seguir em frente. Sou profundamente grata pelo apoio que fez toda a diferença em minha jornada.

À minha amiga do mestrado, Ariadne Elizabete, que o destino me presenteou. Agradeço por me dar forças nos momentos difíceis e por compartilhar madrugadas de estudo, mesmo a quilômetros de distância. Sua amizade foi fundamental para que eu seguisse em frente.

Ao Professor e orientador Dr. Itamar Paulino, por toda sua paciência, dedicação e compreensão quanto à minha inexperiência acadêmica e por ser compreensivo diante das minhas limitações. Sua contribuição foi fundamental para a finalização deste estudo, sou profundamente grata.

Expresso minha gratidão à turma do PPGSAQ pela rica troca de saberes e experiências ao longo desses dois anos. Sou profundamente grata pelo convívio e pelo apoio recebido, que foram fundamentais para que eu superasse os desafios e continuasse minha caminhada.

À equipe do PROEXT-CIMA, que contribuiu imensamente para minha evolução acadêmica. Aos Professores Itamar, Regina do Nascimento Gomes Xavier e Alanna do Socorro Lima da Silva, pelas orientações e contribuições durante o processo de qualificação, essenciais para a conclusão desta pesquisa.

De coração expresso minha gratidão a todos que contribuíram para a realização deste trabalho, meu sincero agradecimento.

RESUMO

Nossa pesquisa é de cunho interdisciplinar e está concentrada na investigação da cultura e da memória coletiva dos moradores da comunidade de Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, situada no município de Óbidos, Pará. O estudo descreve e analisa as dinâmicas em evolução dos processos de sustentação econômica e cultural da comunidade, com ênfase na mudança de padrões de produção do açaí e as consequências sociais, ambientais e na qualidade de vida de seus moradores. O açaí desempenha um papel central na identidade e subsistência da comunidade, e buscamos compreender como as transformações na sua produção impactam as tradições e práticas culturais, bem como a economia local ao longo do tempo. A questão científica que norteia a pesquisa é: *como os elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal caracterizam sua estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí?* Para alcançar possíveis respostas, definimos nosso objetivo geral: compreender a contribuição dos elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores na caracterização da estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí na terra quilombola em foco. Utilizando uma abordagem qualitativa e metodologias da História Oral, realizamos entrevistas com nove membros da comunidade. Os resultados indicam que os elementos memoriais, identitários e culturais são fundamentais na preservação da vida desta comunidade. A pesquisa identificou que a diminuição da produção de açaí impacta diretamente na cultura e memória da população, limitando as atividades tradicionais de colheita e processamento, afetando práticas culturais associadas. A produção do açaí está enraizada nas memórias dos quilombolas, sendo vista não apenas como alimento, mas como símbolo cultural que evoca lembranças de cooperação comunitária e sustentabilidade. Uma das principais preocupações da comunidade de Patauá do Umirizal é a saída dos jovens em busca de oportunidades de trabalho em outras áreas, o que compromete a continuidade da produção de açaí. A ausência de novas gerações na coleta e processamento do fruto reduz a mão de obra disponível e dificulta a transmissão do conhecimento tradicional, essencial para a sustentabilidade da atividade. Esse cenário evidencia a necessidade de apoio e consultorias que possam revitalizar e modernizar o processo de produção, garantindo que o cultivo do açaí continue sendo um meio de sustento viável e promissor para a comunidade. O Festival do Açaí tem desempenhado um papel crucial na preservação da cultura e na coesão social da comunidade de Patauá do Umirizal. Portanto, a pesquisa favoreceu a compreensão da importância da memória coletiva e da oralidade para apreensão dos aspectos históricos e culturais referentes à Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal. A partir da reconstituição do passado, foi possível recontar aspectos da cultura quilombola no presente. Desse modo, acredita-se que a pesquisa alcançou seu objetivo geral e específicos, contribuindo significativamente para o entendimento e valorização da cultura e identidade quilombola na Amazônia.

Palavras-Chave: Quilombo. Memória. Cultura. Açaí.

ABSTRACT

Our research is interdisciplinary and is focused on the investigation of culture and collective memory of the residents of the community of Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, located in the municipality of Óbidos, Pará. The study describes and analyzes the dynamics in the evolution of two processes of economic and cultural sustainability of the community, with emphasis on the change in the patterns of agricultural production and the social, environmental and quality of life consequences of its inhabitants. It plays a central role in the identity and subsistence of the community, and we seek to understand how transformations in its production impact traditions and cultural practices, as well as the local economy over time. The scientific question that will guide the investigation is: how do the memory, identity and cultural elements of the residents of the Quilombola/Mocambeira Community Patauá do Umirizal characterize their social structure from the Extrativist Coleta of Açaí? To achieve the possible answers, we define our general objective: understand the contribution of two elements of memory, identity and culture of the inhabitants in the characterization of the social structure from the Extrativist Collection of Açaí on the quilombola terra in focus. Using a qualitative approach and Oral History methodologies, we conducted interviews with new members of the community. The results indicate that the memory, identity and cultural elements are fundamental in the preservation of the life of this community. The research identified that the reduction in açaí production directly impacts the culture and memory of the population, limiting traditional activities of collection and processing, affecting associated cultural practices. The production of açaí is rooted in the memories of two quilombolas, being seen not only as food, but as a cultural symbol that evokes slogans of community cooperation and sustainability. One of the main concerns of the community of Patauá do Umirizal is the departure of two young people in search of work opportunities in other areas, which compromises the continuity of açaí production. The absence of new generation in the collection and processing of fruit reduces the amount of work available and makes it difficult to transmit traditional knowledge, essential for the sustainability of the activity. This scenario shows the need for support and consultancies that can revitalize and modernize the production process, guaranteeing that açaí cultivation continues to be a viable and promising means of sustenance for the community. The Açaí Festival has played a crucial role in the preservation of culture and the social cohesion of the community of Patauá do Umirizal. Therefore, research favors the understanding of the importance of collective memory and orality to apprehend two historical and cultural aspects referring to the Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal Community. From the reconstitution of the past, it was possible to recount aspects of quilombola culture that are not present. In this way, it is proven that the research achieved its general and specific objectives, contributing significantly to the understanding and valorization of indigenous culture and identity in the Amazon.

Keywords: Quilombo. Memory. Culture. Açaí.

LISTA DE FIGURAS

Imagem 1- Casa da Comunidade quilombola/mocambeira Patauí do Umirizal	76
Imagem 2- Igreja da Comunidade	77
Imagem 3- Folia de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade Quilombola Patauí do Umirizal	80
Imagens 4 e 5 - Mastro da festividade	81
Imagens 6 e 7- Barracão da Comunidade	82
Imagem 8– Primeira professora da Comunidade.....	84
Imagem 9 - Igarapé Açaí	86
Imagens 10 e 11 - Poço da Comunidade	87
Imagem 12- Palmeira do açaizeiro	95
Imagens 13 e 14 - Frutos do açaí.....	95
Imagem 15- Açaí mergulhado em água quente	96
Imagem 16- Carochos de açaí	97
Imagem 17- Trituramento do açaí na comunidade quilombola de Patauí do Umirizal	97
Imagem 18 - XV Festival do Açaí	103
Imagem 19- Apresentação Teatral da Lenda do Açaí.....	106
Imagens 20, 21, 22 e 23 - Desfile dos candidatos, Miss laçã e Mister Peconheiro	107
Imagem 24 – As três finalistas, com a campeã ao centro, a Miss laçã	107

LISTA DE MAPAS

Mapa 1- Baixo Amazonas	42
Mapa 2- Localização quilombo Patauá do Umirizal.....	76

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Quantitativo de Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) na região do Oeste do Pará, atualizada até a Portaria Nº 122/2018, publicada no DOU de 26/04/2018	61
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I.....	16
DISCUSSÕES CONCEITUAIS SOBRE CULTURA, IDENTIDADE E MEMÓRIA....	16
1.1 Contextos Históricos na Construção do Conceito de Cultura	16
1.2 Contextos Históricos na Construção do Conceito de identidade	23
1.3 Contextos Históricos na Construção do Conceito de Memória	30
CAPÍTULO II.....	38
FORMAÇÃO QUILOMBOLA NA REGIÃO AMAZÔNICA	38
2.1 O movimento de formação quilombola	38
2.2 Fundamentos e notas sobre identidades e memórias afroamazônia e sua condição existência.....	52
2.3. O extrativismo como condição existencial quilombola na região do Baixo Amazonas	64
CAPÍTULO III.....	68
INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA CULTURAL DA COMUNIDADE DE QUILOMBO/MOCAMBO PATAUÁ DO UMRIZAL, MUNICÍPIO DE ÓBIDOS/PA ..	68
3.1. Quanto aos Fundamentos e Procedimentos Metodológicos da Pesquisa	68
3.2 Quanto à Estrutura da Pesquisa em Campo: técnicas e instrumentos	70
3.3. Local da Pesquisa: Comunidade quilombola/mocambeira Patauá do Umirizal..	72
3.4. Quanto aos Participantes da Pesquisa.....	88
3.5. Dados Coletados na Pesquisa de Campo e análise	89
3.5.1 Perfil dos Entrevistados.....	90
3.5.2 Histórico da comunidade Patauá do Umirizal	90
3.5.3 Produção e economia do açaí na comunidade de Patauá do Umirizal	93
3.5.4 Festival do Açaí e suas contribuições à Comunidade	98
3.5.5 Festival do açaí	101
3.5.6 Atividades socioeconômicas da Comunidade	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	117
ANEXO I	123
ROTEIRO PESQUISA DE IDENTIDADE CULTURAL.....	123

INTRODUÇÃO

A presente dissertação intitulada *“De repente só memórias do açaí: mudanças de processos de sustentação econômica e cultural da comunidade de Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, Óbidos-PA”* faz parte de nossa pesquisa que está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, da Universidade Federal do Oeste do Pará. Nossa dissertação levanta estudos e discussões relativas aos elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal e como esses elementos contribuem na caracterização da estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí.

O presente texto dissertativo versa sobre uma comunidade quilombola produtora de açaí, em particular as relações de extrativistas de Patauá do Umirizal com a produção do Açaí, e tem como finalidade responder à questão científica que norteará a pesquisa a saber, *como os elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal caracterizam sua estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí?*

O objetivo principal da pesquisa é compreender de que maneira os elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal contribuem na caracterização da estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí. Além disso, especificamente, buscamos Investigar se há impactos em decorrência da diminuição da produção do açaí na cultura e memória da população do quilombo Patauá do Umirizal, no município de Óbidos-PA; relacionar a cultura de produção do açaí com as memórias dos quilombolas; analisar se o processo de envelhecimento dos quilombolas possui relação com a diminuição da produção de açaí pelo quilombo de Patauá; compor a história de Patauá do Umirizal partir da oralidade e memória dos moradores, bem como discutir sua relação com as mudanças no cultivo e manejo do açaí; registrar as diferentes manifestações culturais e suas influências na construção das identidades dos povos quilombolas de Patauá do Umirizal, considerando a produção do açaí na localidade.

Nosso interesse por esta temática se deu pelo fato de que em visita e conversas informações junto aos moradores da comunidade foco da pesquisa observamos como evidência a ocorrência de impactos causados pela diminuição da

produção de açaí na economia de Patauá, mesmo que o açaí apresente alto valor econômico na cadeia produtiva na comunidade de Patauá. Essas evidências precisam ser aprofundadas no âmbito investigativo científico para compreender se elas podem alterar as condições sociais e consequentemente o modelo cultural e memorial da população do quilombo de Patauá do Umirizal, no município de Óbidos –PA. Com isso, mencionamos em um primeiro olhar de observação que as dificuldades e as possibilidades do quilombo de Patauá para manter sua atividade produtivas do açaí consistem em menor público voltado a essas atividades, sendo que os mais jovens parecem tender em ir para a cidade estudar ou trabalhar, ocasionando uma diminuição da mão de obra para a produção local de açaí e as pessoas mais idosas que produziam açaí têm se aposentado, comprometendo a função do açaí de ser a principal fonte de renda da coletividade do Quilombo.

É diante de tal premissa que se constrói a justificativa para esta pesquisa, visto que sou residente do município de Óbidos e tenho contato com a comunidade de pesquisa e percebi que desde 2018 tem havido uma decadência na produção de açaí local, fato este que despertou em mim enquanto pesquisadora o interesse de identificar o motivo pelo qual isso tem ocorrido e se tal fenômeno influenciou em questões relacionadas a cultura e memória da população do quilombo de Patauá do Umirizal.

A produção de açaí no quilombo surgiu como uma alternativa de empoderamento e fortalecimento no Patauá do Umirizal. Isto porque o consumo consciente e solidário de produtos provenientes dos quilombos contribui para a geração de renda local, preservação das tradições culturais e fortalecimento da identidade quilombola.

Nessa perspectiva, consideramos como um tema relevante para a sociedade acadêmica nossa proposta de pesquisa, pois levanta questões de pesquisa referentes ao processo socioeconômico, cultural e, até mesmo, ambiental na comunidade de quilombo/mocambo Patauá do Umirizal. Neste sentido, é relevante evocar as categorias cultura e memória, haja vista que esse processo de decadência de produção está relacionado à autoafirmação cultural da comunidade que desenvolveu esse tipo de atividade econômica, embora atualmente esse tipo vem sendo cada vez menos praticado.

Salientamos que o desenvolvimento de pesquisas relacionadas aos aspectos culturais e memoriais ligados ao açaí enquanto fonte de renda familiar e comunitária,

possibilita a ampliação das discussões sobre a história do povo afro na região Amazônica, integrando-a ao cenário histórico e cultural regional, a partir da relação entre identidade cultural e memória local desses povos.

Quanto a sua relevância social, mencionamos que a realização de um estudo sobre a questão da cultura e memória de comunidades africanas que sofreram processos de diáspora compulsória, alcançando as regiões interioranas brasileiras, especialmente a Amazônia, é pertinente para compreender as transformações socioeconômicas e culturais recentes que podem comprometer a continuidade da cultura do Patauá do Umirizal no que diz respeito à produção de açaí e à memória da comunidade local. Em detrimento disso, buscamos realizar esse estudo com pesquisa de campo para demonstrar o significado desse fenômeno para a cultura e a memória dos moradores produtores de açaí quilombolas, o que contribuirá para a ciência enquanto registro histórico e cultural de uma comunidade, de um povo, de uma época, e para o âmbito acadêmico, visto que até o momento não há publicações científicas com esta temática na região do Baixo Amazonas.

Destarte, este texto está organizado em três capítulos. O primeiro capítulo estabelece as bases conceituais necessárias para a compreensão dos temas abordados no decorrer do estudo. Iniciaremos explorando os contextos históricos que contribuíram para a construção do conceito de cultura, destacando como as influências e transformações ao longo do tempo moldaram nossa compreensão atual. Em seguida, adentraremos nos aspectos que envolvem o conceito de identidade, mapeando sua evolução ao longo da história e destacando seu papel nas sociedades contemporâneas. Finalmente, abordaremos o conceito de memória, explorando como nossa capacidade de lembrar e registrar eventos tem influenciado nossa relação com o passado.

O segundo capítulo desta dissertação se concentra na formação quilombola na região amazônica, um tema de grande relevância para compreender as dinâmicas sociais e culturais dessa região. Abordaremos o movimento de formação quilombola, destacando suas origens e evolução ao longo do tempo. Em seguida, aprofundaremos nossos estudos nos fundamentos e nas notas sobre identidades e memórias afro amazônicas, uma vez que esses aspectos desempenham um papel crucial na vida das comunidades quilombolas. Para concluir o capítulo, exploraremos a cultura em comunidades quilombolas do Baixo Amazonas, analisando como as

tradições, rituais e práticas culturais contribuem para a preservação das identidades quilombolas.

No terceiro capítulo, realizaremos um diagnóstico detalhado dos produtores de açaí da comunidade de Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, situada no município de Óbidos-PA, contextualizando e apresentando características que a tornaram relevante para nossa pesquisa. Em seguida, discutiremos o processo de coleta de dados, detalhando os métodos e técnicas empregados. A análise dos dados resultantes da coleta será apresentada, fornecendo *insights* sobre a realidade da produção de açaí e os fatores correlacionados à cultura da coletividade quilombola. Adicionalmente, discutiremos os critérios de inclusão e exclusão aplicados durante a pesquisa, bem como as considerações éticas, riscos e benefícios envolvidos no estudo.

Nas considerações finais, sintetizaremos os principais pontos investigados, analisados e seus resultados, e as considerações finais desta dissertação. Também forneceremos visões sobre a relevância dos resultados obtidos para o contexto da formação quilombola na região amazônica e para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais nessa área. Além disso, destacaremos possíveis direções para pesquisas futuras que possam ampliar o conhecimento sobre os temas abordados.

Ao final, em nossas considerações, apresentaremos possíveis respostas para a fundamental indagação que nos propomos responder a partir do reconhecimento da ocorrência do fenômeno objeto de nossa pesquisa. Esperamos que, neste formato, o texto esteja didaticamente organizado de modo que o leitor consiga obter um olhar cognitivo, crítico e valorativo de nossa dissertação.

CAPÍTULO I

DISCUSSÕES CONCEITUAIS SOBRE CULTURA, IDENTIDADE E MEMÓRIA

No presente capítulo, fizemos uma análise criteriosa sobre conceitos fundamentais que permeiam a compreensão humana acerca de cultura, identidade e memória, conceitos fundamentais para levarmos a termo nossa pesquisa junto a uma comunidade tradicional quilombola. Cientes da relevância desses constructos na tessitura do conhecimento contemporâneo, delinearemos suas evoluções históricas de maneira meticulosa. Inicialmente, lançaremos nossa atenção sobre os contextos históricos que contribuíram para a construção do conceito de cultura, desvelando suas nuances e transformações ao longo do tempo.

Em seguida, direcionaremos nosso olhar crítico para os intrincados caminhos históricos que moldaram o conceito de identidade, explorando suas ramificações e implicações no cenário sociocultural, até chegarmos à questão identitária quilombola. Por fim, mergulharemos nos matizes temporais que deram forma ao conceito de memória, desdobrando-se em uma análise minuciosa das interconexões entre passado, presente e futuro, especialmente no espaço habitacional afro amazônidas.

Nesse intrincado panorama conceitual, almejamos não apenas elucidar as raízes históricas desses pilares fundamentais, mas também proporcionar uma compreensão refinada de sua inter-relação e influência na construção do conhecimento contemporâneo acerca da história quilombola que permite uma compreensão mais acurada do foco de nossa pesquisa.

1.1 Contextos Históricos na Construção do Conceito de Cultura

Umas das definições mais importantes e contestadas para cultura partiu de Edward Burnett Tylor (1832-1917), a cultura devia ser considerada em seu amplo contexto etnográfico, já que para ele o termo compreende o conjunto complexo de conhecimento, crença, arte, moral, direito, costume e outras habilidades e práticas adquiridas pelo ser humano como membro da sociedade (TYLOR, 1871). A condição cultural entre diversas sociedades humanas, desde que seja passível de investigação em princípios gerais, oferece um campo adequado para a análise das leis que regem o pensamento e o comportamento humanos.

Por outro lado, de acordo com Silva e Paulino (2019), a uniformidade que permeia amplamente a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à influência uniforme de causas similares. Ao mesmo tempo, suas várias graduações podem ser consideradas como estágios de desenvolvimento ou evolução, cada um deles sendo resultado da história anterior e contribuindo de forma significativa para a formação da história futura.

Outro aspecto a ser considerado na conceituação de Tylor é que a cultura pressupõe a existência de um povo, uma nação ou um grupo social com estruturas organizacionais que lhes possibilitam uma convivência em comum e em grupo (TYLOR, 1871). Essa ideia também é respaldada por Abbagnano (2007), Laraia (2009) e Paulino (2018), que observam que no final do século XVIII e início do seguinte, o termo germânico "*Kultur*", que tinha como significado os aspectos espirituais de uma comunidade, e o termo francês "*Civilization*", que se referia às realizações materiais de um povo, foram juntados e cuja fusão resultou em um conceito mais universal de cultura, ainda que preso ao modelo padrão europeu. Essa discussão surgiu durante o período intelectualmente fervilhante do Iluminismo. Nessa época, a França propunha a cultura como um estado de espírito cultivado por meio da educação.

Em sua obra "Dicionário de Filosofia," o filósofo italiano Nicola Abbagnano define que:

Cultura (in. Culture, fr. Culture, ai. Kultur, it. Cultura) tem dois significados básicos. No primeiro e mais antigo, significa a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento. No segundo significado, indica o produto dessa formação, ou seja, o conjunto dos modos de viver e de pensar cultivados, civilizados, polidos, que também costumam ser indicados pelo nome de civilização. A passagem do primeiro para o segundo significado ocorreu no séc. XVIII por obra da filosofia iluminista (ABBAGNANO 2007, p. 225).

Diante de tal menção, compreendemos que o termo cultura implica em determinados traços em comum que permitem uma compreensão mais ampla, complexa e embasada do que aparentemente expressa o conceito. Primeiramente, é crucial reconhecer que a cultura é uma dimensão intrínseca ao ser humano. No entanto, os seres humanos vivem em sociedade e é a partir dela e por meio dela que desenvolvem seus costumes. Dessa forma, é possível afirmar que não pode existir cultura em um indivíduo isolado.

Assim sendo, historicamente, a primeira definição formal de cultura foi proposta por Edward Tylor, que a relacionou à evolução de um povo, em contraposição à ideia de transmissão biológica. Tylor fundamentou seu conceito a partir e por intermédio do princípio do evolucionismo, que sugeria a existência de uma escala evolutiva baseada em processos de adaptação, conceito este influenciado pela teoria evolucionista de Charles Darwin em sua obra "A Origem das Espécies" (1859).

Desse modo, observamos que, no século XIX, a cultura estava intrinsecamente ligada a ideias de progresso, evolução, educação e razão, muitas vezes sem uma distinção clara do conceito de civilização. A abordagem do evolucionismo, especialmente proposta por Edward Tylor, é mencionada como a primeira definição formal de cultura, associada à evolução de um povo e influenciada pela teoria evolucionista de Charles Darwin.

Segundo Pontes (2020), Tylor (1832-1917), em sua obra "*Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*," publicada em 1871, estendeu a teoria darwinista à questão humana, propondo que as sociedades humanas também passam por um processo evolutivo. Ele argumentou que as sociedades primitivas estavam em um estágio menos avançado de desenvolvimento cultural e que, ao longo do tempo, deveriam evoluir para atingir um nível de civilização mais elevado. Desse modo, compreendemos que Tylor desempenhou um papel fundamental na universalização do termo cultura como uma categoria antropológica essencial para compreender as sociedades humanas. Entretanto, esse conceito, bastante restrito a uma evolução educacional com referências europeias, foi bastante criticado e debatido.

Conforme Tylor, a diversidade cultural pode ser compreendida a partir de diferentes estágios evolutivos, sugerindo que as culturas podem ser classificadas como mais ou menos complexas (TYLOR, 1871). Essa diversidade cultural envolveria várias graduações que podem ser interpretadas como estágios de desenvolvimento ou evolução. Segundo esse pensador europeu, o estágio inicial da humanidade seria caracterizado pela selvageria, no qual os indivíduos viveriam em grupos nômades, formando hordas primitivas. Nesse estágio, ainda não havia um domínio sistemático da ciclicidade da natureza e faltava uma compreensão cultural da morte. Na linha progressiva ao estágio de selvageria, está o estágio da barbárie.

Nascimento (2018), em sua dissertação sobre “Culturas e Memórias das Comunidades de Quilombo da Amazônia: um passado revisto a partir do presente”, aponta que o segundo estágio evolutivo seria a barbárie, marcado pela adoção, ainda que incipiente, da agricultura e pela domesticação de animais. No entanto, Nascimento (2018) comenta que, segundo os evolucionistas culturais, esse grupo ainda não poderia ser considerado civilizado, uma vez que faltava o refinamento cultural que somente poderia ser adquirido com a intelectualização da sociedade.

Nascimento (2018) também destaca que Tylor apontou como último estágio da humanidade a civilização, alcançado pelos países europeus, onde estariam os "civilizados" que, segundo o autor europeu, conseguiram atingir certo refinamento social, artístico, legal e moral. Esse estágio seria, portanto, o ponto mais alto a ser alcançado pelas sociedades não civilizadas. De acordo com o evolucionismo cultural, o ser humano teria características inatas comuns a todas as sociedades, levando-as a um único caminho, da evolução desde o estágio selvagem até o refinamento da civilização.

Nesse contexto, Paulino (2018) tece severa crítica ao ponto de vista de Tylor destacando que as diferenças entre os povos foram transformadas em hierarquias e classificações entre indivíduos e sociedades, dominando as relações sociais entre europeus e não europeus. Isso teve implicações históricas para o termo cultura. As teorias evolucionistas, aliadas à doutrinação religiosa, serviram para fortalecer ideais de superioridade e inferioridade entre os povos, dividindo o mundo em países civilizados, como os europeus, e não civilizados, como os africanos. Essa divisão trouxe consequências até os dias atuais para os descendentes de povos considerados inferiores, como os africanos, que foram subjugados e escravizados por séculos pelos europeus.

De acordo com Paulino (2018), uma definição abrangente do termo "cultura" engloba um conjunto de realizações materiais e aspectos espirituais de uma sociedade. Em outras palavras, cultura compreende tudo o que é produzido pela humanidade, tanto em termos de objetos e artefatos concretos quanto de ideias e crenças abstratas. No entanto, é importante ressaltar que, apesar de sua aparente abrangência, o conceito de cultura é intrinsecamente complexo e sua definição precisa é uma tarefa desafiadora devido à riqueza e diversidade de significados que ele abarca ao longo da história.

Paulino (2018) também aponta que, no século XIX, o conceito de cultura estava ligado aos conhecimentos acumulados e transmitidos de um grupo para outro ao longo de sua história. Além disso, no francês, a palavra cultura também estava associada a ideia de progresso, evolução, educação e razão. Em outras palavras, naquela época, o conceito de cultura não se distinguia muito do conceito de civilização, uma vez que ambos evocavam progresso, seja ele individual (cultura) ou coletivo (civilização).

Esse modo de definir cultura entrou em conflito ao longo do século XX. Autores como Franz Boas, Alfred Kroeber, Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz e outros, que se sentiram desconfortáveis com essa abordagem conceitual, começaram a adotar uma perspectiva mais dinâmica e abrangente. Eles perceberam que o fenômeno cultural era mais influenciado por fatores sociais do que por fatores naturais. Esses intelectuais contribuíram para a reformulação do conceito de cultura e para as discussões em andamento na Europa moderna sobre a evolução da humanidade.

Conforme anota Pontes (2020), Franz Boas (1858-1942) emerge como um dos pioneiros a oferecer uma definição de cultura que transcende o âmbito biológico, adentrando o campo da antropologia. Seu entendimento difere substancialmente da concepção de Edward Tylor. Franz Boas é reconhecido por sua contribuição ao desenvolvimento da etnografia, sendo pioneiro ao conduzir pesquisas com observação direta de sociedades primitivas. Boas questiona a metodologia empregada pelos evolucionistas, argumentando que um mesmo fenômeno cultural não poderia se desenrolar de maneira idêntica em contextos distintos. A perspectiva boasiana fundamenta-se em uma compreensão de que a cultura é um fenômeno complexo e dinâmico, moldado pelo contexto e pela história específicos de cada sociedade. “O reconhecimento de que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que nasceu” (BOAS, 2010, p. 18).

Pontes (2020) menciona que uma abordagem igualmente significativa em relação à cultura é a de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), que concebe a cultura como sistemas estruturais. Lévi-Strauss rejeita enfaticamente o evolucionismo cultural. Para ele, a história da humanidade é mais resultado de seu comportamento do que de sua natureza inata. Segundo Lévi-Strauss, para haver progresso cultural, é essencial que as culturas interajam e se influenciem mutuamente por meio de contatos interculturais, o que, por sua vez, estimula o avanço cultural.

Dessa forma, é possível salientar a visão de Lévi-Strauss que ressalta a importância da interação entre culturas para o progresso cultural, destacando a necessidade de contatos interculturais que estimulem o avanço cultural. Essa perspectiva oferece uma compreensão alternativa e crítica em relação às abordagens evolucionistas, enfatizando as dinâmicas sociais e interações como impulsionadoras do desenvolvimento cultural.

Adicionalmente, Silva e Paulino (2019) mencionam que Lévi-Strauss (1976) enfatiza que culturas isoladas são impraticáveis, destacando, portanto, a importância de uma cultura estabelecer contato, conhecer e interagir com outras, visando obter uma compreensão mútua que contribua para o desenvolvimento recíproco. Compreendemos que Lévi-Strauss enfatiza que essa troca mútua é essencial para o desenvolvimento recíproco, indicando que a compreensão mútua resultante dessas interações contribui significativamente para o avanço cultural.

Pontes (2020) faz menção a Clifford Geertz (1926-2006), outro renomado antropólogo, que contribui significativamente para os debates sobre cultura. Geertz (1989) argumenta que o conceito de cultura é essencialmente semiótico. Ele compartilha com Max Weber a visão de que os seres humanos são seres intrincados em redes de significados que eles próprios criam. Ele define a cultura como essas redes de significado e, conseqüentemente, sua análise não se assemelha a uma ciência experimental que busca leis, mas sim a uma ciência interpretativa que busca compreender o significado. No processo, Geertz cria expressões enigmáticas em sua superfície, mas essas afirmações requerem, por si só, uma explicação mais detalhada.

Com isso, percebemos que Geertz introduz uma perspectiva inovadora ao conceito de cultura ao adotar uma abordagem semiótica. Ele argumenta que os seres humanos são seres intrinsecamente ligados a redes de significado que eles mesmos constroem. Para Geertz, a cultura é a própria base da existência humana, resultante das ações em curso pelas quais os indivíduos conferem significado às suas ações. Ela se manifesta na interação entre os indivíduos, na criação de sentidos e significados no processo contínuo da vida.

É evidente, portanto, que a cultura necessita de uma análise que englobe sua natureza dinâmica, sujeita a mudanças e estabilidades, estabelecendo conexões intrínsecas entre diversos elementos da experiência humana. De certa forma, podemos conceber a cultura como uma espécie de "filtro" transmitido através do

qual o indivíduo interpreta e assimila o ambiente que o rodeia, adquirindo as habilidades necessárias para se adaptar e interagir nesse contexto.

Em sua abordagem, Paulino (2018) ressalta as particularidades culturais e a continuidade das tradições culturais de diferentes grupos ou indivíduos. Ela enfatiza que a cultura consiste em um conjunto de diretrizes, conhecimentos, estilos de vida e valores transmitidos de geração em geração, orientando as ações e interações dos indivíduos tanto ao nível individual quanto coletivo, em relação ao seu ambiente social e ao meio ambiente em que estão inseridos. Por isso, Paulino aponta que:

O ajuntamento de costumes e crenças, as manifestações artísticas, os hábitos cotidianos, as experiências e o conhecimento pessoais e coletivos acumulados e transmitidos entre gerações, e as relações entre seres humanos e o seu ambiente é o que podemos entender como componentes formativos de cultura (PAULINO, 2018, p. 154).

Nessa direção, o autor enfatiza o ajuntamento de costumes e crenças, manifestações artísticas, hábitos cotidianos, experiências e conhecimentos pessoais e coletivos. A transmissão destes elementos entre gerações é mencionada como parte integrante da formação cultural. Além disso, destaca as relações entre os seres humanos e o ambiente como componentes fundamentais na construção da cultura.

A amplitude do termo "cultura" torna desafiador estabelecer uma definição precisa e objetivamente delimitada, o que resulta em uma diversidade de interpretações e aplicações do conceito em várias práticas. Como destaca Paulino:

Esse conceito abrangente tem sua estruturação pulverizada em várias dimensões sociais, tais como danças, músicas, ritos e rituais, línguas e linguagens, hábitos pessoais e coletivos, atividades trabalhistas extrativistas, agropecuárias, pesqueiras e urbano-industrial, entre outras. No rol de evidenciações culturais, podemos incluir símbolos e signos próprios de grupos culturais particulares que mantêm seus vínculos internos e sua coesão coletiva. O conceito ou conceitos de cultura revelam a amplitude e a complexidade da temática (PAULINO, 2018, p. 154).

O autor nos apresenta a estruturação do conceito abrangente de cultura em várias dimensões sociais, evidenciando sua pulverização em elementos como danças, músicas, ritos e rituais, línguas e linguagens, hábitos pessoais e coletivos, e atividades laborais em diversos setores. Destaca a diversidade cultural nas esferas extrativistas, agropecuárias, pesqueiras, urbanas e industriais. Além disso, menciona

a presença de símbolos e signos que fortalecem os vínculos internos e a coesão coletiva de grupos culturais específicos.

Essas reflexões nos levam a adotar o conceito de cultura, conforme proposto pelo antropólogo Clifford Geertz (2008), que enfatiza que cada indivíduo é um ser social inserido em um complexo emaranhado de significados e símbolos que constitui a cultura. Portanto, explorar uma cultura específica envolve a análise dos códigos simbólicos compartilhados pelos integrantes dessa cultura, destacando as particularidades que caracterizam os diferentes grupos.

1.2 Contextos Históricos na Construção do Conceito de identidade

O conceito de identidade tem sua origem na filosofia e é usado para descrever algo que é distinto de outros, mas idêntico a si. Nesse sentido, Habermas (1988) propõe que a autoidentificação predicativa que uma pessoa realiza é, até certo ponto, uma condição para que essa pessoa possa ser identificada de maneira genérica e numérica pelos outros. Portanto, é possível que compreendamos que a identidade é formada dialeticamente entre o indivíduo e a sociedade, sendo na maioria mutável de forma inconsciente, em um processo que envolve tanto a identificação por parte do próprio indivíduo quanto a identificação reconhecida pelos outros.

Com isso, Habermas (1988) sustenta que um indivíduo tem a responsabilidade de gerir sua própria biografia e tem a capacidade de construir novas identidades ao longo de sua vida, muitas vezes motivado por fragmentações e rupturas que o levam a superar desafios, possibilitando um novo reconhecimento nas interações sociais em que está envolvido.

Conforme apontado por Thonson (1997), a identidade é a percepção do "eu" que se forma ao longo do tempo, resultante da interação com outras pessoas e das experiências individuais. Essa construção de identidade é moldada pela identificação, semelhança ou diferença em relação às experiências passadas. O autor prefere empregar o termo "identidades", no plural, pois isso reflete de forma mais adequada a natureza multifacetada e, por vezes, contraditória da subjetividade identitária.

Dessa forma, fica evidente que a formação da identidade é influenciada por fatores como identificação, semelhança e diferença em relação a experiências

passadas. O uso do termo "identidades" no plural indica a compreensão da subjetividade identitária como algo diverso e, por vezes, contraditório. Essa abordagem ressalta a complexidade do processo de construção identitária.

De acordo com Claude Dubar, autor de "A Socialização: Construção das Identidades Sociais e Profissionais" (2005), a identidade é um resultado dos processos de socialização pelas quais um indivíduo passa. Ela envolve a interseção de processos relacionais e o reconhecimento da própria identidade a partir da perspectiva do outro. Dubar enfatiza que a identidade individual é caracterizada por ser simultaneamente estável e provisória, individual e coletiva, subjetiva e objetiva, biográfica e estrutural, resultante dos diversos processos de socialização que, em conjunto, moldam os indivíduos e delineiam as instituições.

Destacamos a interação de processos relacionais e o reconhecimento da própria identidade a partir da perspectiva do outro. Dubar ressalta a dualidade presente na identidade individual, que envolve estabilidade e provisoriedade, individualidade e coletividade, subjetividade e objetividade, incluindo aspectos biográficos e estruturais. Acreditamos que essa visão implica que a identidade é influenciada por diversos processos de socialização, os quais, em conjunto, exercem impacto tanto nos indivíduos quanto nas instituições.

Com isso, pautados em Silva (2000), salientamos que a formação da identidade envolve uma ampla gama de sentimentos e decisões, que podem ser racionais ou irracionais, na escolha dos investimentos pessoais que um indivíduo faz para construir sua identificação. A subjetividade desempenha um papel crucial nesse processo, pois ela está relacionada com a compreensão que cada um tem de si. É a subjetividade que nos ajuda a entender por que um sujeito se identifica com uma identidade específica. Nossas posições e identificações constroem nossa identidade, e a subjetividade abrange até mesmo as dimensões inconscientes do eu, o que pode resultar em contradições dentro de nós mesmos.

No âmbito dessa discussão, Paulino (2018) apresenta a teoria da identidade cultural como um conjunto de valores que são compartilhados ao longo da história e têm um significado representativo. Isso se traduz como um conjunto dinâmico de relações sociais e patrimônios simbólicos e historicamente compartilhados, que estabelece a comunhão de valores entre os membros de um grupo social e étnico específico.

Nesta abordagem sobre a identidade cultural, ela é concebida como um conjunto de valores compartilhados ao longo da história, carregando um significado representativo. Essa perspectiva se manifesta como um conjunto dinâmico de relações sociais e patrimônios simbólicos historicamente compartilhados, promovendo a comunhão de valores entre os membros de um grupo social e étnico específico.

Haesbaert (2013) levanta questões problemáticas em relação à identidade, afirmando que ela é praticamente indefinível, polissêmica, abstrata e moldada pela construção simbólica, carregando tanto subjetividade quanto objetividade. De acordo com Haesbaert (2013), a identificação de uma identidade ocorre em relação a outras identidades, em um contexto de complexas escalas territoriais e valorizações.

O autor ressalta que a identidade é uma construção abstrata que abrange elementos tanto subjetivos quanto objetivos. Ele enfatiza que a identificação de uma identidade ocorre em relação a outras identidades, em um contexto de complexas escalas territoriais e valorizações.

Contudo, é crucial, portanto, que se reflita sobre como o indivíduo estabelece relações com seu grupo, com os outros indivíduos e com o ambiente em que está inserido, tal como mencionado a seguir:

Dizer que a identidade de uma pessoa é um fenômeno social e não natural é aceitável pela grande maioria dos cientistas sociais [...] Com efeito, se estabelecermos uma distinção entre o objeto de nossa representação e a sua representação, veremos que ambos se apresentam como fenômenos sociais [...] Não podemos isolar de um lado todo um conjunto de elementos-biológicos, psicológicos, sociais, etc. que podem caracterizar um indivíduo, identificando-o, e de outro lado a representação desse indivíduo como uma duplicação mental ou simbólica, que expressaria a sua identidade. Isso porque há uma interpenetração desses dois aspectos, de tal forma que a individualidade dada já pressupõe um processo anterior de representação [...] (CIAMPA, 1990, p.64-65).

Nesta abordagem, podemos considerar que a forma como Ciampa (1990) concebeu a identidade não separa os aspectos biológicos dos sociais e culturais aos quais o sujeito está submetido. Desde o momento do nascimento, entramos no mundo da cultura e começamos a nos apropriar dele, dando início ao processo de nossa identificação.

Ciampa (1990) destaca que a identidade é construída ao longo da vida, moldada pela história que o indivíduo vive e pelos papéis que desempenha. À medida que o tempo passa, ele adquire várias identidades, que estão em constante

transformação. Ciampa chama esse processo de "metamorfose" para enfatizar não apenas as mudanças que ocorrem, mas também as que estão por vir. Essas transformações ocorrem de maneira específica em cada momento, dependendo das condições históricas e sociais presentes.

Dessa forma, salientamos que a identidade é um processo em constante movimento e não deve ser abordado apenas numa perspectiva científica e acadêmica, mas também como uma questão social e política. O nome de uma pessoa não é sua identidade, mas uma representação dela. Segundo o autor, para compreender o ser humano, é necessário considerar três categorias: atividade, consciência e identidade.

No contexto da discussão sobre identidade, é imperativo explorar as nuances das categorias mencionadas: atividade, consciência e identidade. Esses elementos se entrelaçam em um intrincado processo de autodescoberta, moldando a complexa tapeçaria que constitui a individualidade humana.

A categoria de atividade vai além das simples ações diárias; ela abrange as práticas e escolhas que cada indivíduo realiza ao longo da vida. Essas atividades não apenas definem o que alguém faz, mas também revelam suas preferências, valores e interações com o ambiente circundante. É através dessas ações que a identidade começa a se formar, em um constante diálogo entre o ser e o mundo.

A consciência, por sua vez, representa a capacidade única de reflexão e autoconhecimento. É a dimensão que permite que um indivíduo perceba suas próprias experiências, emoções e pensamentos. Ao cultivar essa consciência, uma pessoa não apenas compreende suas próprias motivações, mas também se torna capaz de estabelecer conexões significativas com o ambiente ao seu redor, contribuindo assim para a sua identidade.

A identidade, culminação desse intrincado processo, transcende o simples nome e representa a síntese única de quem somos. Moldada pelas atividades em que nos envolvemos, pela consciência que desenvolvemos e pelas interações sociais e políticas, a identidade reflete a riqueza de elementos que compõem a experiência humana. É um constructo multifacetado, incorporando aspectos como cultura, gênero, valores, crenças e experiências de vida.

Assim, ao considerarmos essas categorias de forma conjunta, percebemos que a identidade é mais do que uma representação estática; é um processo em constante movimento. Compreender o ser humano, conforme propõe o autor,

demanda a análise cuidadosa dessas dimensões interligadas, transcendendo abordagens estritamente científicas e acadêmicas para abarcar a totalidade da experiência humana em sua profundidade e complexidade.

Ciampa (1990) também enfatiza que a identidade é histórica, o que significa que não existem indivíduos desvinculados de uma história, assim como não há história humana sem indivíduos. A estrutura social mais ampla fornece os padrões que moldam a identidade das pessoas.

Percebemos, diante disso, que a ênfase recai sobre a natureza histórica da identidade. Destacamos que os indivíduos estão intrinsecamente ligados a uma história, sendo impossível dissociá-los desse contexto. Além disso, ressaltamos a interconexão entre a história humana e as identidades individuais, sendo a estrutura social mais ampla uma influência crucial na formação dessas identidades.

Desse modo, conforme o descrito a partir de Lane (1981), ao que se refere à identidade, ela não algo dado, contudo, encontra-se em constante transformação, haja vista que ela tende a ser concebida a partir de uma dialética que se encontra relacionada entre a “morte e vida”, assim torna-se possibilita-se desvelar seu caráter de metamorfose, assim Lane destaca que o indivíduo é um ser social que se encontra em movimento, se relacionando com outros indivíduos.

Wendt (1994) contribuiu ao destacar que as identidades sociais são conjuntos de significados que um ator atribui a si, enquanto toma a perspectiva dos outros, isto é, como um objeto social. [Identidades sociais são] de uma só vez esquemas cognitivos que permitem a um ator determinar 'quem eu sou / somos' em uma situação e posições em uma estrutura de papéis sociais de entendimentos e expectativas compartilhadas. Nessa direção, percebemos que Wendt oferece uma contribuição relevante ao enfatizar que as identidades sociais consistem em conjuntos de significados que um ator atribui a si, adotando a perspectiva dos outros, configurando-se como um objeto social.

Taylor (1989) fez a seguinte menção sobre o que seria identidade:

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou horizonte dentro do qual eu possa tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que deve ser feito, ou o que eu apoio ou me oponho (TAYLOR 1989, p.27).

Dito isso, pautado em Hall (2001), destacamos que o alcance, a complexidade e as diferenças entre essas várias formulações são notáveis. Em parte, as diferenças refletem as múltiplas linhagens que a “identidade” possui. Tradições de pesquisa diferentes, influenciadas de várias formas pelo interacionismo simbólico, teoria dos papéis, psicologia eriksoniana, teoria da identidade social e pós-modernismo, desenvolveram convenções um tanto diferentes quanto ao termo. Além disso, talvez alguns desses autores pretendem apenas estipular uma definição de “identidade” apropriada ou útil para seus propósitos específicos, portanto, pode-se esperar alguma variação com propósitos variados.

Entendemos com isso que a identidade pode ser compreendida como se fosse ela uma metamorfose, nessa premissa desejasse destacá-la como algo que está em constante transformação, a qual é resultante momentâneo da intersecção entre a história do sujeito, seu contexto histórico e social e seus projetos. Destacam ainda que a identidade possui caráter dinâmico, além disso seu movimento pressupõe uma personagem. Diante destes fatos, destacamos que a identidade é movimento, contudo, quando esta é a resposta dos ritos sociais, tende a ser vista como algo dado e não como se dando.

No entanto, também é surpreendente que as definições pareçam se referir a uma base subjacente comum. De acordo com Paulino (2018), é possível salientar que quase todo mundo evoca um senso de reconhecimento, de modo que ninguém parece obviamente errado, apesar da diversidade. Isso também é esperado, porque a “identidade” já existe há algum tempo, foi um grampo da linguagem comum. Independentemente de tradições ou propósitos específicos de pesquisa, seria muito estranho oferecer uma definição de “identidade” que não tivesse relação com o que já entender intuitivamente pelo conceito.

Assim, observamos que o processo de construção de uma identidade cultural é influenciado por diversos fatores, e o reconhecimento dessa identidade tende a ser mais sólido à medida que são realizadas práticas culturais específicas. O autor também destaca que, embora a identidade de um grupo cultural seja fundamental para a sua existência, uma vez que implica uma qualidade de identidade compartilhada pelos participantes, não se pode negar que os processos identitários são relativos e caracterizados por sua natureza dinâmica na formação da cultura de um povo.

Para tanto, o entendimento contemporâneo do termo "identidade" é relativamente recente, ou pelo menos é uma concepção que não foi plenamente incorporada nos dicionários até o momento. Essa definição remete a um significado mais antigo da palavra que ainda é comumente utilizado no dia a dia, mas que é, no entanto, mais restrito do que o nosso conceito atual de identidade. Nesse contexto mais antigo, Hall (2001) observa que "identidade" está relacionada à atribuição (geralmente de natureza legal) de um nome específico a uma pessoa específica - a qualidade de ser uma pessoa em particular, ou a mesma pessoa de antes, como em "ela revelou a identidade do assassino" ou "um caso de identidade equivocada".

Hall argumenta que as identidades não podem ser consideradas como entidades unificadas, uma vez que o reconhecimento identitário está sujeito a condições variadas e em constante mudança. Isso pode ser exemplificado pela construção da identidade afro-brasileira, que se desenvolveu em um processo dinâmico de interação, reconfiguração e diálogo entre as diversas culturas africanas ao longo do período de colonização no Brasil. É importante destacar que, nesse processo, as identidades mantiveram uma conexão com o passado histórico africano, o qual é fundamental para recriar e reafirmar sua história como um movimento de superação das experiências de subjugação forçada, já enraizadas no imaginário coletivo, e como um processo de descolonização.

Recentemente, com as novas configurações das identidades, surge um discurso que propõe a ideia de reterritorialização e (re)construção imaginária da identidade. Nessa perspectiva, Haesbaert (2013) argumenta que os projetos e discursos que valorizam as identidades, noções de pertencimento à identidade cultural, identidade territorial e social, muitas vezes têm suas bases na história local, regional e nacional, bem como nos movimentos sociais que podem dar origem a novas identidades, como o movimento negro, feminista, LGBT, entre outros. Aqui, podemos perceber que a identidade pode não estar necessariamente vinculada a um território específico, mas, em vez disso, o território pode abrigar uma ou várias identidades, referidas como identidades plurais.

Neste contexto, podemos discutir a emergência de outras dimensões identitárias, como orientação sexual, gênero, etnia, entre outras, que estão provocando mudanças nas concepções tradicionais de identidade. Isso tem levado a rupturas nas identidades que, por sua vez, passam a ser construídas com base em uma variedade de referências. Esse cenário nos leva a questionar a ideia de

identidade como algo imutável ou única, e nos convida a considerar uma ampliação do conceito de identidade, reconhecendo a existência de novas formas de subjetividade e identidades múltiplas.

Contudo, no contexto desta pesquisa, a identidade é um princípio íntimo ao sentimento de pertencimento. Ela representa a consciência que cada indivíduo possui sobre sua existência e sua conexão com o mundo ao seu redor. Refere-se à maneira como alguém se percebe e se enxerga em relação a um lugar ou grupo, o que tem um impacto significativo na formação de sua subjetividade. Vale ressaltar a relevância das memórias na construção dessa identidade, especialmente no contexto das populações quilombolas, a qual são o foco desta pesquisa.

1.3 Contextos Históricos na Construção do Conceito de Memória

Uma das grandes pensadoras sobre a temática da memória, Ecléa Bosi apresenta dois modos de manifestação da memória: um está relacionado a hábitos e mecanismos motores, enquanto o outro está voltado para lembranças independentes de hábitos e parece servir para recordar o passado. Talvez por isso ele tenha afirmado que “a lembrança é a sobrevivência do passado” (BOSI, 1979, p. 15). Por meio dela, o passado pode ser recontado e, assim, perpetuado. Bosi ainda afirma que “*a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações*” (BOSI, 1979, p.09).

Portanto, Bosi (1979) considera que, por meio da memória, é possível mergulhar no passado e resgatar os acontecimentos. Uma vez que esses eventos tenham ocorrido, permite-se refletir, analisar e comparar, revivendo o que foi vivido e aprendido no presente. Isso inclui as emoções e sensações relacionadas aos acontecimentos passados, bem como a saudade de reviver o passado no tempo presente. Diante disso, a memória é, essencialmente, um trabalho sobre o tempo vivido, influenciado pela cultura e pela individualidade. As lembranças, os condicionamentos e os aprendizados culturais são transmitidos de geração em geração por meio das memórias e experiências compartilhadas.

Nesse contexto, percebemos que a memória se revela como um mecanismo intrinsecamente ligado ao tempo vivido, influenciado tanto pela cultura quanto pela individualidade. As memórias, condicionamentos e aprendizados culturais são, assim, transmitidos de geração em geração, constituindo uma rica teia que conecta

o passado, o presente e, por conseguinte, o futuro, através das experiências compartilhadas. Essa perspectiva de Bosi destaca a importância da memória não apenas como um simples arquivo de eventos passados, mas como um elemento dinâmico que molda continuamente nossa compreensão do mundo e de nós mesmos.

Nessa perspectiva, Le Goff (2013) considera que a memória desempenha um papel central na construção da identidade, tanto ao nível individual quanto coletivo. A busca pela memória é uma atividade fundamental para indivíduos e sociedades, pois é por meio dela que se compreende o passado, se define o presente e se projeta o futuro.

Assim, ao considerarmos a memória como uma ferramenta fundamental na construção da identidade, Le Goff destaca sua relevância como um processo contínuo e interconectado, no qual o resgate e a interpretação do passado desempenham um papel crucial na definição do presente e na projeção do futuro, tanto para o indivíduo quanto para a coletividade.

Além disso, percebemos que a memória coletiva não é apenas uma conquista cultural, mas também um instrumento e um objeto de poder. Sociedades que possuem uma memória social predominante, seja oral ou escrita, têm uma influência significativa na dominação da gravação e da tradição. Isso significa que o controle sobre a narrativa histórica e a preservação da memória coletiva podem ser usados como ferramentas de poder e influência.

Conforme Le Goff (2013), a memória, que cresce com a história e é por ela alimentada, tem o propósito de preservar o passado para servir ao presente e ao futuro. A memória desempenha um papel fundamental na construção da identidade, pois a identidade de uma sociedade influencia diretamente as escolhas feitas em relação à memória. Além disso, a identidade molda as inclinações que levam o indivíduo a incorporar aspectos específicos do passado em sua própria formação identitária.

Desse modo, Silva e Paulino (2019) destacam que as memórias desempenham um papel fundamental no processo de construção da identidade grupal, pois trazem para o presente o que foi registrado no passado como elementos essenciais. Conforme Silva e Paulino (2019), a memória é a capacidade humana de evocar o passado, de reter e preservar o tempo que já se foi impedindo que se perca por completo. Isso implica que a memória desempenha um papel crucial na

formação da identidade de um povo. Em essência, um povo sem memória é um povo sem identidade. Portanto, é fundamental registrar eventos culturais, resultados de manifestações memoráveis.

Percebemos que, na visão de Le Goff (2013), a memória, enraizada na história, tem a função de preservar o passado para servir ao presente e ao futuro, desempenhando um papel crucial na construção da identidade. A interação entre memória e identidade é evidenciada pela influência direta que a identidade de uma sociedade exerce nas escolhas relacionadas à memória, moldando as inclinações individuais. Silva e Paulino (2019) reforçam que as memórias desempenham papel fundamental na formação da identidade grupal, trazendo elementos essenciais do passado para o presente. A capacidade da memória de evocar o tempo transcorrido é vista como salvaguarda contra a perda completa do passado, sendo essencial registrar eventos culturais como expressões memoráveis para a preservação da identidade coletiva.

Nessa perspectiva, Bosi (1979) menciona que é possível compreender que a partir dessas relações é que o indivíduo construirá seu conjunto de conhecimentos, aprendizados, práticas, saberes e ações que serão transmitidos para as gerações seguintes. Ao longo do tempo, esses elementos se transformarão em tradição, cultura e memória, desempenhando um papel fundamental na definição da identidade de um grupo ou comunidade. Neste caso, o processo de se tornar tradição não se limita às memórias de um único indivíduo, mas abrange todo um grupo, comunidade, cidade, região, país e, em última instância, toda a humanidade. É por meio dessa transmissão e acumulação de conhecimento e memória que as dinâmicas históricas da humanidade são compreendidas e reconhecidas ao longo do tempo.

Na análise proposta por Bosi (1979), compreendemos que a influência do ambiente sobre a memória é destacada, considerando elementos como relações familiares, classe social e educação. A percepção de que pequenas mudanças nesse ambiente afetam a natureza íntima da memória sublinha a sensibilidade desse processo. As relações são identificadas como peças-chave na construção de conhecimento, práticas e saberes que evoluem para tradição, cultura e memória ao longo do tempo, desempenhando papel essencial na definição da identidade grupal.

Ademais, para discorrer sobre a concepção de memória, Lawlor e Moulard (2016) destacam Bergson, o autor sempre faz uma diferenciação dentro de uma

mistura. Portanto, para ele a nossa palavra "memória" mistura dois tipos diferentes de lembranças. Por um lado, há memória de hábito, que consiste em obter certo comportamento automático por meio da repetição; em outras palavras, coincide com a aquisição de mecanismos sensório-motores.

Para tanto, compreendemos que a ênfase na diferenciação destes aspectos na compreensão da memória sugere a complexidade inerente a esse fenômeno, proporcionando uma base rica para a discussão mais aprofundada.

Dito isso, Ward (2010) sugere que sempre que estamos tentando recuperar uma lembrança, para recordar algum período de nossa história, tomamos consciência de um ato pelo qual nos destacamos do presente para nos substituir, primeiro no passado em geral, depois em uma determinada região do passado - um trabalho de ajuste, algo como o foco de uma câmera.

Quanto à memória, Bosi discute que os conhecimentos e lembranças podem ser guardados de maneiras distintas, em que:

De um lado, o corpo guarda esquemas de comportamentos de que se vale muitas vezes automaticamente na sua ação sobre as coisas: trata-se da memória-hábito, memória dos mecanismos motores. De outro lado, ocorrem lembranças independentes de quaisquer hábitos: lembranças isoladas, singulares, que se constituíram autênticas ressurreições do passado (BOSI, 1979. p. 39).

Bosi destaca que, por um lado, o corpo retém esquemas de comportamentos, agindo automaticamente, caracterizando a memória-hábito associada aos mecanismos motores. Por outro lado, Bosi aponta para lembranças independentes de hábitos, manifestações singulares que representam ressurreições autênticas do passado. Essa dualidade proposta por Bosi entre a memória-hábito e lembranças isoladas oferece uma visão intrincada sobre como o corpo e a mente processam e preservam diferentes tipos de experiências e conhecimentos ao longo do tempo.

Neste sentido, Silva e Paulino afirmam que,

As memórias são nossas e ninguém pode nos tirar. Ninguém tem acesso a elas a não ser que permitamos. Elas são o que nos torna mais humanos. O fato de sermos capazes de trazer do passado nossas experiências para compará-las aos acontecimentos presentes nos ajuda a agir diante das situações e transformá-las. Se não nos fosse possível reter nossas experiências, não progrediríamos, andaríamos em círculo buscando lugar nenhum (SILVA; PAULINO, 2019 p. 13).

Silva e Paulino destacam que as memórias são intrinsecamente pessoais e inalienáveis, ressaltando que somente nós temos acesso a elas, a menos que

concedamos permissão. Consideram as memórias como elementos fundamentais que nos tornam mais humanos, capacitando-nos a evocar experiências passadas para compará-las com os eventos presentes, orientando nossas ações e transformando as situações. A ideia central expressa é que a retenção das experiências do passado é essencial para o progresso, permitindo-nos avançar e evitar circular em um ciclo sem direção. Essa perspectiva ressalta o valor intrínseco das memórias na orientação e evolução pessoal.

Bosi (1993) também argumenta nesse sentido que a memória é um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo. O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em cada sociedade. Cada classe vive diferentemente, assim como cada pessoa.

A perspectiva de Bosi é de que o tempo não flui uniformemente; pelo contrário, o homem molda o tempo de maneira singular em cada sociedade. A vivência do tempo varia entre classes sociais e, ainda mais singularmente, entre indivíduos. Nessa abordagem, Bosi destaca a natureza subjetiva e cultural da relação entre memória e tempo, enfatizando a diversidade nas experiências temporais de diferentes grupos e pessoas.

Em relação à memória, Silva e Paulino (2019) consideram que é por meio dela que existe a ponte até o passado e conseqüentemente o resgate dos acontecimentos e, quando isso ocorre, se torna possível realizar a reflexão, análise, comparação, para conseqüentemente reviver o que foi vivido e aprendido, ou seja, realiza-se a manifestação do presente a partir da experiência do passado.

Através desse resgate, torna-se viável a realização de reflexões, análises e comparações, permitindo, por conseguinte, reviver o que foi vivido e aprendido. Em essência, eles destacam que a manifestação do presente é enraizada na experiência do passado, evidenciando a interconexão dinâmica entre a memória e a formação contínua da realidade vivida.

Além disso, os autores supracitados, comentam que as emoções e sensações também fazem parte deste universo, se apresentando por meio de lembrança dos sentimentos que envolveram os acontecimentos passados, ou como também por meio da recordação saudosa de estar revivendo o passado no tempo presente, haja vista que a memória consiste em um trabalho sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo, nos quais as lembranças, condicionamentos e aprendizados culturais foram transmitidos por pessoas de gerações anteriores.

Portanto, compreendemos nessa perspectiva que a memória permite que as pessoas aprendam com as experiências passadas e apliquem esse conhecimento nas circunstâncias presentes. É uma parte crítica de nossa identidade. Assim, é a cultura, o modo de vida específico de um grupo de pessoas, a memória cultural é uma forma de memória coletiva compartilhada por um grupo de pessoas. A memória cultural é frequentemente armazenada em objetos, como museus ou monumentos históricos (ASSMANN, 2016).

Pollak (1992) ressalta que a memória, seja individual ou coletiva, é caracterizada por sua natureza mutável. Essas mudanças estão frequentemente relacionadas a episódios vivenciados pessoalmente ou compartilhados pelo grupo ao qual a pessoa pertence. Além disso, a memória pode variar dependendo do momento em que é acessada. Isso aponta para a compressão de que a observação de que a memória pode variar dependendo do momento em que é acessada aponta para a dinâmica e a contextualidade desse processo. Em suma, a compreensão de Pollak sugere que a memória é influenciada por experiências pessoais e sociais, sendo suscetível a ajustes e modificações ao longo do tempo.

O autor identifica os elementos constituintes da memória e os organiza em três categorias principais: acontecimentos, pessoas e lugares. Acontecimentos podem ser experiências pessoais ou eventos vivenciados coletivamente. Pessoas abrangem tanto indivíduos encontrados ao longo da vida como figuras indiretas ou "por tabela". Por último, os lugares da memória incluem locais de significado especial que deixaram uma marca na memória pública do indivíduo, bem como vestígios datados dessa memória. Pollak destaca que esses três critérios podem estar relacionados a eventos, pessoas e lugares reais, baseados em fatos concretos, mas também podem envolver a projeção de outros acontecimentos.

Macedo e Pinto (2018) destacam que para entender a cultura, os seres humanos acessam uma vasta gama de símbolos culturais, como os livros, os artefatos do passado fornecem informações sobre de onde viemos. As bibliotecas e a internet armazenam uma quantidade aparentemente infinita de dados sobre o que significa fazer parte de uma cultura. A memória cultural é a forma de memória mais duradoura, de fato, a memória cultural pode durar milhares de anos.

É possível compreendermos a partir desses autores a importância dos símbolos culturais, como livros e artefatos do passado, na compreensão da cultura. Além disso, destacam que bibliotecas e a internet desempenham um papel

fundamental ao armazenar uma vasta quantidade de informações sobre a identidade cultural. Entendemos que a memória cultural é apresentada como uma forma de memória particularmente duradoura, capaz de transcender milênios. Em síntese, os autores enfatizam o papel central dos registros culturais na preservação e transmissão de conhecimentos ao longo do tempo.

Salientamos, diante disso, que, como todas as formas de memória, a memória cultural tem funções importantes. Por exemplo, cristaliza experiências compartilhadas, ao fazer isso, a memória cultural nos fornece uma compreensão do passado e dos valores e normas do grupo (ou mais precisamente grupos) a que pertencemos. Também cria uma forma de identidade compartilhada e um meio de comunicar essa identidade aos novos membros as formas mais poderosas de memória cultural podem envolver lembranças de traumas passados vivenciados por grupos de vítimas. Como todos os grupos têm memória cultural, ela pode criar um espírito de resistência ou sobrevivência entre grupos de pessoas marginalizados, ou ameaçadas, tal como a questão da população quilombola.

De acordo com Macedo e Pinto (2018), a principal função da memória cultural não é relembrar o passado, seja ele bom ou ruim. Em vez disso, é usar o conhecimento de experiências passadas para evitar cometer os mesmos erros repetidas vezes, por isso, a memória cultural permite que a cultura perdure, permite que as pessoas se adaptem à sua cultura e que as culturas se adaptem a novas circunstâncias, retraindo vestígios do que funcionou no passado (ASSMANN, 2016).

Dito isso, entendemos que as memórias nos ajudam no processo de aquisição de identidade humana porque trazem para o presente o que o passado registrou como fundamental. Esses dados nos permitem encaminhar nosso segundo capítulo, cuja discussão aborda a formação quilombola na região amazônica, investigando, fundamentos e notas sobre identidades e memórias afro amazônicas e a cultura nas comunidades quilombolas do Baixo Amazonas. Essa análise aprofundada visa compreender o contexto histórico e as dinâmicas culturais que moldaram essas comunidades, contribuindo para uma visão abrangente da identidade quilombola na região Amazônica.

No desdobramento desta pesquisa, a exploração profunda dos conceitos fundamentais de cultura, identidade e memória estabelecidos no presente capítulo não se encerra aqui; pelo contrário, essas bases conceituais são alicerces cruciais que sustentarão a análise minuciosa a ser empreendida no segundo capítulo,

dedicado à compreensão da formação quilombola na Amazônia. Quando pensamos na rica mistura que forma a cultura, identidade e memória, percebemos que esses aspectos não são apenas conceitos abstratos, mas se mostram claramente nas vivências e narrativas das comunidades quilombolas da Amazônia.

A transição entre estes capítulos não é meramente uma mudança de tópico, mas sim uma continuidade narrativa que visa enriquecer e contextualizar a teoria previamente discutida. Entender a importância da compreensão conceitual de cultura, identidade e memória torna-se crucial para desvendar os matizes da formação quilombola na Amazônia. A riqueza desses conceitos se revelará como uma ferramenta analítica essencial para iluminar as nuances e especificidades das comunidades quilombolas na região, proporcionando um diálogo entre teoria e prática, entre o universal e o particular. Assim, ao adentrarmos no próximo capítulo, é imperativo reconhecer que a essência desses conceitos continua a pulsar na tessitura das narrativas quilombolas amazônicas, revelando conexões profundas entre o abstrato e o concreto, entre os fundamentos teóricos e a realidade vivida, entre o presente e a ancestralidade.

CAPÍTULO II

FORMAÇÃO QUILOMBOLA NA REGIÃO AMAZÔNICA

Ao revisitar os elementos culturais, identitários e memoriais discutidos anteriormente, a pesquisa pode desvelar as nuances singulares da formação quilombola na Amazônia. A interligação desses conceitos ao contexto específico da região amazônica oferece uma perspectiva enriquecedora, destacando como a cultura, a identidade e a memória desempenham papéis cruciais na compreensão da experiência quilombola. Assim, este capítulo não é apenas uma extensão do primeiro, mas uma aplicação prática e aprofundada dos conceitos estabelecidos. Através dessa conexão, a pesquisa busca consolidar uma base teórica robusta e contextualizar esses conceitos no cenário único da formação quilombola na Amazônia.

Direcionamos nossa atenção para a temática intrincheirada da formação quilombola na vastidão da região amazônica. Investigaremos de maneira meticulosa o movimento de formação quilombola, delineando seus contornos históricos e socioculturais. Neste contexto, destacaremos elementos fundamentais que permeiam as identidades e memórias afro amazônidas, proporcionando uma análise reflexiva sobre as raízes e a preservação desses elementos essenciais.

Além disso, nosso escrutínio se estenderá às manifestações culturais presentes nas comunidades quilombolas do Baixo Amazonas, buscando compreender a riqueza e a diversidade dessas expressões culturais que desempenham papel crucial na preservação da herança histórica dessas comunidades, cuja discussão amplia a condição de compreensão foco de nossa investigação. Este capítulo se propõe a oferecer uma compreensão aprofundada e contextualizada da formação quilombola na região amazônica, lançando luz sobre as nuances do movimento, as bases identitárias e os ricos aspectos culturais presentes nesse cenário complexo.

2.1 O movimento de formação quilombola

O termo "quilombos" foi mencionado pela primeira vez em um documento oficial pelo governador de Minas Gerais, Dom Lourenço, no contexto do regulamento dos capitães-do-mato. Esse registro tinha a intenção de esclarecer dúvidas na

capitania das Minas Gerais relacionadas às ações dos capitães-do-mato e reforçar as medidas para conter as rebeliões negras na região montanhosa de Minas Gerais. No texto regulamentar, o governador Dom Lourenço fez referência a:

[...] [§3] Peos negros que forem prezos em quilombos formados distantes de povoação onde estejam asima de quatro negros, com Ranchos piloes, e modo de aly se conservarem, haveram por cada negro destes vinte outavas de ouro.
 [...] [§8] Encomendo aos dittos Capitães [borrado] que nas investidas de quilombos se não hajão com a Crueldade com que alguãs se havião antecedentemente, e só em cazo de rezistencia poderão os dittos Capitães uzar da defença natural, porque fazendo o contrário se tomará conhecimento desta materia. (sic) (DOM LOURENÇO DE ALMEIDA, 1722).

Notamos que o conceito tradicional de quilombo, associado principalmente à ideia de fuga e resistência, não se mantém diante da atual realidade de recomposição das comunidades afrodescendentes. Ao longo da história do Brasil, a formação dos quilombos envolveu uma variedade de processos além da simples fuga, incluindo doações e heranças de terras a escravos e ex-escravos, a permanência e ocupação de territórios públicos, entre outros. Inicialmente, os quilombos eram pequenas aldeias onde escravos fugitivos buscavam refúgio, sendo essas aldeias também conhecidas como mocambos. Esses mocambos e quilombos perduraram ao longo de todo o período da escravidão no Brasil, e muitos deles, na contemporaneidade, se caracterizam como remanescentes de quilombos.

[...] Mocambo é um tipo de habitação no formato de uma cabana artesanalmente construída à base de palhoça de coqueiro, buriti, sapé, palha de cana, açai, ubim e palmeiras comuns. Essas habitações rústicas eram o lugar fundante da territorialidade negra no Baixo Amazonas, sendo constituídas como colônias de negros fugidos da escravidão e negros que haviam obtido o alforriamento. O modo de construção pode ser explicado a partir de dois aspectos, a primeira é que o clima quente da floresta é amenizado pela sombra úmida sob uma palhoça, ou seja, é um modelo de habitação funcional que provê isolamento térmico, melhor adaptado do que casas de alvenaria ou barro. O segundo ponto é o fácil acesso ao produto, em abundância na floresta e gasto econômico zero, embora seja polêmico associar o modelo mocambo a casa de pobre (NASCIMENTO, 2018, p.52).

Conforme observado por Nascimento (2018), o termo “mocambo” é utilizado pelos habitantes dos agrupamentos remanescentes de quilombos para descrever o seu estilo habitacional, caracterizado por construções adaptadas à região em que estão situadas. A autora ressalta que o registro constitucional do termo quilombo, que serve como identificador simbólico dos núcleos africanos no Brasil, tem sido

alvo de questionamentos por parte dos grupos de origem africana na região do Baixo Amazonas.

Munanga (2004) percebe, por sua vez, que a palavra "quilombo" tem suas raízes na língua Umbundo e foi adaptada para o português como "quilombo". Isso tem conexão com os povos de origem Bantu. Além disso, de acordo com Gomes (2003), o termo também foi chamado de "mocambos" e era usado na África Central para descrever acampamentos improvisados durante conflitos armados ou mesmo para se referir a locais onde escravizados eram mantidos em cativeiro. Para Moda (2014), na discussão sobre a origem do termo "quilombo", podemos acrescentar o seguinte:

São denominadas Comunidades Quilombolas aquelas provenientes de antigas vilas de escravos fugidos ou alforriados, contando com descendentes e que mantêm vivas as manifestações culturais afros no Brasil. No período da escravidão, ocorreu que milhares de escravos fugiram dos engenhos de cana-de-açúcar, de fazendas e pequenas propriedades onde eram forçados a trabalhos braçais, para formar pequenos vilarejos chamados de quilombos. O termo em si é proveniente do tupi-guarani *cañybó* e significa aquele que foge muito (MODA, 2014, p. 127).

Embora a hipótese da origem do termo "quilombo" a partir do tupi-guarani ainda não tenha sido amplamente explorada pelos pesquisadores, acreditamos que essa origem pode estar relacionada com a interação entre negros e índios durante o período de colonização e exploração portuguesa. Isso ocorre porque os quilombos não eram apenas refúgios para africanos fugitivos, mas sim espaços onde diferentes comunidades conviviam democraticamente, incluindo pessoas de várias origens africanas e até mesmo indígenas. No entanto, com base em nossas leituras e pesquisas sobre o assunto até o momento, parece provável que o termo "quilombo" tenha sua origem na língua Umbundo, pois essa raiz linguística está mais ligada à matriz africana e pode ter sido reinterpretada e adaptada durante a diáspora africana no Brasil.

Entendemos que há uma diversidade de discursos sociais e políticos sobre os quilombos, cada um proferido por um determinado grupo, situado em um tempo e lócus social, o que determina diferentes interpretações e ações frente ao seu entendimento. Para os senhores do período colonial, o quilombo era entendido como o lugar dos escravos fugidos. As mulheres negras que buscavam a liberdade, o quilombo era entendido como um lugar de luta e resistência, um território coletivo de

apropriação da terra que possibilitava a igualdade entre seus pares. Para o movimento negro, o quilombo pode ser entendido como a organização de comunidades negras que resistem com tradições e histórias específicas em seus territórios e buscam a garantia de seus direitos e da terra perante o Estado brasileiro.

Todos esses discursos contribuem para a produção do quilombo no imaginário social brasileiro, discursos que atuam não apenas como representações do que seria um quilombo, mas como práticas interpretativas que inventam e reinventam o quilombo no cotidiano. Assim, Leite e Dimenstein (2010) ressaltam que surge o primeiro impasse a ser enfrentado pela população quilombola, sendo o direito de afirmar sua identidade a partir de si, de seu modo de vida e não por meio de outro: o estado, o conhecimento científico ou os discursos oligárquicos. Contra uma reflexão ingênua, entendemos que a afirmação de sua identidade passa por processos de negociação, bem como de disputa frente a esses setores de poder, ora buscando alguns como aliados, ora enfrentando outros pela legitimidade do reconhecimento de sua identidade e garantir seus direitos. A tensão entre políticas de identidade e afirmação identitária está presente em diferentes povos tradicionais e na luta pelo território.

Como comenta Farias e Brito (2022), desde o final do século passado, houve um aumento significativo no interesse e estudo dos conflitos étnicos e territoriais na região do Baixo Amazonas. Isso se deve na maioria ao profundo processo de reconfiguração social que ocorreu na área, despertando a curiosidade daqueles que vivem nas cidades e que ficaram admirados com o ressurgimento de grupos étnicos que muitos acreditavam terem desaparecido há muito tempo.

Ao considerar essas observações sobre o aumento do interesse nos conflitos étnicos e territoriais no Baixo Amazonas, percebemos que esse fenômeno reflete não apenas a curiosidade diante do ressurgimento de grupos étnicos, mas também sugere uma busca por compreensão das complexas dinâmicas sociais em jogo. O interesse não se limita à surpresa pelo renascimento desses grupos, mas também revela um anseio por entender as implicações sociais, culturais e territoriais desse processo de reconfiguração. Nesse contexto, a pesquisa nessa região não apenas documenta a resiliência étnica, mas também desafia a compreensão convencional das transformações sociais, convidando a uma análise crítica das narrativas históricas e das atuais dinâmicas socioculturais na região do Baixo Amazonas.

Oliveira (2004) destaca que a imagem do quilombola, embora sempre tenha sido lembrada no contexto da resistência negra no Brasil, estava raramente associada à história específica da região do Baixo Amazonas. Quando mencionada, muitas vezes era retratada como um vestígio distante do passado, representando um grupo de pessoas que haviam sido supostamente absorvidas pelo avanço inevitável da história.

Compreendemos, a partir das considerações de Oliveira (2004), que a representação do quilombola, embora associada à resistência negra no Brasil, é frequentemente desvinculada da história específica do Baixo Amazonas (Mapa 1). Esta abordagem tende a retratar os quilombolas como uma relíquia remota do passado, sugerindo que foram absorvidos pelo suposto avanço inevitável da história. Contudo, questionamos essa perspectiva e defendemos a necessidade de uma análise mais crítica e contextualizada para desvelar a dinâmica real da presença quilombola na região amazônica.

Mapa 1- Baixo Amazonas



Fonte: Ministério Público do Estado do Pará- MPPA (2015)

De acordo com Barros (2019), as implicações práticas dessa base teórica foram profundamente impactantes para os povos quilombolas. Isso se traduziu em uma série de eventos prejudiciais, incluindo o deslocamento forçado de comunidades, a imposição de sistemas de trabalho exploratório, a apropriação de suas terras e até mesmo a violência física e o extermínio de seus membros. Todos

esses aspectos eram justificados como parte do que era considerado o inevitável processo "civilizatório".

Reconhecemos que as implicações práticas decorrentes dessa base teórica tiveram impactos profundos nos povos quilombolas. Essa influência teórica se manifestou em uma série de eventos adversos, que incluem introdução forçada de coletividades, imposição de sistemas de trabalho exploratório, apropriação de terras e até mesmo violência física e extermínio de seus membros. Nesse caminho, Cardoso e Müller (2008) mencionam que chegaram muitos historiadores à conclusão de que a influência do sistema escravista e do domínio colonial levou os grupos subalternos a um estado completo de desorganização social, tornando-os incapazes de qualquer político eficaz. Essas pessoas eram comumente retratadas como simples opositores às forças do capitalismo, e devido à suposta perda de sua herança cultural, se considerava que foram destinadas à extinção.

A notável resistência empreendida pelos povos afrodescendentes no Baixo Amazonas, na preservação de sua cultura e identidade, foi frequentemente negligenciada. Isso ocorreu mesmo diante das evidências de que essa região era habitada há muito tempo e descreve uma concentração significativa de população, tal como se apresenta a seguir.

Desde fins do século passado, os conflitos étnicos e territoriais no Baixo Amazonas se tornaram objeto de estudo devido ao intenso processo de reconfiguração social da região e a curiosidade que despertou entre os cidadãos, admirados com a emergência de povos que julgavam ter desaparecido há muito tempo. A imagem do quilombola, embora sempre lembrada no processo de resistência negra no país, era pouco associada à história da região. E, quando lembrada, era retratada como resquícios de um passado distante, onde os sujeitos totalmente vulneráveis haviam sido tragados pela marcha inevitável da história (BANDEIRA, p.02, 2023).

Apesar de reconhecerem esses pontos explicitamente, Cardoso e Müller (2008) concordam que prevaleceu a ideia de que essas populações caboclas eram isoladas, como se fossem um tipo de relíquia viva. Nessa definição, não houve espaço para análises mais profundas sobre as dinâmicas históricas, o uso do território e as relações estabelecidas e redefinidas pelos membros dessas comunidades. Essas pessoas foram tratadas como indistinguíveis das demais populações rurais da Amazônia, todas elas desenraizadas de suas heranças étnicas e uniformizadas pelo processo de colonização.

Com isso, identificamos uma crítica contundente à persistente representação das caboclas como entidades isoladas, quase fossilizadas, o que reflete uma simplificação prejudicial. Como pesquisadores, compartilhamos a visão de que essa abordagem limitada negligência a riqueza das dinâmicas históricas, o uso complexo do território e as relações sociais intrincadas e redefinidas por esses grupos. Dentre os grupos étnicos que desenvolveram para a formação da sociedade amazônica, destacam-se aqueles que estabeleceram seus mocambos, conhecidos como coletividades remanescentes de quilombos de origem africana. Segundo informações da Fundação Palmares, até novembro de 2018, havia 2.677 dessas unidades oficialmente certificadas no Brasil, confirmadas conforme Portaria N.º 316/2018, publicada no Diário Oficial da União (DOU) em 23 de novembro de 2018, que emitiu certificados para as Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs).

De acordo com Bandeira (2023), no Estado do Pará, esse número totaliza 259 grupos quilombolas, com 61 deles localizados na região oeste do estado. Esse reconhecimento estatal, conforme o que preceitua a Constituição Brasileira de 1988 em seu artigo 68, que assegura aos remanescentes das terras ocupadas pelos quilombolas ou direito ao reconhecimento da propriedade definitiva, com a obrigação do Estado de emitir os títulos correspondentes, representa uma validação da notável organização das coletividades formadas por descendentes de escravos e ex-escravos trazidos da África para a região durante o período colonial brasileiro.

Ao observarmos as informações de Bandeira (2023), evidencia-se um cenário significativo de reconhecimento oficial dos quilombolas no Estado do Pará. A quantificação específica de 259 unidades, sendo 61 na região oeste do estado, ressalta a extensão e a distribuição dessa população.

Bandeira (2023), ainda ressalva que os africanos que chegaram a várias cidades do Norte brasileiro, como Belém, Óbidos, Santarém e Manaus, entraram em contato com os povos indígenas nativos de diversas etnias, bem como com os europeus e seus descendentes. Essa mistura de convívio social, que não foi sempre harmoniosa, ocorreu durante o período colonial do Brasil e é responsável pela rica diversidade cultural que encontramos em toda a região do Baixo Amazonas. Essa diversidade cultural está intimamente relacionada com a ocupação da região, especialmente nos séculos XVII, XVIII e XIX.

Ao considerarmos as informações apresentadas por Bandeira (2023), destacamos a complexa dinâmica cultural que se estabeleceu quando os africanos chegaram a diversas cidades do norte brasileiro, incluindo Belém, Óbidos, Santarém e Manaus. A interação entre esses africanos e os povos indígenas locais, bem como com os europeus e seus descendentes, revela um quadro cultural multifacetado.

A ressalva feita pelo autor sobre a não sempre harmoniosa convivência durante o período colonial no Brasil nos leva a uma análise crítica das relações interculturais. A mistura de diferentes grupos étnicos e culturais, embora tenha contribuído para a rica diversidade cultural na região do Baixo Amazonas, também pode ter sido marcada por tensões e conflitos, elementos cruciais para uma compreensão mais profunda da formação cultural da área.

A relação entre a diversidade cultural e a ocupação da região, especialmente nos séculos XVII, XVIII e XIX, destaca a importância de contextualizar esses processos históricos para entendermos a configuração cultural atual. Essa análise não apenas nos permite compreender a formação cultural da região Norte, mas também nos desafia a refletir sobre as consequências dessas interações culturais no presente.

Conforme afirmado por Cardoso e Müller (2008), a ocupação da Amazônia iniciou-se quando os portugueses, partindo de Recife e Salvador, migraram para a região visando de afastar os concorrentes ingleses, holandeses e franceses que estavam se apropriando dos recursos naturais conhecidos como "drogas do sertão".

Dentre os diversos produtos explorados na vasta floresta, estavam o cacau, cravo, guaraná, urucum, canela-do-mato, poaia, salsaparrilha, castanha-do-pará, baunilha, piaçava, gengibre (mangarataia), puxuri, baunilha, anil, diversas madeiras e sementes oleaginosas como andiroba e copaíba, entre outras. Nesse contexto de colonização voltada para a exploração, o sistema extrativista, inicialmente apoiado pela mão de obra escrava indígena, representou o primeiro estágio de ocupação, marcado pela ação militar dos colonizadores e exploradores na região norte do Brasil.

A enumeração dos diversos produtos explorados na vasta floresta, como cacau, cravo, guaraná, urucum, canela do mato, entre outros, oferece uma visão abrangente da riqueza natural da Amazônia que atraiu a atenção dos colonizadores. A presença desses recursos evidencia a diversidade biológica da região e seu potencial econômico na época. Por certo que essa pilhagem dos produtos sertanejos

da floresta amazônica se revela porque é evidente que há uma condição de sustentação da vida de pessoas que habitavam e habitam a região amazônica, condição essa que se baseia em sistemas extrativistas.

A referência ao sistema extrativista, inicialmente apoiado pela mão de obra escrava indígena, aponta para o primeiro estágio de invasão colonizadora, com a chegada de europeus na região. Nesse contexto, a exploração militar dos colonizadores e exploradores na região norte do Brasil delineou o início de um processo marcado por práticas extrativistas que moldaram não apenas a economia, mas também a dinâmica social e cultural da Amazônia no Pará.

De acordo com Moda (2014), um dos primeiros registros portugueses sobre o vale amazônico foi a Carta de Diogo Nunes, datada de 1553, endereçada a D. João III. Nesse documento, Nunes descreve sua jornada descendo o rio Amazonas a partir do Peru, acompanhando uma expedição de um mercador espanhol. Ele solicita autorização para conquistar e colonizar as terras pertencentes à Espanha, em troca das mesmas concessões que os espanhóis recebiam da Coroa espanhola.

Explorando o relato de Moda (2014) sobre a Carta de Diogo Nunes, observamos um momento decisivo nos registros portugueses sobre o vale amazônico. Nunes, ao solicitar autorização para conquistar terras espanholas, evidencia uma dinâmica complexa de desafio às fronteiras coloniais estabelecidas. Essa busca individual por controle na região amazônica destaca as tensões geopolíticas entre as potências coloniais, revelando estratégias de exploração que moldaram as bases históricas da ocupação. A análise crítica desse documento revela não apenas a ambição individual de Nunes, mas também a exploração indiscriminada e desrespeitosa das fronteiras estabelecidas pelas coroas coloniais.

É importante destacar, a partir de Bandeira (2023), que onze anos antes desse episódio, ocorreu o primeiro registro oficial de um navegador explorador que percorreu todo o comprimento do rio Amazonas. Esse navegador foi o espanhol Francisco de Orellana, que realizou essa viagem histórica nos anos de 1541 e 1542, percorrendo o maior rio do mundo. Conforme relatado por frei Gaspar de Carvajal, essa expedição de Orellana proporcionou percepções sobre os encontros entre europeus e nativos indígenas na região, que variavam entre relações amistosas e confrontos belicosos.

Ao analisar criticamente esse episódio, podemos perceber que a expedição de Orellana não foi apenas uma conquista geográfica, mas também uma exposição

das dinâmicas sociais e culturais emergentes. De acordo com Nascimento (2018), as observações de frei Gaspar de Carvajal sobre os encontros variados, desde relações amistosas até confrontos belicosos, apontam para a diversidade de experiências interculturais que moldaram os primeiros capítulos da história da região amazônica.

Conforme Meireles (2009) destaca, em agosto de 1542, Orellana atingiu o oceano Atlântico, que na época era conhecido como o Mar do Norte. Ele continuou sua jornada até as ilhas de Cubagua e Santo Domingo e, posteriormente, embarcou para a Espanha no final de 1542. Dois anos depois, apesar das acusações de traição em relação a Gonzalo Pizarro, Orellana recebeu uma coroa do Rei e a propriedade da Amazônia para fins de exploração.

Com isso, entendemos que a concessão de uma coroa real e a propriedade da Amazônia, apesar das acusações de traição, revelam aspectos intrigantes da política da época. Essa reviravolta na fortuna de Orellana suscita reflexões sobre as complexas relações de poder, intrigas e recompensas que permearam as vidas dos exploradores renascentistas.

No entanto, Bezerra (2002) menciona que, em 10 de maio de 1545, Orellana partiu de Sanlúcar de Barrameda em direção à Amazônia. Sua jornada, que já havia sido intensa, o levou à morte pouco após chegar às proximidades de Macapá, em novembro de 1546. Essas expedições contribuíram para que os europeus reconhecessem as limitações de transformar os nativos indígenas em escravos.

Esse desfecho sombrio destaca não apenas as adversidades geográficas e ambientais enfrentadas pelos exploradores, mas também as dimensões humanas e pessoais das expedições renascentistas. Nascimento (2018) destaca que essas viagens contribuíram para uma reavaliação das práticas de escravidão dos nativos indígenas, revela a evolução do entendimento europeu sobre as populações locais. As experiências de Orellana e outros exploradores proporcionaram compreensões que levaram à conscientização das limitações e desafios inerentes às tentativas de subjugação e escravização das comunidades indígenas na Amazônia.

Essa observação teve um impacto significativo nos planos de colonização. Segundo Reis (1960), a fundação de Belém em 1616 marcou a incorporação da Amazônia nos domínios portugueses. Inicialmente, os indígenas foram a primeira mão de obra a ser explorada de maneira escrava pelo reino português, e depois disso, os escravos africanos começaram a ser trazidos para a Amazônia. No

entanto, de acordo com Reis (1960), foram os ingleses que introduziram os primeiros africanos escravos na Amazônia, especialmente na região mais ao norte do Brasil, no final do século XVI e início do século XVII, com o propósito de trabalhar na agricultura.

Compreendemos que essa mudança nas fontes de mão de obra destaca não apenas as complexidades das relações coloniais na Amazônia, mas também evidencia a influência de diferentes potências europeias na configuração do trabalho escravo na região. A introdução de africanos escravizados pelos ingleses reflete as dinâmicas internacionais que moldaram a história laboral e social da Amazônia durante o período colonial.

A partir desse ponto da história, Bandeira (2023) ressalta que a escravidão na Amazônia se tornou uma prática regular, sendo fortalecida pelos portugueses na segunda metade do século XVIII e no início do século XIX com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, uma iniciativa do Marquês de Pombal. Durante esse período, surgiram conflitos intensos entre os jesuítas e os colonos, com estes últimos exigindo o uso de escravos africanos nas plantações.

Falar em remanescentes de quilombos, no Baixo Amazonas é remeter a uma história marcada por conflitos, resistências de cativos que romperam com a sua condição social ao fugirem dos cacaais, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer. É navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos afroamazônidas que constituíram seus espaços no alto dos rios Curuá, Erepecurú e em especial no Trombetas, onde ser livre era possível (FUNES, 1995, p. 2).

É relevante ressaltar que durante o período da escravidão, de acordo com Barros (2019) os quilombolas habitados por escravos fugidos conseguiram, de certa forma, articular-se com as cidades próximas aos mocambos para realizar a venda de produtos resultantes de seus esforços, sem colocar em risco a própria liberdade.

O destaque desse período ressalta não apenas as práticas escravistas em si, mas também as complexas dinâmicas de poder entre diferentes grupos na Amazônia colonial. A criação da Companhia Geral de Comércio evidencia as estratégias políticas e econômicas empregadas para fortalecer o sistema escravista na região, sinalizando a interseção de interesses comerciais, políticos e sociais na construção da história amazônica.

Conforme Meireles (2009), a introdução sistemática de escravos no estado do Grão-Pará e Maranhão foi regulamentada por um decreto real de 7 de junho de 1752, que oficializou as operações comerciais da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e concedeu a ela o monopólio do tráfico de escravos africanos na Amazônia. A partir desse momento, o número de escravos na região amazônica aumentou significativamente.

A análise de Meireles (2009) revela um ponto crucial na história da escravidão na Amazônia, o reconhecimento desse decreto real ressalta não apenas o aumento quantitativo do número de escravos na Amazônia, mas também a institucionalização do comércio de escravos na região, consolidando o papel da Companhia Geral como agente central nesse processo. Isso evidencia a interconexão entre interesses comerciais, políticos e regulamentações oficiais na perpetuação do sistema escravista na Amazônia colonial.

Ao pesquisar sobre o tráfico transatlântico na região amazônica, Bezerra (2002) descobriu que, do total de quase 60 mil africanos que chegaram ao Grão-Pará entre o final do século XVII e a década de 1840, mais de 60% desembarcaram entre 1756 e 1800, e mais de 35% chegaram entre 1801 e 1841.

Essa distribuição temporal intensificada do tráfico de africanos destaca não apenas a magnitude do influxo populacional africano na região amazônica, mas também a influência de fatores históricos, econômicos e geopolíticos nos padrões de chegada ao longo desses períodos específicos. Essa análise contribui para uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas temporais do tráfico transatlântico na Amazônia e suas implicações demográficas.

Considerando as informações apresentadas anteriormente, podemos deduzir que a escravidão africana desempenhou um papel significativo na Amazônia, servindo como alicerce para diversos setores econômicos, incluindo agricultura, pecuária, extrativismo e defesa militar, além de contribuir para o crescimento populacional da região. Além disso, a escravidão na Amazônia se caracterizou pela existência de mocambos, que por vezes foram estabelecidos em locais de difícil acesso e, ao longo do tempo, foram erroneamente considerados como simples comunidades rurais. No entanto, a partir da década de 1980, esses mocambos ressurgiram como símbolos da reivindicação de identidade dessas comunidades.

De acordo com Barros (2019), na região do Baixo Amazonas, as coletividades afro-brasileiras estão estruturadas sob as formas de Mocambo e Quilombo. É

crucial, portanto, entender o conceito de quilombo, abordando tanto sua origem etimológica quanto sua organização enquanto grupo social. Vale ressaltar que muitas das unidades quilombolas auto-reconhecidas já transcenderam a ideia tradicional de fuga e resistência, que historicamente foi usada para descrever essas formas de organização social.

Diante disso, compreendemos que é essencial considerar que diversos grupos quilombolas autoidentificados ultrapassaram a concepção histórica restrita de fuga e resistência. Essa evolução aponta para uma maior complexidade na dinâmica dessas coletividades, estabelecendo que suas identidades e estruturas se desenvolveram para além do contexto histórico inicial de resistência, exigindo uma análise mais ampla e contemporânea.

Segundo Santos (2003), a luta política dos grupos quilombolas ocorre em um campo de ambiguidades, envolvendo a busca pelo acesso à terra e a afirmação de sua identidade, enquanto também enfrenta a necessidade de proteger seus modos de vida diante das pressões do Estado e da mercantilização promovida pelo mercado, que transforma seus modos de vida tradicionais em produtos comercializáveis. É nesse campo ambíguo que se desenvolve a luta e a garantia de direitos para essas coletividades.

A ambiguidade, conforme observado por Santos (2003), cria um espaço onde a luta por direitos e reconhecimento se concede, com o Estado e o mercado exercendo papéis contraditórios, impactando os quilombolas ao tentar equilibrar a preservação de suas identidades culturais com as pressões comerciais que explore seus modos de vida tradicionais como mercadorias.

Como Brah (2006) ressalta, os grupos minoritários desempenham um papel dinâmico nas relações políticas de uma determinada sociedade. As minorias políticas, com suas experiências coletivas e modos de vida diferenciados, abrem campos de ruptura aos modelos sociais instituídos, permitindo a emergência de novas alteridades que antes não eram reconhecidas ou suprimidas. Essa luta não apenas busca o reconhecimento do grupo social marginalizado, mas também evidencia, em seu contraponto, a posição do grupo social hegemônico e as relações de dominação que este se estende à sociedade.

Brah ressalta que a luta das minorias não apenas busca o reconhecimento do grupo social marginalizado, mas também estabelece uma dialética de opressão em relação ao grupo social hegemônico. Essa relação de dominação, por sua vez, é

estendida à sociedade como um todo, marcando a interação complexa entre diferentes grupos e estruturas de poder.

Além disso, para Leite e Dimenstein (2010) a luta dos grupos minoritários insere a alteridade na dinâmica da vida social, o que exige das estruturas dominantes que atuem sobre um modo de vida que se pretende ser humano universal, outros modos de viver, possíveis e necessários para serem afirmados e contemplados à dignidade humana. Tal dignidade precisa da diversidade para existir, para que não caia em um quadro universalizante que viola e busca subjugar modos de vida que não comungam de suas ideias.

Esses outros modos de viver impõem produções subjetivos-políticas emergentes, entendidas não como uma subjetividade individualizada e circunscrita ao indivíduo, mas como um campo que se erige por experiências cotidianas e coletivas de opressão. As produções subjetivo-políticas buscam desmistificar as experiências de opressão, traduzindo-as em dominação, em relações assimétricas de poder, recursos e ações, que devem ser superadas pelas táticas de resistência produzidas por grupos sociais marginalizados, que, na vida de opressão, buscam inventar seus modos de viver e resistir.

Assim, os processos de dominação se dão para além do dinamismo da economia política, e se entrelaçam mecanismos psicossociais que atuam nas produções intersubjetivas da vida cotidiana de forma desigual, por meio do não reconhecimento dos grupos oprimidos, na negação de suas necessidades e de suas especificidades formas de viver e interpretar o mundo. Isso leva à violação de seus direitos e consequentes práticas de violência física e simbólica.

De acordo com Arruti (2009), é nessas relações de dominação que as comunidades quilombolas produzem suas ações e suas vidas. A definição do que seja uma comunidade quilombola perpassa uma longa trama política e histórica e não ocorre de forma linear e pontual. Como fenômeno social, sua definição segue as conjunturas políticas de um determinado tempo histórico, remodelado a cada uso e modificado pelos diversos discursos que o incorporam e enunciam.

É evidente que a exploração econômica da região do Baixo Amazonas levou à interação entre pessoas de origens diversas, resultando na fusão de culturas e estilos de vida distintos. Essa necessária adaptação a um novo ambiente não foi isenta de conflitos e desafios. Essa interseção de diversas culturas contribuiu

significativamente para a riqueza da diversidade cultural observada na região amazônica hoje em dia, especialmente na área do Baixo Amazonas.

2.2 Fundamentos e notas sobre identidades e memórias afros na Amazônia e sua condição existência

A formação das identidades culturais afro-amazônicas está intrinsecamente ligada à grande diáspora africana que espalhou pessoas de ascendência africana por várias partes do mundo. Em seu trabalho "The African Diaspora," Patrick Manning (2009) argumenta que a Diáspora africana ocorreu no período entre 1.400 d.C. e 2.000 d.C. Manning sustenta que os interesses europeus, que promoveram a Diáspora por meio da escravidão e do tráfico de escravos, persistiram mesmo após a abolição da escravatura.

Segundo Bandeira (2023), cada grupo social constrói o seu próprio universo e atribui significados a ele. Nesse processo, os grupos tendem a incorporar elementos de diversas origens e períodos, com base nas experiências acumuladas pelos indivíduos que fazem parte desse grupo. Assim, a formação da cultura emerge como um processo que se desenvolve por meio de experiências e ajustes, influenciando a criação de hábitos tanto individuais quanto coletivos, e desempenhando um papel fundamental na construção da identidade de um grupo específico.

Esse processo envolve a incorporação de elementos provenientes de diversas origens e períodos, moldados pelas experiências acumuladas pelos indivíduos que compõem o grupo. Dessa forma, a formação da cultura é delineada como um processo dinâmico, evoluindo por meio de experiências e ajustes ao longo do tempo.

De acordo com Farias Júnior (2011), esse desenvolvimento identitário está ligado ao senso de pertencimento a um grupo, que compartilha elementos comuns como língua, culinária, crenças religiosas, normas e valores, experiências sociais e a maneira como lidam com os aspectos do cotidiano, como saúde, transporte, trabalho, arte, entre outros. Nesse contexto, a Amazônia se destaca como um importante centro cultural, que, além da sua notável biodiversidade, abriga uma rica diversidade cultural, composta por grupos sociais de diversas origens e matrizes culturais.

Assim, ao abordar as comunidades quilombolas como exemplos de grupos que resistem dentro da diversidade cultural da Amazônia, uma região onde coexistem diversos grupos culturais com hábitos e modos de vida complexos e distintos, Funes (2009) argumenta que a memória dessas comunidades, mesmo sob a influência de novos valores, desempenha um papel crucial ao traçar a trajetória que moldou sua formação e, por conseguinte, na preservação de sua identidade afrodescendente.

Furtado et al. (2014), ao abordarem o tema da identidade quilombola, explicam que essa identidade se forma quando um grupo de indivíduos compartilha significados e símbolos como língua, história, religião, interesses, preferências e cultura, estabelecendo uma distinção em relação aos que não fazem parte desse grupo. A subjetividade, nesse contexto, está relacionada à compreensão singular que os sujeitos têm dos elementos compartilhados e contribui para a formação da identidade, que é construída de maneira discursiva e dialogada. Dessa forma, as autoras concebem a identidade quilombola como as representações e interações nas quais os indivíduos desse grupo estão imersos, resultando de suas identificações com os valores e significados criados socialmente, a partir do contexto histórico e cultural compartilhado, culminando, assim, em uma identidade coletiva.

A identidade quilombola, conforme as autoras, é concebida como um processo discursivo e dialogado, no qual os sujeitos se envolvem em representações e interações. Essa identidade resulta das identificações dos indivíduos com os valores e significados criados socialmente, dentro do contexto histórico e cultural compartilhado. O resultado desse processo é a emergência de uma identidade coletiva, refletindo as complexidades das interações e representações no seio do grupo quilombola.

Salientamos, portanto, a partir de Silva e Paulino (2019), que as memórias desses povos são capazes de ajudar as comunidades no processo de aquisição de identidade grupal, pois apresentam no presente o que o passado registrou como essencial. Através das relações que o indivíduo produzirá seu conjunto de conhecimentos, aprendizados, práticas, agires e saberes que serão então transmitidos para suas próximas gerações aquilo que ao longo do processo temporal se torna tradição, cultura e também memória, ao passo que constrói aspectos fundadores e fundamentais da identidade que definirá um grupo ou comunidade. “Nesse encaminhamento de tornar-se tradição, não serão contadas apenas as

memórias de um sujeito e sim de um determinado grupo, comunidade, cidade, região, país, e em uma dimensão universal, de toda a humanidade” (PAULINO; SILVA, 2019, p.11).

Ao que se refere à identidade e memória dos povos quilombolas, apontamos que o conceito de quilombo foi ressignificado ao longo do tempo. A concepção contemporânea, presente tanto nos marcos legais quanto na revisão da literatura sobre o tema, aponta para uma conexão entre identidade e território. Podemos dizer que o que caracteriza uma comunidade quilombola é a relação que ela estabelece entre território, memória, história, relações de sociabilidade e afirmação da identidade negra. Território é aqui entendido como o “[...] espaço das experiências vividas, onde as relações entre os atores e destes com a natureza são relações permeadas pelos sentimentos e pelos simbolismos atribuídos aos lugares” (SILVA, 2019, p. 109).

Na nossa compreensão contemporânea, a ressignificação do conceito de quilombo destaca uma ligação intrínseca entre identidade e território. Tanto nos marcos legais quanto na revisão da literatura, observa-se uma evolução para uma abordagem que enfatiza a interconexão entre território, memória, história, relações sociais e a afirmação da identidade negra nas comunidades quilombolas. Nesse contexto, o território não é apenas um espaço físico, mas é concebido como o palco das experiências vividas, onde as relações entre os atores, incluindo a interação com a natureza, são permeadas por sentimentos e simbolismos atribuídos aos lugares, conforme destacado por Silva (2019).

Finalmente, é fundamental destacar que as identidades culturais das comunidades de mocambos e quilombos no Baixo Amazonas desempenham um papel estratégico na desconstrução da narrativa histórica eurocêntrica estabelecida ao longo dos séculos de colonização na região. Como apontado por Souza (2008):

Portanto, a identidade de resistência quilombola se constitui e se expressa como afirmação da cultura, da organização social, dos usos e costumes, da territorialidade das comunidades quilombolas, em contraponto àquelas que se concebem na dita „sociedade nacional“. A identidade quilombola traz ao longo de sua história uma dimensão de resistência. Por esse processo de resistência entendo que não seja apenas o elemento histórico da fuga das fazendas, uma vez que muitos quilombos não trazem esse elemento como constituinte do seu processo de formação. Por resistência se entende os processos empreendidos por esses grupos para manterem-se ao longo de sua história como sujeitos que se constituem enquanto grupo diferenciado, com aspectos identitários específicos, com seu modo próprio de viver (SOUZA, 2008, p. 97).

Desse modo, em relação à identidade negra na Amazônia, é relevante destacar que, embora se reconheça sua importância na formação sociocultural do Estado, a presença negra muitas vezes é relegada a um plano secundário. Alguns teóricos justificam essa aparente falta de importância na identidade local argumentando que o número relativamente baixo de africanos e seus descendentes na região teve um impacto modesto na economia regional.

De acordo com Fernandes e Munhoz (2013), diante dos direitos conquistados após a constituição federal de 1988, a construção da identidade quilombola ocorre como um processo político de remodelação do conceito de quilombo para o momento histórico do presente, com uma releitura que atualiza as disputas políticas do passado à realidade local das comunidades quilombolas atuais, revelando esses territórios como lugares de resistência marcados por trajetórias históricas de luta contra a opressão. O reconhecimento presente no art. 68 da Constituição Federal de 1988 desencadeia a recriação dos territórios negros rurais, que, embora já existentes, são agora interpelados pela categoria quilombola, que os modifica na forma de pensar a própria existência e suas relações.

Segundo Bandeira (2023), a continuidade e sobrevivência dos quilombos contemporâneos requer a busca do respeito e da dignidade, na formação de uma identidade que se produz no decorrer do enfrentamento político. Uma identidade que não é dada a priori, mas modificada conforme as necessidades políticas em jogo. O conceito de identidade que entra em cena não é aquele que se define apenas por relações endógenas, limitadas aos indivíduos que participam dessa comunidade. Ao contrário, o processo identitário aqui tratado é construído como um fenômeno antagônico à dominação experimentada, que se dá sobre determinados determinantes históricos, políticos e sociais. Em outras palavras, a identidade quilombola é definida pelas relações de poder que se lançam sobre os quilombos, como uma necessidade política de construir formas de enfrentamento das forças hegemônicas.

Dessa forma, compreendemos que como cada grupo quilombola se apropria do conceito de quilombo é determinante na maneira como gerar sua identidade e vida coletiva. Não há uma identidade dada aos quilombolas; há uma tentativa de construção de um projeto comum que se aproxima de seus modos de ser e existir na luta por direitos.

A identidade pode ser definida como um processo que permite ao indivíduo, na relação com seus pares, definir referências simbólicas e intersubjetivas que, ao serem compartilhadas, como afirma Melluci (2004), possibilitam um processo de diferenciação de outros grupos e a identificação com seus iguais, criando um sentimento de grupo que nos distingue e os um. Assim, o encontro da categoria quilombola com a vida cotidiana torna-se uma força articuladora para as formações identitárias dos grupos rurais.

É preciso compreender a identidade para além do papel social atribuído ao indivíduo em seus processos de socialização, que vão desde as relações nas unidades familiares até as instituições nas quais ele participa. No entendimento aqui proposto, a identidade adquire um caráter político, configurando-se como uma instância que é produzida e se produz em função das relações de poder que se impõem aos indivíduos e aos coletivos aos quais pertencem. É sobre essas relações que os significados e sentidos das identidades são produzidos e compartilhados entre seus pares (CASTELLS, 2008). No caso das populações negras rurais, as formas de apropriação da identidade quilombola se apresentam como uma categoria política que dialoga com as diversas forças históricas, estratégias de dominação e relações de poder que afetam seu território, seu grupo e suas dinâmicas sociais.

Para tanto, território, história, memória, tradição e identidade negra se fundem no conceito contemporâneo de quilombo, afirmando positivamente uma identidade quilombola. Nascimento (2018) ressalta que o território quilombola não se estabelece apenas em termos geográficos, mas também em termos de afetos, vivências, memórias e valores compartilhados, apresentando-se como uma herança deixada para as novas gerações. É esse legado que deve consubstanciar a educação quilombola com a participação ativa de alunos, professores e grupos locais, com presença na gestão da escola, no projeto político-pedagógico, no currículo e no material didático. Este é um dever e direito de memória e de afirmação da identidade negra e quilombola.

Segundo Oliveira (2004), no Brasil, as culturas foram desenvolvidas e são essencialmente enriquecidas através da enorme miscigenação advinda de situações históricas, embora ainda marcadas por desafios em relação à harmonização social. Além disso, quando se trata de identidades culturais, estas podem ser descritas como conjuntos de características particulares que promovem o senso de pertencimento de pessoas a grupos populacionais, coletividades e outros

agrupamentos sociais. Ademais, as identidades culturais têm o potencial de diluir separações, além de diferenças sociais e diferenças entre esses grupos.

Nesse contexto, é relevante ressaltar que as identidades culturais não apenas refletem a diversidade, mas também desempenham um papel significativo na coesão social, apresentando-se como elementos unificadores em um cenário marcado por diferenças. A miscigenação, quando compreendida não apenas como um fator histórico, mas como uma força em constante evolução, contribui para a formação de uma identidade nacional complexa e dinâmica, moldada pelas interações entre os diversos elementos culturais presentes no Brasil. Essa abordagem ampliada nos permite transcender a visão simplificada da miscigenação como um mero enriquecimento cultural, incentivando uma reflexão mais profunda sobre como as identidades moldam e são moldadas pela sociedade brasileira contemporânea.

Nesse sentido, é importante mencionar a preservação das manifestações culturais nos núcleos quilombolas. De acordo com Farias e Brito (2022), essa preservação requer um esforço conjunto e cooperativo entre os próprios membros das comunidades quilombolas e os produtores culturais externos. Essa colaboração é fundamental para garantir a continuidade e a valorização de um patrimônio cultural que representa uma identidade única para esses grupos.

Com isso, Chaves (2015) destaca que um dos primeiros passos é considerar a importância dessas manifestações culturais e o impacto positivo que elas têm na preservação da identidade quilombola. É necessário valorizar e se orgulhar dessa herança cultural, compreendendo que ela é um elemento central na construção da identidade coletiva. A partir de Ribeiro (2019), ressaltamos que o trabalho de cooperação pode envolver os mais velhos, detentores de conhecimentos tradicionais, e as gerações mais jovens, a qual são os herdeiros dessa cultura. Esses espaços de troca e aprendizado permitem a transmissão dos saberes ancestrais e fortalecem laços sociais, promovendo a participação ativa dos jovens na preservação de sua cultura.

Ao abordar a preservação da identidade quilombola, Chaves (2015) destaca a necessidade crucial de reconhecimento e valorização das manifestações culturais dentro das comunidades. Essa perspectiva aponta para a importância de um orgulho coletivo pela herança cultural, percebendo-a como um pilar fundamental na construção da identidade quilombola. É fundamental compreender que o fortalecimento dessa identidade ocorre por meio de um trabalho colaborativo,

conforme ressaltado por Ribeiro (2019), que envolve a cooperação entre as gerações mais velhas, detentoras dos conhecimentos tradicionais, e as gerações mais jovens, herdeiras dessa rica cultura. Essa interação propicia não apenas a transmissão dos saberes ancestrais, mas também estabelece laços comunitários sólidos, promovendo a participação ativa dos jovens na preservação e promoção de sua cultura única e significativa.

Além disso, Pessoa et al. (2019) consideram que é importante envolver os produtores culturais externos, como antropólogos, pesquisadores, artistas e educadores, em parceria com a comunidade quilombola. Eles podem contribuir com seu conhecimento especializado, ajudando a documentar, pesquisar e difundir as práticas culturais quilombolas de forma respeitosa e adotada. Essa colaboração pode resultar na produção de materiais educativos, exposições, publicações e eventos culturais que promovem a valorização e a visibilidade da cultura quilombola.

Ao explorarmos as estratégias para preservar a cultura quilombola, destacamos, junto a Pessoa et al. (2019), a importância de uma colaboração aberta com produtores culturais externos, como antropólogos, pesquisadores, artistas e educadores. Esta parceria se revela crucial, pois esses especialistas trazem conhecimentos específicos que podem ser fundamentais na documentação, pesquisa e disseminação das práticas culturais quilombolas de maneira respeitosa e contextualizada. A sinergia entre a comunidade e esses colaboradores externos pode resultar na criação de materiais educativos, exposições, publicações e eventos culturais, todos contribuindo para a valorização e visibilidade essenciais da rica cultura quilombola. Ademais, é importante lembrar que a preservação das manifestações culturais quilombolas não se restringe apenas ao âmbito interno da comunidade. A valorização e o respeito pela cultura quilombola devem ser promovidos em toda a sociedade, por meio da conscientização, do combate ao racismo e da valorização da diversidade cultural na totalidade.

De acordo com Farias Júnior (2011), os estudos culturais pós-coloniais têm revelado a Amazônia como um espaço significativo para a discussão e a produção de pensamentos críticos emancipadores. Os estudos culturais pós-coloniais destacam a Amazônia como um espaço crucial para o desenvolvimento de pensamentos críticos emancipadores. Desde o início da expansão colonial no século XVI, protagonizada por diversas nações europeias, como portugueses, espanhóis, holandeses e ingleses, a região foi palco de processos de dominação que

envolveram desde a escravização até a imposição cultural. Esse cenário incluiu a conversão forçada de povos indígenas, que detinham identidades culturais distintas na mesma região, além da diáspora africana compulsória para novos territórios. Essas dinâmicas complexas têm impactos profundos na compreensão contemporânea da diversidade cultural e das lutas pela emancipação na Amazônia.

Como salienta Bandeira (2023), os colonizadores europeus que desembarcaram no Brasil não lograram manter sua matriz sociocultural isolada das influências provenientes das vidas e culturas existentes fora da Europa. Ainda que tenham trazido consigo saberes e recursos que os auxiliaram a lidar com desafios como enfermidades, confrontos com povos indígenas, carência de recursos e escassez de alimentos, essas circunstâncias inelutavelmente tiveram repercussões nas condições de vida e cultura que introduziram nas terras conquistadas e invadidas.

Desse modo, percebemos que a narrativa do Brasil a partir do século XVI reflete de modo inequívoco a existência de relações multifacetadas e complexas, que abrangeram confrontos, imposições e submissões, bem como trocas sociais e culturais significativas entre diversas matrizes culturais. Tais interações delinearam o percurso do país e contribuíram para a rica diversidade cultural que contemplamos hoje. Em outros termos, a intensificação das explorações no recém-descoberto continente, notadamente nas terras do Brasil, resultou no entrelaçamento de diversas matrizes socioculturais, culminando na formação de uma sociedade nacional caracterizada por uma profunda diversidade cultural. Essas interações e experiências inerentes a cada grupo sociocultural brasileiro ao longo dos anos têm desencadeado uma riqueza inestimável de patrimônios culturais, tanto materiais quanto imateriais.

Nesse contexto, Santos (1983) sustenta a tese de que as culturas de povos e nações que habitavam esta região do planeta antes das chegadas dos europeus eram frequentemente consideradas como entidades isoladas em relação às culturas dominantes. Tal visão advinha da perspectiva europeia que exigia que uma cultura somente fosse reconhecida como tal caso pudesse contribuir de alguma forma para a cultura europeia dominante, englobando elementos como práticas alimentares, nomenclaturas, vestuário e narrativas (SANTOS, 1983).

Em outra perspectiva, Bandeira (2023) considera que a convivência entre índios, brancos e negros na vasta região amazônica teve sua intensidade desde os

primeiros momentos da chegada dos colonizadores europeus. Portanto, um traço distintivo da história amazônica é a relação, nem sempre pacífica, entre as variadas e antigas culturas dos povos que habitavam essa região. É, por conseguinte, essencial reconhecer a premissa de que na Amazônia coexistem diversas "Amazônias". A região amazônica é habitada por grupos étnicos e populações tradicionais que se formaram historicamente por meio dos diversos processos de colonização e miscigenação. Podemos, portanto, argumentar que o povo amazônico é um produto dos intercâmbios culturais ocorridos ao longo da história entre diferentes grupos étnicos e povos.

A propósito da Amazônia, conforme ressaltado pelo autor, reside na interação das interações culturais. A região é caracterizada por uma coexistência de diversas "Amazônicas", onde grupos étnicos e populações tradicionais se formaram historicamente por meio de processos complexos de colonização e miscigenação. Nesse contexto, a identidade do povo amazônico emerge como um produto intrincado de intercâmbios culturais que se desdobram ao longo da história entre diferentes grupos étnicos e povos. Dentre os referenciais culturais, encontramos os habitantes das áreas ribeirinhas que residem próximos aos grandes rios da Amazônia, bem como aqueles que subsistem da pesca, da coleta extrativista e dos membros dos quilombos, entre outros. Esses grupos tradicionais, devido às suas práticas e modos de vida ancestrais, "um modelo particular de gestão dos recursos naturais e de organização social", acabam por se constituir num espaço onde se estabelecem a construção de identidades sociais, de projetos comuns, mas também, de manifestação da diversidade" (CHAVES, 2001, p. 77).

Todas essas temáticas, no contexto das populações afrodescendentes da Amazônia, se vestem de uma significância excepcional. Isso ocorre porque esses mocambos e quilombos ocupam áreas remotas e profundas da floresta amazônica. Além disso, carregam consigo uma história rica e diversificada da região, que se estende por séculos, conectando-se às suas raízes africanas. Conforme informações da Fundação Palmares (dados atualizados em dezembro de 2018), o Brasil abriga um total de três mil duzentas e treze comunidades remanescentes de quilombos. Entre os estados, destacam-se os seis com o maior número de certificações: Bahia (783), Maranhão (754), Minas Gerais (366), Pará (259), Pernambuco (160) e Rio Grande do Sul (129).

No Estado do Pará, há um total de 259 comunidades certificadas como remanescentes de quilombos, ocupando a quarta posição no país em quantidade de comunidades. Isso reforça a importância da descendência africana e sua influência nessa região. Reconhecer a existência dessas comunidades presentemente significa compreender que, apesar das complexas relações estabelecidas ao longo da história, essas sociedades desenvolveram estratégias para preservar seus territórios e sua cultura. Na região do Baixo Amazonas e do Baixo Tapajós, no Pará, a Fundação Cultural Palmares (2018) identificou a presença de 60 comunidades remanescentes de quilombos. Essas comunidades estão organizadas em uma rede ativa de associações e estão localizadas nas cidades de Alenquer (1), Monte Alegre (2), Óbidos (19), Óbidos/Oriximiná (8), Oriximiná (23), Prainha (1) e Santarém (11).

Quadro 1 – Quantitativo de Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) na região do Oeste do Pará, atualizada até a Portaria N° 122/2018, publicada no DOU de 26/04/2018

MUNICÍPIO	DENOMINAÇÃO DA COMUNIDADE
ALENQUER	1
MONTE ALEGRE	2
ÓBIDOS	19
ÓBIDOS/ORIXIMINÁ	8
ORIXIMINÁ	23
PRAINHA	1
SANTARÉM	11
TOTAL	60

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2018, http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 22 de agosto de 2024.

Isso indica que o Estado do Pará possui um total de 264 comunidades que estão em processo de certificação e outras que já são certificadas como remanescentes de quilombos, o que o coloca como o quarto estado brasileiro com o maior número dessas comunidades. Essa quantidade expressiva ressalta a forte influência da descendência africana nessa região. Reconhecer essas comunidades é entender que, apesar das complexidades históricas, elas desenvolveram estratégias eficazes para preservar não apenas seus territórios, mas também suas tradições culturais. Na região específica do Baixo Amazonas e Baixo Tapajós, há uma rede ativa de 60 comunidades remanescentes de quilombos, distribuídas em

várias cidades, evidenciando a resiliência e organização dessas comunidades em meio às transformações históricas.

Em relação aos povos que constituíram a sociedade amazônica, destaca-se a partir de Nascimento (2018):

Dentre os povos que constituíram a sociedade amazônica, destacamos as comunidades remanescentes de mocambos e quilombos, pois, segundo dados da Fundação Palmares, no Brasil, temos aproximadamente 2.547 comunidades quilombolas certificadas. No que tange ao processo de investigação sobre as matrizes africanas na Amazônia é necessário evocar as categorias cultura e memória, pois estão intrinsecamente relacionadas com a autoafirmação cultural das comunidades remanescentes de mocambos e quilombos, enquanto grupos étnicos no contexto histórico da sociedade brasileira (NASCIMENTO, p.11, 2018).

Isso nos mostra que as comunidades remanescentes de mocambos e quilombos desempenharam um papel significativo na formação da sociedade amazônica, conforme destacado por Nascimento (2018). No Estado do Pará, a presença de 264 dessas evidências evidencia a forte influência da descendência africana nessa região.

Os quilombolas desta região desempenharam um papel pioneiro na luta pelo reconhecimento e pela aplicação dos direitos garantidos pela Constituição. Isso é respaldado por Idaliana Azevedo (2002), uma das principais autoridades em História e Memória da comunidade negra do Baixo Amazonas. Em sua obra intitulada "Puxirum: memória dos negros do oeste paraense", ela destaca o significado do primeiro "Encontro Raízes Negras", cuja temática foi:

Do entrelaçar de nossas diferentes raízes brota o rebento da esperança – solidariedade, promovido pela Associação Cultural Obidense (ACOB) que ocorreu no período de 24 a 26 de junho de 1988, no quilombo de Pacoval, município de Alenquer, com o objetivo de redescobrir a história e promover trocas de experiências entre os quilombolas de Óbidos, Alenquer e Oriximiná. A partir desse Encontro deu início o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes do Baixo Amazonas, por meio de duas frentes de trabalho, a instituição de novos encontros de raízes negras para que se mantivesse a discussão sobre a questão quilombola na região do Baixo Amazonas, e a formação das associações de moradores de locais remanescentes de quilombos (AZEVEDO, 2002, p. 141-142).

Embora o reconhecimento tenha ocorrido com atraso, a história dos quilombos no Baixo Amazonas remonta ao século XVIII, quando a produção de cacau e a criação de gado em grandes fazendas nas áreas de Santarém e Óbidos começaram a prosperar. Esse crescimento econômico fez da região uma das mais

importantes na Província do Grão-Pará, levando a uma significativa chegada de escravos africanos para trabalhar nas fazendas do Baixo Amazonas.

O reconhecimento tardio dos quilombos no Baixo Amazonas não diminui a importância histórica dessas comunidades, que remonta ao século XVIII. Nesse período, o desenvolvimento econômico impulsionado pela produção de cacau e criação de gado em grandes fazendas nas áreas de Santarém e Óbidos tornou a região uma das mais importantes na Província do Grão-Pará. Esse crescimento econômico foi acompanhado por uma considerável chegada de escravos africanos, que desempenharam um papel fundamental no trabalho nas fazendas do Baixo Amazonas. Essa dinâmica econômica contribuiu para a formação e desenvolvimento das comunidades quilombolas na região.

Nesse contexto, de acordo com Pontes (2020), os quilombolas que fugiram do trabalho forçado nas plantações de cacau no Baixo Amazonas não apenas cultivavam suas próprias terras de refúgio, mas também estabeleciam relações comerciais. Eles vendiam seus produtos aos regatões, que navegavam pelos mocambos na floresta para realizar transações comerciais, além de negociar diretamente com comerciantes nas cidades da região, como Óbidos e Santarém.

Assim, compreendemos que essas comunidades não apenas supriam suas necessidades locais, mas também participavam ativamente do comércio. Por meio de transações comerciais com regatões que navegavam pelos mocambos na floresta, bem como negociações diretas com comerciantes nas cidades da região, como Óbidos e Santarém, os quilombolas estabeleciam uma rede econômica que contribuía para sua autonomia e integração na economia local. Essa dinâmica demonstra não apenas resiliência, mas também uma estratégia inteligente para enfrentar as adversidades da época.

De acordo com Nascimento (2018), os mocambos desempenhavam um papel essencial na produção de mercadorias valiosas para o comércio local, incluindo mandioca, tabaco, cacau e diversas plantas medicinais da região. Isso permitiu que eles se integrassem nas sociedades locais, formando redes de apoio mútuo, alcançando uma maior autonomia e reivindicando o reconhecimento de sua identidade e história, seja como comunidades remanescentes de quilombos ou simplesmente como mocambos.

Esse dinamismo demonstra a habilidade das comunidades afro-brasileiras em abordar de maneira peculiar uma série de desafios enfrentados durante a extensa e

em curso diáspora, que começou com o deslocamento forçado de suas terras, modos de vida, crenças religiosas, ambiente, motivado por eventos que não faziam parte de sua própria história, mas foram moldados pelos interesses europeus ao longo de mais de cinco séculos. Isso ajuda a explicar por que os mocambos na região do Baixo Amazonas desenvolvem práticas e métodos únicos para gerir os recursos de suas comunidades, possuindo sistemas de hábitos distintos. Através desses conhecimentos, saberes e práticas relacionados à utilização de seus recursos, eles contribuem significativamente para sua própria subsistência e preservação cultural.

2.3. O extrativismo como condição existencial quilombola na região do Baixo Amazonas

A Amazônia é uma região marcada por características excepcionais, seja por sua vasta diversidade biológica ou pelos aspectos socioculturais singulares que a distinguem. Gomes (2018) observa que, como a maioria das regiões tropicais do mundo, a história econômica da Amazônia brasileira ao longo de muitos séculos foi definida por ciclos de prosperidade e recessão, frequentemente ligados à exploração de recursos naturais. Desde os primeiros tempos da colonização portuguesa no século XVI, a região tem sido integrada à economia global, inicialmente baseada em uma economia de exportação fortemente extrativista. Esta economia passou por diversas fases, com variações nos produtos extraídos, na intensidade da exploração, nos ciclos econômicos e na importância econômica da região.

O extrativismo, ou economia extrativa, é essencialmente um método de produção em que os recursos são obtidos diretamente de seus ambientes naturais, com a coleta de produtos vegetais, a caça e a pesca sendo exemplos clássicos dessas atividades. Homma (2014) explica que, em regiões como a Amazônia, onde o extrativismo é predominante e a tecnologia empregada é limitada, esse tipo de atividade segue um padrão temporal e espacial caracterizado por fases de início, expansão, estagnação e declínio ao longo do tempo.

Conforme destacado por Allegretti (1992), o extrativismo tem sido historicamente associado a uma visão evolucionista da sociedade, representando uma atividade do passado da humanidade destinada a desaparecer, à medida que é substituída pela agricultura, da mesma forma que a caça foi substituída pela criação

de animais. Essa evolução tem paralelo na história com o momento em que a humanidade passou a desenvolver substitutos sintéticos para produtos anteriormente encontrados apenas na natureza. Ou seja, a humanidade progrediu da coleta, extração e caça para a agricultura, domesticação de plantas e animais, e industrialização com base em matérias-primas sintéticas. Portanto, o extrativismo representa uma etapa do desenvolvimento humano caracterizada por baixa densidade demográfica e baixo padrão tecnológico, uma fase superada no desenvolvimento da humanidade.

Segundo Homma (1990), o ciclo econômico do extrativismo compreende três fases distintas. Inicialmente, há um aumento na extração de recursos devido ao crescimento da demanda, o que leva a uma segunda fase caracterizada pelo alcance do limite da oferta, devido aos estoques disponíveis e ao aumento dos custos para explorar áreas mais distantes. Por fim, ocorre o declínio na produção devido ao esgotamento das áreas de extração, resultando na incapacidade de atender à demanda de mercado. Isso, por sua vez, impulsiona investimentos em capital e tecnologia para a domesticação e o cultivo dos produtos de maior importância econômica e demanda.

Gomes (2018) complementa ao destacar que as estratégias atuais de desenvolvimento para a região amazônica do Brasil ainda seguem a perspectiva de integrar economicamente a região à economia global, mantendo o modelo contínuo de ciclos econômicos baseados na exploração e transformação de recursos extrativistas. Isso resulta em padrões semelhantes aos ciclos econômicos iniciados há séculos, com interrupções e padrões constantes em uma diversidade estrutural que surge como alternativa para superar os obstáculos à acumulação de capital. Esse modelo repete ciclos extrativistas temporários que intensificam as diversas desigualdades no mercado de produtos extrativos.

Allegretti (1992) concorda que, na economia tradicional amazônica, várias atividades são combinadas em uma mesma unidade produtiva, incluindo produção agrícola para subsistência, atividades extrativas e pesqueiras. Parte da produção é consumida na própria unidade e parte é destinada ao mercado, com a proporção dependendo do produto e do tamanho da área. No entanto, a dificuldade em quantificar essa economia reside na dispersão da produção e dificuldade de acesso, prejudicando os levantamentos censitários na Região Norte. Além disso, o aspecto

social dessa economia é mais relevante que o econômico, pois é voltado principalmente para a subsistência, sendo aferido em parte pela população atendida.

Segundo Homma (2014), a economia da Amazônia tem se baseado na exploração dos recursos naturais disponíveis. Isso foi evidente na extração de produtos como borracha, castanha-do-pará, pau-rosa, óleo-de-tartaruga, pirarucu e, mais recentemente, na exploração de madeira, palmito, açaí, mineração, petróleo, energia hidráulica, entre outros. No entanto, esse modelo baseado na exploração dos recursos naturais, sem considerar seu esgotamento, tem levado à exportação de matéria-prima, desencorajando a industrialização e impactando negativamente a economia local, causando mudanças no mercado de trabalho.

Homma (1990) ressalta que a viabilidade do extrativismo vegetal está ligada ao mercado de trabalho rural, que, devido à urbanização, está perdendo sua população tanto em termos relativos quanto absolutos. Isso aumenta o custo de oportunidade do trabalho no meio rural, dificultando manter o extrativismo e a agricultura familiar devido à baixa produtividade da terra e da mão de obra. A redução do desmatamento na Amazônia a longo prazo pode ser impactada pela urbanização e pela diminuição da população rural, o que pode intensificar a agricultura.

Recentemente, princípios de sustentabilidade têm gerado novas abordagens na exploração de recursos naturais na região amazônica. Essas mudanças têm resultado em cenários de desenvolvimento extrativista regional que valorizam a exploração racional de recursos, a preservação das identidades e do conhecimento tradicional das populações locais, reconhecendo seu papel crucial na conservação ambiental. Essa nova perspectiva é reforçada pelo reconhecimento dos territórios dessas populações, pela adoção de tecnologias mais sustentáveis na exploração dos recursos e pelo desenvolvimento de políticas públicas inovadoras para o extrativismo regional.

Nessa direção, Homma (2014) adverte que, embora o extrativismo seja uma opção viável para o desenvolvimento da Amazônia, é essencial agir com cautela. Produtos como açaí, madeira, castanha-do-pará e seringueira possuem estoques naturais significativos, mas é necessário adotar medidas para garantir uma extração equilibrada. A manutenção do extrativismo não deve prejudicar as alternativas tecnológicas provenientes da domesticação. O extrativismo do açaí é considerado sustentável, pois permite o uso equilibrado dos recursos florestais, valorizando a

biodiversidade local e contribuindo para a conservação da floresta, ao contrário das práticas agropecuárias intensivas.

Com isso, é possível salientar que o extrativismo de açaí desempenha um papel fundamental na economia e subsistência das comunidades amazônicas, representando uma fonte significativa de renda através da venda de seus produtos derivados. Além disso, está intrinsecamente ligado à cultura local, sendo parte integrante da identidade dessas comunidades. Valorizar o extrativismo de açaí é, portanto, preservar as tradições locais. Em um contexto mais amplo, a economia extrativa segue uma sequência que inclui a descoberta do recurso natural, o extrativismo, o manejo, a domesticação e, eventualmente, a descoberta de substitutos sintéticos, como ocorreu com o pau-rosa.

No próximo capítulo, investigaremos minuciosamente os produtores de açaí na comunidade de Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, Óbidos-PA. Abordaremos a área de estudo, métodos de coleta de dados e uma análise cuidadosa para compreender as condições de vida, desafios e potencialidades desses agricultores. Buscamos apresentar uma diagnose da produção e cultura do local.

CAPÍTULO III

INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA CULTURAL DA COMUNIDADE DE QUILOMBO/MOCAMBO PATAUÁ DO UIRIZAL, MUNICÍPIO DE ÓBIDOS/PA

No terceiro capítulo desta pesquisa, empreenderemos uma análise por meio de diagnóstico da cultura e memória na comunidade quilombola de Mocambo Patauá do Umirizal, situada no município de Óbidos-PA com o fim de verificar como ou se a produção do Açaí influenciou e/ou influência a existência cultural dessa comunidade. Iniciaremos nossa explanação delineando a área de estudo, destacando elementos geográficos e contextuais que fornecerão a base necessária para a compreensão do cenário de produção de açaí nesta comunidade específica.

3.1. Quanto aos Fundamentos e Procedimentos Metodológicos da Pesquisa

Foi necessário, antes de qualquer explicação processual, apresentar que nossa pesquisa teve uma visão interdisciplinar e que por isso é um olhar mais concentrado em múltiplas perspectivas sobre o objeto investigado. Neste caso, a estruturação da nossa pesquisa implicou na integração e organização de diversas informações que incluíram estudos bibliográficos para a composição do estado da arte com fundamentos teóricos sólidos e estudos documentais sobre a temática. Também dedicamos atenção à escolha adequada do modelo de técnicas e dos instrumentos que foram utilizados para que os dados encontrados pudessem oferecer uma perspectiva interdisciplinar da temática e nos permitirem avançar na compreensão da questão científica e em possíveis respostas.

A presente investigação se caracterizou como uma pesquisa de campo, com abordagem qualitativa baseada no método de fundamento etnográfico, pois nossa pesquisa envolveu questões de hábitos culturais e processos descritivos de comportamentos e atitudes coletivas que interferiram na qualidade da saúde e, conseqüentemente, de vida de um determinado grupo social.

Assim, neste segmento do estudo, empreenderemos uma análise minuciosa sobre a realidade dos produtores de açaí na comunidade de Quilombo/Mocambo Patauá do Umirizal, situada no município de Óbidos-PA. O enfoque recaiu sobre a área de estudo, detalhando as particularidades desse contexto específico e suas implicações sobre cultura, memória e produção de açaí. A coleta de dados será

cuidadosamente abordada, delineando os métodos empregados para obter informações significativas sobre os produtores e as condições em que desenvolvem suas atividades.

Diante disso, para a realização da pesquisa, foi utilizada uma abordagem qualitativa, sob as condições metodológicas da História Oral. Embora reconheçamos que outras modalidades e abordagens trariam dados pertinentes e dariam grandes contribuições à pesquisa, optamos por abordagem de caráter qualitativo, que segundo Goldenberg (1997) é caracterizada por não concentrar sua investigação em análises de representatividade numérica, e sim com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, etc.

Segundo Minayo (2001), a pesquisa qualitativa se preocupa com um nível de realidade que não pode ser quantificado, trabalhando com o universo de significados, motivo, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

Esta abordagem permitiu uma análise mais aprofundada das relações, processos e fenômenos que não podem ser totalmente capturados por métodos quantitativos. Ao adotar a pesquisa qualitativa, a investigação sobre os quilombos na Amazônia busca uma compreensão mais rica e contextualizada das realidades dessas comunidades, indo além da mera quantificação de variáveis e proporcionando insights valiosos para a preservação da identidade quilombola e o entendimento de suas dinâmicas sociais.

Para Queiroz (1987), o relato oral tem sido, através dos séculos, a maior fonte humana de conservação e difusão do saber, ou seja, a maior fonte de dados para a ciência em geral; a palavra antecedeu o desenho e a escrita. Esta, quando inventada, não foi mais do que uma cristalização do relato oral. Thompson (1992) também afirma que a história oral é tão antiga quanto a própria História, pois ela foi a primeira espécie de história.

A utilização das ideias de Queiroz (1987) e Thompson (1992) nesta pesquisa sobre quilombos na Amazônia se justifica pela ênfase na importância do relato oral e da história oral. Queiroz destaca que o relato oral tem sido uma fonte fundamental ao longo dos séculos para a preservação e disseminação do conhecimento, sendo a palavra principal precursora do desenho e da escrita. Essa perspectiva ressalta a

relevância das tradições orais nas comunidades quilombolas, enfatizando que suas histórias e saberes têm sido transmitidos oralmente ao longo do tempo.

A contribuição de Thompson (1992) complementa essa visão ao afirmar que a história oral é tão antiga quanto a própria História, sendo a primeira forma de narrativa histórica. Isso implica que, ao estudar os quilombos na Amazônia, é crucial reconhecer e valorizar as narrativas orais, pois elas representam uma fonte primordial para compreender suas origens, trajetórias e identidades. A pesquisa, ao incorporar essa abordagem, busca resgatar e dar voz às histórias transmitidas oralmente pelas comunidades quilombolas, enriquecendo a compreensão da sua história e contribuindo para a preservação cultural.

3.2 Quanto à Estrutura da Pesquisa em Campo: técnicas e instrumentos

Para uma compreensão mais evidente dos procedimentos metodológicos da pesquisa, as etapas e técnicas empregadas foram organizadas da seguinte maneira. Foram realizadas 15 viagens técnicas e inserções socioculturais em Patauá do Umirizal, entre novembro de 2023 e agosto de 2024. A partir da segunda visita técnica, iniciou-se uma pesquisa de natureza qualitativa, utilizando a técnica de entrevista com a aplicação de um questionário semiestruturado direcionado a narradores escolhidos de maneira estratégica, com critérios evidentemente vinculados ao conhecimento da história, da cultura e da memória local.

O princípio didático do questionário semiestruturado reside no critério de elaboração das perguntas, focado na ideia de "quem fala? O que fala? Por que fala? Quando fala? Como fala?". Esse delineamento investigativo visa obter respostas que não podem ser narradas de forma simples e objetiva, exigindo que o respondente utilize seu conhecimento específico, inter-relacionado com aspectos difusos, bem como suas emoções e atitudes (Mühlhaus, 2000).

Para a coleta de informação, foram entrevistados nove (9) de Umirizal. A coleta se deu por meio de narrativas e teve como objetivo registrar dados que permitiram um diagnóstico das práticas culturais, memórias e manifestações de identidades, possibilitando uma compreensão da realidade vivida pela comunidade quilombola. Isso foi essencial para responder à questão científica da pesquisa, que investiga a relação entre a extração do açaí e os hábitos culturais locais.

Para a coleta de informações e dados validados, foi utilizado um questionário adaptado do Roteiro Investigativo e Registro de Patrimônio Cultural e Memorial Local (RPCML). O RPCML é um modelo instrumental que compõe as pesquisas e extensões do Programa de Extensão em Cultura, Identidade e Memória da Amazônia (Proext-Cima), vinculado ao Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII), bem como ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ), da Universidade Federal do Oeste do Pará, sob a coordenação do Professor Itamar Rodrigues Paulino. Sobre o tema, o autor ressalta que o Roteiro Investigativo tem como objetivo coletar informações locais a partir de várias perspectivas, incluindo as dimensões cultural, ambiental, econômica e social (Paulino, 2013).

Neste contexto, a pesquisa abrange aspectos relacionados à história e à memória do cotidiano de Patauá do Umirizal. Esse levantamento focou no potencial extrativista da comunidade. A coleta de dados foi realizada por meio da aplicação de questionários e da condução de entrevistas com moradores e líderes comunitários. Na prática, o questionário foi estruturado da seguinte forma:

- I - Quanto ao conhecimento histórico de Patauá do Umirizal, com treze questões;
- II – Quanto aos aspectos do cotidiano, com 7 questões;
- III - Quanto à produção do açaí de Patauá do Umirizal, com 15 questões;
- IV - Quanto ao Festival do Açaí e suas contribuições à Comunidade, com 7 questões;
- V – Quanto aos aspectos do Patrimônio Histórico Comunitário, com 4 itens;
- VI – Quanto ao Inventário do Patrimônio Cultural Comunitário, com 7 itens;
- VII – Quanto às atividades socioeconômicas da Comunidade, com 7 itens;

Nesses tópicos, formulamos perguntas que pudessem viabilizar possíveis variáveis relacionadas a condições de vida, hábitos culturais, aspectos socioeconômicos, entre outras (ANEXO I). As entrevistas foram realizadas diretamente com os participantes, face à face, com duração de 1 a 2 horas cada, incluindo registros de áudio, vídeo e imagens, mediante o consentimento de cada entrevistado (ANEXO II).

As informações obtidas nas entrevistas foram transcritas e analisadas de acordo com a metodologia de investigação do conteúdo narrativo. Segundo a

definição de Vergara (2003, p. 15), “a análise de conteúdo é considerada uma técnica para o tratamento de dados que visa a identificar o que está sendo dito a respeito de determinado tema.”

A proposta de Vergara está alinhada com a perspectiva de Bardin, que define a análise de conteúdo como um equilíbrio entre dois polos: o rigor da objetividade e a riqueza da subjetividade. Esta oscilação, “absolve e cauciona o investigador por esta atração pelo escondido, o latente, o não-aparente, o potencial de inédito (do não-dito), retido em qualquer mensagem” (Bardin, 1977, p. 9).

Além disso, a análise de conteúdo é útil tanto para fins descritivos e explicativos quanto para verificar as hipóteses propostas no problema de pesquisa. Esse método permite comparar os resultados obtidos com a teoria que sustenta a investigação, levando à formulação de possíveis conclusões ou considerações sobre o assunto.

3.3. Local da Pesquisa: Comunidade quilombola/mocambeira Patauí do Umirizal

Esta pesquisa foi realizada na comunidade quilombola/mocambeira Patauí do Umirizal, onde o processo extrativista do açaí está passando por transformações socioculturais e econômicas. Atualmente, o local é composto por 19 famílias residentes, com uma média de cinco membros por família. Segundo informações atualizadas em 2023 pela organização Pró-Índio de São Paulo, 11 famílias foram registradas oficialmente como pertencentes ao grupo. A situação fundiária ainda permanece sem titulação definitiva.

Atualmente, o território conta com 19 famílias com residência fixa. Esses dados são fundamentais para comprovar as variações populacionais no quilombo, evidenciando um aumento no número de famílias residentes ao longo do tempo. Para complementar essa análise, é possível consultar informações adicionais no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que podem oferecer um panorama mais amplo sobre a dinâmica populacional na região.

A história da fundação da Comunidade Quilombola Patauí do Umirizal é repleta de narrativas ricas e construídas, refletindo a luta e a resistência dos primeiros habitantes. Esses relatos fornecem uma visão profunda sobre as origens e

as figuras centrais que desempenharam papéis fundamentais em sua criação. A origem do quilombo está intimamente ligada à fuga de escravos em busca de liberdade. Segundo os relatos, Mariano e Ana Paulina foram figuras centrais nessa história de resistência e busca por uma vida melhor. Manoel Rabelo apresenta que “Foi o Mariano e Ana Paulina, na época, esse pessoal que era refugiado, eles eram marcados para não se perder de outros negros, era identificado, eu não cheguei a ver, mas comentei que eram marcados pelos seus senhores” (RABELO, 2024).

Essa narrativa é corroborada por outros membros da comunidade, aqueles moradores mais antigos, os quais destacam a importância de Mariano e Ana Paulina na formação inicial do assentamento:

A origem do nome se deu porque eles trabalhavam muito com patauá, tirando o óleo e o vinho, e era mais ali para cima. Eles tiravam o óleo e iam vender em Curuá, que era vila de Curuá, na época eles iam vender para tirar o sustento deles. Nessa época a renda deles era essa, era o patauá, segundo a minha sogra, ela contava que eles iam para lá e passavam de semana no meio da mata, eles levavam as latas lugar de querosene, aí eles tiravam o vinho e deixavam para outro dia para ferver e tirar o óleo e enchia nos litros para vender (Joana Claudia MAROCA, 2024).

A origem da comunidade é essa, segundo informações que nós temos dos nossos traços históricos, o nome Patauá que surgiu em função do nome dado àquela Palmeira, fruto da Palmeira que então tinha bastante na época aqui, e pelo fato de ter muito essa fruta que inclusive servia como uma fonte renda né do pessoal que morava aqui, era para tirar o óleo o próprio vinho, enfim, servia também como alimento, então por esse fato que teria muito essa fruta que deram esse nome, que a comunidade recebeu esse nome de Patauá (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Olha, segundo relatos que a gente ouvia, teve sua origem assim na vinda dessas famílias, que a família que predominou mesmo foi a da Maria Paulina né, aí chegaram como conta a história do Brasil mesmo eram refugiados da África e então em busca de melhorias em busca de melhor condições de vida procuravam os locais seguros, e aí essa família, eles se agradaram desse lugar onde ficava a margem do igarapé açai (Raimundo Santana Nogueira - BARJÃO, 2024).

Esse pessoal vieram daí do Rio Curuá, Barreirinha, Pacoval vieram dessa parte aí dessa região daí, o Tobias Correia Lopes que era pai do meu pai, também já convivia nessa região aqui, junto com Darvina Nogueira Lopes, minha vó. Na época eles foram procurar abrigo por onde poderia viver em liberdade, justamente foi o que aconteceu desse povo tá pra cá, pra sobreviver, que lá já era muita gente dos refugiados e naquela época não era proibido chegar em qualquer parte e fazer seu abrigo né, (Manoel Ruí Rabelo de Jesus – MANDUCA, 2024).

Esses testemunhos elucidam a importância das figuras de Mariano e Ana Paulina, além de destacar o papel de Pequê na construção e consolidação de Patauá de Umirizal. Com isso, destaca-se que a memória coletiva da Comunidade é profundamente enraizada nas histórias e experiências das pessoas mais antigas.

Esses indivíduos são guardiões das tradições, das narrativas e dos conhecimentos que definem a identidade local. Os relatos dos moradores destacam figuras emblemáticas que desempenharam papéis significativos ao longo dos anos.

Além de Maria Paulina e Pedro Carmo, outras figuras são mencionadas com respeito e reconhecimento, como Nonato Cardoso, tia Marta, seu Mathias, Pedro Carmo e o papai de Manuel Rabelo de Jesus, cujo legado permanece vivo nas lembranças dos atuais moradores. Além desses nomes, são citados a Vó Pequê, Nonato Cardoso, dona Marta, seu Mathias, Pedro Carmo e o papai (Manuel Rabelo de Jesus - Seu Manduca).

Como apontado nas falas dos participantes da pesquisa, essas pessoas mais antigas não apenas ajudaram a fundar a comunidade, mas também estabeleceram as bases das práticas culturais, religiosas e econômicas que ainda são observadas hoje. Suas vidas e ações foram marcadas por um profundo senso de comunidade e solidariedade, essenciais para a sobrevivência e a prosperidade do Patauá do Umirizal.

As histórias e memórias das pessoas mais antigas são fundamentais para entender a rica tapeçaria cultural e histórica da Comunidade Quilombola Patauá do Umirizal. Elas não apenas fornecem um vínculo tangível com o passado, mas também inspiram as gerações atuais a preservar e honrar o legado de seus antepassados. Segundo a fala dos entrevistados, a fuga de seus senhores, a adaptação ao novo ambiente e a utilização dos recursos naturais, como o patauá, foram cruciais para a sobrevivência e estabelecimento da comunidade.

Quando esse povo chegou aqui e daí começou a se familiarizar, expandir, fazer as casas, trabalhar, abrir seus caminhos para escoar seus produtos que até então vendia-se na época na Vila Curuá, hoje cidade de Curuá, e de lá para cá ao longo de quase ou mais de 100 anos nós podemos celebrar algumas conquistas, filhos daqui da comunidade que se desenvolveram, que procuraram caminhos, inclusive essa questão do reconhecimento como uma comunidade quilombola, porque até então pouco mais de 20 anos não se falava nisso, com a chegada da dona Idaliana que veio fazer uma pesquisa aqui, encontrando sinais em seus traços históricos do nossos antepassados, aí então Patauá ficou como uma comunidade quilombola através dos estudos da professora Idaliana que realizaram uma pesquisa (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Assim, a comunidade quilombola Patauá do Umirizal não apenas celebra suas raízes históricas, mas também valoriza a luta e a determinação de seus fundadores, cujas ações quentes e resilientes estabeleceram como bases para um

coletivo próspero e unido. A área está estrategicamente localizada ao oeste do Distrito do Flexal, no Estado do Pará, conforme evidenciado pelo mapa apresentado. A imagem, composta por vários níveis de informação, ilustra de maneira clara a inserção geográfica do grupo tanto no contexto nacional quanto no regional. Localizada em uma área de vegetação densa, o território se destaca pela proximidade com corpos d'água significativos, como o Lago Itandeua, o que não apenas facilita o acesso a recursos hídricos, mas também influencia diretamente no modo de vida dos moradores, fortemente ligados à natureza.

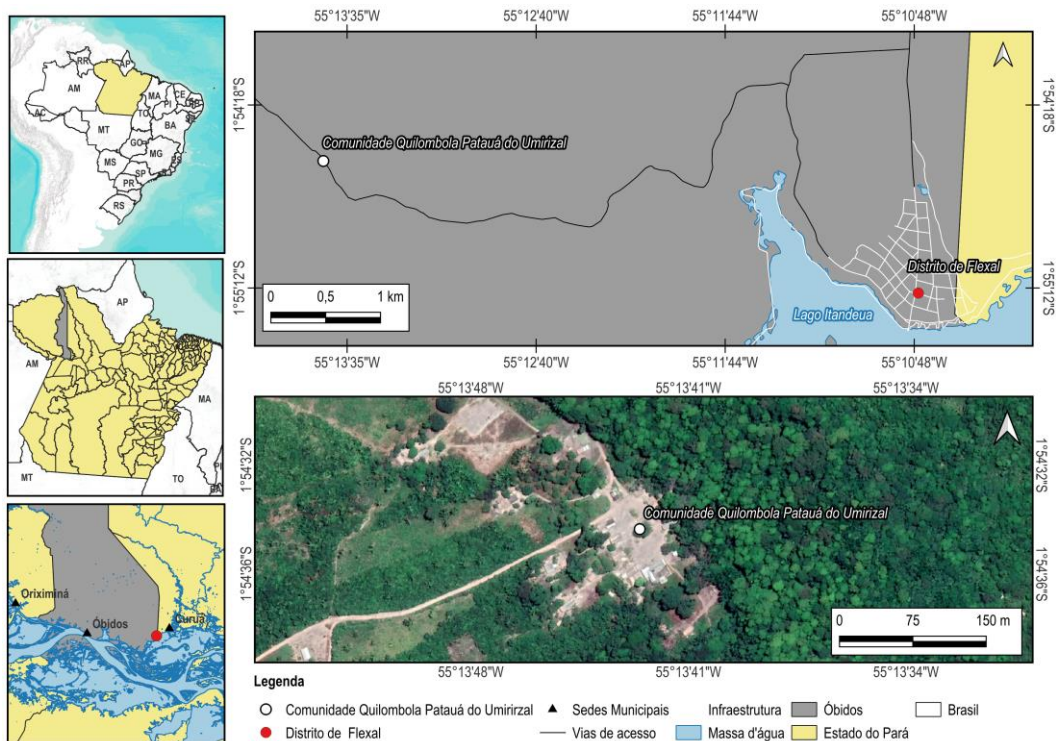
Com a certidão de autorreconhecimento prévio da Fundação Palmares para início do processo de registro definitivo emitido pela Portaria n. 103, de dezesseis de maio de dois mil e dezesseis, e publicado no DOU Seção 1, 16/05/2016, pg. 08, e abertura do Processo de Reconhecimento final junto à Superintendência Regional do Incra 30, na cidade de Santarém, no Pará, registrado no Livro de Cadastro Geral n. 018, com o número processual 01420.012770/2014-21, a Comunidade Remanescente de Quilombo Patauá do Umirizal está situada no município de Óbidos, região do Baixo Amazonas, às margens do lago Itandeua, a leste da sede do município, em direção ao Distrito de Flexal e à cidade de Curuá.

O local fica distante da sede do município de Óbidos, cerca de três horas de barco/lancha ou ônibus. O acesso é feito por via terrestre, a partir do cais às margens do lago Itandeua. Também é possível chegar pela rodovia estadual PA 429. O grupo participa de um complexo de comunidades quilombolas já reconhecidos pela Fundação Palmares e titulados na região de Cabeceira de São Paulo, estando situado a 8 km de distância do Distrito do Flexal.

A visão de satélite (mapa 2) oferece uma perspectiva aérea detalhada, onde são visíveis as clareiras e as construções que compõem a infraestrutura local. Tal disposição evidencia a presença de habitações e estruturas comunitárias em meio à vegetação exuberante, sugerindo uma convivência harmônica com o ambiente natural. Além disso, a presença de vias de acesso indica uma conectividade com outras áreas, essencial para a mobilidade e o escoamento de produtos, especialmente durante eventos comunitários e festividades. A localização privilegiada da Comunidade Quilombola Mocambeira Patauá do Umirizal, portanto, reflete uma combinação de isolamento que preserva as tradições culturais e proximidade suficiente para garantir acesso aos recursos e integração social,

elementos essenciais para a sustentabilidade e a resiliência da comunidade quilombola.

Mapa 2- Localização quilombo Patauá do Umirizal



Fonte: Elaborado pela autora (2024)

A imagem a seguir destaca um exemplo de como é a estrutura de casa da Comunidade quilombola/mocambeira Patauá do Umirizal.

Imagem 1- Casa da Comunidade quilombola/mocambeira Patauá do Umirizal



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

A casa dos moradores da Comunidade Quilombola Mocambeira Patauá do Umirizal é uma edificação que exemplifica a harmoniosa integração entre a tradição e o ambiente natural. Construída com materiais locais e sustentáveis, suas paredes são de madeira rústica, com a parte inferior revestida por uma camada de barro ou argila, que protege contra a umidade e ajuda a manter uma temperatura interna amena.

Hoje, a comunidade já conta com energia elétrica, mas a chegada desta ocorreu apenas em 2019. A introdução da energia elétrica representou um marco significativo para os moradores, promovendo melhorias substanciais na qualidade de vida dos moradores. Com a eletrificação, houve um avanço nas condições de infraestrutura, facilitando o acesso às tecnologias, a melhoria dos serviços básicos e a promoção do desenvolvimento econômico local. A disponibilidade de energia elétrica também possibilitou maior segurança e conforto para as famílias, além de criar novas oportunidades de crescimento social e econômico. Este avanço é um exemplo concreto de como a implementação de serviços essenciais pode transformar núcleos como este, impulsionando seu desenvolvimento de maneira sustentável e inclusiva.

No núcleo central da comunidade, encontra-se uma igreja católica apostólica romana, tal como se apresenta na Imagem 2.

Imagem 2- Igreja da Comunidade



Fonte: Arquivo pessoal (2023)

Conforme visto na imagem, é um exemplo marcante de arquitetura simples e funcional, harmoniosamente integrada ao ambiente natural. Pintada de rosa claro, a igreja se destaca na paisagem verdejante, criando um contraste visual que realça sua presença no centro do grupo. A presença da igreja não é apenas um símbolo de fé, mas também um ponto de convergência social e cultural. Este espaço sagrado serve como local de encontros, celebrações religiosas e festividades coletivas, reforçando laços entre moradores e preservando tradições religiosas que são parte integrante da identidade quilombola.

Os relatos dos moradores destacam a figura de Frei Rodolfo como a primeira a realizar missas, juntamente com outros líderes religiosos locais. Manduca (2024) responde que “Frei Rodolfo foi o primeiro a realizar a missa na casa de Pequê juntamente com Nilson Gomes da Silva”. Além disso, a construção e a utilização do barracão comunitário desempenharam um papel crucial na vida religiosa e social local. O barracão não servia apenas como um local de culto, mas também como um espaço para reuniões e festividades. A estrutura da igreja e suas atividades eram dirigidas por líderes que se destacavam por sua devoção e serviço ao grupo. Entre eles, Manoel Portilho e Senhora Alexandrina são considerados figuras-chave na época. Manduca (2024) apresenta novamente o seguinte: “Quem me lembro, quem Vivia foi o Manoel Portilho com a Senhora Alexandrina, que lembrei.”

Os eventos religiosos, especialmente as festas e procissões, eram momentos de grande importância para os moradores, fortalecendo os laços sociais e culturais. A festa de Nossa Senhora do Rosário, em particular, foi um evento significativo, refletindo a devoção dos habitantes e a continuidade das tradições religiosas.

A festa da Nossa Senhora do Rosário era muito forte na devoção dos pretos, então existe até uma Santa dos pretos, e ela é muito forte nos Quilombos. Eles faziam aqui para Nossa Senhora do Rosário e de um certo tempo para cá tem a Folia (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Os relatos também destacam a importância das contribuições dessas pessoas nas celebrações e festividades locais, que servem como momentos de união e reafirmação da identidade comunitária. A tradição da festa da Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, é uma prática que remonta às gerações passadas e é mantida viva pelos descendentes.

Era só negócio de festa que fazia, a mamãe gostava de fazer da Santa Nossa Senhora do Rosário na igreja. A mamãe, saía para esmolar por aí

pelas paragens de Cuiteua, São José e aí vinha. São essas minhas lembranças, antigamente tudo era dado, fazia comida para dar pro pessoal no dia da festa, era aquela comidaria, matava até gado pra dar para as pessoas e não era cobrado nada, tudo era doado (Raimundo Martins de Jesus – GITO, 2024).

A história da igreja na Comunidade Quilombola Patauá do Umirizal, portanto, não é apenas uma narrativa sobre um edifício ou uma instituição religiosa, mas uma crônica de fé, tradição e unidade comunitária, onde líderes religiosos como Frei Rodolfo, Manoel Portilho e Senhora Alexandrina desempenharam papéis fundamentais na consolidação e continuidade das práticas espirituais e culturais.

De acordo com Siqueira (2022), a tradição da Folia de Nossa Senhora do Rosário na Comunidade Quilombola Patauá do Umirizal remonta há várias gerações e é um dos elementos centrais da identidade cultural local, não sendo possível uma data precisa exatamente seu início. Contudo, segundo os moradores entrevistados, a história começa com a senhora Maria Paulina, que possuía uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Após seu falecimento, sua filha Ana Paulina herdou a imagem. Durante uma visita a Óbidos, Ana conheceu Benedita, que doou a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Inspirada por esse presente, Ana Paulina teve a ideia de organizar a folia, decidindo que a imagem de Nossa Senhora do Rosário sairia em visitas pelas comunidades, solicitando oferendas durante o período da festa.

A festa de Santo, conhecida antigamente como a festa da Ramada, era realizada em um barracão. Cerca de um mês ou quinze dias antes do evento, a folia saía em peregrinação para pedir oferendas nas comunidades vizinhas, retornando apenas na véspera do início da festa para participar do Círio e do levantamento do mastro. Durante as peregrinações, os foliões eram acolhidos nas residências, onde recebiam café, lanches, almoços e jantares. As oferendas arrecadadas eram utilizadas para preparar refeições aos participantes, que incluía café com bolinhos, beijus e biscoitos. Os mastros eram decorados e leilões organizados no dia da festa.

Durante o período festivo, eram recebidos visitantes de diversas localidades, que se reuniam para dançar ao som de instrumentos como clarinete e saxofone. Após a morte de Ana Paulina, a festa da Ramada deixou de ser realizada por um período. No entanto, a chegada do Padre Sebastião Sandek trouxe uma nova fase para a devoção local. Ele levou a imagem de Nazaré, deixando Nossa Senhora do Rosário como a padroeira da comunidade, uma escolha que respeitava a tradição estabelecida pelos ancestrais. Segundo Siqueira (2022), em 1965, Nilson Gomes da

Silva reuniu os moradores para construir um barracão (igreja) onde pudessem rezar aos domingos. Assim, a festa de Nossa Senhora do Rosário foi retomada, agora pertencendo à paróquia da Cidade de Óbidos. O conselho da igreja foi então formado, com Nilson Gomes da Silva como catequista e Raimundo Nonato Seixas como dirigente. A primeira missa foi celebrada pelo Frei Rodolfo em 26 de julho de 1965. Desde então, a festa de Nossa Senhora do Rosário com a folia tornou-se um evento anual.

Atualmente, a festa da Padroeira Nossa Senhora do Rosário pertence à paróquia de São Raimundo Nonato, na cidade paraense de Curuá. A festividade começa com a transladação da imagem uma ou duas semanas antes do início oficial. No dia de abertura, a imagem é levada em procissão, acompanhada pela folia e pelos devotos, até a comunidade. Após a procissão, realiza-se uma celebração na igreja, seguida pelo levantamento do mastro com a participação da folia de Nossa Senhora do Rosário. Durante a festa, ocorrem celebrações religiosas, bingos e vendas de iguarias. No último dia, celebra-se uma missa com a presença do padre, seguida de bingo, leilões e a derrubada do mastro.

Esta narrativa da festa de Nossa Senhora do Rosário, transmitida de geração em geração, destaca a resiliência e a riqueza cultural da comunidade quilombola de Patauá do Umirizal. A tradição da folia e da festa da Ramada não só preserva a memória coletiva, mas também fortalece os laços comunitários e reafirma a identidade quilombola através da devoção e das celebrações religiosas.

Imagem 3- Folia de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade Quilombola Patauá do Umirizal



Fonte: Siqueira (2022)

Durante esse período, os foliões visitavam diversas localidades, entoando cantos tradicionais e levando consigo a imagem da santa. Essas peregrinações eram marcadas por um espírito de coletividade e devoção, e os foliões só retornavam à comunidade na véspera do início da festa, a tempo de participar do Círio e do levantamento do mastro, que marcavam o início oficial das celebrações. Não há informações precisas de datas de quando deixou de ocorrer esse ritual.

A folia desempenhava um papel crucial na preparação da festa, e as oferendas arrecadadas durante as peregrinações eram utilizadas para preparar refeições para os participantes e para decorar os mastros. Durante o percurso, os foliões eram recebidos nas casas com café, lanches, almoços e jantares, criando um forte senso de comunidade e apoio mútuo.

Imagens 4 e 5 - Mastro da festividade



Fonte: Siqueira (2022)

Os entrevistados destacam que a cultura da época passada era mais participativa e alegre, com a comunidade se envolvendo intensamente nas celebrações. As peregrinações com a santa e a folia eram momentos de união, onde os moradores se engajavam ativamente, entoando cantos tradicionais e reforçando os laços comunitários. Atualmente, porém, observa-se uma mudança significativa. A prática de sair para as comunidades vizinhas com a folia e a santa para pedir oferendas não é mais comum, resultando em uma celebração menos expansiva e mais centrada na própria comunidade.

Apesar dessas mudanças, a folia de Nossa Senhora do Rosário continua a ser um elemento fundamental de identidade e cultura para a comunidade. A relação com a questão religiosa e a valorização das tradições mantêm essa cultura viva, mesmo que de maneira diferente. Os descendentes dos primeiros moradores reconhecem a importância dessa herança cultural e continuam a participar de eventos como os encontros de raízes negras, que celebram e preservam suas tradições.

Assim, a festa de Santo e a folia de Nossa Senhora do Rosário são reconhecidas como elementos culturais e identitários essenciais para a Comunidade Quilombola Patauá do Umirizal. Essas celebrações não apenas mantêm viva a memória dos antepassados, mas também reforçam os laços comunitários e a identidade quilombola, mostrando a resiliência e a continuidade das tradições culturais, mesmo diante das mudanças ao longo do tempo.

Imagens 6 e 7- Barracão da Comunidade



Fonte: Arquivo pessoal (2023)

A versatilidade deste espaço reflete a capacidade de adaptação e a coesão da comunidade, que aproveita ao máximo os recursos disponíveis para atender às suas diversas necessidades. Neste local também funciona a escola, onde a história da educação na comunidade Quilombola Patauí do Umirizal está intimamente ligada à figura de Vanda de Nazaré Rodrigues, nascida em 21 de março de 1935. Vanda, como primeira professora da comunidade, desempenhou papel fundamental na formação das gerações iniciais de estudantes. Por volta de 1960, Vanda começou a lecionar em um barracão comunitário simples, com piso batido e paredes embaçadas, que ficava localizado onde hoje se encontra a igreja de Nossa Senhora do Rosário.

O processo de nomeação da Escola Municipal XV de novembro surgiu de forma espontânea, marcado por um evento significativo para a comunidade. Conforme relatado pelos entrevistados, o nome foi escolhido em homenagem à data em que o barracão, que abrigava a escola, foi concluído. A decisão veio do líder comunitário Pedro Carmo, que teve um papel central na criação da escola. Ele sugeriu o nome em referência ao dia 15 de novembro, data que coincidiu com a finalização da construção do barracão. Nas palavras dos entrevistados: “A escola, olha, foi o tio Pedro Carmo, foi através dele que deu origem ao nome. Foi construída e, no dia que terminaram de fazer o barracão, justamente deu no dia 15 de novembro. Aí ele disse, nós vamos colocar o nome 15 de novembro, e aí fico” (Nazaré Ferreira Rodrigues, 2024).

A Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental XV de Novembro foi criada para atender à necessidade de fornecer educação formal às crianças da comunidade. Liderada por Seu Pedro Carmo, que reconheceu a importância da educação para o desenvolvimento e sustentabilidade da comunidade quilombola, a iniciativa foi um marco importante. Inicialmente, a escola funcionava em um barracão comunitário, que também era utilizado para diversas outras atividades, refletindo as condições modestas da infraestrutura local. Hoje, a escola ainda funciona em um barracão, embora não seja o mesmo de antes. Apesar das limitações, os professores seguem firmemente lecionando e educando os alunos da comunidade.

Vanda de Nazaré Rodrigues, com dedicação e compromisso, enfrentou desafios significativos ao iniciar o processo educativo em um ambiente simples e em desenvolvimento. Ela ensinava várias turmas em um único espaço, atendendo

crianças de diferentes níveis de aprendizado. Sua perseverança e paixão pela educação deixaram um legado na comunidade, inspirando gerações futuras a valorizar e buscar o conhecimento.

Atualmente, a Escola Municipal XV de novembro continua a operar em um barracão dentro da comunidade, mantendo seu papel central na educação local. Com aproximadamente 30 alunos matriculados, a escola oferece turmas do 1º ao 5º ano pela manhã, Pré 1 e Pré 2 à tarde, e Educação de Jovens e Adultos (EJA) à noite. Sob a responsabilidade da professora Ivone Siqueira, o anexo escolar permanece um pilar essencial na estrutura social e cultural da comunidade. A instituição continua a evoluir, mantendo viva a visão de seu fundador, Pedro Carmo, e honrando a memória e os esforços pioneiros de Vanda de Nazaré Rodrigues.

A Escola Municipal XV de Novembro desempenha um papel crucial ao utilizar materiais pedagógicos que valorizam e promovem a cultura quilombola de Patauá do Umirizal. Entre os materiais de destaque estão livros e textos que narram a história e as tradições locais, atividades culturais como danças, músicas e artesanato, além de projetos que integram saberes tradicionais e práticas comunitárias. Esses recursos garantem que os alunos não apenas recebam uma instrução acadêmica formal, mas também tenham contato direto com a herança e os valores culturais que moldam a identidade coletiva da comunidade.

Imagem 8– Primeira professora da Comunidade, Vanda de Nazaré Rodrigues



Fonte: Arquivo pessoal, 2024

Portanto, o barracão comunitário da comunidade Quilombola Patauá do Umirizal representa um espaço multifuncional, carregado de história e de significados profundos para os moradores. Desde sua construção até as atividades que abriga, o barracão é um símbolo de união, trabalho coletivo e resistência cultural.

Esse barracão já tem um bom tempo, ele era lá onde é a igreja, esse barracão nós começamos assim ele, o tio Pedro Carmo eles moravam ali pra cima, vieram do Umirizal já veio pra cá aí ele veio, nessa época ele queria fazer uma festa, aí ele veio convidou pra fazer um barracão comunitário aqui, ele conseguiu um material, primeiro lavremos uns esteios, e nisso ele foi pra Óbidos o tio Carmo e conseguiu as telhas (Raimundo Martins de Jesus - GITO, 2024).

Esse segundo barracão foi construído em 2012, foi uma agente comunitária de saúde que era a dona Raimunda Nogueira mãe do Barjão que na época idealizou a construção e com o próprio recurso e com ajuda dos comunitários foi construído, depois foi feito uma reforma com ajuda da gestão do município na época (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Conforme Raimundo Santana Nogueira – BARJÃO (2024), o líder do movimento para a construção do primeiro barracão foi o Pedro Carmo, foi ele que mandou construir, assim ele foi o idealizador na gestão do Haroldo Tavares. Neste sentido, CORREA (2024) aponta que: “olha, quando eu cheguei para cá, do lugar dessa igreja tinha um barracão onde o finado Pedro Carmo fazia a festa aí para a gente se divertir né, tinha uma capelinha bem ali onde é a Miruca lá fazia a festa da Nossa Senhora do Rosário”. Gito (2024) também explica que “o barracão é pra tudo, é pra reunião, ele é pra festa, pra tudo enquanto ele é, pra escola, tudo é dentro desse barracão”.

A construção do barracão foi um marco na história da comunidade de Patauá, liderada por figuras influentes como Pedro Carmo e Dona Raimunda Nogueira. Seu propósito multifuncional, abrigando desde festas comunitárias até a escola, ressalta seu papel central na vida dos moradores. "O barracão é pra tudo", diz Seu Gito, enfatizando sua importância como um espaço de convivência, celebração e educação. Com o passar dos anos, o barracão evoluiu, deixando de ser uma estrutura simples de palha e barro para se tornar uma edificação mais robusta de madeira, refletindo as mudanças e o progresso da comunidade.

Depois foi feito umas festinhas aí no barracão, logo pensou em puxar uma escola pra cá pra nós, tio Carmo foi pra Óbidos e falou com Haroldo Tavares, mas nós que pagava pessoas pra ensinar nossos filhos, de início a escola não tinha nome, ele falou com Haroldo Tavares para pagar uma professora pra cá, aí ele passou a pagar uma professora, ele era o prefeito

da cidade de Óbidos, parece que a primeira professora daqui foi a Dona Vanda, depois a Ana Lopes que davam aula, E o nome da escola o tio Carmo colocou 15 de Novembro, aí nesse 15 de novembro, foi pelo motivo que terminaram o barracão nessa data (Raimundo Martins de Jesus – GITO, 2024).

Eu me lembro muito bem, eu tinha 7 anos quando eu comecei a estudar a primeira série, eu tenho hoje 60 anos, e foi o primeiro ano que ela funcionou, foi o ano que eu estudei, e a primeira professora foi a dona Vanda e depois dona Anna Ferreira (Raimundo Santana Nogueira – BARJÃO, 2024).

Olha, quando eu cheguei para cá do lugar dessa igreja tinha um barracão que o finado Pedro Carmo fazia a festa aí para a gente se divertir né, tinha uma capelinha bem ali onde é a Miruca lá fazia a festa da Nossa Senhora do Rosário (Joana Miranda CORREA, 2024).

A primeira professora daqui foi a Dona Vanda, depois a Ana Lopes que davam aula (Raimundo Martins de Jesus – GITO, 2024).

Percebe-se que a escola não só serviu para educar as crianças, mas também como um ponto de encontro e integração para todos os moradores. Com o tempo, ela se estabeleceu como uma instituição vital, contribuindo significativamente para a coesão social e a transmissão de conhecimentos e valores culturais.

A maioria das residências está localizada nas proximidades do igarapé Açaí (Imagem 9).

Imagem 9 - Igarapé Açaí



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Sendo uma comunidade de terra firme, onde tem igapó devido ao igarapé que passa lá. Viver em áreas como essa pressupõe uma complexa relação de complementaridade com o ambiente e uma forma única de organizar a vida de acordo com os ritmos dos dois grandes períodos anuais, a seca e a cheia. O igarapé

da comunidade quilombola Mocambeira Patauá do Umirizal, chamado de Igarapé Açaí, é um verdadeiro tesouro natural, carregado de histórias e memórias que marcam a vida de todos. Cercado por palmeiras de açaí, o igarapé não apenas ganhou seu nome, mas também sua identidade única. Durante anos, foi a principal fonte de água para a comunidade de terra firme. Era dele que extraíam a água para beber, cozinhar e realizar atividades domésticas. Segundo relatos dos moradores mais antigos, o Igarapé Açaí foi crucial para a sobrevivência e o desenvolvimento da comunidade.

Nos últimos três anos, começaram a usar água de poço para o consumo, mas a conexão com o igarapé nunca foi perdida. As águas limpas e frescas do Igarapé Açaí saciavam a sede e também era um ponto de encontro e diversão para as crianças. Os pequenos se divertem nadando, brincando e explorando as margens desse curso d'água, criando laços e lembranças que levarão para toda a vida (figuras 10 e 11).

Imagens 10 e 11 - Poço da Comunidade



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Além de sua importância diária, o Igarapé Açaí também é palco de eventos culturais significativos. Nas suas margens, realizam o desfile dos representantes a Miss e Mister do Festival do Açaí durante o período da festa, celebrando a cultura e tradições com alegria e orgulho. O Igarapé Açaí é, sem dúvida, um dos maiores patrimônios naturais da comunidade. Sua beleza e a riqueza de seu ecossistema

são inestimáveis. Ele representa a herança natural e cultural, uma lembrança constante de como a natureza pode ser generosa e essencial para a sobrevivência e bem-estar do quilombo. Preservar o Igarapé Açaí é uma responsabilidade que todos compartilham. Valorizar e proteger esse recurso tão precioso garante que ele continue a ser uma fonte de vida e alegria para as futuras gerações. Ao cuidar do igarapé, estão cuidando de suas histórias, de suas tradições e do futuro de nossa comunidade. Isso significa que investigar uma comunidade de igapó como Patauá do Umirizal envolve coletar dados que permitam compreender os habitantes das margens baixas do rio com o maior volume de água do mundo. Também é uma oportunidade para conhecer a região de colonização mais antiga da Amazônia. Em Patauá do Umirizal, observamos diversas práticas culturais no cotidiano dos moradores, refletindo suas adaptações à região.

3.4. Quanto aos Participantes da Pesquisa

Para que a pesquisa fosse desenvolvida neste local, antes de iniciar, foi entrado em contato com as autoridades locais da comunidade quilombola/mocambeira Patauá do Umirizal, ou seja, os líderes comunitários, representantes da associação quilombola. Nesse contato inicial, foi explicado o propósito da pesquisa e os benefícios que poderiam surgir para a comunidade. Após esse primeiro momento, foi solicitada formalmente uma autorização para a realização da pesquisa, ressaltando o respeito aos valores culturais e à privacidade dos participantes. Esse procedimento foi essencial para garantir que a pesquisa fosse realizada de maneira ética e respeitosa, atendendo às expectativas e necessidades da comunidade.

Durante o processo de definição dos procedimentos metodológicos de nossa pesquisa, foram analisados possíveis critérios que exigiam estrutura clara e objetiva. Assim sendo, nossa opção de recorte para definir o perfil de entrevistado obedeceu a cinco critérios fundamentais.

Os primeiros critérios se referiram ao local de nascimento dos participantes. Somente participaram da pesquisa as pessoas que nasceram no quilombo Patauá do Umirizal. Isto se sustentou na necessidade de garantir que os participantes

possuísssem um profundo enraizamento cultural e histórico com a comunidade, o que foi essencial para a validade das observações e conclusões da pesquisa.

O segundo foco disse respeito à atividade econômica dos participantes. Foram incluídos na pesquisa apenas aqueles que desenvolveram ou desenvolvem suas atividades voltadas à produção de açaí. Este critério foi adotado para garantir que os participantes tivessem uma experiência direta e relevante com a principal atividade econômica da comunidade, permitindo uma análise mais precisa do impacto econômico e social da produção de açaí no quilombo Patauí do Umirizal.

O terceiro se refere ao tempo de residência no local. Adotaram-se 5 anos de permanência como o período mínimo para a participação na pesquisa. Essa qualificação foi exigida para garantir que os participantes tenham uma experiência significativa, permitindo uma compreensão aprofundada das dinâmicas sociais e culturais locais. Além disso, foi necessário que os participantes não pretendessem se mudar, garantindo assim a continuidade e a estabilidade de suas experiências e contribuições.

O quarto reservado permitiu a inclusão de indivíduos de ambos os sexos. A inclusão de participantes de ambos os sexos visa garantir uma representação equitativa e diversificada das experiências e perspectivas, o que foi fundamental para a riqueza e abrangência dos dados coletados.

O quinto critério disse respeito à idade mínima dos participantes, que deveria ser de 18 anos ou mais. Estes critérios foram adotados para garantir que os participantes tivessem maturidade e experiência para contribuir significativamente com os objetivos da pesquisa. Não houve restrição quanto ao nível de formação educacional dos participantes.

3.5. Dados Coletados na Pesquisa de Campo e análise

Para fins de composição da estrutura de apresentação dos dados, por meio de entrevista semiestruturada, adotamos roteiro investigativo descrito no ponto 3.2 desta dissertação. Desta forma, a partir das visitas técnicas, e por meio do diálogo, foram coletados diversos dados, cujos resultados foram transcritos, organizados e analisados, segundo seguintes as categorias conhecimento histórico da comunidade Patauí do Umirizal; aspectos do cotidiano; produção do açaí na comunidade de Patauí do Umirizal; Festival do Açaí e suas contribuições à Comunidade; aspectos

do Patrimônio Histórico Comunitário; Inventário do Patrimônio Cultural Comunitário; atividades socioeconômicas da Comunidade.

Com esse formato de análise, acreditamos tornar objetivo o entendimento das narrações e sua relação com os referenciais descritivos nesta dissertação.

3.5.1 Perfil dos Entrevistados

A pesquisa de campo na comunidade quilombola Patauí do Umirizal envolveu a aplicação de roteiros de entrevistas para nove pessoas, sendo sete mulheres e dois homens, com idades variando entre 50 e 73 anos. Todos os entrevistados se identificaram como quilombolas.

Quanto ao local de nascimento, todos nasceram na região ou em localidades próximas, sendo que muitos dizem morar no local há mais de 30/40 anos. Em relação à escolaridade, um possui nível superior, quatro cursaram o ensino fundamental, três o ensino fundamental incompleto e um não teve acesso aos estudos. No que tange às ocupações, um é professor, oito são aposentados ou trabalham na agricultura, com uma forte ligação às atividades extrativistas e artesanais.

Entre os entrevistados, temos Nazaré Ferreira Rodrigues, de 70 anos, com escolaridade até a 4ª série, aposentada e sempre residente na área, com parentes originários da região. Joana Miranda Correa, de 65 anos, atualmente estudante na 3ª etapa, também é aposentada e vive há mais de 30/40 anos na localidade, tendo parentes vindos de Macurá. Maria Eunice Garcia, conhecida como Dona Miruca, de 73 anos, cursou até a 4ª série e é aposentada, morando ali por mais de 30/40 anos.

Raimundo Martins de Jesus, ou Seu Gito, de 73 anos, não alfabetizado e aposentado, sempre residente no local e é descendente de antigos escravos. Raimundo Santana Nogueira, também chamado de Barjão, de 60 anos, possui ensino médio, trabalha como agricultor e vive há mais de 30/40 anos na região, com parentes da área do Mondongo. Rosivaldo Rabelo Lopes possui nível superior e sempre residiu no quilombo.

3.5.2 Histórico da comunidade Patauí do Umirizal

Siqueira (2023), em sua obra "A Folia de Nossa Senhora do Rosário no Quilombo Patauí do Umirizal," menciona que os primeiros habitantes do Quilombo Patauí do Umirizal foram Mariano Ferreira e sua esposa Ana Paulina dos Santos, por volta de 1887. Incapazes de suportar o sofrimento do trabalho escravo, eles fugiram e se refugiaram na comunidade Rio Branco, nas proximidades de Barreirinha, no município de Alenquer (Pará), onde viveram por alguns anos.

Posteriormente, chegaram o senhor Thobias Corrêa e sua esposa Darvina Nogueira, que também construíram suas barracas e conseguiram se estabelecer permanentemente no quilombo, por considerarem o local adequado para viver. Em seguida, várias outras famílias se juntaram a eles, como a da senhora Maria Garcia, a do senhor Raimundo Cardoso e a do senhor Francelino e sua esposa, que começaram a demarcar seus lotes de terra para construírem suas casas.

O nome da comunidade foi inspirado pela abundância de palmeiras de patauí que existia na época. Os moradores extraíam o óleo dessas palmeiras e armazenavam em recipientes, que eram então levados até a Vila Curuá para serem comercializados. Naquela época, a principal fonte de renda era a extração e comercialização de cumaru, jutaíca, breu, castanha e óleo de patauí, este por sua vez era o produto mais significativo, sendo extraído em grandes quantidades. Devido a essa atividade, outras famílias foram se estabelecendo na área, formando a Comunidade Remanescente de Quilombo Patauí do Umirizal.

A história da comunidade Quilombola Patauí do Umirizal está intrinsecamente ligada à presença abundante da palmeira de patauí, que era uma fonte vital de sustento para os primeiros habitantes. As narrativas dos moradores destacam que a palmeira de patauí, além de fornecer alimento, era utilizada na extração de óleo, um produto fundamental para a sobrevivência e comercialização.

Tem esse nome porque na época era o extrativismo daqui e existia muito aqui na região, hoje infelizmente não temos, ainda encontramos um ou dois, e nessa época o óleo do Patauí era um meio de sobrevivência. Foi o Mariano e Ana Paulina, na época, esse pessoal que era refugiado eles eram marcados para não se perder de outros negros, eram identificados, eu não cheguei a ver, mas comentavam que eram marcados pelos seus senhores (MANDUCA, 2024).

Olha eu acho que é porque tinha muito fruto do Patauí, esse nome porque foram os antigos, que moravam aqui que deixaram esse nome Patauí, quando me entendi já tinha esse nome Patauí, depois nós que botemos Patauí do Umirizal para distinguir porque tinha Patauízinho, Patauí do São José, aí nós decidimos Patauí do Umirizal, mas quando eu me entendi já era Patauí (GITO, 2024).

Devido aqui no município de Óbidos ter vários com o nome de Patauá colocamos Umirizal para identificar comunidade quer dizer que o Patauá fica perto do Umirizal, pois existem outros com esse nome, por exemplo, Patauá do São José, Patauá do Castanhaduba, Patauá do Breu e assim por diante então a gente precisou identificar a comunidade para dar referência a nossa comunidade (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Olha, isso aí eu me lembro porque quando eu era criança a gente andava por aí com a mamãe, com papai, com a vovó, a gente andava assim com ela, eles contavam e a vovó também que eles deram esse nome de PATAUÁ, tem Patauá aqui? não tem. Mas eles viviam de óleo de Patauá, então essa era a renda deles (SILVA, 2024).

E pelo fato de na época predominar por incrível que pareça hoje não tem mais, naquela época era o que predominava não era o açaí era o patauá aí deram o nome do lugar de patauá. Mas era um dos principais fontes de renda era o Patauá tinha bastante, eles faziam tirar um óleo e aí vendiam em Curuá que na época era a vila mais desenvolvida aqui na região e eles compravam todinha essa produção daqui (BARJÃO, 2024).

Quando cheguei para cá já tinha pessoas morando, já tinha a Nazaré, Raimunda, Ana do caneco, Marta, Ana grande e finado Zé Bino o dona Nazinha com Floriano, Matias com Lucy, Raimundinho Miléo, Pedro Carmo, tinha bem gente. É por causa que tinha muito patauá os primeiros habitantes se agradaram e colocaram esse nome. Puxaram o do Umirizal para distinguir a comunidade (CORREA, 2024).

Portanto, a origem do nome Patauá do Umirizal é uma confluência de tradições, práticas de subsistência e histórias contadas ao longo das gerações, marcando a identidade e a memória coletiva da comunidade quilombola. A produção do óleo de patauá era uma atividade central na vida da comunidade Quilombola Patauá do Umirizal. Os relatos dos moradores elucidam o processo detalhado e laborioso que envolvia a extração do óleo, destacando a importância dessa prática para a subsistência e economia local.

Tirava o Patauá, aí esquentava água, colocava ele de molho, depois dele tá de molho e ficava meio molhe né, jogava aquela água, lavava bem ele e aí pegava a garrafa e socava, pra tirar todinho do caroço, depois amassava todinho ele e passava na peneira, e aí colocava no fogo pra ferver, fazia de madrugada e depois tirava o óleo, de lá deixava esfriar, colocava na lata e era feito de madrugada (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

Olha, tu sabe como era feito esse óleo, eles pegavam fazia o vinho, faziam amolecer aquele monte de patauá, amassavam tudinho aquilo, amassavam naqueles alguidar de barro né, aí eles coavam naqueles paneirinhos, aí eles jogavam todo aquele caroço e depois colocava na lata" (Vanilda Castro da SILVA, 2024).

Antigamente ali pra cima, a gente trabalhava muito tirando o óleo do Patauá para vender, fazia aqui e levava pra vender no Curuá, naquela época era Vila Curuá, a gente levava daqui pra vender lá (GITO, 2024).

Nos levava para lá no litro em garrafa, faziam em grande quantidade, era muito, tinha muito patauá, esse óleo eles utilizavam para fritura dos alimentos. Na Nova Aurora, na Vila Curuá na época, eles compravam (BARJÃO, 2024).

O óleo do patauá era muito gostoso, eles pegavam tiravam assim, fervia, quando tava fervendo colocava bocado de água dentro e o óleo subia tudinho e tirava com uma vasilha, enchia lata de óleo, era muito amarelinho, era pra fazer comida, fritar um peixe (Vanilda Castro da SILVA, 2024).

Assim, os relatos destacam que o processo de extração do óleo de patauá envolvia etapas meticulosas de coleta, fervura e peneiramento, seguidas por um período de resfriamento e armazenamento em latas. Esse óleo não apenas sustentava as famílias da comunidade, mas também era uma importante fonte de renda através da venda nos mercados locais como Nova Aurora em Curuá.

3.5.3 Produção e economia do açaí na comunidade de Patauá do Umirizal

A produção de açaí na comunidade de Patauá do Umirizal representa uma tradição enraizada na vida cotidiana e na economia local. Situada em uma região de terra firme amazônica, a comunidade utiliza métodos tradicionais e conhecimentos passados de geração em geração para cultivar e processar o açaí, um fruto valorizado tanto localmente quanto internacionalmente. A coleta e consumo de açaí na comunidade Quilombola Patauá do Umirizal é uma prática de longa data, enraizada na vida cotidiana e cultural dos moradores. Os relatos dos entrevistados ilustram a importância do açaí, tanto como alimento quanto como uma fonte de renda.

Aqui tinha muito açaí, ele era assim tinha muito açaí aqui na comunidade, nós tirava pra cá os vizinhos tirava pra lá, a gente pegava o vinho que tirava aqui levava lá pro vizinho e aquele que fazia pra lá já trazia pra cá, era uma coisa que eles davam pra gente e a gente dava pra eles, não era só no açaí, se eu matasse uma galinha aqui dava pra toda a comunidade um pedaço, todo mundo era assim, de uns tempo pra cá isso acabou desde quando começaram tirar açaí pra vender acabou tudo, agora a gente quer tomar açaí tem que comprar. Ele era feito manual mesmo né, aquelas gamelas do Laureano e da Ana quando a gente fazia, era no alguidar eles compraram uma gamela grande de pau próprio mesmo só para fazer aquilo sabe, aí colocava de molho naquela gamela aí de lá o Laureano fazia assim ele amassava mesmo com a mão dele, e depois de amassado aí passava na peneira e fazia aquele vinho, agora não, agora é diferente, agora ninguém sabe mais amassar, não sabe mais fazer, tem que ser na máquina né, tudo é na máquina agora (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

Tinha muito açaí, eu não sei se tinha muito ou naquele tempo lá que não era vendido, ele ficava bem preto e agora não, já tem açaí para vender, já estão começando a apanhar quando chega o tempo do festival aí já entra numa compra de açaí, aqui a gente já compra de outro lugar, você vai comprar do Bom Destino quando não tem mais para cá. Na época, o pessoal vinha do Flexal e era dado vinho de açaí pra todos que passavam. A vó Pequê doava pra várias pessoas, essa diminuição é por causa do desmatamento, e hoje é comercializado e na época não era assim. Esse açaí que já tão idoso, não tem condição mas de dar cachos, deixar os menores da produtividade (MANDUCA, 2024).

Eu gostava tanto de ver era a partilha que tinha na comunidade que era do açaí, aliás não só do açaí, mas vou falar do açaí propriamente dito e todo mundo participava né minha mãe mandava o meus vizinhos, né pro meu tio, pra minha tia, pro meus primos, meus parentes, mamãe fazia isso e outras senhoras também faziam isso aqui compartilhavam com todo mundo. Eu assim já tentei depois de adulto voltar essa experiência, mas não consegui mais fazer né, mas eu achava tão bonito e essa cultura pra mim ficou marcado muito na minha vida, isso aí foi uma das melhores momentos que eu gostava de ver a partilha do açaí, tinha outros também, quando matava caça, quando saíam para pescar tudo era compartilhado com a comunidade, mas eu me debruço muito na questão do açaí que era uma coisa que era muito bacana mesmo, muito legal mesmo, com todo mundo isso na comunidade, isso na minha adolescência (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

O açaí era só para o nosso consumo antigamente, na casa do Pedro Carmo tinha aquelas vasilhas grandes e a gente apanhava açaí e nós fazia com ele era na mão mesmo e depois todos os moradores iam para lá tomar o açaí. Hoje o açaí virou comércio, uma renda extra que sustenta a família (Joana Miranda CORREA, 2024).

De primeiro logo quando começou aqui no Patauá dava muito açaí, e hoje em dia não dá mais aquela quantia, antes vinha gente de todo lado, tinha muito açaí, tinha muita coisa. Agora foi feito o festival, esse último, não deu quase ninguém porque tinha muita festa nos outros cantos, e assim vai acabando nossa cultura. As vezes vem pessoas de fora, antigamente aqui no Patauá todo mundo se envolvia, hoje em dia não, então muita coisa mudou (Vanilda Castro da SILVA, 2024).

Os depoimentos revelam que o açaí, inicialmente abundante e compartilhado generosamente entre os moradores, passou por transformação significativa ao longo do tempo. O aumento da comercialização e as mudanças nas práticas de colheita e processamento marcaram uma transição do consumo comunitário para uma economia de mercado. Se trata de um processo que envolve diversas etapas, desde o cultivo até a transformação do fruto em suco, conhecido popularmente como "vinho de açaí".

Imagem 12- Palmeira do açaizeiro

Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Segundo Cunha (2019), uma palmeira de açai geralmente produz entre seis e oito cachos por ano, com um ciclo produtivo de 8 a 9 anos. Após esse período, a produtividade diminuiu e o estilo precisa ser removido para abrir espaço para novas plantas. Os grãos de açai iniciam seu desenvolvimento com uma coloração verde e, ao amadurecer, podem adquirir tonalidades pretas ou, em algumas variedades, manter uma coloração esverdeada, sendo conhecidos como açai "branco" ou, localmente, como açai "tinga".

Existem também variedades que não alteram a cor durante a maturação, chamadas de "una" ou "casado". Os frutos são organizados em cachos, termo utilizado pelos agricultores, e contêm diversas vagens que abrigam os grãos, popularmente conhecidos como "caroços" (Imagens 13 e 14).

Imagens 13 e 14 - Frutos do açai

Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Quando os grãos amadurecem, eles se soltam das vagens (localmente chamadas de "cipós") e a vassoura se desprende do estipe. A quantidade de grãos em um cacho de açaí pode variar significativamente, dependendo do tamanho do cacho e do número de sementes que se desenvolvem plenamente. É comum encontrar cachos grandes com poucas sementes maduras. A parte mais valorizada da palmeira é o fruto, que é inicialmente mergulhado em água quente (Figura 15) e depois triturado em máquina específica para fazer o suco (Imagem 16), ou manualmente no "aguidá" (utensílio de argila usado para amassar os frutos).

Imagem 15- Açaí mergulhado em água quente



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Na comunidade quilombola de Patauá do Umirizal, o processo de aproveitamento dos resíduos do açaí segue práticas sustentáveis que integram o ciclo produtivo local. O caroço do açaí, quando descartado, é reaproveitado como eliminação orgânica e transformado em fertilizante, contribuindo para hortas caseiras e plantios comunitários. Esse reaproveitamento segue o que é destacado por Nóbrega, Lima e Neto (2011, p. 84): "O caroço, quando descartado, é transformado em extração orgânica, útil como fertilizante em hortas caseiras.

Além do aproveitamento da polpa do fruto, a palmeira apresenta altas possibilidades de aproveitamento de suas partes: o caroço, como adubo para o cultivo de hortaliças e plantas ornamentais [...]. Além disso, é relevante observar que a palmeira de açaí possui raízes fasciculadas, que penetram apenas na camada superficial do solo, facilitando o manejo e promovendo a conservação do ecossistema no que está inserido.

Imagem 16- Caroços de açaí



Fonte: Arquivo pessoal (2024)

Após deixar o açaí de molho, ele é escorrido e colocado na trituradora, para que se possa extrair a polpa dessa fruta, tal como se apresenta a seguir.

Imagem 17- Trituramento do açaí na comunidade quilombola de Patauá do Umirizal



Fonte: Arquivo pessoal da comunidade quilombola de Patauá do Umirizal (2024)

Os métodos tradicionais de produção de açaí na comunidade Quilombola Patauá do Umirizal refletem práticas manuais cuidadosas e um profundo conhecimento passado de geração em geração. Os relatos dos entrevistados ilustram o processo detalhado de preparação do açaí, desde a colheita até o consumo. Correa (2024) aponta que "Hoje o açaí virou comércio, uma renda extra que sustenta a família". Completa Maroca (2024) que "o açaí na comunidade é

nativo e tem palmeiras de açaí próximo do igapó. Antes tinha muito açaizal, ele saía e rapidinho eles apanhavam para fazer o vinho, eles não iam buscar tanto longe".

A produção de açaí em Patauí do Umirizal não é apenas uma atividade econômica, mas um elemento central da identidade cultural. Através da combinação de conhecimentos ancestrais e inovações modernas, a comunidade continua a cultivar um fruto que é sinônimo de vida e sustento. O açaí de Patauí do Umirizal simboliza a resiliência e a riqueza cultural de sua gente, representando um legado que se perpetua e se adapta às novas realidades, sem perder suas raízes profundas na tradição amazônica. Conforme Cunha (2019), a família desempenha uma função crucial na produção do açaí, sendo responsável pela mão-de-obra envolvida no processo. Em geral, são os membros da família que realizam a maioria das tarefas relacionadas à produção e muitas vezes são eles que se tornam figuras-chave nessa atividade produtiva.

O principal protagonista desse processo é o produtor, responsável por todas as etapas da produção, desde o plantio até o cuidado com as plantas, devido à sua propriedade da terra. Em sua maioria, são ele e sua família que realizam as atividades relacionadas ao manejo da palmeira. Além das técnicas sistemáticas para exportação, há práticas tradicionais baseadas no extrativismo de açaizais na floresta. Essa produção tradicional continua presente no interior do estado, mantendo vínculos familiares e transmitindo conhecimentos de geração em geração para manter a agricultura extrativista, essencial para muitas famílias que dependem da produção de açaí para sobreviver (Cunha, 2019).

Diante de tal produção, existe o Festival do Açaí que é um evento anual que se tornou uma tradição na comunidade de Patauí do Umirizal. Este evento é uma vitrine das diversas formas pelas quais o açaí é integrado na vida diária dos moradores, além de servir como uma plataforma para iniciativas de desenvolvimento socioeconômico e cultural. Contudo, sobre este será mais bem explanado no tópico a seguir.

3.5.4 Festival do Açaí e suas contribuições à Comunidade

A produção e o consumo de açaí sempre foram centrais na vida da Comunidade Quilombola Patauí do Umirizal, refletindo uma forte tradição de compartilhamento e solidariedade.

Antigamente, na comunidade, o açaí era compartilhado com todos, aqui pra gente beber açaí, não tinha que comprar. Naquela época, era tudo unido. Se fazia açaí, levava um pouco para outros da comunidade, mandava e também vinha pra cá. Agora tudo mudou (Raimundo Martins de Jesus – GITO, 2024).

O açaí era um símbolo de comunhão e partilha entre os moradores, refletindo um tempo em que a comunidade funcionava como uma grande família. A colheita e o preparo do açaí eram atividades coletivas, e o fruto era distribuído para garantir que todos pudessem desfrutar dos seus benefícios.

Olha, antigamente, a questão do açaí era assim, ele era muito farto, porque ele não era vendido, ele era só pra aqui pra comunidade. Então, quando chegava umas pessoas que vinham jogar bola aqui no Patauá, então eles pegavam, iam pro mato apanhar açaí e faziam vinho e colocavam em cima da mesa e todo mundo se servia, todo mundo era beneficiado. Então, aquele vinho não era pra vender, aquele vinho era pra dar pras pessoas que chegavam (Vanilda Castro da SILVA, 2024).

A produção de açaí envolvia uma série de práticas que hoje são menos comuns, devido às mudanças econômicas e tecnológicas. O processo começava com a coleta manual dos frutos das palmeiras, utilizando técnicas tradicionais de escalada.

O uso de latas para armazenamento e a partilha do açaí evidenciam uma economia de subsistência baseada na colaboração e no uso eficiente dos recursos disponíveis na comunidade.

Hoje o vinho já faz na máquina, já bate e já vende. Do primeiro eu tava dizendo, que era muito diferente aqui, quando morava meu pai, minha mãe, minha avó, então, na hora que matava uma caça, aqui coloca uns pedaços para distribuir para cada pessoa na comunidade. Leva pro fulano, leva pro fulano, então todo mundo fazia isso, mas hoje em dia não existe mais essas coisas (Vanilda Castro da SILVA, 2024).

Esses relatos demonstram que, apesar das mudanças ao longo dos anos, o açaí continua sendo um elemento vital na vida do Quilombo Patauá do Umirizal. O consumo do açaí, conforme podemos observar nos depoimentos, evidencia um passado em que a solidariedade e a sustentabilidade eram pilares em suas práticas socioeconômicas e culturais.

Essa atividade sustenta economicamente diversas famílias, além de manter viva uma prática cultural que tem sido transmitida através das gerações. Além disso, menciona-se que a produção de açaí na região é descrita pelos moradores como

uma atividade que evolui significativamente ao longo dos anos. Inicialmente, o açaí era consumido de forma coletiva, com a colheita e o processamento feito manualmente, e o produto era compartilhado entre os moradores. Este sistema de partilha é lembrado pela nostalgia dos mais velhos, que destacam a solidariedade e a união que caracterizavam aqueles tempos.

No entanto, com o passar do tempo e o aumento da demanda externa, o açaí se tornou uma importante fonte de renda para os moradores. O comércio do açaí passou a exercer um papel central na economia local, com algumas famílias se dedicando à produção e venda do fruto.

Com o passar dos tempos, tipo uns 20 a 30 anos atrás, o povo da cidade de Santarém, de Óbidos e comunidades próximas procurou o açaí pra comprar, e a partir daí deixou de ser uma fonte de alimento da comunidade, de ter aquela partilha e aderiu o comércio, passou a vender em sacos e em litros. Tanto é que hoje é uma fonte de renda bem forte na comunidade (Joana Claudia Corrêa dos Santos – MAROCA, 2024).

Hoje, a produção do açaí envolve um processo mais técnico, com o uso de máquinas para a extração do vinho. Este avanço tecnológico facilitou o trabalho dos produtores e aumentou a capacidade de produção, permitindo que a comunidade atenda à crescente demanda do mercado.

A coleta do açaí ainda permanece do mesmo jeito, com a peconha que dá apoio aos pés para subir na palmeira. Eles levam faca, saco ou panela para transportar. Hoje, já fazemos na máquina, meu esposo já trabalha um bom tempo com a venda do açaí (Joana Claudia Corrêa dos Santos – MAROCA, 2024).

As mudanças de época, de modelos econômicos não alteraram a percepção dos comunitários sobre a importância do açaí. Ele continua sendo um elemento central na vida econômica e cultural da comunidade. As famílias envolvidas na produção enfrentam desafios como a necessidade de replantio para garantir a sustentabilidade da produção e a pressão de mercados externos que podem impactar os preços e a rentabilidade da atividade.

A produção teve uma queda de mais ou menos 50%, esse fator se dá porque, na verdade, há uma falta de zelo pelos próprios moradores da comunidade. O que acontece, essa palmeira, ela nasce, cresce, se reproduz e morre. Nessa fase da reprodução até a sua morte, se você não tiver um zelo, vai acabando. Existe um procedimento para que isso não aconteça, seria cortar as mais velhas, idosas mesmo, que ficam matando as outras (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

A economia do açaí na Comunidade Quilombola Patauí do Umirizal representa um exemplo de como uma prática tradicional pode ser adaptada para atender às necessidades contemporâneas, mantendo, ao mesmo tempo, um vínculo com a identidade cultural e histórica da comunidade. Os relatos dos moradores destacam a importância de continuar investindo na produção de açaí, não apenas como fonte de renda, como também uma forma de preservar cultura e coesão social da comunidade.

3.5.5 Festival do açaí

A cultura do Açaí e seu festival está latente como símbolo cultural do quilombo Patauí do Umirizal. Isso pode ser notado nas palavras poéticas e transformadas em música, de Lopes:

“O verão já chegou /esquentou aqui /Vamos juntos tomar um banho ali /Vamos junto meu povo /O quilombo Patauí tá em festa /É muita brincadeira / vem chegando / vem chegando / vem chegando /Já chegou o festival do açaí.

(Bis)Essa é uma festa envolvente /É a cultura da nossa gente /Se você ver vai se apaixonar /É o festival do açaí /Que é conhecido culturalmente /Vem aqui conhecer / vem aqui conhecer no quilombo Patauí...”

(Rosivaldo Rabelo LOPES, 2022).

Na contemporaneidade, o Festival do Açaí nessa comunidade é uma celebração cultural que se consolidou ao longo dos anos, representando não apenas uma festividade, mas também um símbolo da identidade e resistência da comunidade. A origem e evolução do festival são descritas pelos moradores, destacando a participação coletiva e a importância desse evento para a comunidade.

A comunidade participa ativamente, inclusive de troca de experiência de muitas reuniões. Eu fazia parte do processo, eu era estudante no momento eu não estava na comunidade, mas era estudante e de onde estava acompanhava indiretamente né, até diretamente em reuniões quando o pessoal vinha fazer alguns trabalhos, estava também participando com eles na construção. Começou em 2007, eu via naquele momento em deixar um legado na minha comunidade de origem onde pudesse ficar na memória tanto na lembrança da minha pessoa, como mais forte ainda a gente tirar a comunidade do esconderijo e renascer para o município de Óbidos que até então era muito escondido nossa comunidade. Poucos conheciam, pouco se ouvia falar. Então achei que aquele momento de tirar a comunidade do

esquecimento e colocar ela no cenário cultural do município de Óbidos. Em 2007 tive essa ideia e fizemos o primeiro festival do açaí juntamente com a comunidade (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Olha, foi todo nós com a comunidade né, mas quem deu a ideia, quem despertou essa ideia foi o professor Rosivaldo. Ele deu essa ideia né, onde a gente sempre a gente tem reunião aqui, e aí esse festival do açaí ele era feito lá na cabeceira, era lá na cabeceira que era feito o festival do açaí mesmo, daqui da comunidade que começaram a fazer ele ficou aqui na comunidade ainda não parou nem um (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

Foi o professor Rosivaldo que começou com essa ideia, ele convidou o pessoal para fazer esse festival, ele que reuniu a gente. Logo nos primeiros festivais a gente não tinha transporte, a gente não tinha essa estrada, era tudo difícil trazer a bebida e outras coisas, tudo na carroça de boi (Joana Claudia Corrêa dos Santos – MAROCA, 2024).

Esse festival aí parou aí o que aconteceu quando surgiu a ideia aqui né, aí no primeiro ano que surgiu a ideia para fazer o festival aí foi bem o segundo, quando eu fui no terceiro ano ele já começaram a ficar bravo para lá desde o primeiro ano eles começaram a ficar bravos, só que a gente só sabia que eles estavam bravos e quando foi no terceiro ano que foi feito o festival aqui em Patauí (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

O festival do açaí, a festividade de nossa senhora do rosário e a festa do clube que é realizado em dezembro de todo ano e as quadrilhas do mês de junho (Maria Eunice Garcia - MIRUCA, 2024).

O reconhecimento por parte da comunidade de que Rosivaldo Lopes foi o organizador maior do festejo é bastante emblemático, pois Lopes organizou todas as estruturas que permitiram a festa ganhar as condições estruturais e culturais que permitiram ela se manter realizada anualmente. Rosivaldo explica que:

No festival do açaí, temos o desfile da miss iacã e também mister peconheiro do festival do açaí, as participantes se organizam e se vestem com trajes de palmeiras, cachos, carochos, usam acessórios com o caroço do açaí. Nos últimos anos, de 2021 pra cá começamos a fazer o desfile do mister peconheiro. Hoje a juventude nesses últimos anos houve uma participação maciça de nossos jovens, os rapazes representam o mister peconheiro. Temos a celebração a derrubada do mastro. Esse festival tem uma grande importância para nós tanto na cultura quanto em trazer benefícios para o quilombo, que é a nossa identidade (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

A narrativa dos moradores evidencia a evolução e importância do Festival do Açaí, destacando a iniciativa do professor Rosivaldo Rabelo Lopes, que impulsionou a comunidade a se organizar e celebrar suas tradições culturais. Desde sua concepção em 2007, o festival se consolidou como um evento anual, integrando atividades como desfiles, celebrações religiosas e apresentações culturais,

reforçando o senso de identidade e união entre os quilombolas do Patauá do Umirizal.

Todos os anos, essa comunidade celebra o Festival do Açaí, destacando a importância do açaí tanto culturalmente quanto economicamente. Este festival, que tem a duração de dois dias, é uma oportunidade para os moradores se reunirem, preservarem tradições e atraírem visitantes, contribuindo significativamente para a economia local. Durante o evento, há diversas atividades, incluindo apresentações culturais, feiras gastronômicas e artesanais, além de competições e shows, que promovem a valorização da cultura quilombola e a sustentabilidade da produção do açaí. Neste sentido, a escolha do açaí como símbolo do festival, como já é perceptível nas narrativas que apresentamos, deu-se ao fato de ser um fruto típico da região Amazônica e considerado um dos seus símbolos mais representativos. Desde sua origem até os dias atuais, o festival é coordenado e organizado pela Associação dos Remanescentes de Quilombo do Patauá do Umirizal (ARQUIPA).

Imagem 18 - XV Festival do Açaí



Fonte: Arquivo pessoal- XV festival do açaí em 2024

Realizado no mês de setembro, o festival não possui uma data fixa, embora faça parte do calendário cultural da cidade. Iniciado em 2007. Na idealização do professor Rosivaldo Rabelo Lopes, ele revela na entrevista que:

Foi a ideia que eu tive e carreguei nas costas, na minha comunidade essa festa, esse festival do açaí vai ser muito importante e isso vou levar para o resto da minha vida, tenho muito orgulho de ser o fundador desse festival na comunidade (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

Motivado pelo desejo de deixar um legado e tirar a comunidade do anonimato, Rosivaldo percebeu a necessidade de colocar Patauá do Umirizal no mapa cultural do município de Óbidos, onde poucos conheciam ou ouviam falar da comunidade. O primeiro festival foi realizado em um barracão simples com piso batido de chão, refletindo as condições precárias da infraestrutura local na época. Não havia estradas adequadas, tornando o acesso à comunidade extremamente difícil, muitas vezes impossível até mesmo para motos.

Apesar das dificuldades, a perseverança e coragem da comunidade, liderada por Rosivaldo Lopes, permitiram a realização desse primeiro festival, que, embora modesto, foi um sucesso e estabeleceu a base para os eventos futuros. Em 2013 ou 2014, o festival foi formalmente registrado no calendário cultural do município de Óbidos, consolidando sua importância e garantindo seu reconhecimento oficial. Desde então, o Festival do Açaí tem crescido e se desenvolvido, tornando-se um evento indispensável para a preservação e celebração da cultura quilombola na região.

As entrevistas realizadas com os membros da comunidade destacam a grande importância do açaí na culinária local. Os organizadores incentivam a exploração de diversas guloseimas feitas com o fruto, resultando em uma gastronomia criativa e variada. Durante a festividade, é possível apreciar a iguaria em diversos tipos de pratos, como cocada, sorvete de açaí, vinho de açaí, bolo, trufas e outras delícias, mostrando como o açaí, que já foi um dos principais meios de alimentação, continua a ser um elemento vital e versátil na dieta da comunidade.

Atualmente, o Festival do Açaí tem proporcionado momentos de inovação em seu formato de celebração, graças à massiva participação dos comunitários de todas as idades. A contribuição criativa do público ajuda a garantir a qualidade cultural do evento. Dois meses antes do festival, a população é convidada a ajudar com doações de alimentos e bens que possam ser leiloados ou usados em bingos. Durante o festival, os comunitários se reúnem em rodas de conversa para trocar experiências, com a presença de visitantes de comunidades e cidades vizinhas, atraídos pela gastronomia e pelo lazer proporcionado pelo evento.

A programação do Festival do Açaí é cuidadosamente planejada pela comissão organizadora, que realiza diversas reuniões até o dia do evento. Durante o festival, Patauá do Umirizal se transforma em um cenário dinâmico e criativo, movimentando o quilombo, as famílias, a ARQUIPA e a administração local para

garantir que o festival mantenha sua tradição: apreciar a cultura enquanto se saboreia o delicioso vinho de açaí e outras iguarias.

Coordenado e organizado pela Associação dos Remanescentes de Quilombo do Patauá do Umirizal (ARQUIPA), o festival ocorre ao longo de dois dias de festa em setembro, atraindo moradores e visitantes. O primeiro dia do festival começa com a preparação das barracas e do espaço do evento. Durante o dia, os moradores montam estandes onde vendem diversos produtos e guloseimas feitas com açaí, além do levantamento do mastro, atraindo visitantes e moradores para o início das festividades. Às 18h, o festival é oficialmente aberto com missa especial no barracão do quilombo, marcando o início das celebrações. Após a missa, a comunidade apresenta diversas manifestações culturais, incluindo a Folia de Nossa Senhora do Rosário, uma celebração religiosa tradicional, e danças do Carimbó, típicas do norte do Brasil. A noite conta com a apresentação teatral da Lenda do Açaí.

Uma narrativa popular de domínio público sobre a origem mítica do açaí conta a Lenda que há muito tempo atrás, quando ainda não existia a cidade de Belém, vivia neste local uma tribo indígena muito grande. Como os alimentos eram insuficientes, tornava-se muito difícil conseguir comida para todos os índios da tribo. Então o cacique *Itaki* tomou uma decisão muito cruel. Resolveu que a partir daquele dia todas as crianças que nascessem seriam sacrificadas para evitar o aumento populacional de sua tribo.

Até que um dia, a filha do cacique, chamada *laçã*, deu à luz uma bonita menina, que também teve de ser sacrificada. *laçã* ficou desesperada, chorava todas as noites de saudades de sua filhinha. Ficou por vários dias enclausurada em sua tenda e pediu à *Tupã* que mostrasse ao seu pai outra maneira de ajudar seu povo, sem o sacrifício das crianças. Certa noite de lua, *laçã* ouviu um choro de criança. Aproximou-se da porta de sua oca e viu sua linda filhinha sorridente, ao pé de uma palmeira. Inicialmente ficou parada, mas logo depois, lançou-se em direção à filha, abraçando - a. Porém misteriosamente sua filha desapareceu. *laçã*, inconsolável, chorou muito até desfalecer.

Imagem 19- Apresentação Teatral da Lenda do Açaí



Fonte: Arquivo pessoal na comunidade de Patauá (2023)

No dia seguinte seu corpo foi encontrado abraçado ao tronco da palmeira, porém no rosto trazia ainda um sorriso de felicidade e seus olhos negros fitavam o alto da palmeira, que estava carregada de frutinhas escuras. Itaki então mandou que apanhassem os frutos, deles foi obtido um suco avermelhado que batizou de AÇAÍ, em homenagem a sua filha (Iaçã invertido). Alimentou seu povo e, a partir deste dia, suspendeu sua ordem de sacrificar as crianças ¹.

Além disso, há apresentação tradicional do *Marambiré do Silêncio*. A noite se encerra com seresta no barracão onde bandas locais e regionais se apresentam, proporcionando entretenimento e integração de todos os participantes.

O segundo e último dia do festival começa às 6:00h da manhã, com uma maratona masculina e feminina, seguida de jogos e torneios de dupla. Uma gincana cultural para crianças também é realizada, focando no extrativismo do açaí, educando e entretendo ao mesmo tempo. Durante a tarde, há música ao vivo nas margens do igarapé Açaí, criando um ambiente descontraído e festivo.

Um dos pontos altos do festival é a apresentação das candidatas a Rainha do Festival, Miss Iaçã e dos candidatos Mister Peconheiro. Essas competições celebram a beleza e a cultura local, destacando jovens que se tornam símbolos do festival, com trajes feitos de itens derivados das palmeiras e utensílios para coleta, que simbolizam a ligação profunda com o ambiente natural e os recursos locais. Essa abordagem não apenas valoriza a estética, mas também educa sobre a relevância cultural e sustentável do açaí e do extrativismo para a comunidade.

¹Fonte: <http://www.sohistoria.com.br/lendasemitos/acai/>

Imagens 20, 21, 22 e 23 - Desfile dos candidatos, Miss Iaçã e Mister Peconheiro



Fonte: Arquivo pessoal- XV festival do açaí em 2024

Imagem 24 – As três finalistas, com a campeã ao centro, a Miss Iaçã



Fonte: Arquivo pessoal- XV festival do açaí em 2024

À noite, o festival é encerrado com uma festa que reúne a comunidade e visitantes em uma celebração vibrante com dança, repleta de alegria e interação. Nossa percepção é de que o Festival do Açaí não proporciona apenas lazer e gastronomia. Ele também aborda uma questão crucial: o meio ambiente, pois não poderia ignorar o contexto ambiental da Amazônia. O evento em si demonstra a estreita relação entre cultura e meio ambiente, uma vez que é difícil desvincular qualquer celebração da lógica ambiental da região. A comunidade quilombola/mocambeira Patauá do Umirizal, em Óbidos, localizada em meio à imensa floresta amazônica, necessita de cuidados para sua preservação.

Nesse sentido, o uso do Festival do Açaí como uma ferramenta de educação ambiental para os participantes é de grande relevância. Conforme os entrevistados, há uma enorme dificuldade em relacionar a festividade do açaí com o meio ambiente. Portanto, é valioso concordar com Paulino (2012), sobre o conceito de cultura, que engloba costumes, crenças, manifestações artísticas, hábitos, formas de conhecimento e as relações entre os seres humanos e o meio ambiente. Esse conceito é pertinente ao festival e reforça a importância de integrar a educação ambiental a um evento de grande valor cultural, memorial e identitário. Além de celebrar a cultura e a tradição ligadas ao açaí, o festival tem um impacto significativo na economia e na coesão social da região.

O festival também é um ponto de encontro cultural e social. Ele serve como um *lugar simbólico* onde os valores comunitários são reafirmados e as tradições são transmitidas às gerações mais jovens. É um momento para os moradores locais se reconectarem com suas raízes, promovendo um sentido de pertencimento e orgulho pela herança cultural do açaí. Assim, o Festival do Açaí em Patauá não é apenas uma celebração festiva, mas também um evento que desempenha um papel vital na sustentabilidade econômica e na preservação cultural da comunidade de quilombola.

3.5.6 Atividades socioeconômicas da Comunidade

Os relatos dos entrevistados da comunidade Quilombola Patauá do Umirizal destacam as diversas atividades realizadas no passado para garantir a sobrevivência, refletindo uma vida profundamente enraizada nas práticas de subsistência e no uso dos recursos naturais locais.

Patauá já era a fonte de renda e hoje aqui na comunidade antigamente era mais do que o alimento, também era caça né, era criação da galinha, criava porco, criava pato, naquele tempo eu criei eu com meus 8 anos, 9 anos, 10 anos, eu acho, o Gito aqui, a gente ia lá pro Cuiteua, lá tinha uma represa, que dava muito peixe naquele tempo, o peixe pegava mesmo era só o mesmo para alimento (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

Agora tá tudo fácil, porque agora é no carro, é na moto, mas nesse tempo não, a gente botava no pau, tirava o óleo e colocava naquelas latas de lugar de querosene, fazia na semana e dia de sábado a gente saía para vender na Nova Aurora. A gente sobrevivía do óleo do patauá, jutaí cica, o breu pra vender (Raimundo Martins de Jesus – GITO, 2024).

Eles iam embora aquele monte pro centro, cansei de ver, eles tiravam óleo de Patauá, aquele monte de Patauá, eles faziam vinho e colocava naquelas latas, fazia aquela fileira de lata, nas estacas pra meter o fogo, que eles fazia o óleo antes de amanhecer o dia para não ter barulho de ninguém e quando a gente acordava já tava apurando, aí eles enchiam tudo nos litros, aí de lá eles iam tirar Breu, Jutaí Cica, essas coisas pra eles levarem pro Curuá pra vender pra depois eles comprarem o alimento da gente, então essa era a vida deles (Vanilda Castro da SILVA, 2024).

Nós tirava o óleo do patauá, fazia farinha, vendia, tinha roça, criava galinha, porco, pato. Eu mesmo ia lá pro Cuiteua com 8 anos de idade com meus irmãos, pegava peixe na represa pra alimentar a família (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

Olha, a gente tirava o patauá, fazia o óleo para vender, fazia a farinha, tirava meio saco de farinha para vender no Curuá no Flexal (Joana Miranda CORREA, 2024).

As narrativas revelam uma comunidade que dependia fortemente da extração de produtos naturais, da agricultura e da criação de animais para a subsistência. A produção de óleo de patauá, a caça e a pesca, além do cultivo de roças e a criação de aves e suínos, eram atividades fundamentais para garantir o sustento das famílias. Essas práticas tradicionais, embora tenham evoluído com o tempo, continuam a ser lembradas como pilares da sobrevivência e da identidade cultural da comunidade. Os entrevistados também descrevem a comercialização do açaí como uma atividade vital que envolve várias famílias na comunidade, refletindo a importância econômica e cultural desse produto, conforme podemos depreender das seguintes narrativas:

Olha, para vender lá o Zezinho, ali a Selma com Mileo e aqui em casa, só que aqui em casa é mais o Elton assim que vem tirar para vender e mais pra tomar” (Nazaré Ferreira RODRIGUES, 2024).

Pensamos em plantar mais o pessoal diziam que não adiantava plantar porque o pessoal invade. Nós pensamos no plantio, mas não seguimos (Joana Claudia Corrêa dos Santos – MAROCA, 2024).

Duas famílias aqui em casa, meu marido que faz para vender e também o Miléo, hoje já fazemos na máquina. Meu esposo já trabalha um bom tempo com a venda do açaí (Joana Claudia Corrêa dos Santos – MAROCA, 2024).

O próprio indivíduo da comunidade já compra o açaí para seu alimento. Hoje temos os beneficiadores, fazem o vinho e vende, então deixou de ser partilha e passou a ser comércio mesmo e para algumas famílias, são poucos que trabalham com isso (Rosivaldo Rabelo LOPES, 2024).

As narrativas dos moradores destacam a transformação do açaí de um alimento compartilhado comunitariamente para um produto comercializado. Hoje, o açaí é vendido tanto em forma de vinho quanto em caroço, e a atividade envolve principalmente algumas famílias da comunidade que se dedicam à sua coleta, processamento e venda. A mudança para a comercialização do açaí trouxe uma nova dinâmica econômica para a comunidade, embora ainda existam desafios, como a manutenção dos plantios e a competição com áreas externas.

Com o avanço da comercialização do açaí, a dinâmica econômica da comunidade de Patauá do Umirizal passou a refletir a complexidade de uma economia em transformação. O que outrora era um alimento partilhado e consumido coletivamente, assumiu um papel de destaque como produto de mercado, impulsionando a economia local e conforto e meio de sustento para algumas famílias. No entanto, essa transição trouxe consigo novos desafios e oportunidades. A comercialização do açaí não requer apenas a adaptação das práticas de produção e beneficiamento, mas também um olhar atento para a sustentabilidade dos plantios e a gestão dos recursos naturais.

Para as famílias que ainda se dedicam à coleta, ao processamento e à venda do açaí, o trabalho diário envolve um equilíbrio constante entre a preservação das práticas tradicionais e a necessidade de inovação para competir no mercado. A introdução de máquinas para o beneficiamento, por exemplo, impediu parte do trabalho manual e acelerou a produção, mas também trouxe novas formas de organização econômica. Esse processo tem implicações profundas na relação entre os membros da comunidade, alterando os vínculos de solidariedade e cooperação que anteriormente sustentavam o ciclo produtivo.

Além disso, os desafios relacionados à manutenção dos plantios e à competição com áreas externas exigem uma abordagem cuidadosa para preservar o equilíbrio ambiental. O manejo sustentável do açazal é fundamental para garantir a continuidade da produção e o sustento das famílias que dependem desse recurso.

Nesse contexto, a valorização do conhecimento tradicional, aliada às práticas modernas de manejo e conservação, surge como uma estratégia central para enfrentar as pressões externas e garantir a permanência do açaí como símbolo de identidade e resiliência da comunidade.

O depoimento dos moradores também revela um aspecto importante: a comercialização do açaí não é apenas uma atividade econômica, mas um reflexo das mudanças socioculturais que impactam o modo de vida na comunidade. A passagem de um alimento compartilhado para um produto de mercado marca uma transformação nas relações sociais, nos papéis familiares e nas estratégias de sobrevivência. Enquanto algumas famílias prosperam com a venda do açaí, outras dificuldades se adaptam às exigências de um mercado competitivo e sonoro. Ainda assim, o açaí continua a ser um elemento central na vida dos moradores, conectando passado e presente e mantendo vivas as tradições que moldam a identidade do Patauá do Umirizal.

Por fim, a história da comercialização do açaí na comunidade exemplifica como as tradições e a modernidade podem coexistir, gerando um espaço de resistência e inovação. As práticas culturais ligadas ao extrativismo e à produção agrícola são mais do que meras atividades econômicas; elas são expressões de um modo de vida que valoriza o pertencimento, a solidariedade e a conexão com o território. O futuro do açaí na comunidade dependerá de sua capacidade de equilibrar essas forças, garantindo que as novas gerações tenham acesso não apenas às oportunidades econômicas, mas também ao legado cultural que define o Patauá do Umirizal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Investigar e discutir cultura significa se reportar a uma produção humana que envolve dimensões materiais e imateriais e que se entrelaçam por meio de práticas da sociedade ou grupo social, caracterizando-se como uma instância humanizadora. Além disso, cultura está intrinsecamente relacionada à identidade e memória. Logo, é de suma importância no contexto da região do Baixo Amazonas, produzir informações referentes à memória, à história e a aspectos culturais das comunidades quilombolas da região citada, principalmente da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal, que há bastante tempo se coloca na dianteira da resistência à influência cultural branca. Desse modo, busca-se que a referida pesquisa possa contribuir para a recomposição da história das culturas quilombolas no Baixo Amazonas.

Historicamente, antes do açaí se tornar um produto extrativista significativo, a comunidade de Patauá do Umirizal dependia principalmente da extração de óleo de patauá e de outros produtos como cumaru, jutaí cica e breu. A coleta e o processamento desses recursos naturais eram as principais atividades econômicas. A extração de óleo de patauá era particularmente importante, sendo uma atividade que envolvia um esforço considerável e que fornecia uma fonte crucial de renda através da venda em localidades como Curuá.

Com o tempo, a produção de açaí assumiu um papel central na economia da comunidade. A coleta e processamento do açaí não só forneciam sustento econômico, mas também estavam profundamente enraizados na identidade e nas práticas culturais dos moradores. A produção de açaí se tornou um símbolo de cooperação comunitária e de continuidade das tradições ancestrais.

A pesquisa identificou que a diminuição da produção de açaí impacta diretamente a cultura e a memória da população do quilombo Patauá do Umirizal. A escassez do fruto limita as atividades tradicionais de colheita e processamento, afetando práticas culturais e rituais associados. As memórias dos quilombolas estão intimamente ligadas ao açaí, que não é apenas um alimento, mas um símbolo cultural evocador de lembranças de cooperação comunitária e sustentabilidade.

O envelhecimento dos quilombolas também desempenha um papel crucial na diminuição da produção de açaí. Os mais velhos, que possuem o conhecimento tradicional sobre a coleta e processamento do fruto, enfrentam dificuldades físicas

para continuar a atividade. A transmissão desse conhecimento para as gerações mais jovens não tem ocorrido de forma eficaz, resultando na redução da produção e na potencial perda de práticas tradicionais.

A pergunta central que envolveu a pesquisa consistiu em: *como os elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal caracterizam sua estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí?* Assim, identificou-se que os elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal são fundamentais para a estrutura social local, sendo a coleta extrativista do açaí um símbolo central dessa identidade. A prática do açaí vai além da atividade econômica, funcionando como um meio de preservação e transmissão de conhecimentos tradicionais entre gerações, reforçando laços comunitários e a memória coletiva. Essa atividade é realizada de forma colaborativa, envolvendo todas as gerações, e simboliza a conexão da comunidade com sua história e ancestralidade. Assim, a coleta do açaí se torna um ato de resistência cultural e reafirmação identitária, essencial para a coesão social e a continuidade das tradições quilombolas. Dessa forma, os elementos memoriais, identitários e culturais não apenas definem a estrutura social da comunidade, mas também fortalecem sua resiliência frente às transformações sociais e econômicas.

O objetivo principal desta pesquisa foi compreender de que maneira os elementos memoriais, identitários e culturais dos moradores da Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal contribuem na caracterização da estrutura social a partir da Coleta Extrativista do Açaí. A investigação revelou que tais elementos são fundamentais na preservação da memória e identidade cultural da comunidade. A partir da coleta extrativista do açaí, os moradores reforçam seus laços comunitários, relembram práticas ancestrais e mantêm vivas as tradições culturais que passadas de geração em geração.

Além disso, os objetivos específicos da pesquisa também foram alcançados. Impactos na Cultura e Memória pela Diminuição da Produção de Açaí: A pesquisa identificou que a diminuição da produção de açaí impacta diretamente na cultura e memória da população do quilombo Patauá do Umirizal. A escassez do fruto limita as atividades tradicionais de colheita e processamento, afetando as práticas culturais associadas a essas atividades.

Relação da Cultura de Produção do Açaí com as Memórias dos Quilombolas: A produção do açaí está profundamente enraizada nas memórias dos quilombolas. As entrevistas revelaram que o açaí não é apenas um alimento, mas um símbolo cultural que evoca lembranças de cooperação comunitária e sustentabilidade. A cultura de produção do açaí é vista como um legado deixado pelos ancestrais e um elemento central na identidade quilombola amazônica.

Processo de Envelhecimento e Diminuição da Produção de Açaí: O envelhecimento dos quilombolas tem uma relação direta com a diminuição da produção de açaí. Os mais velhos, que detêm o conhecimento tradicional sobre a coleta e processamento do fruto, enfrentam dificuldades físicas para continuar a atividade, e a transmissão desse conhecimento para as gerações mais jovens não tem ocorrido de forma eficaz, resultando na diminuição da produção.

História da Comunidade a partir da Oralidade e Memória dos Moradores: A história do local foi composta a partir das narrativas dos moradores, que descreveram a evolução do grupo e as mudanças no cultivo e manejo do açaí. A oralidade se mostrou uma ferramenta poderosa para preservar e transmitir a história e a cultura local.

Registro das Manifestações Culturais e Influências na Identidade: As manifestações culturais, como o Festival do Açaí e a Folia de Nossa Senhora do Rosário, foram registradas e evidenciadas quanto às suas influências na construção das identidades dos povos quilombolas. Essas manifestações são fundamentais para a coesão social e para a valorização da cultura quilombola.

O Festival do Açaí tem desempenhado um papel crucial na preservação da cultura e na coesão social do Patauá do Umirizal. A escolha do açaí como símbolo do festival deve-se ao fato de ser um fruto típico da região Amazônica e considerado um dos seus símbolos mais representativos. Desde sua origem até os dias atuais, o festival é coordenado e organizado pela Associação dos Remanescentes de Quilombo do Patauá do Umirizal (ARQUIPA).

Realizado no mês de setembro, o festival não possui uma data fixa, embora faça parte do calendário cultural da cidade. Iniciado em 2007, o Festival do Açaí foi idealizado pelo professor Rosivaldo Rabelo Lopes. Motivado pelo desejo de deixar um legado e tirar o local do anonimato, Rosivaldo percebe a necessidade de colocar Patauá do Umirizal no mapa cultural do município de Óbidos. O primeiro festival foi realizado em um barracão simples com piso batido de chão, refletindo as condições

precárias da infraestrutura local na época. Não havia estradas adequadas, tornando o acesso extremamente difícil.

Apesar das dificuldades, a perseverança e coragem da comunidade permitiram a realização desse primeiro festival, que, embora modesto, foi um sucesso e estabeleceu a base para os eventos futuros. Em 2013 ou 2014, o festival foi formalmente registrado no calendário cultural do município de Óbidos, consolidando sua importância e garantindo seu reconhecimento oficial. Desde então, o Festival do Açaí tem crescido e se desenvolvido, tornando-se um evento indispensável para a preservação e celebração da cultura quilombola na região.

As entrevistas realizadas com os membros da comunidade destacam a grande importância do açaí na culinária local. Durante a festividade, é possível apreciar a iguaria em diversos tipos de pratos, como cocada, sorvete de açaí, vinho de açaí, bolo, trufas e outras delícias, mostrando como o açaí, que já foi um dos principais meios de alimentação, continua a ser um elemento vital e versátil na dieta da comunidade.

Atualmente, o Festival do Açaí tem proporcionado momentos de inovação em seu formato de celebração, graças à massiva participação dos comunitários de todas as idades. A contribuição criativa do público ajuda a garantir a qualidade cultural do evento. Dois meses antes do festival, a população é convidada a ajudar com doações de alimentos e bens que possam ser leiloados ou usados em bingos. Durante o festival, os comunitários se reúnem em rodas de conversa para trocar experiências, com a presença de visitantes de comunidades e cidades vizinhas, atraídos pela gastronomia e pelo lazer proporcionado pelo evento.

A programação do Festival do Açaí é cuidadosamente planejada pela comissão organizadora, que realiza diversas reuniões até o dia do evento. Durante o festival, Patauá do Umirizal se transforma em um cenário dinâmico e criativo, movimentando o quilombo, as famílias, a ARQUIPA e a administração local para garantir que o festival mantenha sua tradição: apreciar a cultura enquanto se saboreia o delicioso vinho de açaí e outras iguarias.

Portanto, a pesquisa favoreceu a compreensão da importância da memória coletiva e da oralidade para apreensão dos aspectos históricos e culturais referentes à Comunidade Quilombola/Mocambeira Patauá do Umirizal. A partir da reconstituição do passado, foi possível recontar aspectos da cultura quilombola no presente. Desse modo, acredita-se que a pesquisa alcançou seu objetivo geral e

específicos, contribuindo significativamente para o entendimento e valorização da cultura e identidade quilombola na Amazônia.

REFERÊNCIAS

- ALLEGRETTI, Mary Helena. Política de uso dos recursos naturais renováveis: a amazônia e o extrativismo. **Revista Administração Pública**, v.26, n.01, 1992.
- ARRUTI, J. M. **Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação**. In M. Paula & R. Heringer (Orgs.), Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais (p. 75-109). Rio de Janeiro, RJ: Fundação Heinrich Boll, 2009.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo, Mantis Fontes, 2007.
- ASSMANN, J. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 115–128, 2016.
- AZEVEDO, Idaliana Marinho de. **Puxirum: Memória dos negros do oeste paraense**. Belém, Instituto de Artes do Pará–IAP; Programa Raízes, 2002. 184p.
- BANDEIRA, Felipe Lima. O movimento quilombola contemporâneo no baixo Amazonas, Pará: arcabouço jurídico e processos sociais. **Revista Confluências**, v.25, n.02, 2023.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa, Edições 70, 1977.
- BARROS, José Augusto C. **Pensando o processo saúde doença: A que responde o modelo biomédico?** Em: Revista Saúde e Sociedade [online]. 2002, vol. 11, n.1, pp.67-84.
- BARROS, Eloísa Amorim de. **O benzer quilombola amazônida: a resistência ao modelo oficial de saúde e o fortalecimento de comunidades afrodescendentes de Óbidos-Pará**. 110 f. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal do Oeste do Pará, Centro de Formação Interdisciplinar, Programa de Pós- Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, 2019.
- BEZERRA, J. M. **A escravidão negra no Pará**. Declaração universal sobre a diversidade cultural. Brasília, UNESCO, 2002.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Tradução de Celso Castro. 6ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Tao, 1979.
- BOSI, E. A pesquisa em memória social. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 277-284, 1993. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771993000100012&lng=pt&nrm=iso>. acesso em: 11 de agosto de 2023.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, v.26, p.329-376, 2006.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, 05 out. 1988.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Fundação cultural palmares**, 2018. Disponível em: http://palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 20 de setembro de 2023.

CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER, Geraldo. **Amazônia: Expansão do Capitalismo**. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/mnx6g/pdf/cardoso-9788599662731.pdf> Acesso em: 25/08/2018.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2008.

CHAVES, Maria P. Socorro Rodrigues. **Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: O estudo de caso Do assentamento de Reforma Agrária Iporá**. Campinas-SP, Instituto de Geociências/Universidade Estadual de Campinas, 2001. Tese de Doutorado.

CIAMPA, A. C. A. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DUBAR, Claude. **A Socialização: construção das identidades sociais e profissionais**. Tradução de Andreia S. M. Silva. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

FARIAS, R.T.S; BRITO, D.M.C. O açaí no contexto do território e da territorialidade ribeirinha na Amazônia brasileira. **Revista Confins**, v.54, n.13, 2022.

FARIAS JÚNIOR, E, A. **Quilombolas no Amazonas: do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor**. In: P. M. SAMPAIO (Org.) **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**, Belém: Editora Açaí; CNPq. p. 131-156, 2011.

FERNANDES, S. L.; MUNHOZ, J. M. **Políticas públicas quilombolas e produções identitárias: percursos históricos e conflitos políticos**. In J. F. Leite & M. Dimenstein (Orgs.), **Psicologia e contextos rurais**. (p. 357-384). Natal, RN: EDUFRRN, 2013.

FUNES, Eurípedes. **Mocambos: Natureza, Cultura e Memória**. Em: Unisinos, Vol. 13, nº 2, 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5083> Acesso em: 20 de setembro de 2023.

FUNES, Eurípedes. **“Nasci nas Matas Nunca tive Senhor: História e Memória dos Mocambos no Baixo Amazonas”**. São Paulo, USP, 1995.

FURTADO, Marcela B.; PEDROZA, Regina L. S.; ALVES, Cândida B. **Cultura, Identidade e Subjetividade Quilombola: Uma Leitura a Partir da Psicologia Cultural**. Em: **Psicologia e Sociedade**, vol. 26, nº01, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000100012 Acesso em: 20 de setembro de 2023.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.

GOMES, N. L. Cultura negra e educação. In: **Revista Brasileira de Educação**, maio/jun/jul/ag, 2003.

GOMES, Carlos Valério Aguiar. Ciclos econômicos do extrativismo na Amazônia na visão dos viajantes naturalistas. Universidade Federal do Pará. Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, V.1, 2018.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**. Rio de Janeiro, Record, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid, Taurus, V.03, 1988.

HAECBAERTS, R. **Identidades Territoriais**. In: Rosendahl, Z.; Corrêa, R. L. (Org.). *Geografia Cultural: uma antologia* Vol. II. 1ed. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2013, v. II, p. 233-244

HAESBAERT, R. **Território, Poesia e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2013.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 6.ed Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **A dinâmica do extrativismo vegetal na Amazônia: uma interpretação teórica**. Belém: EMBRAPA-CPATU, 1990. 38p. il. (EMBRAPA-CPATU. Documentos, 53). 1. Extrativismo vegetal-Brasil-Amazônia. L EMBRAPA. Centro de Pesquisa Agropecuária do Trópico Úmido, Belém, PA, 1990.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. Extrativismo vegetal ou plantio: qual a opção para a Amazônia? In: HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (Ed.). **Extrativismo vegetal na Amazônia: história, ecologia, economia e domesticação**. Brasília: Embrapa, 2014.

LANE, Silvia. **O que é psicologia social?** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Um conceito antropológico**. 23ª edição. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

LAWLOR, L.; MOULARD, L.V. "**Henri Bergson**", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição de verão 2016), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entradas/Bergson/>>. Acesso em: 15 de agosto de 2023.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 7. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEITE, J. F.; DIMENSTEIN, M. Movimentos sociais e produção de subjetividade: o mst em perspectiva. **Revista Psicologia & Sociedade**, v.22, n.2, 269-278, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini.

5ª ed. Campinas, Papirus, 2005.

MANNING, Patrick. **The African Diaspora: A History through Culture**. Nova York, Columbia University Press, 2009.

MELUCCI, A. **O jogo do eu: a mudança de si em uma sociedade global**. São Leopoldo, RS: Ed. da Unisinos, 2004.

MEIRELES, M. C. As conexões do Maranhão com a África no tráfico atlântico de escravos na segunda metade do século XVII. **Revista Outros Tempos. Dossiê escravidão**, v. 8, São Paulo, 2009.

MEZZAROBBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Sevilha. **Manual de metodologia da pesquisa no Direito**. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

MINAYO, M. C. de S. **O desafio do conhecimento**. São Paulo: Hucitec, 1993.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ- MPPA. Região Administrativa do Baixo Amazonas - Sede Santarém. Santarém, 2015. Disponível em: <https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/index.php?action=Destaque.show&id=849&oOrgao=86>. Acesso em: 05 de junho de 2024.

MODA, B. B. **A importância da avaliação de impactos ambientais dentro do processo de licenciamento ambiental para a construção de empreendimentos hidrelétricos no Brasil: os contributos da Avaliação Ambiental Estratégica e da Avaliação Ecossistêmica do Milênio**. Dissertação de Mestrado. 147p. Coimbra (Portugal), Universidade de Coimbra, 2014.

MÜHLHAUS, Carla. **5W + H: Seis questões milenares para a entrevista jornalística**. Rio de Janeiro, Faculdade de Comunicação e Jornalismo/UFRJ. 2000. Dissertação de Mestrado.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Negra versus Identidade Nacional**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Claudia Neves. **Culturas e Memórias das Comunidades de Quilombo da Amazônia: Um passado revisto a partir do presente**. Santarém-PA, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida-PPGSAQ/UFOPA, 2018. Dissertação de Mestrado.

MACEDO, I.; GOMES, J. Memória cultural, mídia e cultura visual. **Revista Vista**, [S. l.], n. 2, p. 8–13, 2018.

NÓBREGA, Janina A. da; LIMA, Enac P. de; NETO, José Dantas. Diagnóstico socioeconômico dos produtores de açaí in natura de municípios do Amapá. **Revista Educação Agrícola Superior**, v. 26, n. 2, p. 83-87, 2011.

OLIVEIRA, Persio Santos de. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Ática, 2004.

PAULINO, I. R. **Resgate da Memória do Município de Óbidos – Área Rural**. In: Anais da Agenda Cidadã no Oeste do Pará. Vol. I. 2013. Santarém-PA (UFOPA), p. 93-101, 2013.

PAULINO, Itamar Rodrigues. **A Amazônia entre culturas, identidades E memórias**. Em: LIMA, Rogério e MAGALHÃES, Maria da Glória (orgs). Culturas e Imaginários: Deslocamentos, Interações e Superposições. Rio de Janeiro, 7Letras, 2018.

PESSOA, T.S et al. Resíduo de açaí beneficiado pelo processo de gaseificação e seu emprego no tratamento de efluentes têxteis sintéticos e brutos. **Jornal de Produção Mais Limpa**, v.11, n.03, 2019.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PONTES, Deise Freitas. **Condições de vida e hábitos culturais em saúde em comunidade tradicional do Baixo Amazonas: o caso do quilombo/mocambo Muratubinha**. Santarém, 2020. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró- reitoria de Pesquisa, Pós- Graduação e Inovação Tecnológica, Centro de Formação Interdisciplinar, Programa de Pós Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida –PPGSAQ. 2020.

QUEIROZ, M. I. P. de. Relatos orais: do indizível ao dizível. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 39, n.3, p. 272-286, mar. , 1987.

REIS, F. A. de C. **Relatório 1º Vice-Presidente**. Fala do Presidente da Província Angelo Thomas do Amaral, dirigida à Assembleia Legislativa Provincial, 8-08-1860. Belém: Typ. Santos e Filho, 1860.

SANTOS, B. S. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. In B. S. Santos. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural (p. 427-462). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é Cultura**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

SANTOS, B. S. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. In B. S. Santos. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural (p. 427-462). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003.

SIQUEIRA, Ivone Lopes. **A folia de Nossa Senhora do Rosário no Quilombo Pataú do Umirizal**. -- 1. ed. -- São Paulo : Comissão Pró Índio de São Paulo, 2023.

SILVA, Tomas Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000

SILVA, E. K. S; PAULINO, I. R. **Amazônia como lugar de culturas: conceitos, contextos e condições identitárias e memoriais**. REVELLI, Vol. 11, 2019. Dossiê: Estudos Literários e Interculturalidade. Disponível em: <https://www.revist>

a.ueg.br/index.php/revelli/article/view/9065/6681. Acesso em: 15 de novembro de 2022.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008. Dissertação de Mestrado.

THOMPSON, P. **A voz do passado história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom**. London, John Murray, 1871.

TAYLOR, C. 1989. **The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

WARD, L.G. Henri Bergson. "Da sobrevivência das imagens. Memória e mente". Capítulo 3 em *Matter and Memory*. 22 de fevereiro de 2010. Disponível em: https://brocku.ca/MeadProject/Bergson/Bergson_1911b/Bergson_1911_03.html. Acesso em: 15 de agosto de 2023.

ANEXO I

ROTEIRO PESQUISA DE IDENTIDADE CULTURAL

Nº do Questionário: _____ Data: ____ / ____ / ____.

DADOS DE IDENTIFICAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

Nome e sobrenome:

Idade:

Sexo:

Escolaridade:

Tempo de residência na comunidade:

Tipo de Moradia:

Quantidade de membros família morando residência:

Tipo de ocupação de trabalho:

De onde vieram os seus parentes e ancestrais?

QUESTIONÁRIO PEQUISA DE CAMPO

I - Quanto ao conhecimento histórico da comunidade Patauá do Umirizal,

- 01 - Conte como surgiu a comunidade e a história que deu origem ao nome da comunidade?
- 02 - Relate sobre a fundação da comunidade e fale dos primeiros moradores?
- 03 - Quais são as raízes culturais da comunidade? Conte sobre a ancestralidade da comunidade e o fato da descendência de escravizados.
- 04 - De que forma a comunidade garantia a sua sobrevivência no local?
- 05 - Que histórias marcaram sua vida na comunidade?
- 06 - Quais lembranças você guarda da sua infância, da sua juventude ou as coisas que os mais antigos contavam da vida aqui na comunidade?
- 06- Você se recorda da história de vida dos seus antepassados ou até mesmo história de moradores antigo da comunidade?
- 07- Quais as cantigas que você ouvia ou cantava em sua infância?
- 08 – Fale de brinquedos e brincadeiras de sua infância?
- 09 – Relate sobre lendas e mitos que você ouvia? E quais são contados atualmente?
- 10 - Como ocorreu o processo de reconhecimento da comunidade como de origem africana?
- 11 - O que mudou na comunidade após o reconhecimento inicial como Quilombola? Ex: auxílio, transporte, moradia, energia e etc.
- 10 - Você se considera quilombola? E a experiência de viver em Quilombo?
- 11 – Quais hábitos culturais são vividos na sua comunidade que comprovam sua identidade quilombola?
- 12 – Comente sobre danças e festas existentes no passado e no presente.
- 13 – Quais festividades eram feitas na comunidade, incluindo festividades religiosas? E hoje? Quais são?

II – Quanto aos aspectos do cotidiano,

- 14 – Quais as histórias que você ouvia – acontecimento passados que ocorreram na comunidade?
- 15 – Quais histórias sobre a comunidade você conta atualmente para as pessoas na sua comunidade?
- 16 - Qual o tipo mais comum de comida no passado em sua comunidade? E atualmente?
- 17 – Descreva sua comida preferida?

- 18 – Que tipos de artesanatos eram feitos em sua comunidade no passado? E hoje?
- 19 – Quais as ervas medicinais usadas em sua comunidade e sua utilidade?
- 20 – Você desenvolve algum tipo de agricultura na área de sua residência?

III - Quanto à produção do açaí na comunidade de Pataú do Umirizal,

- 21 – Qual a relação da comunidade com o Umirizal?
- 22 – A comunidade já produziu extrativismo a partir do Umirizal? Caso Sim, por que abandonou? Caso não, por quê?
- 23 - Sobre a produção do açaí, quem trouxe o açaí para a comunidade?
- 24 – A base alimentar e de economia da comunidade é o Açaí até os dias atuais?
- 25 – Os açaizais são nativos ou plantados? Qual tamanho da área onde existe o açaí? Especificar tamanhos da área nativa e área plantada, caso haja.
- 26 - Como o Açaí é utilizado na culinária local e em outras tradições culturais da comunidade?
- 27– Há quanto tempo trabalha com extrativismo do açaí?
- 28 - Como a produção de açaí na comunidade tem evoluído ao longo dos anos?
- 29 - Houve um aumento ou diminuição na quantidade produzida?
- 30 - Quantas famílias estão envolvidas na atividade de produção de açaí em Pataú do Umirizal?
- 31 - Atualmente, qual sua maior fonte de renda? (artesanato, funcionalismo público, bolsa família, bolsa verde, agricultura, extrativismo, outros).
- 32 - Como as tradições culturais relacionadas ao açaí são preservadas e transmitidas às gerações futuras?
- 33- Quais são os equipamentos e ferramentas utilizados pelos coletores de açaí durante o processo de colheita?
- 34 - Como são comercializados os produtos derivados do açaí produzidos na comunidade de Pataú do Umirizal?

IV - Quanto ao Festival do Açaí e suas contribuições à Comunidade,

- 36 - Desde quando acontece o Festival do Açaí?
- 37 – Conte sobre a origem do festival.
- 38 - Como foi o primeiro festival, e o que mudou com o passar do tempo nos festivais?
- 39 - Explique as etapas de preparação para o Festival do Açaí e como a comunidade se envolve coletivamente nesse processo?
- 40 - Quais outras atrações ou atividades costumam acontecer durante o Festival para enriquecer a experiência dos participantes?
- 41 - Como o Festival do Açaí contribui para a economia local, especialmente para aqueles envolvidos na produção e venda de produtos relacionados ao açaí?
- 42 - Quais tipos de apresentações culturais são destaque durante o Festival do Açaí?

V – Quanto aos aspectos do Patrimônio Histórico Comunitário,

- 43 - Prédio para encontro comunitário:
 - 1. Quando foi construído o prédio para encontro comunitário?
 - 2. Qual é a importância histórica desse prédio dentro da comunidade?
- 44 - Prédio para encontro religioso:
 - 1. Qual é a data de construção do prédio para encontro religioso?
 - 2. Qual é a importância histórica desse prédio para a comunidade em termos religiosos?
- 45 - Prédio para encontro educacional:
 - 1. Quando foi construído o prédio para encontro educacional?
 - 2. Qual é a importância histórica desse prédio para a comunidade em termos de educação?
- 46 - Casas e sobrados:
 - 1. Qual é a data de construção das casas e sobrados na comunidade?
 - 2. Qual é a importância histórica dessas construções dentro da comunidade?

VI – Quanto ao Inventário do Patrimônio Cultural Comunitário

47 - Festividades culturais:

1. Quais as manifestações culturais que ocorrem na comunidade? (nos tempos atuais). Poderia compartilhar a história por trás desses eventos culturais?

VII – Quanto às atividades socioeconômicas da Comunidade

54 – Quais alimentos são produzidos para o sustento da comunidade quilombola?

55 – Que atividades são realizadas para a sobrevivência da comunidade quilombola?

56 – Qual o produto mais comum que os quilombolas produziam? E hoje?

57 - O que a comunidade quilombola produz?

58 – Explique quais atividades os moradores desenvolveram no passado para sobreviver?

59 – Qual era a base econômica da comunidade? E hoje?

60- Quais são as principais características da comunidade quilombola?

Esse delineamento metodológico visa estender ao máximo as condições abertas do questionário para provocar a emergência nas falas de possíveis hábitos culturais que possam consolidar respostas plausíveis a nossa pergunta científica, base estruturante do questionário aplicado.

Conforme nosso delineamento metodológico, o questionário semiestruturado foi planejado a partir de seis eixos, sendo um eixo identificador das pessoas entrevistadas, e sete eixos de questionamento. O primeiro eixo consta de perguntas objetivas para levantamento de Identidade, que serviu de base descritiva do perfil do narrador entrevistado. Os cinco últimos tópicos foram organizados na forma de perguntas qualitativas, da seguinte maneira: