



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA
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**

MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA

**RETERRITORIZAÇÃO E RECONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DE
REMANESCENTES DE QUILOMBO NA ÁREA URBANA DE SANTARÉM:
BANZEIROS, MARESIAS E TERRAS CAÍDAS NO RIO AMAZONAS E O
QUILOMBO DO PÉROLA DO MAICÁ**

**SANTARÉM - PA
2023**

MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA

**RETERRITORIALIZAÇÃO E RECONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA DE
REMANESCENTES DE QUILOMBO NA ÁREA URBANA DE SANTARÉM:
BANZEIROS, MARESIAS E TERRAS CAÍDAS NO RIO AMAZONAS E O
QUILOMBO DO PÉROLA DO MAICÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, do Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural, da Universidade Federal do Oeste do Pará, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida.

Orientador(a): Itamar Rodrigues Paulino

**SANTARÉM - PA
2023**



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 nono dia do mês de novembro do ano de dois mil e vinte e três, às onze horas e trinta minutos, por meio remoto google.meet, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado da discente Maria Clara Nascimento Teixeira. A banca examinadora foi composta pelos professores: Dra. Regina do Nascimento Gomes Xavier e Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior, como Examinadores Externo e Dr. Itamar Rodrigues Paulino, orientador da discente. 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 “Reterritorialização e reconstituição identitária de remanescentes de Quilombo na área urbana de Santarém: banzeiros, maresias e terras caídas no Rio Amazonas e o Quilombo Pérola do Maicá”, marcando um tempo de quarenta minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o professor Itamar Rodrigues Paulino 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 o título se não cumprir as exigências acima.

Documento assinado digitalmente



ITAMAR RODRIGUES PAULINO

Data: 06/12/2023 17:00:12-033

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Itamar Rodrigues Paulino
Presidente

Documento assinado digitalmente



REGINA DO NASCIMENTO GOMES XAVIER

Data: 08/12/2023 13:19:31-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Regina do Nascimento Gomes Xavier
Examinadora Externa - IFBA

Documento assinado digitalmente



AUGUSTO RODRIGUES DA SILVA JUNIOR

Data: 15/01/2024 17:31:56-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior
Examinador Externo - UnB

Documento assinado digitalmente



MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA

Data: 06/12/2023 16:45:17-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Maria Clara Nascimento Teixeira
Mestranda

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

T266r Teixeira, Maria Clara Nascimento
Reterritorialização e reconstituição identitária de remanescentes de quilombo na área urbana de Santarém: banheiros, mareasias e terras caídas no Rio Amazonas e o Quilombo do Pérola do Maicá / Maria Clara Nascimento Teixeira. - Santarém, 2023.
144 p. : il.
Inclui bibliografias.

Orientador: Itamar Rodrigues Paulino.
Dissertação (Mestrado) – 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.

1. Quilombo urbano. 2. Terras caídas. 3. Território. 4. Identidades. 5. Cultura. I. Paulino, Itamar Rodrigues, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 305.8098115

RESUMO

Na região do Baixo Amazonas, os mocambos e quilombos são numerosos. Estes territórios não fazem parte de um passado imóvel como “aquilo” que sobrou, mas vêm experimentando desde 1980 um novo momento político marcado pela emergência étnica desses sujeitos sociais. Deste modo, esta dissertação analisa as ações de resistência de remanescentes de quilombo com origens comuns, situados nas ribeiras e planaltos dos rios Amazonas e Tapajós. O trabalho destaca como, nas últimas três décadas, esses grupos traçaram estratégias de enfrentamento para lidar com as ameaças naturais e humanas, entre elas os banzeiros, as maresias e as terras caídas ao seu território. Nossa pesquisa está focada no único quilombo urbano em Santarém, que desde 2006, diante de inúmeras ameaças de retiradas de suas terras, decidiu criar a Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo do Arapemã Residentes no Maicá (AMRQARM). A partir da história oral, essa pesquisa busca responder à questão científica: como tem ocorrido a reconstituição da identidade quilombola pós-migratória no território Pérola do Maicá e em que medida essa identidade contribui com o fortalecimento de sua cultura e ajuda na solução de crescentes conflitos nesse único quilombo urbano de Santarém? A partir de uma abordagem qualitativa, buscamos compreender o processo de formação do quilombo urbano Pérola do Maicá, bem como os conflitos que atravessam a constituição de suas identidades. Do ponto de vista dos resultados esperados, consideramos esta pesquisa pertinente por contribuir com as discussões socioantropológicas sobre o quilombo urbano Pérola do Maicá, assim como para o entendimento dos processos de sociabilidade dos sujeitos que formam a sociedade amazônica.

Palavras-chave: Quilombo urbano. Terras Caídas. Território. Identidades. Cultura.

ABSTRACT

In the Lower Amazon region, mocambos and quilombos are numerous. These territories are not part of an immobile past like "that which" remains, but have been experiencing a new political moment since 1980, marked by the ethnic emergence of these social subjects. Thus, this dissertation analyzes the resistance actions of quilombo remnants with common origins, located on the banks and plateaus of the Amazon and Tapajós rivers. The work highlights how, in the last three decades, these groups have developed coping strategies to deal with natural and human threats, including the waves, tidal surges, and land erosion within their territory. Our research focuses on the only urban quilombo in Santarém, which, since 2006, facing numerous threats of eviction from their lands, decided to create the Association of Quilombo Remnant Residents of Arapemã in Maicá (AQRRAM). Based on oral history, this research seeks to answer the scientific question: how has the reconstitution of post-migration Quilombola identity occurred in the Pérola do Maicá territory, and to what extent does this identity contribute to strengthening its culture and help resolve growing conflicts in this unique urban Quilombo in Santarém? Using a qualitative approach, we seek to understand the formation process of the Pérola do Maicá urban Quilombo, as well as the conflicts that permeate the constitution of its identities. From the point of view of the expected results, we consider this research relevant because it contributes to socio-anthropological discussions about the Pérola do Maicá urban Quilombo, as well as to the understanding of the socialization processes of the subjects that form Amazonian society.

Keywords: Urban quilombo. Fallen Lands. Territory. Identities. Culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Decreto determinando a isenção de impostos de exportação/importação aos mercadores de escravos na saída de Angola e na chegada à capitania do Grão-Pará.	57
Figura 2 - Anúncio de fuga do Engenho Taperinha (Jornal do Baixo Amazonas, 1872).	70
Figura 3 - Fuga de escravo de Monte Alegre, divulgado no Jornal Tapajoêense, 1857.	73
Figura 4 - Localização geográfica da Comunidade Pérola do Maicá.	82
Figura 5 - Comunidades Quilombolas do Arapemã, Saracura e Pérola do Maicá.	84
Figura 6 - Comunidade exibe com orgulho seis títulos do Quilombo Pérola do Maicá.	87
Figura 7 - Mapa de localização das áreas tituladas do Remanescentes do Quilombo do Arapemã residentes no Maicá.	88
Figura 8 - Anúncio de sociedade entre o Barão de Santarém e Rhome - Fazenda Taperinha	91
Figura 9 - Anúncio de Fuga de dois escravos das propriedades da família de Maria Macambira	92
Figura 10 - Alterações morfológicas na margem esquerda do rio Amazonas no Período de 1989 a 2023.	96

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Povoamento do Baixo Amazonas em 1823.	61
Tabela 2 - Plantéis de escravos no Baixo Amazonas - Século XIX.	62
Tabela 3 - Escravos vendidos por biênio e valores médios de cada escravo nas transações (1878-1886).	67
Tabela 4 - Rotas do tráfico interno de escravos registrado em Santarém conforme a residência dos senhores a abrangência do tráfico (1877-1886)	67
Tabela 5 - Escravos vendidos em Santarém conforme o sexo e a ocupação/qualificação profissional (1877-1886).	69

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Plantel dos cultivadores de cacau no Baixo Amazonas e localização de sesmaria concedidas - 1778.	59
Quadro 2 - Padrão de cor - escravos Santarém - Séc. XIX.	65
Quadro 3 - Registro de Certidão expedido à Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) Pérola do Maicá no município de Santarém – PA.	86

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Infraestrutura urbanística do Pérola do Maicá.	83
Fotografia 2 - Lago do Maicá (período de cheia - abril de 2023).	85
Fotografia 3 - Sítio Arapemã – Enchente de 2005.	99
Fotografia 4 - Elevação do assoalho da casa (maromba).	100
Fotografia 5 - Atividade pecuária de búfalo no Pérola do Maicá.	102
Fotografia 6 - O mastro na festa de São Tomé.	105
Fotografia 7 - Primeira igreja erguida no Pérola do Maicá.	106
Fotografia 8 - Igreja de São Miguel Arcanjo.	106
Fotografia 9 - Banhas e óleos medicinais.	109
Fotografia 10 - Primeiro festival do caju.	110
Fotografia 11 – Artesanatos em crochê e objeto esculpido em madeira.	112
Fotografia 12 - Atual sede da AMBAPEM.	114
Fotografia 13 - Sede da AMRQARM.	115
Fotografia 14 - Placa da EMBRAPS em área pretendida para o empreendimento do porto.	118
Fotografia 15 - Dança das pretinhas.	121
Fotografia 16 - Fogão a lenha em residência familiar quilombola.	122

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I: CULTURAS, IDENTIDADES E MEMÓRIAS: PERSPECTIVAS DIASPÓRICAS	20
1.1 Conceito de Cultura	22
1.2 Identidade cultural e memória: as encruzilhadas da diáspora africana no Brasil	31
CAPÍTULO II: ESCRAVIDÃO NEGRA NO BAIXO AMAZONAS	39
2.1 O Africano no Pará	49
2.2 A mão de obra negra no Baixo Amazonas	58
2.3 Tráfico interno de escravos em Santarém	66
2.4 Desafiando o cativo	69
CAPÍTULO III: INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA DA REALIDADE CULTURAL DOS REMANESCENTES DE QUILOMBO NO PÉROLA DO MAICÁ	77
3.1 Quanto aos Fundamentos e Procedimentos Metodológicos da Pesquisa	79
3.2 Quanto aos instrumentos de coleta e os sujeitos da pesquisa	80
3.3 Quanto ao local de pesquisa	81
3.4 Perfil dos entrevistados	88
3.5 Patrimonialidade da memória individual e coletiva	90
3.6 Patrimonialidades culturais comunitárias	102
3.7 Quem é quilombola? Identidades e território em disputa	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	129
APÊNDICE A: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	136
APÊNDICE B: ROTEIRO PESQUISA DE IDENTIDADE CULTURAL	137
ANEXO I: PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP	139

A todos que vieram antes de mim, cuja ancestralidade percorre minhas veias e aponta meu caminhar. Agô!

À comunidade quilombola do Pérola do Maicá, por serem resistência.

Ao meu pai, Celso Teixeira (*in memoriam*) que me inspirou a percorrer os rios que banham Santarém, navegando através da história e do respeito a ela.

AGRADECIMENTOS

À Oxum, minha mãe e rainha das águas doces, que me fez brotar e florescer em frente a dois majestosos rios, Amazonas e Tapajós. Suas benditas águas me mantiveram saciada em corpo e alma, me guiaram numa profunda autodescoberta, que certamente me trouxe para onde eu deveria estar.

À Exu Marabô que não me prometeu nada e me deu tudo. Marabô me cobriu com a sua capa, abriu meus caminhos e me fez ver para além da dor. A ciganinha por ter preparado não apenas meu caminho, mas ter me mostrado que eu era merecedora dele. Minha ciganinha, obrigada ter me escolhido e se feito presente em minha vida, mesmo quando eu não me dava conta da tua existência. Eu não ando só. Laroyê!

Ao Celso Teixeira, meu pai, que me inspirou através das suas histórias e por ter sido um declarado amante das águas doces dos rios, dos igarapés e da natureza. Por todo amor e escuta atenta ao longo da vida, por todo colo quando eu precisei, por ter sido o maior incentivador de todos os meus sonhos. Sua partida me fez experienciar um desenraizamento surreal, mas inspirada em tudo que ele foi, sigo em frente com nossos sonhos. Meu pai viverá em mim e em tudo que eu sempre fizer.

À minha mãe, Nilda Teixeira, que segurou minha mão e foi meu esteio quando perdemos juntas a pessoa que mais amávamos nessa vida, e que mesmo na dor, entendeu minhas ausências necessárias para a conclusão deste trabalho. Que esse momento nos permita lembrar que a nossa força não deve ser só para suportar os sofrimentos e somos dignas das bênçãos mais valiosas.

Ao meu companheiro, Everson Cesar, por seu amor e por acreditar que todos os sonhos são possíveis. A tua alegria me contagia mesmo nos dias mais difíceis e a tua companhia é o meu combustível para seguir em frente. Obrigada por topar atravessar os banzeiros da vida comigo e fazer disso a maior diversão.

A todos que vieram antes de mim e permanecem vivos na minha memória, em especial tia Alice Nascimento (*in memoriam*) e minha madrinha Maria José (*in memoriam*) que acreditaram na educação como único caminho possível para transformar a nossa realidade e me ensinaram

desde pequena a acreditar que era possível. À Fátima, minha amada Táta, tia que considero como mãe, pela torcida, pelo apoio e ter me ajudado ao longo da vida em tudo que eu precisava. Ocupo todos os lugares que quero ocupar porque fui ao longo da vida cuidada e preparada por mulheres fortes.

À minha mãe de Santo, amiga e irmã de outras vidas, Marcele Santos e ao pai Ogã Cláudio, pelo cuidado, orientação espiritual e amizade. No solo sagrado do terreiro eu fiz as maiores descobertas da minha vida. Descobertas essas que me ajudam na caminhada diária. Gratidão aos ensinamentos, aos banhos de ervas, às velas e aos risos.

Às minhas amigas de infância e vida, Fernanda Vasconcelos, Ana Eliza, Gabi Sena, que mesmo seguindo por caminhos distantes, nunca soltaram a minha mão e se fizeram presente na minha vida através do cuidado, da escuta e dos abraços vindos também no silêncio necessário.

Às grandes amigadas que fiz no mestrado. Três mulheres potentes: Anita Feitosa, Amanda Câncio e Zonilce Vieira. Dividir esses dois anos com vocês deixou a trajetória menos solitária e me fortaleceu. Vocês foram conforto e facilitadoras de *insight*.

Ao meu orientador, professor Itamar Paulino, por compartilhar seu profundo e sensível conhecimento sobre a Amazônia e seus povos. Sua generosidade sem dúvida foi importante para que eu pudesse prosseguir com a pesquisa, caminhar pela interdisciplinaridade e me apaixonar pela docência. Obrigada por ter acreditado em mim e me encorajado.

À Associação de Moradores do Bairro Pérola do Maicá, na pessoa do seu Cantídio, Calixto e Raimundo, pela acolhida e por dividir suas memórias comigo. Passar um tempo com vocês sem dúvida foi um presente, que me transpôs ao conhecimento acadêmico e me preencheu com saberes e afetos que nem uma vida inteira de universidade eu poderia ter.

À Associação quilombola do Arapemã residente no Maicá, na pessoa do seu José Humberto, pela receptividade e ajuda nas trilhas do campo dessa pesquisa. À Heloína da Cruz, pesquisadora quilombola, liderança jovem de narrativa potente, por ter aberto as portas, pela escuta atenta e pelas trocas. Às mulheres que concederam as entrevistas, pelo compartilhamento dos saberes e dos modos de vida. Obrigada por terem aberto não só as portas de suas casas, mas

por todo carinho e atenção que eu recebi estando aí. Sem a ajuda e contribuição de cada um, eu não poderia ter chegado aqui.

Por fim, meus agradecimentos à FAPESPA e ao PROAC, que viabilizaram a realização desta pesquisa.

Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática (BEATRIZ NASCIMENTO, 1974).

INTRODUÇÃO

Desde criança, somos ensinados que o povo brasileiro foi formado a partir da união entre três matrizes étnicas: as indígenas, as europeias e as africanas. Nessa história, foi construído o mito da democracia racial, no qual pretos, brancos e indígenas conviviam harmoniosamente, desfrutando de iguais oportunidades de existência, sem interferência das respectivas origens étnicas. Entretanto, a qualidade, a extensão e a intensidade da relação física e espiritual dos filhos dos três continentes são definidas pelo enredo da escravidão no Brasil (NASCIMENTO, 2021).

No caso dos africanos aportados compulsoriamente no Brasil, o solo da nova terra nos primeiros anos da exploração pelos colonizadores, foi fertilizado com lágrimas, sangue, suor e o martírio dos escravizados. Inegavelmente, o negro desenvolveu papel decisivo para o começo da história econômica na colônia portuguesa, construindo também as fundações de uma nova sociedade com a flexão e quebra da sua espinha dorsal, ao mesmo tempo que a sua força de trabalho significava a própria espinha dorsal da colônia (NASCIMENTO, 2021). O negro não emprestava e nem vendia mão de obra, mas ele próprio era a mercadoria. Essa mesma dinâmica foi aplicada por portugueses e espanhóis na tentativa de escravização dos povos originários desse hemisfério do planeta.

O regime escravocrata brasileiro, embora aceito pela maioria da população branca à época, suscitou contundentes reações de resistência ao regime, o que criou desajustes na economia nacional, já que a produção agrícola dependia da mão de obra escravizada. No rol dessas reações, podemos incluir suicídios, fugas individuais ou coletivas, guerrilhas, insurreições cidadinas, além da formação de quilombos (MOURA, 2021). As comunidades de quilombos ou mocambos produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias, que foram baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra (GOMES, 2015).

Na região do Baixo Amazonas e Baixo Tapajós, inúmeros mocambos foram fundados durante o período escravocrata. Atualmente, diversas comunidades reivindicam sua identidade de reminiscência dos escravizados, alforriados ou libertos. Elas não fazem parte de um passado imóvel e caracterizado como “aquilo” que sobrou. Essas comunidades passaram a experimentar, desde a década de 1980, um novo momento político marcado pela emergência étnica, fenômeno análogo ao observado entre os povos indígenas (FUNES, 1995), embora estes

últimos tenham buscado dar resposta em forma de resistência contra a colonização, a exploração, a escravidão e o genocídio desde a chegada do invasor europeu a suas terras.

A região onde se debruça esta pesquisa mantém, até os dias atuais, modos de produção e reprodução social entre os *sítios* e o centro urbano. Nesse contexto, emerge nossa relação com o tema pesquisado, principalmente por esta pesquisadora ter nascido em Santarém, uma cidade localizada às margens dos rios Tapajós e Amazonas e cuja história apresenta nuances colonizadoras desde o século XVI. Passamos a infância e parte da adolescência morando em um casebre antigo na Travessa Francisco Corrêa, no centro de Santarém. Esse casebre possuía uma arquitetura diferente da maioria dos nossos vizinhos – exceto os demais casarões antigos que compunham aquele local. A história de nossa família é atravessada e banhada pelo rio Amazonas, em sua porção média; mais especificamente, na região do Lago Grande de Monte Alegre, numa comunidade de várzea conhecida como Jaquara, adjacente ao Baixo Tapajós, entre o Igarapé da Praia e a comunidade do Arapixuna.

Embora no registro documental e histórico da família se descreva as atividades e os locais por onde passaram meus antepassados, em datas que remetem a metade do século XIX, pouco se sabe dos afetos e das emoções que atravessam a construção das histórias até a fixação da família no centro de Santarém. As relações de parentesco e cooperação comentadas pelo meu pai, sempre me instigaram um desejo de saber mais sobre *nós*. Daí a compreensão acerca da importância da oralidade, das impressões e aspectos daquele tempo passado através da fala, que não estão descritos nos documentos formais, tão pouco na história oficial de Santarém e da região. Infelizmente, as lacunas ficaram ainda maiores com o passar do tempo e várias dessas histórias acabaram no esquecimento ou até mesmo não sendo contadas.

A autonomia se conquista também por um discurso sobre si mesmo. Experimentei essa premissa ao nível da própria pele, quando finalmente me reconheci enquanto mulher negra. Mais dúvidas emergiram e, apesar de saber que várias das perguntas que me faço desde a infância não venham a ser respondidas, reconhecer minha identidade me leva, sobretudo, a comprometer-me em resgatar minha história através do estudo de territórios quilombolas e mocambeiros na região do Baixo Amazonas e Baixo Tapajós, adentrando, assim, nesse espaço de pesquisa em Santarém.

Trilhamos, nesta pesquisa, as ações de resistência de um grupo étnico identificado como organização de remanescentes de quilombo, habitantes das ribeiras dos rios Amazonas e Tapajós, na sua parte baixa. Este grupo tem traçado, nas últimas três décadas, diversas estratégias de enfrentamento contra ameaças naturais e humanas no seu território. A comunidade, que é o foco de nossa pesquisa, passou por processo migratório da área de ribeira

em frente à cidade de Santarém para uma área urbana de planalto no mesmo município. Dessa forma, este é o único quilombo urbano em Santarém, que se constitui como objeto de nossa análise, sobretudo, porque crescentes conflitos têm ocorrido neste território desde sua fundação.

Conforme aponta o Laudo Antropológico sobre o Quilombo Pérola do Maicá, o processo de deslocamento das famílias da comunidade do Arapemã foi motivado, em maior parte, no final da década de 1980, com a intensificação do processo de erosão fluvial, conhecido popularmente como “terras caídas”. Trata-se de um fenômeno natural, que modifica a paisagem ribeirinha com os desbarrancamentos que ocorrem nas margens do rio, oriundos de múltiplos fatores causais e proporções. Embora o fenômeno e seus impactos sociais sejam muito conhecidos na Amazônia, a literatura encontrada a respeito do tema apresenta uma tendência maior para debatê-lo no âmbito das ciências ambientais.

Deste modo, utilizamos “banzeiros” e “maresias” no título desta dissertação para fazer referência às ondas fluviais provocadas pela passagem de barcos e navios nos rios, e às ondas provocadas pela ação dos ventos, respectivamente. Os fatores climáticos, os ventos, a potencialização do fluxo de água e a ação humana, mesclados à fragilidade das margens areno-argilosas do rio Amazonas, provocam o fenômeno das terras caídas. Este evento influencia, conseqüentemente, os assentamentos humanos às margens dos grandes rios, forçando essas populações a constantes migrações internas na região.

Nossa intenção nesta pesquisa é, através da história oral, responder à seguinte questão científica: *Como tem ocorrido a reconstituição da identidade quilombola pós-migratória, no território Pérola do Maicá e em que medida essa identidade contribui com o fortalecimento de sua cultura e ajuda na solução de crescentes conflitos nesse único quilombo urbano de Santarém/PA?*

O objetivo principal da pesquisa é analisar o processo de formação do quilombo urbano Pérola do Maicá, desde seu processo migratório da região de ribeira no rio Amazonas, e os conflitos que atravessam a constituição e reconstituição de suas identidades. Além disso, busca-se compreender de forma específica o processo de formação do quilombo urbano Pérola do Maicá; investigar as dinâmicas das recentes políticas que levaram os comunitários a reivindicar a identidade quilombola e a posse territorial do Bairro Maicá; investigar como o fenômeno das “terras caídas” influenciou as atividades de nomadismo fluvial em terras quilombolas na região do Arapemã, em Santarém, e suas implicações na constituição do Quilombo Pérola do Maicá.

O presente trabalho está organizado em três capítulos. O primeiro discorre acerca dos fundamentos sobre culturas, identidades e memórias a partir de uma abordagem diaspórica de

negros africanos trazidos para o Brasil como escravos, subsidiando a compreensão e reconstrução da história afro-amazônica.

O segundo capítulo apresenta uma reconstrução histórica sobre a introdução da mão de obra escrava africana no Pará, especialmente no Baixo Amazonas, com apresentação de dados demográficos para a configuração de um panorama concreto dessa ocupação. Apresenta-se também as estratégias políticas de resistência, assim como o processo de formação dos quilombos e mocambos, que servirão de base estruturante na compreensão da história da comunidade Pérola do Maicá, objeto de nossa investigação.

No terceiro capítulo, apresentaremos o percurso metodológico adotado. As investigações estiveram concentradas na história oral, cujos participantes são as pessoas que vivem no território reivindicado pela Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo do Arapemã Residentes no Maicá (AMRQARM), criada em 21 de maio de 2006.

Por fim, essa dissertação visa contribuir com as discussões socioantropológicas sobre o quilombo urbano Pérola do Maicá, assim como no entendimento dos processos de sociabilidades dos sujeitos que têm ancestralidade africana com a sociedade amazônica. Em termos práticos, espera-se que esta pesquisa possa subsidiar políticas públicas para as populações negras e quilombolas da região amazônica.

CAPÍTULO I

CULTURAS, IDENTIDADES E MEMÓRIAS: PERSPECTIVAS DIASPÓRICAS

Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nesta Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. Esta é a sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes. Existe, então, uma humanidade que integra um clube seletivo que não aceita novos sócios. É uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra. Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela (KRENAK, 2020, p. 82-83).

As palavras de Ailton Krenak se apresentam como ponto de partida para as provocações pertinentes ao início deste capítulo, cujas lacunas pretendemos preencher, ainda que parcialmente, ao longo dessa dissertação. Como discutiremos a seguir, no início do século XVIII, a palavra cultura ressurge como sinônimo de civilização, incorporando o sentido simbólico de vida e regime político da elite europeia. Deste modo, a cultura passa a ser compreendida como um conjunto de práticas que permite avaliar e hierarquizar as diferentes sociedades segundo critérios de evolução (CHAUI, 2008).

A panaceia de conceitos, os quais também nos dedicamos a explorar neste capítulo, nos remete ainda a outra questão substancial que, em vista do nosso tema, não pode ser ignorada: a questão racial no Brasil. Até a abolição (1888), o negro não existia enquanto cidadão, e a sua ausência no plano literário e nas discussões políticas era tal, que até autores menos progressistas como Sílvio Romero (1851-1914) chegaram a denunciar este descaso, como nos alertou Renato Ortiz em 1985.

Do ponto de vista político, o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer, possibilitaram à elite europeia uma tomada de consciência de seu poderio, que consolidou a expansão mundial do capitalismo, legitimando, conseqüentemente, a posição hegemônica do mundo ocidental. Conforme nos apresenta Ortiz (2003), a importação dessas teorias impôs problemas aos intelectuais brasileiros, que passaram a analisar a evolução da sociedade brasileira sob à luz das interpretações de uma evolução histórica da humanidade. O problema a ser superado residia na compreensão da defasagem entre teoria e realidade.

A interpretação do Brasil passa necessariamente por esse caminho, daí a ênfase no estudo do “caráter nacional”, o que em última instância se reportava à formação de um Estado nacional. O evolucionismo fornece à inteligência brasileira os conceitos para compreensão desta problemática; porém, na medida em que a realidade nacional se diferencia da europeia, tem-se que ela adquire no Brasil novos contornos e

peculiaridades. A especificidade nacional, isto é, o hiato entre teoria e sociedade, só pode ser compreendido quando combinado a outros conceitos que permitem considerar o porquê do “atraso” do país. Se o evolucionismo torna possível a compreensão mais geral das sociedades humanas, é necessário, porém completá-lo com outros argumentos que possibilitem o entendimento da especificidade social. O pensamento brasileiro da época vai encontrar tais argumentos em duas noções particulares: o meio e a raça (ORTIZ, 2003, p. 17).

O conceito de escravidão referenciada na prática escravocrata brasileira colocava limites epistemológicos para o desenvolvimento da atividade intelectual no Brasil, principalmente a partir do século XIX. Somente a partir do movimento abolicionista e as profundas transformações que a sociedade brasileira passou, que culminaram com a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, o negro passou a fazer parte das preocupações nacionais. Com isso, dá sustentação à tese das três raças na formação do povo brasileiro, que ao ser difundida na sociedade brasileira, possibilitou aos indivíduos de diferentes classes e diversos grupos de cor, interpretar, dentro do padrão proposto pela elite hegemônica da época, as relações sociais que eles próprios vivenciaram (ORTIZ, 2003). Assim, em meio a conflitos e relações pouco harmoniosas, povos indígenas, pretos e brancos foram condicionando seus modos de ser e viver a uma lógica que evocou a constituição de um único povo, o povo brasileiro.

Diante dessas considerações, a diversidade cultural tem sido apontada como elemento caracterizador de nossa identidade, começando a se forjar no final do século XIX a ideologia do Brasil-cadinho¹ (ORTIZ, 2003). Para o autor, o movimento romântico da época tentou construir através das suas narrativas um modelo de *ser nacional*, exprimido através da realidade social deste momento histórico. Foi compreendido, em nível simbólico, como a busca por uma identidade. É nesse ponto que o *mestiço* passa a dar novos contornos à identidade nacional, de tal modo que “a ideologia da *mestiçagem*, que estava aprisionada nas ambiguidades das teorias racistas, ao ser reelaborada, pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional” (ORTIZ, 2003, p. 41).

Soma-se a isso o enraizamento da democracia brasileira e o alargamento dos espaços de vocalização de diferentes interesses, colocando no centro das políticas públicas culturais a atenção a grupos identitários, como os negros e indígenas. No bojo dessas discussões, emergem valores progressistas inequívocos, que visam assegurar o respeito, o direito e a valorização das

¹ Ver ORTIZ, Renato. “Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional”. In. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 2003, p. 36-44.

especificidades culturais de grupos historicamente destituídos de autonomia sobre seus próprios destinos, tanto no plano político, quanto no cultural (MAIA, 2005).

Nesse sentido, Chauí (2008) é categórica ao dissertar sobre a tendência antidemocrática operada historicamente pelo Estado brasileiro no tratamento da cultura. Segundo ela, o Estado sempre buscou se apresentar como produtor de cultura, sob o argumento de ampliação do campo cultural público, transformando a criação social em cultura oficial.

A invisibilidade histórica das comunidades negras e dos povos originários vai muito além. O pensamento de Ailton Krenak transcrito no início deste capítulo nos incita a pensar sobre a identidade nacional a partir de uma perspectiva plural. Assim, toma-se nota dos principais conceitos acerca de culturas, memórias e identidades, fundamentais ao delineamento desta pesquisa.

1.1 Conceito de Cultura

Numa perspectiva etimológica, *cultura* é um conceito que está relacionado à natureza e um dos seus significados originários é “*lavoura*” ou “*ocupação com crescimento natural*” (EAGLETON, 2000, p. 12). A palavra *coulter*, que é cognata de *cultura*, significa a *lâmina do arado*. Deriva, pois, do verbo latino *colere*, que como expõe Eagleton, “pode significar tudo, desde *cultivar e habitar*, até *prestar culto e proteger*”. *Colere* também deriva da expressão latina *cultus* – o termo religioso *culto* – que, a partir da era moderna, imbrica o conceito de cultura aos conceitos de divindade e transcendência. Assim, a cultura herda o imponente manto de autoridade religiosa, por meio da qual se protegeria e veneraria as tradições por vezes consideradas sagradas, como assinala Eagleton (2000).

Cultura e colonialismo se entrelaçam em seus desdobramentos semânticos e percalços históricos. Seu significado “habitar” evoluiu do latim *colonus* até o colonialismo contemporâneo (EAGLETON, 2000). Acompanhando Bosi, *colonus* expressa “o que cultiva uma propriedade rural em vez do seu dono; o seu feitor no sentido técnico e legal da palavra” (BOSI, 1992, p. 11). Com efeito, o que habita nestas terras é o *inquilinus*. Tal como disserta Bosi, a dominação está presente nas mais diversas formas de colonizar.

Tomar conta de, sentido básico de *colo*, importa não só em *cuidar*, mas também em *mandar*. Nem sempre, é verdade, o colonizador se verá a si mesmo como a um simples conquistador; então buscará passar aos descendentes a imagem do descobridor e do povoador, títulos a que, enquanto pioneiro, faria jus. Sabe-se que, em 1556, quando já se difundia pela Europa cristã a *leyenda negra* da colonização ibérica, decreta-se na

Espanha a proibição oficial do uso das palavras *conquista* e *conquistadores*, que são substituídas por *descubrimiento* e *obladores*, isto é, colonos (BOSI, 1992, p. 13).

Na segunda metade do século XVIII, a ideia de cultura foi cunhada para distinguir realizações humanas dos fatos “duros” da natureza. Ao seguir por estas veredas, Bauman (2012, p. 8) discorre sobre o significado de *cultura* atrelado a “aquilo que os seres humanos podem fazer” e *natureza*, “aquilo que devem obedecer”. Deste modo, o termo germânico *kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo (LARAIA, 2001; PAULINO, 2019; SILVA, PAULINO, 2021). Edward Tylor sintetizou esses dois termos no vocabulário inglês *culture*, que conforme destaca Laraia “abrange em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos” (LARAIA, 2001, p. 15).

É de Edward Tylor (1832- 1917) a primeira definição de cultura formulada a partir do ponto de vista antropológico, descrito em seu livro *Primitive Culture* (1871). Para Tylor, cultura ou civilização podem ser definidas como “um todo complexo que abarca aspectos do conhecimento, arte, moral, leis, costumes, e quaisquer outras capacidades e expressões, adquiridos pelo homem como membro da sociedade.” (1871, p. 1).

A hesitação percebida entre *cultura* e *civilização*, nada mais é do que uma característica do contexto em que tais discussões estavam emergindo, com perda do caráter operatório desde o momento em que é aplicado às sociedades “primitivas”. Civilização é uma palavra cuja etimologia remete à constituição das cidades, mas que tomou outro sentido a partir das ciências históricas, se referindo principalmente às realizações materiais, pouco desenvolvidas nessas cidades (CUCHE, 1999).

Apoiado nas ciências naturais, ao longo de seu livro, Tylor descreve a cultura como um fenômeno natural, discorrendo da seguinte forma:

Nossos pesquisadores modernos nas ciências de natureza inorgânica são os primeiros a reconhecer, tanto dentro como fora seus campos especializados de trabalho, a unidade da natureza, a rigidez de suas leis, a sequência definida de causa e efeito da qual cada fato depende do que aconteceu antes dele, e age sobre o que está por vir depois. Eles se apegam firmemente à doutrina pitagórica da ordem que permeia o Cosmo universal. Afirmam, com Aristóteles, que a natureza não é cheia de episódios incoerentes, como uma tragédia ruim. Concordam com Leibniz naquilo que ele chama “meu axioma: a natureza nunca dá saltos (*la nature n'agit jamais par saut*),” e seguem seu “grande princípio, usualmente pouco empregado, de que nada acontece sem razão suficiente”. Mesmo quando se estudam a estrutura e os hábitos de plantas e animais, ou se investigam as funções inferiores inclusive dos seres humanos, essas ideias centrais não são ignoradas. Mas, quando passamos a falar dos mais altos processos do

sentimento e da ação humana – de pensamento e linguagem, conhecimento e arte –, aparece uma mudança no tom geral das opiniões. Como um todo, o mundo está mal preparado para aceitar o estudo da vida humana como um ramo da ciência natural e para, num sentido amplo, seguir a exigência do poeta de “considerar a moral como as coisas naturais”. Para muitas mentes educadas, parece haver algo insolente e repulsivo na ideia de que a história da humanidade seja uma parte essencial da história da natureza; de que nossos pensamentos, desejos e ações funcionem de acordo com leis tão definidas quanto aquelas que governam o movimento das ondas, a combinação de ácidos e alcalinos e o crescimento de plantas e animais (TYLOR, 1871, p. 2).

Ao longo do século XIX, como produto da adoção de um procedimento positivo para a reflexão acerca do homem e da natureza, a sociologia e a etnologia emergiram como respostas objetivas para responder à velha questão da diversidade humana (CUCHE, 1999). Para pensar nas especificidades humanas diante da diversidade dos povos e dos costumes, os cientistas da época partiram do postulado da universalidade do ser humano, herdada da filosofia do iluminismo.

Dois caminhos vão ser explorados simultânea e concorrentemente pelos etnólogos: o que privilegia a unidade e minimiza a diversidade, reduzindo a uma diversidade “temporária”, segundo um esquema evolucionista; e o outro caminho que, ao contrário, dá toda importância à diversidade, preocupando-se em demonstrar que ela não é contraditória com a unidade fundamental da humanidade (CUCHE, 1999, p. 33).

Por estes argumentos, o conceito de cultura surge como um instrumento privilegiado para se pensar sobre o problema apontado acima e explorar possíveis respostas (CUCHE, 1999). O termo cultura, contudo, passa a ser utilizado na França e na Alemanha em um sentido normativo, ainda que sob a pretensão de um conteúdo puramente descritivo. Enquanto Cuche (1999) alerta para as ambiguidades presentes na formulação da etnografia, que mantinha forte apelo aos julgamentos de valor e implicações ideológicas, Bauman (2012) observa que durante o século XIX a cultura naturalizou-se. Esse processo seguiu a tendência do pensamento social de Émile Durkheim (1858-1917), à luz do conceito de “fatos sociais”.

[...] os fatos culturais podem ser produtos humanos; contudo, uma vez produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim (BAUMAN, 2012, p. 8).

Embora Durkheim partilhasse da teoria evolucionista, recusava-se a apresentá-la em suas teses. Seu pensamento, segundo Cuche (1999), tinha profunda sensibilidade em relação à ideia de relatividade cultural, tendo apresentado o conceito de “consciência coletiva” como um conjunto de representações coletivas, ideais, valores e sentimentos comuns a todos os indivíduos.

Ainda na segunda metade do século XIX, Tylor observa que as concepções de origem metafísica e teológica, que conferiram uma natureza sagrada ao ser humano, atuavam como obstáculos às investigações das leis da natureza humana. Neste ponto, Laraia (2001) assevera que, para o devido entendimento das proposições de Tylor, é importante compreender o cenário intelectual da época em que ele viveu. Seu livro foi elaborado durante o período em que a Europa estava sob o impacto da Origem das espécies, de Charles Darwin (1809-1882), influência que consolidou na nascente antropologia a perspectiva do evolucionismo unilinear.

Nesse contexto, Tylor sustenta a igualdade da natureza humana, mas explica a diversidade cultural como produto da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução. Esses estágios eram fortemente hierarquizados, desde o ser selvagem (sem o domínio cultural) até o ser “civilizado” (PAULINO, 2019). Deste modo, conforme assevera Laraia (2001), a antropologia teria como uma de suas tarefas, estabelecer essa escala de civilização.

Esses primeiros ensaios podem ser atribuídos à categoria que Bauman (2012) denomina conceito hierárquico de cultura. Tal concepção encontra-se profundamente arraigada na camada comum pré-científica da mentalidade ocidental, baseada apenas na própria existência cotidiana. A cultura seja herdada ou adquirida, apresenta-se como uma parte separável do ser humano. Um atributo que pode ser moldado, adaptado e até mesmo abandonado. Para reflexão do aprisionamento do sentido hierárquico, Bauman evoca Sócrates:

“O que Sócrates tentou fazer com que os atenienses compreendessem foi o dever de ‘cuidar de suas almas’. ... A um ateniense do século V a.C deve ter parecido realmente muito estranho”. Para um ateniense daquele século, a alma (Ψυχή) era semente e portadora da vida que desaparece com a existência consciente do ser humano. A ideia de que uma pessoa pode – e, mais ainda, deve – tentar agir em prol de alguma coisa vista como fonte de toda ação era, na época, revolucionária o bastante para fazer um gênio da estatura de Aristófanes ridicularizar o seu profeta. Ainda assim, a cultura, não obstante a peculiaridade de sua existência, é uma propriedade. E toda propriedade pode ser adquirida, dissipada, manipulada, transformada, moldada e adaptada (BAUMAN, 2012, p. 56).

Analisando as palavras anteriores, considerando o tempo descrito, a cultura reforça a ideia de *dominação*. Dezoito séculos após a fonte primária de inspiração grega, essa referência volta a se fazer presente no debate sobre cultura. Sobre tal influência, Bauman assinala que o ideal cultura-natureza dos antigos gregos era indivisível nos domínios que hoje estamos habituados a distinguir. Em outras palavras, na visão grega “o moralmente bom era ao mesmo tempo esteticamente belo e mais próximo da verdade da natureza” (BAUMAN, 2012, p. 58).

Bauman observa a posição tendenciosa na comparabilidade e/ou relatividade das soluções culturais e reformula o que constitui a problemática do conceito.

O verdadeiro problema não é a admissão ou negação da existência de um critério objetivo para a avaliação comparativa das culturas. O termo “culturas”, quando entendido do ponto de vista hierárquico, dificilmente poderia ser usado no plural. O conceito só faz sentido se denotado como a cultura; existe uma natureza ideal do ser humano, e a cultura significa o esforço consciente, fervoroso e prolongado para atingir esse ideal, para alinhar o processo de vida concreto com o potencial mais elevado da vocação humana (BAUMAN, 2012, p. 57).

Outro pensador que discutiu a questão da cultura foi Franz Boas (1858-1949). Esse pensador, ao dissertar sobre as limitações do método comparativo nas ciências sociais, expõe a necessidade de escaparmos da universalidade que propuseram os primeiros escritos conceituais de cultura. Tais ideias levantadas pelo autor apontam para o grande equívoco que tomava grandes proporções naquela época: “de que existe um grande sistema pelo qual a humanidade se desenvolveu em todos os lugares, e que todas as variações observadas não passam de detalhes menores dessa grande evolução uniforme” (BOAS, 2010, p. 32).

Ao tecer sua crítica, Boas (2010) adverte que validar a hipótese de Tylor significa consagrar a moderna civilização europeia como representante do desenvolvimento cultural mais elevado, e que as demais culturas primitivas se referenciarão a partir deste continente. Em contrapartida, o autor propõe que, ao reconhecer a existência de diversos tipos definidos e coexistentes de civilização, não se pode manter a hipótese de que há uma única linha geral de desenvolvimento.

A tendência moderna de negar a existência de um esquema evolucionário geral que representaria a história do desenvolvimento cultural em todo o mundo se opõe a essas proposições. A hipótese de que existem causas internas que dão origem a desenvolvimentos similares em partes remotas do globo é rejeitada, e em seu lugar prefere-se supor que a identidade de desenvolvimento em duas partes diferentes do planeta sempre deve ser atribuída à migração e à difusão. Para isso, seria necessário haver um contato histórico para áreas enormemente vastas. Essa teoria requer um alto grau de estabilidade de traços culturais, tal como são aparentemente observados em várias tribos primitivas. Além disso, ela baseia-se na suposta coexistência de vários traços culturais distintos e mutuamente independentes que reaparecem nas mesmas combinações em partes distantes do mundo. Nesse sentido, a moderna investigação retoma de outra maneira a teoria de Gerland sobre a persistência de vários traços culturais que foram desenvolvidos num centro e são levados pelo homem, em suas migrações, de continente para continente (BOAS, 2010, p. 43).

Nesse aspecto, Cuche (1999) assevera que Boas recusava o comparatismo por não acreditar que pudesse haver leis gerais da evolução das culturas, fazendo forte crítica ao chamado método de periodização, que consistia justamente em apontar estágios da evolução da cultura a partir de pretensas origens. Deve-se a Boas, a concepção antropológica do “relativismo cultural”, embora não tenha sido o primeiro a utilizar o termo (CUCHE, 1999).

O relativismo cultural de Boas advoga o valor da historicidade de cada cultura como necessária a sua compreensão em termos de origens, bem como tal se apresenta em um dado conjunto sociocultural. A cultura, em sua compreensão, desenvolve formas diversas ao traçar seus percursos. Não cabendo um método comparativo puro e simples, mas um que levasse em conta fatores ambientais e psicológicos, através do particularismo histórico (LARAIA, 2001). Inaugura-se, pois assim, a saída dos gabinetes, propondo uma observação participativa do pesquisador, na qual há uma interação maior com a comunidade estudada, diferentemente do que vinha sendo feito pelo evolucionismo unilinear (LINDÓRIO, 2009).

Posteriormente, Alfred Kroeber (1876-1960) marcou o início do determinismo cultural com seu trabalho intitulado “o superorgânico”. Esse pensador apresentou novos postulados acerca da cultura, indicando que através dela o ser humano se distanciou do mundo animal. Para tanto, concebeu a realidade composta por alguns níveis. Estes, apesar de se conectarem, constituem-se em áreas de investigações distintas e separadas. O primeiro nível corresponde ao inorgânico, seguido pelo orgânico, onde se encontram os fatores psicológicos ou biofísicos e, finalmente, o terceiro nível, que contempla o nível social ou cultural (DUNCAN, 2002; SILVA, 2018).

Kroeber preocupava-se, primeiramente, em evitar que os conceitos *orgânico* e *cultural* se confundissem. Para tanto, não negava a importância do equipamento biológico. Isso significa pensar que, para satisfazer as necessidades vitais, como alimentação, sono, respiração, atividade sexual, entre outros, não havia a necessidade de um sistema cultural. Entretanto, reconhecia que os meios pelos quais se buscava saciar essas necessidades variava de uma cultura para outra. Assim, a cultura, mais do que herança genética, determina o comportamento do ser humano e justifica suas realizações. Importante citar, ainda nesse contexto, que Kroeber apontou a cultura como ferramenta de adaptação aos diferentes ambientes, e isso conseqüentemente levou o ser humano a depender muito mais do aprendizado, do que agir conforme atitudes geneticamente programadas (LARAIA, 2001).

Duncan (2002) aponta, em sua análise, que a adoção de uma psicologia mecânica simplista foi a “falha” de Boas – e, conseqüentemente, de Kroeber, que foi seu aluno. Para ilustrar seu posicionamento, Duncan destaca a ênfase de Boas na explicação das ações humanas através do hábito, derivado do condicionamento nas primeiras fases de vida. Tal condicionamento alinha-se à posição behaviorista, que advoga sobre como a constância do comportamento leva ao hábito, desconsiderando a importância do pensamento.

Segundo Duncan (2002), essa constatação é apresentada por Pavlov como *condicionamento clássico*, que inspirou os deterministas histórico-culturais. Por esta linha de

raciocínio, fica evidente que a visão acerca da cultura até meados do século XX partilhava da concepção de que hábitos motores são tão essenciais quanto os processos intelectuais, bem como a existência de um vínculo emocional do indivíduo com a tradição.

Na segunda metade do século XX, Clifford Geertz (1926-2006) inspirado nas ideias de Max Weber (1864-1920), propôs pensar na cultura não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, sendo talvez o antropólogo cujas ideias tiveram mais impacto sobre a sociedade. Considerado fundador da Antropologia hermenêutica ou interpretativa, Geertz disserta dois pressupostos: o primeiro correspondendo ao nível simbólico e o segundo, interpretativo.

[...] deve admitir-se que há uma série de características de interpretação cultural que tornam ainda mais difícil o seu desenvolvimento teórico. A primeira é a necessidade de a teoria conservar-se mais próxima do terreno do que parece ser o caso em ciências mais capazes de se abandonarem a uma abstração imaginativa. Somente pequenos voos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; voos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal. O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. A tensão entre o obstáculo dessa necessidade de penetrar num universo não-familiar de ação simbólica e as exigências do avanço técnico na teoria da cultura, entre a necessidade de apreender e a necessidade de analisar, é, em consequência, tanto necessariamente grande como basicamente irremovível. Com efeito, quanto mais longe vai o desenvolvimento teórico, mais profunda se torna a tensão (GEERTZ, 2008, p.17).

Quando propõe a primeira hermenêutica, Geertz destaca a necessidade não só de inserir-se no campo de estudo, mas compreender a ação simbólica por trás de cada elemento que se apresenta. Um trabalho que, em suas próprias palavras, não segue uma curva ascendente de achados cumulativos, mas sim como parte de incursões teóricas mais ousadas: que não se iniciam de teoremas prontos, mas possíveis de serem encontrados em meio à pesquisa e adaptados.

Generalizar dentro dos casos é chamado habitualmente, pelo menos em medicina e em psicologia profunda, uma inferência clínica. Em vez de começar com um conjunto de observações e tentar subordiná-las a uma lei ordenadora, essa inferência começa com um conjunto de significantes (presumíveis) e tenta enquadrá-los de forma inteligível. As medidas são calculadas para as previsões teóricas, mas os sintomas (mesmo quando mensurados) são escrutinados em busca de peculiaridades teóricas — isto é, eles são diagnosticados. No estudo da cultura, os significantes não são sintomas ou conjuntos de sintomas, mas atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos e o objetivo não é a terapia, mas a análise do discurso social. Mas a maneira pela qual a teoria é usada — investigar a importância não-aparente das coisas — é a mesma. Somos levados, assim, à segunda condição da teoria cultural: ela não é, pelo menos no sentido estrito do termo, profética (GEERTZ, 2008, p. 18).

Nenhum arcabouço teórico deve, portanto, ser considerado acabado, irredutível. Pelo contrário, Geertz ressalta que estes devem ser passíveis de novas interpretações à medida que emergem novas realidades a serem observadas. Segundo ele, o mais importante em uma etnografia é a possibilidade de fornecer um vocabulário cujo ato simbólico seja explícito, tornando possível a compreensão do papel da cultura na construção da vida coletiva. Neste sentido, Silva destaca que:

Em nossa percepção, todo esse entendimento geral de cultural somente ganha estrutura caso assumamos que se não houver um princípio de inteligibilidade compatível com a apreensão de unidade cultural na internalidade dos grupos sociais, primando pelo respeito entre os diversos e conferindo identidade ao grupo por conta da coexistência de várias manifestações culturais, não há originalidade em um determinado sistema de culturas, pois este é uma “unidade que vem da diversidade, que liga a diversidade, que comporia a diversidade, que organiza a diversidade, que produz a diversidade”. (SILVA, 2018, p. 17).

É importante lembrar que, no âmbito antropológico, o conceito de cultura foi construído em função de problemas específicos da investigação dessa área, correspondente aos estudos dos chamados “povos primitivos”, – ou como Durham (2004) refere, “sociedades relativamente indiferenciadas, de tradição histórica independente da nossa”.

Segundo a autora, é correto também afirmar que, tal como se apresenta hoje, o conceito de cultura pode ser apreendido como um conjunto de pressupostos que decorrem, primordialmente, da maneira pela qual a antropologia concebeu seu objeto e os problemas básicos do trabalho de campo. Assim, os estudos sobre cultura têm se debruçado sobre a premissa de que a vida social é ordenada por símbolos organizados em sistemas, sendo evidenciada a oposição entre natureza e cultura.

[...] toda ação humana e a própria sobrevivência da espécie ficam condicionadas à constituição de orientações extrínsecas, construídas socialmente por meio de símbolos. Sem essas orientações, regras simbolicamente construídas, o homem não teria um comportamento mais natural – seria, ao contrário, uma monstruosidade biologicamente inviável, incapaz de governar seus impulsos, viver em sociedade e organizar sua ação sobre o mundo (DURHAM, 2004, p. 259).

Sobre a dimensão simbólica, podemos encontrar variadas formas de manifestação, tais como a linguagem, na ação verbal cristalizada nos mitos, nos ritos, nos dogmas. Ou ainda incorporadas a objetos, gestos, posturas corporais. Sempre presente em quaisquer que sejam as práticas culturais (DURHAM, 2004). Refutando o que propunha Geertz, Durham declara que os sistemas simbólicos são modelos passíveis de duas acepções: o primeiro, próprio de representações (modelos da realidade social); e o outro, de orientações para ação (modelos para o comportamento social). Isso vincula o conceito de cultura menos aos modelos e dá mais

ênfase ao *processo* contínuo pelo qual se dá sua produção, utilização e transformação na prática coletiva.

Nesta linha de considerações, Laraia (2001) disserta que é por meio da cultura que nosso modo de ver e viver no mundo, a ordem moral e valorativa, bem como os diferentes comportamentos sociais, são criados e recriados. Hoebel e Frost (1981) definiram cultura como um sistema integrado de padrões de comportamento aprendidos, que caracteriza os membros de uma sociedade, além de defenderem que cultura não é resultado de herança biológica. Como demonstram os autores, a cultura é proveniente da invenção social, transmitida e aprendida somente através do processo de comunicação. Dos componentes da cultura, escrevem:

As culturas são constituídas de *normas comportamentais* ou *costumes*. São às vezes identificados como *elementos de cultura*, os quais podem ser combinados como *complexos de cultura*. Os complexos, por sua vez, constituem *instituições*. As normas podem ser classificadas de acordo com o escopo de aplicabilidade aos membros de uma população que constitua uma sociedade, isto é, como *universais, alternativas, e especialidades*. Todos esses conceitos são úteis na análise da cultura (HOEBEL; FROST, 1981, p. 24).

Os autores também ressaltam que as culturas se desenvolvem como respostas aos problemas da vida do indivíduo e do grupo, seguindo o imperativo de manter-se vivo. Além disso, Hoebel e Frost (1981) defendem que as sociedades têm necessidades que precisam ser satisfeitas por cada cultura para que ela sobreviva. Em outras palavras, eles propõem pensar nas culturas como meios pelos quais a humanidade busca melhorar sua sobrevivência, limitada pelo que eles chamam de imperativos biológicos e sociais.

No cerne desse debate, Paulino (2018) aponta que não se pode ignorar outras adjetivações às quais as culturas podem receber, tais como religiosas, familiares, trabalhistas, educacionais, linguísticas, sociais e estruturas jurídicas e morais. Segundo o autor, a cultura é uma dimensão primordial no processo formativo dos indivíduos.

[...] culturas dizem respeito a todos os aspectos da vida social, e não se pode dizer que elas existam em alguns contextos e não em outros senão em todos os contextos, pois elas legitimam e validam expressões de memória e de identidade de um determinado povo, numa determinada época, num determinado lugar (PAULINO, 2018, p. 157).

O autor também propõe pensar na cultura como:

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).

Os conceitos descritos ao longo do texto nos permitem adotar para esta pesquisa uma concepção de cultura no plural – *culturas* – e dinâmica. Ademais, a prática social adquire forma e sentido, mas não é estritamente determinada, compreendendo, assim, todo o espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação, tal como nos propõe Durham (2004). Enfatiza-se, por fim, o caráter lúdico que a cultura pode assumir, no qual os homens, para além do desenvolvimento da capacidade simbólica em função *de e para* sua prática social, ainda pudessem brincar com ela, tecendo estruturas infinitamente complicadas e que, supõe-se por este motivo, se constituam esteticamente satisfatórias.

1.2 Identidade cultural e memória: as encruzilhadas da diáspora africana no Brasil

Até o final do século XX, o termo *diáspora* era quase que exclusivamente utilizado para se referir à experiência judaica, embora houvesse uma extensa literatura que já apontava outras importantes dispersões, como a grega, a africana e a armênia. Conforme assinalam Butler e Domingues (2020), nas linhas introdutórias de sua obra “Diásporas imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras”, a palavra diáspora “denota redes de relações imaginadas ou reais entre povos e comunidades espalhadas, cuja história é marcada por diversos contatos, comunicações e fluxo de pessoas, produtos, artefatos, ideias, imagens e mensagens”.

Derivada do substantivo feminino grego *διασπορά* [diasporá], a palavra diáspora resulta da junção dos termos gregos *dia* + *e speiron*. O primeiro termo *δια* funciona como preposição, advérbio ou prefixo, podendo significar «através de», «por meio de», «separação», «de um lado ao outro», «aqui e ali», «de forma diversa», «um com o outro, um contra o outro, de um lado e de outro», «parcialmente», «penetração», «superioridade», «acabamento, conclusão»; também pode significar «um com o outro, um contra o outro»). O segundo termo *σπείρειν* significa «semear», «disseminar» ou «dispersar». A mesma que aparece em outras palavras indo-europeias, cujo significado é atribuído a “espalhar”, “esporos” e “esperma”. Tal conceito emerge do campo das ciências biológicas e na botânica, e é aplicado às comunidades humanas com evidente exaltação do papel masculino na criação, privilegiando a dispersão física (NASCIMENTO, 2018). Butler e Domingues (2020) também comentam sobre a diáspora:

A metáfora biológica central está incompleta sem o acolhedor útero materno da mãe terra, sem o qual das sementes nada poderia nascer. Em outras palavras, o projeto de formação da diáspora vai além dos indivíduos que viajam; é também inseparável de espaços fixos de onde pessoas dispersas chegam para recriar comunidades e vínculos, bem como as memórias e dos relacionamentos contínuos e persistentes com os lugares de onde partiram. Nesse processo, a transmissão de identidade, cultura e comunidade envolve milhares de interações com mulheres e homens que podem nunca deixar os lugares onde nasceram (BUTLER; DOMINGUES, 2020, p.5).

Assim como expresso pelos autores, os indivíduos inseridos nesse contexto desempenham múltiplos papéis na formação da diáspora; eles se movem através de espaços sociais fluidos. A compreensão de movimento dinâmico entre os espaços, sejam eles físicos ou não, é essencial para a compreensão epistemológica do termo diáspora. Contudo, essa metáfora biológica acaba por privilegiar narrativas específicas de migração, obscurecendo o fato de que algumas diásporas apresentam maneiras distintas de formação e condições de movimento.

A diáspora também pode assumir uma vocação transnacional ao conectar comunidades específicas de uma população dispersa *em* e *entre* diferentes nações e/ou regiões. Isso significa dizer que os que vivem na diáspora experienciam uma multivocalidade transcultural e intercultural em um cenário caracterizado pela desterritorialização e reterritorialização, bem como a ambivalência entre a vida presente e a memória do lugar de onde emana o sentimento de pertença. Diante de tais aspectos, Butler e Domingues (2020) ressaltam que os sujeitos compartilham uma dupla, se não múltipla, consciência, que emerge a partir de diálogos nem sempre amistosos, entre diversos costumes, maneiras de ser, pensar e agir.

Os sujeitos de uma diáspora constroem histórias, identidades e vocabulários que mudam constantemente. São o que Brent Edwards qualifica de “tradutores culturais” de códigos vernaculares que transgridem os limites estáveis e fixos, valendo-se do passado, das tradições num processo de reelaboração contínua. Vivem entre fronteiras culturais, constituindo e sendo constituídos por diferentes elementos em travessia, aos quais se mesclam, sobrepõem-se e se articulam em redes de relações transnacionais e transregionais (BUTLER; DOMINGUES, 2020, p. 8).

Em “Identidade cultural e diáspora”, Stuart Hall (2006) assinala que a experiência de diáspora, a partir da expansão colonial para o “Novo Mundo”, pode ser definida não pela essência ou pureza, mas pelo reconhecimento de uma heterogeneidade e diversidade necessárias, compreendendo que a identidade se define justamente *pela* e *com* a diferença, por meio do *hibridismo*.

É interessante como Hall (2006) discute a gênese cultural e identitária do “Novo Mundo”. O autor propõe pensar nesse (des)encontro como uma encruzilhada, um solo, lugar, onde os principais tributários culturais se encontraram, a terra “vazia” – ou como ele mesmo faz a ressalva: *os europeus a esvaziaram*. E, por isso mesmo, se recria um desejo sem fim de “voltar às origens perdidas”, de regressar ao princípio.

Quem não sentiu, nesse momento, o arrebatamento de uma esmagadora nostalgia das origens perdidas, dos "tempos idos"? E, contudo, este "regresso ao início" é como o imaginário em Lacan - não pode ser cumprido nem satisfeito, sendo por isso o início do simbólico, da representação, a fonte infinitamente renovável do desejo, da

memória, do mito, da procura e da descoberta - resumindo, o reservatório das nossas narrativas fílmicas (HALL, 2006a, p. 34).

Sobre esse processo de formação identitária no cerne das diásporas, não podemos ignorar o fato de que os motivos e as condições de relocação afetaram diretamente as relações subsequentes entre os povos atingidos e sua terra de origem. O conceito de *terra de origem* (BUTLER; DOMINGUES, 2020, p.18) desempenha papel central na base compartilhada da identidade coletiva da diáspora, por meio do qual se faz a distinção de outros grupos nômades. Muito embora as diásporas possam compartilhar fontes complementares de marcadores comuns de identidade – como linguagem, religião e fenótipo, componentes característicos da etnia –, a terra de origem se apresenta como âncora da identidade da diáspora.

Acrescenta-se ainda a essas considerações que, apesar de o *lugar* ser importante, devemos estar atentos ao fato de que tais dinâmicas estão sujeitas a mudanças ao longo do tempo. Em outras palavras, esses relacionamentos podem assumir novas formas, diferindo-se de um segmento da diáspora para outro, visto que nem todos os membros podem ter os mesmos tipos de relacionamentos com a sua terra de origem (BUTLER; DOMINGUES, 2020).

Hall (2003) aponta que as identidades nas situações de diáspora se tornam múltiplas. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos, portanto, não possuem uma origem única, mas sim diversificada. Elas nasceram na fornalha da sociedade colonial, como resultado do entrelaçamento e fusão de diferentes elementos culturais indígenas, africanos e europeus. Hall (2003) dá continuidade ao seu pensamento, afirmando que:

Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo — dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser "sagrada", pois foi "violada" — não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa "associação civil" foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe, renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial (HALL, 2003, p. 30).

Diante do que é apresentado pelo autor, podemos dizer que, no processo de identificação e individualização, recorreremos ao que nosso sistema social e histórico nos fornece. A hibridização não pode ser desagregada em seus elementos “autênticos” de origem. No mesmo sentido, Frantz Fanon (1925 - 1961) em “Pele Negra, Máscaras brancas” ao discorrer sobre a diáspora do negro antilhano imigrante na França, evidencia a linguagem como elemento significativo na inserção social, e como marcador que aprisiona em um “não-lugar” eterno. A

adoção de uma nova linguagem por aqueles que chegam ao novo lugar na condição de imigrantes, os afasta de seus compatriotas nativos. Isso reforça mais uma vez que, ao falarmos da construção e das identidades culturais negras, seja no Brasil ou em países que tenham passado por contexto similar, a diáspora apresenta-se inegavelmente como importante marcador.

Homi Bhabha (1998), versa sobre a identidade a partir do que ele denomina como “entre-lugar”. É nessa fenda, nesse lugar de encontro entre as demais identidades culturais que se elaboram as estratégias de subjetivação, sejam elas individuais ou coletivas, de onde posteriormente se elaboram novos signos de identidade e modos inovadores de colaboração e contestação, o que é próprio do que se compreende como sociedade. Segundo o autor, “é na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [*nationnes*], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BHABHA, 1998 p. 20).

Em diálogo com essa perspectiva, Mendes, em seu artigo “O desafio das identidades”, afirma que as identidades se originam e têm como base “os acidentes, as fricções, os erros, o caos”, de tal modo que “o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos etc., mas sim do ruído social, dos conflitos entre diferentes agentes e lugares de socialização”. Prossegue o autor:

As identidades são, assim, relacionais e múltiplas, baseadas no reconhecimento por outros atores sociais e na diferenciação, assumindo a interação um papel crucial nesse processo. Os processos de identificação são sempre situacionais e históricos, havendo, a cada momento, expressões identitárias que são dominantes. Contudo, é necessário realçar a necessidade de um sentimento individual de permanência identitária, permanência esta que é elaborada narrativamente, dentro dos discursos ativados em contextos distintos (MENDES, 2011, p. 505).

As inter-relações nos segmentos das diásporas são dimensões cruciais no entorno de sua experiência; o contato que essas comunidades diaspóricas mantêm é essencial para que sejam forjadas a sua consciência, suas instituições e suas redes. Como Butler e Domingues (2020) discutem, é impossível que os membros não tenham estabelecido laços entre si, como no caso da diáspora africana. Isso significa que, por quase quatro séculos, antes de se configurar como uma diáspora operativa, essas comunidades passaram a se relacionar, compartilhar histórias ancestrais de escravidão e opressão no Novo Mundo, compartilhando a identidade em torno da “negritude”. Do contrário, teriam seguido trajetórias distintas, assim como ocorreu com outros grupos de imigrantes. A identidade é, desse modo, um componente vital das diásporas, pelo qual se transforma a realidade física de dispersão em uma realidade psicossocial de diáspora.

Decerto, as relações culturais nem sempre harmoniosas entre os colonizadores europeus, os povos originários que já habitavam o Brasil e os negros provenientes das imigrações e das diásporas africanas, impeliram transformações na cultura dos povos colonizados. No caso da diáspora africana, o transporte para o Novo Mundo destruiu as unidades familiares e separou pessoas do mesmo grupo étnico, quebrando vínculos que uma etnia ou grupo compartilhado fornecia às pessoas que se moviam pelo interior da África. Contudo, como assevera Russell Wood (2001), isso não foi capaz de destruir a consciência de uma identificação com base na etnia e nos grupos de parentesco e de família, ou um parentesco fictício, criado com os companheiros de embarcação (malungos) durante as viagens nos navios negreiros. A consciência e a memória coletiva possibilitaram que as pessoas de descendência africana reconstruíssem suas identidades através da família e da etnicidade no Brasil, provendo um amortecedor contra as crueldades providas pelo sistema escravista (RUSSELL WOOD, 2001).

Além do debate cultural e identitário, é preciso também trazer à análise a questão da memória. Sobre a memória, Éclea Bosi (1936-2017) contribui apontando que ela emerge como uma força subjetiva “ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e avassaladora” (BOSI, 2003, p. 36). Para a autora, a memória assume lugar de intermediário informal da cultura, visto que ao evocar as memórias e trazê-las à tona pela oralidade, se transmite também os valores, conteúdos, atitudes e outros mecanismos constituintes da cultura.

A partir da sua leitura, a autora nos convida a pensar na memória como o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas; sendo o *desenraizamento* a condição desagregadora da memória. Por esta linha de considerações, Simone Weil considera o enraizamento como uma necessidade mais importante e talvez a mais difícil de definir.

O ser humano possui uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência dum coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Participação natural, isto é, que vem automaticamente do lugar, do nascimento, da profissão, do ambiente. Cada ser humano precisa ter muitas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente (WEIL, 2001, p. 43).

As vivências e a conservação dos saberes passados por gerações, pressupõem o conceito proposto pela autora. Por outro lado, o desenraizamento ocorre quando há supressão de todas ou de grande parte das tradições locais para as populações submetidas aos métodos coloniais europeus, considerados por Weil (2001) como “quase uma doença mortal” (p. 44). Mortal porque isso não se restringe à extinção de um território, ou a uma conquista militar, mas relaciona-se com o próprio direito à sobrevivência desses grupos.

Candau (2011), nesse sentido, relata que as lembranças africanas revividas se modificam ao mesmo tempo em que a sociedade global se reinventa, mobilizada por uma luta de raças contra a alienação cultural dos negros, assim como também na luta de classes de acordo com um esquema mais habitual. Do mesmo modo, essas lembranças justificam-se não apenas pelo motivo de assegurar uma continuidade fictícia ou real entre o passado e o presente, mas também em satisfazer uma lógica identificadora no interior do grupo, mobilizando deliberadamente a memória autorizada pela *tradição*.

O ato da memória que se manifesta no apelo à tradição consiste em expor, inventando se necessário, um pedaço de passado moldado às medidas do presente de tal maneira que possa se tornar uma peça no jogo identitário. Porque a tradição se remete a um passado atualizado no presente, ela incorpora sempre uma parte do imaginário (CANDAU, 2011, p. 122).

Não satisfazer o dever da memória é expor-se ao risco do desaparecimento. Candau (2011), ao escrever essas palavras, afirma a necessidade de *recordar*. Bosi (2003) também denota a memória, função decisiva na existência humana. A memória e a identidade se concentram em “lugares privilegiados”, e sua função é deter o tempo e bloquear o trabalho do esquecimento.

Nesse sentido, a expressão *lugar de memória*, elaborada por Pierre Nora (1993), pode ser compreendida nos três sentidos da palavra, ou seja, “material, simbólico e funcional, simultaneamente, em graus diversos” (p. 21). Pode ser compreendido também enquanto refúgio, onde a memória se cristaliza, trabalha e mantém ligação com um momento particular da nossa história. Para o historiador, esses lugares emergem da necessidade de criar “arquivos” para manter a história viva, bem como da necessidade de suportes e referências exteriores.

Embora esses lugares possam assumir uma forma material, como uma caixa de arquivos ou um museu, eles só se tornam *lugares de memória* “se a imaginação os investe de uma aura simbólica” (NORA, 1993, p. 21). É necessária, sobretudo, a intenção de memória; do contrário, são apenas lugar de história. Os lugares de memória são, portanto, espaços onde os sentimentos de pertencimento e de continuidade fixam-se, e de onde se manifesta ainda algo de uma vida simbólica do passado.

No cerne das identidades culturais nascidas na afrodiáspora, resgatamos o pensamento de Leda Martins. Ao tratar sobre cultura negra nas Américas através da análise das performances rituais, a autora afirma que essa cultura possui dupla face, dupla voz, evidenciando a conexão entre saber, corpo, memória e história. Martins (2002) destaca a cultura negra como um lugar de encruzilhadas.

A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim. (...) A encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção signífica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (MARTINS, 2002, p. 73).

Nessa encruzilhada, observa-se práticas culturais revestidas de novos e engenhosos formatos para garantir a sobrevivência e a negociação de espaços entre as culturas dominantes assimiladas e as culturas fragmentadas e reconstituídas. Se a ancestralidade imaginada no contexto da diáspora, bem como a ruptura, pode ser compreendidas como lugares de criação, logo o processo contínuo de sincronização entre memórias e lacunas também é responsável pela produção de narrativas estéticas diaspóricas contracoloniais (SOUTO, 2021).

As concepções contemporâneas apresentadas nos permitem discutir a questão africana no Brasil, país onde a ascendência negra se define fundamentalmente como parte da diáspora. Ora, se a cultura e a memória se apresentam como elementos constitutivos das identidades de um povo, a memória cultural torna-se fundamental quando pensamos na formação do coletivo afroamazônida (BARROS; PAULINO, 2020). Sabe-se, porém, que no Brasil essa memória foi manipulada pelo branco. Munanga (2019) aponta,

No caso da população negra brasileira como de qualquer outra, a memória é construída, de um lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares vividos por esse segmento da população, e, de outro lado, pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, o passado cultural africano ou o passado enquanto escravizado) (MUNANGA, 2019, p. 18).

Barros e Paulino (2020) alertam que, para o fortalecimento da memória coletiva afroamazônida, é necessária a “desinvenção” da história descrita pelo colonizador e espalhada nos livros de História brasileira. A questão africana no Brasil, e particularmente na Amazônia, precisa ser recontada a partir da *desinvenção* da ideia de que a presença negra, bem como a escravidão, teve pouca ou nenhuma relevância, o que levou a um silenciamento. Além disso, faz-se necessário também “apresentar as comunidades de escravos fugidos na Amazônia como lugares de resistência cujas estratégias de defesa e fugas tinham a explícita função de resgatar a liberdade num primeiro momento e preservá-la em seguida” (BARROS; PAULINO, 2020, p.

110). Todavia, em consonância com os autores citados, para que possamos fazer essa desinvenção é necessário considerar as narrativas e vozes do lado colonizado, ou escravizado desenraizado, que destoam das do colonizador.

A desinvenção é somente possível com a discussão de complexas formações identitárias de mocambos e quilombos existentes na região, de registros memoriais entre-lugares e do intenso dinamismo cultural de populações descendentes que foram outrora desenraizadas de suas terras para servir de força de trabalho escravo no além África (BARROS; PAULINO, 2020, p. 112).

O arcabouço teórico apresentado nos ajuda a refletir sobre o processo de formação identitária das populações que compõem a extensa malha de identidades e culturas africanas, europeias e indígenas no Brasil. Além disso, reconhecemos a complexidade que envolve o desenvolvimento das comunidades negras afro-brasileiras, principalmente na Amazônia. Toda consideração sobre a memória pressupõe a restauração de uma história individual e coletiva. A “desinvenção” da história, tal como proposta pelos autores, permite que os acontecimentos sejam recontados de modo que as narrativas apresentem, de fato, uma história o mais próximo possível da realidade. Trata-se de uma realidade que construiu parte da cultura da região, influenciou modos de *ser* e *viver* do indivíduo amazônida e contribuiu de maneira decisiva para o desenvolvimento socioeconômico e cultural da Amazônia.

CAPÍTULO II

ESCRAVIDÃO NEGRA NO BAIXO AMAZONAS

A escravidão negra no Brasil surgiu em dois momentos distintos, no entanto, convergentes. Temos, de um lado, a continuação do desenvolvimento interno da sociedade colonial seguindo os moldes do que já se vinha realizando nas primeiras décadas: a transição de simples aglomerados de feitorias, que ocupavam vasto território, para um sistema de donatarias com estratificação social fechada e estrutura praticamente feudal. De outro lado, temos a consequência dos interesses das nações colonizadoras em fase de expansão comercial e mercantil (MOURA, 2021).

A economia escravista que aqui se estabeleceu desde os primórdios da colonização considerou, como não poderia deixar de ser, o escravo um simples objeto; este não apenas produzia mercadorias, mas era o próprio meio de produção (MOURA, 2021). Por outro lado, mesmo sob a ameaça do chicote, tal qual escrevem Reis e Gomes (1996, p. 9), “onde houve escravidão, houve resistência”. As sociedades escravistas conheceram e enfrentaram diversas formas de protestos feitos pelos escravizados africanos. Insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução de tarefas eram formas de protesto e de resistência ao modelo escravista imposto pelo colonizador europeu.

No Brasil, as comunidades formadas a partir dessas fugas ficaram conhecidas como *mocambos*, e posteriormente, *quilombos* (GOMES, 2015). No século XVII, a palavra quilombo estava associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação, e só veio a aparecer nas documentações oficiais coloniais apenas no final do século.

Dias (2011), ao analisar os documentos da Câmara Municipal de Mariana (Sessão Colonial-SC) no Arquivo Público Mineiro, identificou que as sublevações nesse período eram tão recorrentes em Minas Gerais que Dom Pedro de Almeida, no ano de 1719, adotou medidas no sentido de conter tais revoltas. Entre elas, a proibição de novas alforrias, comuns no altiplano mineiro setecentista, a proibição de apadrinhamentos entre os negros, o veto às coroações dos reis do Congo nas suas tradicionais festas do Rosário do Serro, e a suspensão da cômputa régia (pensão paga aos párocos para seu sustento) ao vigário que empossasse o rei negro. Essas ações não tiveram o resultado esperado, assim como as sublevações também não. Essas últimas não lograram êxito principalmente pelo fato de os negros de Angola e Mina não conseguirem entrar em um acordo, já que ambos reivindicavam o trono do rei para si.

Essas informações, entretanto, só chegaram a público em 1725, quando o rei D. João V solicitou informações a respeito das revoltas para novas tratativas, a fim de evitá-las. Deste

modo, D. Lourenço de Almeida, governador da capitania das Minas Gerais do Ouro, foi consultado sobre a conveniência de que somente escravos de Angola fossem levados à região, uma vez que, “tem se visto que estes são mais confidentes e mais sujeitos e obedientes do que os Minas a quem o seu furor e valentia pode animar e entrarem nalguma deliberação de se oporem contra os brancos [sic]”.²

Em suas análises, Dias (2011) aponta que havia uma tentativa de reconstrução das identidades por meio das referências culturais por parte dos negros, anteriores ao tráfico. O autor ressalta também que, pelo menos nesse caso, o elemento étnico se sobrepôs aos interesses e reivindicações comuns aos cativos no sistema escravista. Em 1721, antes mesmo de receber a carta de consulta da Coroa, Dom Lourenço de Almeida acusou recebimento de uma mensagem enviada pelos oficiais da câmara de Vila Rica, na qual informavam que “as queixas que havia já dos moradores da rua da paz e dos tumultos dos negros que ali se ajuntavam, particularmente aos dias santos e que os vendilhões se opunham aos senhores que iam buscar os seus”. Para dar fim ao tumulto, o governador determinou uma série de imposições regimentais, entre elas: a mudança de local dos “ranchos” onde os negros se encontravam; rondas com os moradores da Rua da Paz; o regimento dos capitães-do-mato; e a transferência da sede da capitania de Vila do Carmo (Mariana) para Vila Rica (Ouro Preto).

Ao coligir essas informações, Nascimento (2018) tece algumas observações acerca do regimento dos capitães-do-mato. Segundo a autora, este documento tinha como objetivo dirimir dúvidas na então capitania de Minas Gerais acerca das atividades que desenvolviam e, em certa medida, fortalecer a atividade de sufocamento das sublevações negras na região do altiplano de Minas Gerais. No texto regimental, o governador Dom Lourenço emprega, pela primeira vez em um documento oficial, o termo quilombola.

/.../ [§3] Pellos negros que forem prezos em quilombos formados distantes de povoação onde estejaõ asima de quatro negros, com Ranchos piloens, e modo de aly se conservarem, haveram por cada negro destes vinte outavas de ouro.

/.../ [§8] Encomendo aos dittos Capitães [borrado] que nas envestidas de quilombos se não hajaõ com a Crueldade com que alguãs se haviaõ antecedentemente, e só em cazo de rezistencia poderaõ os dittos Capitães usar da defença natural, porque fazendo o contrário se tomará conhecimento desta materia (sic) (DOM LOURENÇO DE ALMEIDA, 1722).³

Nesse sentido, o documento expressa claramente o conceito de quilombo, o qual retorna posteriormente em 2 de dezembro de 1740, quando o Conselho Ultramarino, reportando-se ao

² APM – SMM (Sessão Colonial, Cód. 29, p. 03. Ordem Régia. Lisboa, 10 de junho de 1725).

³ APM – SMM (Sessão Colonial, Códice 02. P. 108-110. Regimento dos Capitaõ-do-mato, 17 de dezembro de 1722).

rei de Portugal, valeu-se da seguinte definição: "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele". O conceito de quilombo associado à ideia de fuga e resistência não se sustenta diante do atual contexto de recomposição das comunidades afrodescendentes, conforme aponta Nascimento (2018). Assim, qualquer que seja o tipo de formação do quilombo, todos eles, de uma forma ou de outra, simbolizam uma transgressão à ordem escravista vigente e, que por meio da historiografia oral, vêm mantendo sua história, cultura e identidade.

Nascimento (2018) sustenta seu argumento com base na evidência da constituição de quilombos a partir da doação dos proprietários de escravos, como no caso do Quilombo Bom Jardim, em Santarém. Conforme expõe a autora, esses fatos não diminuem a legitimidade desses espaços enquanto quilombos, "pois é a relação que estabelecem com o território e sua ancestralidade negra que legitima sua identificação como quilombo, possibilitando a reivindicação da posse de seu território" (NASCIMENTO, 2018, p. 50).

Segundo Munanga (1996) *quilombo* é uma palavra originária dos povos de língua bantu (*kilombo*), posteriormente aportuguesada. Sua expressão e significado no Brasil estão relacionados à história do povo bantu, que foi trazido para o Brasil na condição de escravizado. Considerando a documentação colonial, o historiador Stuart Schwartz⁴ chama atenção para o fato de que, durante o século XVIII, as comunidades de fugitivos foram denominadas ao mesmo tempo de *mocambos*, principalmente na Bahia, e de *quilombos*, em Minas Gerais; já em Pernambuco, o termo *quilombo* apareceu somente a partir de 1681.

Numa leitura sociológica, o quilombo constituía-se como sociedade alternativa ou paralela de trabalho livre, encravada no conjunto do escravismo colonial, base de uma sociedade maior e institucionalizada. A fuga constituía-se como o primeiro estágio de protesto contra a situação de negro escravizado. O segundo estágio era a socialização desse sentimento e, em consequência, a sua organização com outros negros fugidos em uma mesma comunidade, estável ou precária. Nesse segundo estágio, o autor ressalva que ocorre a transposição do negro fugido para o quilombola.

Os quilombos foram, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Em qualquer lugar onde existisse escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil (MOURA, 2021). Tal como nos descreve o autor, essas estruturas não se configuraram como manifestações tópicas, tampouco como um fenômeno esporádico. Em sua

⁴ Ler em SCHWARTZ, STUART B. "Mocambos, Quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil. *Estudos econômicos*, São Paulo: IPE-USP, v.17, n. esp., 1987, pp.61-88.

leitura, Moura conclui que os quilombos foram se constituindo enquanto “fato normal” dentro da sociedade escravista.

Sua organização interna tinha como elemento importante as instituições tribais que os negros traziam da África e aqui deixavam de ser meros elementos supérstites, à medida em que o escravo se rebelava, tornando-se elementos de negação escravista. A hierarquia que se estabelecia nos quilombos exprimia um novo sistema de valores criado pelos rebeldes, isto é, significava que a dicotomia senhor/escravo deixava de existir para se estabelecer outra que funcionava dentro dos padrões de controle dos próprios elementos do quilombo (MOURA, 2021, p. 160).

Gomes (2015) nos adverte, contudo, que nem toda fuga gerava um quilombo, e nem todo fugitivo tinha a intenção de ir ao encontro daqueles já existentes. A fuga poderia ser, em alguns momentos, uma ação planejada, não significando necessariamente um ato desesperado diante dos castigos. Certas ocasiões eram consideradas propícias, e muitas escapadas coletivas foram antecedidas de levantes e motins. Os períodos de conflitos coloniais foram determinantes para o aumento das fugas, principalmente coletivas, e para a formação e o crescimento dos quilombos.

Elemento complementar do quilombo, muitas vezes independente de sua estrutura, foi a guerrilha, que proliferou em diversos locais nos quais os quilombos apareciam. Menos numerosa, a guerrilha tinha outros objetivos: o quilombo aglutinava os elementos que fugia, e procurava dar-lhes uma estrutura organizativa estável e permanente. Daí funcionar aquela hierarquia de valores tribais a que nos referimos, além dos seus traços de cultura que funcionavam no desenvolvimento da agricultura local, na fabricação de armas, na forma de governo. A guerrilha era extremamente móvel. Por isto mesmo pouco numerosa. Atacava as estradas roubando mantimentos e objetos que os quilombos não produziam. Eram seus componentes também sentinelas avançadas dos quilombos, refregando com as tropas legais, os capitães do mato e os moradores da vizinhança (MOURA, 2021, p. 160).

Clóvis Moura foi pioneiro ao chamar a atenção para a relação entre algumas revoltas camponesas no período regencial e a proliferação e movimentação dos quilombolas, principalmente em Pernambuco, Alagoas, Piauí, Maranhão e Pará. O autor elenca as principais formas de luta dos escravos, para além das guerrilhas mencionadas anteriormente.

a) a revolta organizada, pela tomada do poder, que encontrou a sua expressão nos levantes dos negros malês (mulçumanos), na Bahia, entre 1807 e 1835; b) a insurreição armada, principalmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão; c) a fuga para o mato, de que resultavam os quilombos, bem exemplificados por Palmares (MOURA, 2021, p. 161)

Ao referir-se às particularidades da sociedade mineira, Moura (2021) reitera que a conjuntura nesse estado se mostrou muito propícia às fugas escravas. Isso porque havia uma cisão profunda entre as duas partes fundamentais da sociedade: uma ligada à Metrópole e outra discordante, composta por contratadores, faiscadores, artesãos, pequenos comerciantes,

militares de baixa patente, entre outros. Esse cenário, somado à existência de uma massa escrava inteiramente destituída de bens materiais e direitos políticos, criou um caldo de cultura que fermentou, desde o século XVII, sucessivas revoltas.

Alfredo Almeida (1999) em sua análise, destaca cinco elementos básicos presentes na definição dada pelo Conselho Ultramarino, a saber:

O primeiro é a fuga, i.e., a situação de quilombo sempre estaria vinculada a escravos fugitivos; o segundo é que quilombo sempre comportaria uma quantidade mínima de “fugidos”, que tem ser exatamente definida – e nós vamos ver como é que ocorrem variações desta quantidade de tempo -, e em 1740, o limite fixado correspondia a “que passe de cinco”; o terceiro, uma localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada “civilização”. Isto vai influenciar toda uma vertente empirista de interpretação, com grandes pretensões sociológicas que conferiu ênfase aos “isolados negros rurais” – marcando profundamente as representações do senso-comum, que tratam os quilombos fora do mundo da produção e do trabalho, fora do mercado. Este impressionismo gerou um outro tipo de divisão que descreve os quilombos marginalmente, fora do domínio físico das *plantations*; o quarto refere-se ao “rancho”, ou seja, se há moradia habitual, consolidada ou não, enfatizando benfeitorias porventura existentes; e o quinto seria essa premissa: “nem se achem pilões nele”. O que significa “pilão” neste contexto? O pilão, enquanto instrumento que transforma o arroz colhido, representa o símbolo de autoconsumo e da capacidade de reprodução (ALMEIDA, 1999, p. 12).

O autor, ao tecer sua crítica ao conceito, destaca seu caráter cristalizado e refuta o discurso jurídico que, historicamente, se mostrou inclinado a interpretar os quilombos como “para além da civilização”, confinados numa suposta autossuficiência e negando a disciplina do trabalho. De fato, assim como observa Almeida (1999), o quilombo, mais que um lugar de permanência e resistência à escravidão, apresentava-se enquanto mecanismo em oposição à lógica produtiva de *plantation*. Tavares Bastos em “O Vale do Amazonas” (1937), cuja primeira edição data de 1866, reforça os aspectos produtivos dos quilombos ao descrever sua viagem no Baixo Amazonas.

Perto de Obidos entra no Amazonas o rio Trombetas; nas suas florestas existem muitas centenas de escravos fugidos. Os *mocambos* do Trombetas são diversos; dizem que todos contêm, com os criminosos e desertores foragidos, mais de 2.000 almas [...] Os mocambos atraem os escravos; nomcaram-me uma senhora que viu um pouco fugirem para ali 100 dos que possuía; outros proprietários ha que contam 20 e 30 perdidos desse modo. Os negros cultivam a mandioca e o tabaco (o que elles vendem passa pelo melhor); colhem castanha, a salsaparrilha, etc. Às vezes descem em canôas e vêm ao proprio porto de Obidos, á noite, commerciar ás escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, elles o fazem habitualmente (BASTOS, 1937, p. 202).

Almeida (1999) aponta para a unidade familiar como instituição que possuía o domínio da organização da produção, sendo esse processo singular que conduz ao acampesamento. Segundo o autor, esse processo de produção, mais livre e autônomo, está intimamente ligado

ao deslocamento do conceito de quilombo. “Mais que possíveis laços tribais têm-se nos quilombos instâncias de articulação entre essas unidades de trabalho familiar que configuravam uma divisão de trabalho própria” (ALMEIDA, 1999, p. 13). Do ponto de vista do autor, a questão conceitual do quilombo atravessa a compreensão do sistema econômico intrínseco a estas unidades familiares que produziam não somente para seu consumo, mas também para o mercado.

Os cinco elementos citados pelo autor se manifestaram nas definições de quilombo e só sofreram um deslocamento de variação e intensidade entre eles mesmos, tendo desaparecido na legislação republicana. Esse silenciamento nos textos constitucionais é sustentado pelo imaginário de que o quilombo, após a escravidão, não teria mais razão para existir, não havendo qualquer discussão sobre os ex-escravos e a terra, principalmente no que tange ao símbolo de autonomia produtiva representado pelos quilombos (ALMEIDA, 1999).

Na constituição de 1988, o quilombo emerge com o significado atrelado à sobrevivência; como remanescentes, tal como descreveu Almeida (1999, p. 13): “já aceita-se como sobra, aceita-se o resíduo, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que foi”. Como destaca Nirson Medeiros Silva Neto (2015), desde 1988, movimentos sociais, juristas, antropólogos e as populações negras têm levado a cabo uma verdadeira luta hermenêutica a fim de preencher as lacunas dessa definição no ordenamento jurídico. Como produto desses embates, o artigo 2º do Decreto nº 4.847, de 20 de novembro de 2003, que regulamentou o artigo 68 do ADCT, definiu que:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Para complementar essa definição, no parágrafo 2º do mesmo artigo, consta que “são terras ocupadas por remanescentes de quilombo as utilizadas para a garantia de sua reprodução social, física, econômica e cultural”. Ao absorver as contribuições do debate étnico-racial, o decreto mencionado ampliou o entendimento do significado do termo *remanescente de quilombo* e permitiu que os direitos territoriais fossem aplicados aos diferentes contextos de ocupação das comunidades negras. Com base nesse instrumento jurídico, Alfredo Wagner Almeida (2008, p.60) destacou que “se pôde reinterpretar criticamente o conceito de quilombo e asseverar que este existe onde há autonomia, onde há produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo”. A consagração desta

interpretação impulsionou a retomada das mobilizações de povos quilombolas, que passaram a publicizar o fator étnico-racial como um dos componentes político-organizativos das comunidades.

Apesar de o termo *quilombo* ter ganhado força nos anos 1980 a partir do reconhecimento constitucional, Nascimento (2018) ressalta que, na região amazônica, o uso mais comum se dá pelo termo *mocambo*, que carrega o significado preconceituoso de habitação miserável. Segundo a autora, o mocambo refere-se “ao tipo de habitação no formato de uma cabana artesanalmente construída à base de palhoça de coqueiro, buriti, sapé, palha de cana, açaí, ubim e palmeiras comuns”. Essas habitações rústicas fizeram parte da constituição da territorialidade negra no Baixo Amazonas, podendo ser justificadas 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).

José Tavares Lira (1994) disserta que, por definição, “«mocambo» articula-se à transposição e adaptação no Brasil de um saber-fazer próprio aos escravos de origem africana” (LIRA, 1994, p.733). Segundo o autor, que tem raízes Yorubá e angolenses, o mocambo está, antes de tudo, relacionado ao anseio e ousadia de escape da ordem senhorial e recomposição da liberdade perdida. Sobre essa questão, a literatura científica brasileira da década de 1930, representada por Gilberto Freyre (1900-1987) – fundador do chamado lusotropicalismo⁵ –, também se posicionou. O próprio Freyre fez uma leitura bastante lusotropicalista do conceito, relacionando mocambo a uma expressão limitada para designar todas as casas pobres.

Alguns mucambos tinham por cobertura, como as primeiras palhoças de índios descobertas nas praias pelos portugueses, duas ou três camadas de sapé. Boa proteção contra a chuva e até contra o calor. Detalhe que não passara despercebido aos portugueses, sempre mais prontos que outros europeus a assimilar dos indígenas a experiência do meio. E a tradição é ainda conservada pelos construtores mais ortodoxos de palhoças. Mas esse tipo indígena de palhoça recebera a influência europeia da choça ou choupana “à maneira das campesinas do Reino”, levantadas pelos portugueses menos remediados. Pelos que não podiam dar-se imediatamente ao luxo de casa de pedra ou adobe. Foi a palhoça indígena influenciada depois pelo mucambo de origem africana. Pode-se mesmo associar principalmente ao africano, sobretudo ao mucambeiro, ao quilombola, ao negro de Palmares, ao escravo fugido para os matos, o uso da palha de coqueiro, depois tão utilizada na construção da

⁵ Abdias Nascimento em “O genocídio do negro brasileiro”, explica que a teoria lusotropicalista de Freyre parte da suposição de que a história registrava uma definitiva incapacidade dos seres humanos de erigir civilizações importantes nos trópicos, exaltando os portugueses por um suposto êxito na criação de uma avançada civilização, mas “de fato um paraíso racial nas terras por eles colonizadas”.

palhoça rural, de praia e mesmo de cidade, no Norte, quanto em larga zona da mesma região, as palmas de carnaúba (FREYRE, 2013, p. 186).

De fato, em certa medida e na mesma perspectiva das teorias racialistas da época – cujo mote era discutir e elaborar teses que pudessem sustentar uma ideologia política brasileira que apontasse positivamente para o mito da democracia racial –, Gilberto Freyre, com seu modernismo regionalista, fez em *Sobrados e Mocambos* (1936) uma leitura lusotropicalista, apelando para a modernização das casas de pretos. Lira (1994) observa que, apesar de, em primeira análise, Gilberto Freyre tenha feito uma leitura dos mocambos como um modelo arquitetônico de habitação das comunidades negras, ele também os redefine como “capacidade de ajustamento a uma formação patriarcal e semipatriarcal”. Essa proposição se dá a partir da valorização dos contatos culturais, no sentido descendente colonial, ou seja, “do colonizador ao nativo, do senhor ao escravo, do civilizado ao primitivo” (LIRA, 1994, p. 736). A situação inversa a essa é, obviamente, interpretada como “contribuição dos dominados ao repertório exótico de um lusotropicalismo que supostamente deu certo”.

Contudo, essa contribuição carecia de modernização. A pesquisadora Raquel Silva aponta que “a imagem racializada dos mocambos” ficava “evidente em notícias de jornal, mapas da cidade do Recife, nos quais as habitações são denominadas casas de negros, e na célebre obra de Gilberto Freyre, *Sobrados e Mocambos*” (SILVA, 2018, p. 17). A paisagem urbana descrita na obra de Freyre evidencia o contraste entre as entre casas de branco, que eram construídas com pedra ou adobe, e as casas de negro, que eram feitas com sapé e palha. Freyre descreve em *Sobrados e Mocambos*:

Estabeleceram-se desde então contrastes violentos de espaço dentro da área urbana e suburbana: o sobrado ou a chácara, grande e isolada, no alto, ou dominando espaços enormes; e as aldeias de mucambos e os cortiços de palhoças embaixo, um casebre por cima do outro, os moradores também, um por cima do outro, numa angústia anti-higiênica de espaço. Isto nas cidades de altos e baixos como o Rio de Janeiro e a capital da Bahia. No Recife, os contrastes de espaço não precisaram das diferenças de nível. Impuseram-se de outro modo: pelo contraste entre o solo preciosamente enxuto e o desprezivelmente alagado, onde se foram estendendo as aldeias de mucambos. (FREYRE, 1936, p. 234).

Essa perspectiva Freyriana foi valorizada em grande escala pelo presidente de Portugal António de Oliveira Salazar (1889-1970), cuja estratégia de controle das colônias era a de promover diversas pesquisas e estudos nas colônias, com a finalidade de justificar a “singularidade civilizacional do homem português em regiões tropicais” (COSTA PINTO, 2009, p. 149). Segundo Costa Pinto (2009), Freyre defendeu que Portugal seria autor de um “um novo tipo de civilização” (FREYRE, 1971, p. 129) iniciado no Brasil desde o século XV,

já que o brasileiro teria se transformado, ao longo do tempo, em uma nação europeia nos trópicos, constituindo-se como uma união de europeu com trópico (COSTA PINTO, 2009, p. 149).

Talvez, por esta razão, Freyre tenha tecido críticas ao modelo arquitetônico dos mocambos recifenses, construídos sobre alagados e carentes de modernização em formatos de alvenaria, a qual poderia ser implantada a partir da modernidade europeia. Decerto, essa condição arquitetônica proposta por Freyre e outros pensadores à época não cabe no espaço e na vida amazônica, pois, mais que um refúgio de negros e negras, os mocambos amazônicos se constituem como símbolo de adaptação e são lugares onde se forjam as identidades, no sentido mais profundo de *pertencimento*, como expressões étnico-culturais e da territorialidade.

Importante, ainda, trazer à luz dessas discussões o que nota Nascimento (2018) em relação ao registro constitucional de quilombo como símbolo identificador das comunidades africanas no Brasil. Segundo a pesquisadora, as comunidades de origem africana na região do Baixo Amazonas questionam o termo constitucional quilombo, uma vez que, em termos práticos, utilizam o termo “mocambo”. Somente passaram a fazer uso do termo “quilombo” como organização coletiva para fins de reivindicações de posse territorial por meio do INCRA, durante a década de 1980.

Não podemos, ainda, excluir dessas breves notas sobre o conceito de quilombo a figura de Beatriz Nascimento – mulher preta, quilombola urbana – que, ao longo de suas pesquisas, produziu um denso e sensível material sobre as comunidades quilombolas no Brasil, apontando para a existência de um *continuum* cultural entre Brasil e África e desafiando a historiografia clássica. Para a autora, ao se basearem nos “documentos de repressão oficial”, os estudos sobre os quilombos recaem sempre sob a lógica de ataque à ordem social vigente.

As interpretações sobre os “quilombos” a partir da documentação oficial e baseadas numa metodologia da história descritiva remetem-se a dois princípios que estão vinculados à formação dos historiadores. De um lado, o liberalismo clássico, vindo dos ideais da Revolução Francesa, faz com que alguns autores os interpretem à luz dos princípios de igualdade, sem atentar para as estruturas internas dos quilombos, que mantêm desigualdades sociais em seu seio, embora não idênticas às desigualdades de um sistema moderno. De outro lado, alguns autores se mostram mais enfáticos ao procurar nos “quilombos”, justamente a partir do acirramento da luta armada em reação ao ataque da ordem opressora, um embrião revolucionário, segundo os princípios marxista-leninistas de mudança social. Traduzem inclusive o motivo do estabelecimento do “quilombo” dentro dessa perspectiva (RATTS, 2006, p. 109).

Ao seguir por estas veredas, a historiadora reforça que a importância dos quilombos para os negros na atualidade se justifica pelo fato de esse evento histórico constituir um universo simbólico, onde seu caráter libertário é considerado um propulsor ideológico na tentativa de

afirmação social e cultural do grupo. Quando Beatriz Nascimento discute o conceito de quilombo a partir de uma vertente ideológica, ela amplia seu significado para abarcar um território de liberdade, referindo-se não apenas à fuga, mas a um lugar/tempo de paz.

Quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o seu território.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível (sic) duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra.

Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento.

Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco.

A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (1989).

Para Beatriz Nascimento, a fuga representa, deste modo, apenas uma etapa que obedecia a um programa ordinário. Muito embora os documentos oficiais tenham focado muito mais nos ataques físicos, na queima ou invasões de fazenda, há referências de que os quilombos se organizaram a partir de uma estrutura social interna, autônoma e também articulada com o mundo externo. Beatriz Nascimento chama esse momento de *paz quilombola* pelo “caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravidão”. É, segundo a autora, na paz que esse modelo de estrutura social se perpetua como história do Brasil e do negro dentro dela.

Abdias do Nascimento, em “O quilombismo”, aponta para um movimento de resistência física e cultural, construído através de uma “rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante” (p. 337-338). É possível que seu pensamento nos direcione a compreender, a partir de sua releitura, a prática estratégica do aquilombamento na atualidade.

Partindo dessas ideias, Souto (2020) desenvolve o conceito de “aquilombamento”, que, para a autora, afasta-se do caráter estritamente territorial derivado de quilombo e aponta para a continuidade do ato de aquilombar enquanto estratégia de resistência e coletividade, designando as experiências de organização e intervenção social nas quais as populações negras são protagonistas. A autora aponta que a prática do aquilombamento apresenta-se atravessada pelo princípio africano *Sankofa*, que se refere ao acesso de um legado a partir da experiência diaspórica, adaptando as questões do presente e criando possibilidades pluriversais para o

futuro. É, portanto, no ato de aquilombar-se que podemos assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de uma leitura política.

2.1 O Africano no Pará

A colonização na Amazônia deu-se a partir da exploração, em primeiro plano, da mão de obra indígena. A fundação de Belém, em 1616, marca a incorporação definitiva da Amazônia ao espaço geográfico português na América, impulsionando a invasão do vasto território desconhecido situado a oeste. A campanha contra os estrangeiros que exploravam as feitorias no Baixo Amazonas – região negligenciada pelos espanhóis – possibilitou que Portugal incorporasse esse território ao seu espaço geográfico (SALLES, 1971).

Era evidente que Belém não poderia subsistir se não houvesse em seu entorno a lavoura de mantimentos. Deste modo, os portugueses instalados no Forte do Presépio, logo trataram de trazer colonos para iniciar os trabalhos agrícolas, a cargo da mão de obra escrava. Concomitantemente, alguns missionários foram deslocados para fazer contato com “os selvagens da redondeza”. Esses dois grupos protagonizaram uma luta pelo controle indígena, que mais tarde aguçou os antagonismos da sociedade nascente (SALLES, 1971, p. 4).

A província do Maranhão e Grão-Pará foi instituída como unidade administrativa separada do Brasil em 1621, tendo sido implementado nos primeiros tempos de colonização o sistema de *plantation* (açúcar e tabaco), análogo aos de outras capitanias do Brasil. Diversos foram os fatores que influenciaram no insucesso dessa produção no mercado exportador em condições competitivas frente às capitanias do nordeste brasileiro (FARAGE, 1986).

Nádia Farage (1986) revela que, em primeiro lugar, a atenção da burguesia mercantil metropolitana estava centrada na produção açucareira do nordeste, que oferecia lucro seguro, o que resultou em investimento abaixo do necessário para a *plantation*. Somado a isso, os implementos e a mão de obra escrava negra alcançavam altos valores devido ao isolamento geográfico, principalmente se comparados a Pernambuco e Bahia, tornando-os inacessíveis aos agricultores de modestos recursos. Na ausência de uma atividade altamente rentável, a região não se mostrou atraente aos colonos, e a província por sua vez, mostrou-se pouco interessada em injetar recursos, caminhando no sentido contrário com a imposição de uma pesada política fiscal como meio de compensar o déficit colonial.

Deste modo, a agricultura ficou confinada à região do Maranhão, e iniciou-se no vale amazônico a atividade extrativista, que demandava menor investimento de capital e cujos produtos atingiam bons preços de mercado, fato que motivou decisivamente a não expansão da

agricultura. Assim, o açúcar e o tabaco ficaram para consumo local e os engenhos priorizaram a produção de aguardente, que tinha bastante aceitação no mercado interno (FARAGE, 1986).

Os produtos obtidos por extração, as chamadas “drogas do sertão”, consistiam em uma gama variada de frutos e raízes silvestres, principalmente cacau, baunilha, salsaparrilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piaçava. Nádía Farage ressalta que a ausência de circulação de moedas na colônia até meados do século XVIII apresentava-se, somada a essa multiplicidade de produtos para exportação, como debilidade estrutural; o cacau era a moeda de troca no Pará, e os fios de algodão, no Maranhão. Nesse contexto, o problema de mão de obra veio a se agravar, como descreve a autora:

A produção extrativista poderia ter um grande valor por unidade, mas era irregular de ano para ano. Assim sendo, representava empresa arriscada demais para permitir uma demanda estável de mão de obra, condição essencial exigida pelos traficantes de escravos africanos. Além da instabilidade da produção, os coletores do Pará não possuíam, como os senhores de engenho de Pernambuco ou Bahia, bens que pudessem empenhar como garantia de pagamento de suas dívidas. O resultado era que, para compensar os riscos, o preço do escravo africano para o Maranhão e Grão-Pará era extorsivo, e portanto, a mão de obra escrava negra considerada inviável (FARAGE, 1986, p. 26).

Ainda que o fluxo de escravos africanos para a região tenha sido quase inexistente no século XVII, a entrada de escravos na Amazônia até esse período se deu por meio de provisões régias. As primeiras datam de 18 de março de 1662 e de 1º de abril de 1680, determinando que, anualmente, deveriam ser conduzidos “negros da Costa da Guiné para o Maranhão e Pará por conta da Fazenda Real” (GOMES; SCHWARCS, 2018). Considerando esse contexto, Vicente Salles cita a introdução da escravidão africana, promovida pelos jesuítas, com importante participação de Antônio Vieira.

Ele manobrou habilmente frente a dubiedade e fraqueza dos agentes do governo. Como último recurso, aceitava-se o preto escravo que deveria ocupar o lugar do gentio nos trabalhos da lavoura. A experiência que se realizava no Estado do Brasil, onde o negro substituiu vantajosamente o braço indígena, deve ter estimulado essa resolução ou inspirado seus proponentes. Contudo, condições especiais da Amazônia, sobretudo uma lavoura incipiente, que prosperava com lentidão, retardaram a organização do tráfico (SALLES, 1971, p. 5).

Ao discorrer sobre a experiência agrícola no Pará, Vicente Salles (1971) aponta que essa se deu a passos lentos. A mortalidade indígena alcançava índices elevadíssimos, visto que o trabalho nas fazendas, sobretudo de cana-de-açúcar e tabaco, era demasiadamente pesado para os nativos, pouco habituados à rotina de serviços penosos. Com o declínio na mão de obra, provocado pelo extermínio desses povos e pela expansão das Missões – que disputavam o

aproveitamento do indígena –, a situação nas fazendas se agravou. Nas palavras de Salles (1971, p. 6): “daí os remédios propostos: introdução do braço africano, formação de companhias de comércio, e muitos outros que não puderam remediar o mal, originando a série de contendas e as dificuldades de vida com que lutavam os colonos”. Na sequência, o autor enumera os diversos meios pelos quais o tráfico foi realizado.

a) assento, ou alistamento compulsório de negros cativos na África, geralmente negociados mediante contratos da fazenda real com particularidades – realizados nos séculos XVII e XVIII. b) estanco ou estanco, monopólio atribuído às companhias de comércio. c) iniciativa particular – realizado irregularmente durante todo período do tráfico. d) contrabando. e) comércio interno, também de iniciativa particular, que deslocou, sobretudo da praça da Bahia para o Maranhão, e desta para o Pará, através de caminhos terrestres e feito pelos chamados *comboleiros* (SALLES, 1971, p. 27).

A primeira companhia organizada para promover o desenvolvimento das conquistas portuguesas no extremo norte do Brasil, a Companhia de Comércio do Maranhão, teve curta duração (1682-1684). Sua atuação se deu de maneira mais local, no Maranhão, embora seus resultados se refletissem no Pará. Este estanco visava ao monopólio de todos os gêneros exportáveis, principalmente cravo e cacau, produtos da floresta amazônica. Conforme narra Salles, nesse cenário, o Pará viu seus interesses contrariados.

Padre João Felipe Bettendorff, em “Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão”, narra essa parte da história nos seguintes termos:

A falta de braços para a exploração agrícola e dos meios de transporte tornava-se cada vez mais intensa; corolário inevitável da anormalidade do elemento básico do trabalho, quanto maior era a expansão industrial, tanto mais agudo se fazia sentir esse estado de crise. Não supria a deficiência o recurso do tráfico de africanos, porque em pequena escala era então ali empregado o bárbaro sucedâneo, sendo muito usado na Crônica o termo tapanhuno, designativo típico do homem preto. Pois foi nessas circunstâncias que, reassumindo perante D. Pedro II a influência perdida no reinado anterior, o Padre Antônio Vieira alcançou a promulgação não só da lei e provisão de 1º de abril de 1680, proibindo o cativo dos indígenas, regulando o serviço dos considerados desde então livres, e restituindo aos missionários da Companhia de Jesus o privilégio das entradas pelo sertão, anexa à plena competência temporal e espiritual, como a do alvará de 12 de fevereiro de 1682, estabelecendo as cláusulas do funcionamento de uma companhia de comércio, favorecida pelo monopólio da navegação, pelo estanco de vários gêneros de importação e o ônus de introduzir mais, durante 20 anos, dez mil escravos negros à razão de 500 por ano, se tantos fossem necessários, vendendo-os ao preço de cem mil réis cada um. Compreendendo-se quanto era diminuta a transigência concedida ao espírito escravocrata da época (BETTENDORFF, 2010, p. 55).⁶

Esta licença, porém, foi cassada ao final do terceiro ano, motivada pelo fato de não ter sido introduzido nenhum escravo e de seu monopólio ter impulsionado uma das revoltas mais

⁶ Os tapanhunos do primeiro século, aos quais Bettendorff se refere, são pessoas pretas, e Vicente Salles sugere a hipótese da presença de forros e libertos.

célebres do Maranhão Colonial: a Revolta de Beckman (FARAGE, 1986). Estavam à frente do motim, além de Manuel Beckman, senhor do engenho de Vera Cruz, no Rio Mearim, Jorge Sampaio, escrivão da Ouvidoria, Frei Inácio, vigário provincial de N. S. do Carmo, e Francisco Deiró, o Caripina que escapou da forca e, anos mais tarde, foi anistiado (SALLES, 1971). Rafael Chambouleyron (2006) ressalta que essa revolta ensejou o fim do contrato do Maranhão, o qual explicitava que os escravos africanos serviriam para o desenvolvimento das lavouras dos moradores, o que incluía os diversos produtos que se acreditava que somente a Amazônia podia produzir naquela época, como o cacau e o cravo-de-casca.

Segundo Bettendorff, que corrobora com o pensamento de Antônio Vieira, a solução da questão seria introduzir os escravos provenientes de Angola, visto que a Coroa havia proibido o cativo dos índios. De tal modo, os primeiros negros chegados à Amazônia constituíram a força de trabalho principal e a mais rentável ao regime. Além disso, diferentemente do que se imagina, foram os ingleses – entre as duas últimas décadas do século XVI e na primeira do século XVII, durante a tentativa de empossar-se do extremo-norte do Brasil e em meio aos seus empreendimentos agrários, principalmente o plantio de cana-de-açúcar para fabricação de açúcar e rum – quem trouxe o braço africano. Essa medida servia também como forma de evitar conflitos com os indígenas locais, com os quais pretendiam fazer uma aliança interesseira e necessária. Barbosa (2014) aponta que, no decorrer do tempo, os portugueses, ao firmarem as bases da colonização, foram de maneira gradativa incentivando o tráfico negreiro por meio de homens de negócios, mas, sobretudo, através da regulamentação das companhias de comércio, com destaque para o período pombalino.

Nesse sentido, Marley Silva (2016) assevera que o conflito relativo à tutela dos indígenas, tendo como protagonistas os moradores e os religiosos, acabou, decerto, por incentivar a introdução de africanos na Amazônia, mas, por outro lado, suscitou outra questão: a da legitimidade da escravidão africana em detrimento da indígena. No universo católico, segundo a pesquisadora, havia uma espécie de legitimação da escravidão africana. O negro, deste modo, só teria acesso à fé por meio do cativo, o que estaria de acordo com os desígnios de Deus; enquanto escravizar o ameríndio incorria em causar “ofensas” a Deus.

O estabelecimento da Lei de Liberdade dos Índios, de 1755, objetivava, para além da transposição dos índios em vassalos, a criação da empresa monopolista que permitiria o incremento do tráfico de escravizados para a região (SILVA, 2015). Foi, portanto, por meio da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) que houve um aumento da importação de escravos africanos, fato esse que não significou extinção das queixas dos

moradores sobre a falta de mão de obra. Ângela Domingues (2000) narra que a mão de obra escrava devia ser mais numerosa na Capitania do Pará do que na do Rio Negro.

Desta forma, o «Mapa geral da população dos índios aldeados em todas as povoações nas capitanias do Grão-Pará e S. José do Rio Negro no primeiro de Janeiro de 1792» refere a existência de 288 escravos na capitania do Pará, excluída a capital e as vilas de «brancos» nesta contagem. O Rio Negro não apresenta qualquer contagem de africanos. Mas, cinco anos mais tarde, o governador Francisco de Sousa Coutinho afirmava que nesta capitania existiam 592, número aproximado a um outro referido no censo realizado três anos antes (DOMINGUES, 2000, p. 61).

A companhia introduziu um número estimado de 28.556 escravos negros no Estado do Maranhão e Grão-Pará e Rio de Janeiro, dos quais 16.077 se dirigiram especificadamente ao Pará, no período de 1756 e 1788 (FARAGE, 1986). Segundo a mesma autora, ainda que estes números pareçam ter sido adequados à demanda regional, é importante salientar alguns entraves.

Em primeiro lugar, o preço do escravo africano parece ter continuado excessivo para os paraenses. O preço do escravo, ainda segundo A. Carreira (1983: 140ss), era calculado sobre o custo, acrescido de alta margem de lucro e mais emolumentos e tarifas pagas no porto de origem, somavam-se ainda o frete, cujo valor variava segundo a origem – em Guiné pagava-se o dobro de Angola e Benguela – e o rateio do valor dos mortos durante a viagem. Sendo os escravos mercadoria isenta de impostos de entrada, esta soma deveria corresponder exatamente ao preço de venda do escravo no Maranhão e Grão Pará (FARAGE, 1985, p. 52).

O africano era uma alternativa onerosa para os colonos descapitalizados, que compravam o restante do carregamento de escravos a preços idênticos aos pagos pelas elites, as quais escolhiam os melhores cativos no ato da compra. Este fato fez com que centenas de escravizados fossem revendidos para a Capitania do Mato Grosso e nas Minas Gerais, uma vez que os preços elevados dificultavam a aquisição local. Deste modo, Mendonça Furtado orientava os diretores da Companhia que, após calcularem os ganhos sobre o escravizado, reduzissem os preços para incentivar os moradores a comprá-los, a fim de que perdessem definitivamente o interesse pela mão de obra indígena (ACEVEDO MARIN; GOMES, 2003).

De fato, para obter mais lucros, a própria Companhia encarecia inicialmente o escravizado, superfaturando seu custo de origem. Segundo Farage (1985), a situação parece ter se agravado a partir de 1765, quando a Companhia passou a negligenciar o mercado de Angola, onde o escravizado era mais barato. Isso levou a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba a assumir esse mercado, garantindo, no conjunto, lucros mais altos, considerando que o preço pago em Pernambuco pelo escravizado era superior ao do Pará.

Segundo Chambouleyron (2006), é evidente a importância do tráfico no final do século XVII, impulsionado pelas epidemias, pelas leis de liberdade indígena e pelos interesses da Fazenda Real na região. Para o autor, a organização do tráfico – notável pela importância dada aos contratos e assentos – deu-se fundamentalmente por meio e iniciativa da própria Coroa.

[...] daí a particularidade do envio de africanos de forma geral, estabelecido para atender a demandas circunstanciais — como no caso das bexigas⁷ e das necessidades da Fazenda real — e para resolver os problemas decorrentes do uso preferencial de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão. É que não se pode pensar a utilização dos escravos africanos no Maranhão separada do uso dos indígenas, algo que os moradores e a própria Coroa sabiam muito bem, como o haviam experimentado os próprios moradores das capitanias açucareiras, no processo de ‘substituição’ da mão-de-obra indígena pela mão-de-obra africana, a partir de finais do século XVI. O tráfico para o Maranhão e Pará definitivamente organizava-se a partir da Coroa. Diferente era o de outras praças, onde existia uma classe de negociantes que financiava o empreendimento, uma frota que o viabilizava, uma infra-estrutura que lhe dava suporte e, principalmente, onde existia, como exemplarmente define Nireu Cavalcanti, “o fundamental elemento do comércio: os compradores ávidos por muitos e muitos escravos”. (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 100-101).

Nessa perspectiva, o tráfico africano para a província do Maranhão não pode ser pensado apenas sob a óptica da lógica do mercado escravista. Isso porque, mais do que a revitalização econômica da “periferia”, integrando a economia do Maranhão à do reino por meio do mercado africano, buscava-se, sobretudo, “resolver os problemas que a própria ocupação e a especificidade da região haviam gerado” (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 101).

A terceira modalidade de inserção da mão de obra escrava negra, tal como disserta Salles (1971), corresponde à iniciativa privada. Esta modalidade se deu de maneira esporádica, não fornecendo dados robustos para o levantamento estatístico do tráfico entre os portos africanos e as praças de São Luís e Belém. Apesar da concessão deste direito, instituída pela provisão de 18 de março de 1662, a medida não teve muito efeito entre os interessados na introdução dos negros de Angola nesta província. O fracasso da Companhia de Comércio do Maranhão contribuiu decisivamente para frear as ações.

Enquanto o tráfico crescia no Brasil, as províncias do Maranhão e do Pará acumulavam transtornos e dificuldades que geraram descontentamento local. A metrópole, contudo, não deslocou navios do leste para suprir as demandas do norte, mas estimulou a iniciativa privada,

⁷ Durante o século XVII, duas grandes epidemias de varíola surgiram nas décadas de 1660 e 1690, representando uma série crise para o sistema produtivo, acabando praticamente com a força de trabalho. Diversos relatos apontam que a primeira, de 1660, começou na casa de uma moradora do Pará e teria dali se espalhado para outras capitanias. Na década de 1690, a que parece ter sido a mais grave, teria sido trazida por um navio que transportava escravos africanos para o Maranhão. Essa epidemia teve como agravante a fome causada pela seca e pelos ataques dos “índios de corso” aos moradores dos rios Mearim e Itapecuru.

conforme expressa o texto da ordem régia de 13 de junho de 1708. É importante ressaltar que, após o fim do monopólio atribuído às companhias de comércio – denominado *estaque* (1684) –, a metrópole perdeu o interesse pelo tráfico mediante contratos entre a fazenda real e particulares – os assentos –, mas não podia desistir da organização do tráfico nos moldes empreendidos por países como Holanda e Inglaterra.

O governador Cristóvão da Costa Freire (1707-1718) buscava persuadir os moradores mais ricos a se unirem, de modo que mandassem, por conta própria, alguma embarcação à Costa da Mina ou a Angola em busca de escravizados. Decerto, a proposta não obteve resultados significativos, dada não só a escassez de capitais radicados na colônia, mas também o desinteresse dos moradores mais abastados, que estavam ainda empenhados no uso de mão de obra indígena.

Somado a esses fatores, o transporte marítimo não se apresentava como das melhores e mais seguras opções, sendo não só oneroso – como refere Salles (1971) –, mas também arriscado, sob ameaça constante de navios corsários. Diante desses fatos, a missão de Mendonça Furtado era restaurar o monopólio mediante a organização de uma nova companhia de comércio.

Como consequência do monopólio e do tráfico mediante contratos – que eliminaram posteriormente a iniciativa particular e a livre concorrência – emergiu a quarta modalidade de tráfico negreiro: o contrabando. Conforme Salles (1971), o contrabando através do Atlântico configurava-se como uma empresa que perdurou quase que todo o regime de escravidão, na qual os capitalistas do extremo norte atuavam como receptadores e intermediários.

O contrabando que esses capitalistas promoveram, por conta própria, se fez, ao que parece, sobretudo pelos caminhos do sertão. Desta forma, confunde-se com o comércio interno estabelecido entre as praças da Bahia e do Maranhão. A rota, partindo do recôncavo baiano, terminava em Pastos Bons, sul do Maranhão. Durante muitos anos, Pastos Bons foi o ponto de partida das bandeiras que se organizaram para a conquista das terras que permaneciam desconhecidas, na direção do oeste (SALLES, 1971, p. 41).

Como forma de comércio ilegal, o contrabando adotou diferentes táticas de ação. No período do tráfico permitido, o porto de Turiaçu, sob a jurisdição do Grão Pará, serviu como entreposto de contrabando, onde se descarregavam navios vindos diretamente da África e de outros portos no Brasil. Com imensas possibilidades de lucro, essa atividade organizou-se de forma sistemática, ganhando maior expressão após a extinção da Companhia Geral do Comércio (1784).

Por fim, a quinta modalidade descrita por Salles, o comércio interno, realizado entre as diferentes praças negreiras da colônia. O tráfico negreiro marítimo ofereceu dados vantajosos para o levantamento de estatísticas oficiais; contudo, conforme o autor destaca, é importante considerar a importação de escravizados sobretudo da Bahia – até então a maior fornecedora de negros escravizados para as minas, lavouras e fazendas do Maranhão, Piauí, Goiás e Mato Grosso, além do extraordinário suprimento destinado às zonas de mineração de Minas Gerais.

A entrada de negros de outras companhias foi facilitada no Pará, após a Independência do Brasil. Levas subsequentes, embora pouco numerosas, procediam do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Ceará e, principalmente, do Maranhão. Com o fim da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1778, o tráfico de negros escravizados para a Amazônia foi sustentado basicamente pela iniciativa privada, pelo contrabando, pelo comércio interno e pelos incentivos governamentais. No alvará expedido em 13 de abril, regulamentado pelo Decreto de 19 de outubro 1798 (Figura 01) e ampliado em 16 de janeiro de 1799, o governo metropolitano procurou estimular o tráfico para o Pará com a isenção de impostos à entrada de escravizados embarcados na Costa da África. Por meio deste alvará, também solicitava-se que os governadores de Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro estimulassem a saída de escravizados com destino ao Pará, não cobrando direitos de entrada sobre aqueles reexportados (FUNES, 1995).

No entanto, essas tentativas também não obtiveram êxito no que corresponde ao sustento da dinâmica desse comércio, tampouco foram capazes de superar as dificuldades impostas pelos altos preços dos escravizados no mercado de origem, que dentre outros fatores, esbarravam na concorrência dos mercadores ingleses e holandeses. Tal cenário afetava diretamente o tráfico negreiro, sobretudo em áreas economicamente mais deficitárias (FUNES, 1995).

Por outro lado, Salles (1971) destaca que, apesar das dificuldades mencionadas, os mercadores – através de sucessivos contratos com o governo, o que não deixava de ser uma forma de financiamento – corresponderam a uma importante parcela do comércio negreiro. Isso é evidenciado pelo numerário de escravizados que foram importados pela praça de Belém no período entre a extinção da companhia até o ano de 1792, muitos dos quais procedentes de Bahia, Pernambuco e Maranhão, somando um total de 7.606 escravos.

Figura 1 - Decreto determinando a isenção de impostos de exportação/importação aos mercadores de escravos na saída de Angola e na chegada à capitania do Grão-Pará.



Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (2023).

Conforme Santos (2021), construiu-se discursivamente que a segunda metade do século XVIII foi o momento de “despertar” para a ampliação do uso da mão de obra negra escravizada. O comércio da Companhia exigia um esforço logístico muito maior ao transportar a mão de obra dos portos costeiros africanos até a região norte brasileira. Segundo a análise deste autor, o transporte marítimo se fez como principal caminho de importação. “A ‘passagem do meio’ ou ‘*Middle Passage*’ tornar-se-á a principal corrente que trará alterações nas formas de se pensar a sociedade, a economia e mesmo os elementos culturais afro-americanos e, no caso do Norte, afro-amazônicos” (SANTOS, 2021, p. 65).

O último carregamento de escravos africanos para esta província ocorreu no ano de 1834, marco do rompimento do comércio direto com os portos africanos. A partir de então, o abastecimento do Pará passou a ser feito apenas por meio do tráfico interno e pelo crescimento vegetativo da população escravizada local (FUNES, 1995).

2.2 A mão de obra negra no Baixo Amazonas

As experiências sociais e as vivências de afro-amazônidas foram construídas ao longo de cursos d'água importantes, tanto pelo seu volume, quanto pela sua extensão e intercomunicação através de furos, canais, igarapés e lagos. As margens dos rios do Baixo Amazonas abrigaram a primeira geração de escravizados levados para trabalhar nos cacoais nativos, tanto em fazendas da Coroa quanto em terras doadas a portugueses interessados na comercialização do cacau. As cachoeiras do rio Curuá configuraram-se, especificamente, como refúgio estratégico para escravizados em fuga; ali, eles aprendiam os segredos da floresta tropical, nos ecossistemas de terra firme e de várzea, o que viabilizou a formação de comunidades isoladas e protegidas dos interesses escravistas (FUNES, 2015; ACEVEDO; CASTRO, 1993).

O rio Trombetas, a exemplo de outros rios que cortam a região, divide-se em duas partes. A primeira, denominada de “águas bravas”, situa-se próxima às nascentes e cachoeiras, caracterizando-se pela difícil navegabilidade e por ser território de diversas nações indígenas. Espaço que, outrora, também serviu de abrigo aos negros fugidos. A segunda parte, “águas mansas”, é de fácil navegabilidade e estende-se por cerca de 200 quilômetros até sua foz. Essa área de terra preta, historicamente habitada por antigas povoações indígenas, é ocupada hoje por diversas comunidades quilombolas constituídas durante o século XIX. Atualmente, elas têm seus modos de vida ameaçados pelo palco de disputas que ali se formou entre empresas mineradoras e órgãos federais de preservação ambiental.⁸ Foi ao longo deste rio que firmaram-se os mais importantes mocambos do oeste paraense (FUNES, 2015).

A história dessas comunidades localizadas ao longo do rio Trombetas, afluente do rio Amazonas, remonta à chegada dos Capuchos da Piedade. Estes religiosos, após percorrerem vários rios, promoveram a integração de diversas tribos ao sistema de aldeamento com objetivo da catequese. Essas expedições eram planejadas a partir do Forte Santo Antônio do Pauxis, situado na aldeia homônima que deu origem à cidade de Óbidos, no oeste paraense. Sua diretriz era concentrar as comunidades indígenas espalhadas na floresta ao aldeamento ou fornecer índios escravizados aos colonos. Ao longo do rio Trombetas, foram encontrados diversos povoados indígenas, os quais foram submetidos à conversão. Deste modo, as antigas freguesias – que originaram as atuais cidades de Monte Alegre, Alenquer, Óbidos e Faro, além de

⁸ Ler em BESER, E.; CARVALHO, L. G. de. Mineração em territórios quilombolas: notas sobre uma consulta prévia em Trombetas, Oriximiná-PA. *Novos Cadernos NAEA*, [S.l.], v. 21, n. 3, dez. 2018. ISSN 2179-7536. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/5306/5349>>.

Santarém – apressaram-se no movimento de ocupação territorial voltado à exploração econômica local pelos colonizadores (ACEVEDO; CASTRO, 1993).

Por volta de 1780, alguns sesmeiros iniciaram plantação do cacau e criação de algumas cabeças de gado, com pouco sucesso. Ao final do século XVIII e início do século XIX, a coroa havia distribuído em toda a região certo número de sesmarias, na tentativa de aprimorar o plantio de “cacau manso” – de qualidade superior para o comércio europeu –, em detrimento do “cacau bravo”, que crescia naturalmente na região, e cuja exploração se dava por meio extrativista.

Classificados como *Remediados, aplicados a plantar cacau*, conforme critério do Recenseamento de 1788, no grupo de 20 colonos, apenas um *não branco* havia adquirido 233 escravos, fazendo-se merecedores de datas de sesmarias nas margens do rio Amazonas, Tapajós ou igarapés das vizinhanças das vilas. A fortuna dos Picanços destacava-se por ser proprietário de 52 escravos na Ilha, que depois receberia seu nome (ACEVEDO; CASTRO, 1993, p. 13).

O quadro apresentado a seguir, construído a partir da leitura de Acevedo e Castro (1993), permite comparar o quantitativo de escravos, a localização das sesmarias concedidas. Além disso, os dados possibilitam discussões a respeito dos processos de sociabilidade vigentes em meados de 1700, cujo desenvolvimento das plantações acompanhava o crescimento da população escravizada.

Quadro 1 - Plantel dos cultivadores de cacau no Baixo Amazonas e localização de sesmaria concedidas - 1778.

Freguesia	Nome do plantador	Nº de escravos	Localização das Sesmarias concedidas
N. S. da Conceição da Vila de Santarém	Antônio João da Silva	05 escravos	-
	Rita de Souza	05 escravos	-
	José Caetano de Souza	07 escravos	-
	Ignácio Francisco de Souza	07 escravos	-
	João da Gama Lobo	09 escravos	Costa das Cueiras. Rio Amazonas. Concessão de 15 de dezembro de 1786. Conferido em 27 de julho de 1789.
	Carlos Pereira	09 escravos	
	José Duarte Maduro	11 escravos	-
	Manoel João Baptista	13 escravos	-
	Lourenço Xavier de Souza	13 escravos	-
	Domingos Baptista	43 escravos	Ig. Pucá ou furo do Arapiuns. Concessão de 29 de dezembro de 1751. Conf. 7 de outubro de 1752.
Manoel Correa Picanço		Ig. Uarapixuna. Rio Tapajós. Concessão de 29 de novembro de 1747.	
			-
			Igarapé Ary Tapera. Concessão de 7 de novembro de 1760. Conferido em 12 de maio de 1761.
Santa Anna da Vila de Óbidos	Maurício José de Sousa	06 escravos	Ig. Itanduba. Concessão de 18 de janeiro de 1786.
	Manoel Alves da Cammara	08 escravos	-
	José Gonzales Marques	08 escravos	-
	Constantino Manoel Marinho	18 escravos	Nas Vizinhanças da Villa de Faro. Concessão 13 de março de 1792.
			Ig. Paraná-Merim. Conc. 10 setembro de 1795.

Santo Antônio da Vila de Alenquer	João Ribeiro	09 escravos	-
	Domingos Correa Picanço	09 escravos	Lago Curuamanema. Concessão de 08 de abril de 1777.
	Manoel Baptista	11 escravos	
	Manoel Roiz Pinto João Paes Pedroso	13 escravos 21 escravos	Fraldas da Serra Ibiapaba. Concessão de 29 de março de 1730. Ig. Cuticanga. Rio Amazonas. Concessão de 14 de dezembro de 1787.
			-
			-

Fonte: ANNAIS da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, Belém. T. 3, 1968 *apud* ACEVEDO; CASTRO, 1993, p. 14-15.

Motivado pelo otimismo da administração portuguesa, que objetivava criar as bases de uma agricultura comercial de exportação no Estado do Grão-Pará, foram encontrados, no cenário que ali se apresentava, motivos suficientes para apostar no empreendimento e receber a aprovação de autoridades, de colonos bem-sucedidos e até de religiosos (ACEVEDO; CASTRO, 1993).

Ao longo do século XIX, a lavoura cacaeira perdeu força em virtude dos altos custos do plantio e baixo rendimento provocado pela perda constante de produção, ocorrida devido à sazonalidade do rio Amazonas, e da retração do mercado em decorrência da competitividade de outras regiões, como a Venezuela. A partir desse momento, uma atenção maior foi dada à pecuária, possibilitada pelo aproveitamento de pastagens das várzeas e campos naturais que, concomitantemente ao extrativismo de produtos nativos e à coleta da castanha, tornaram-se a base da economia local (FUNES, 1995).

As atividades agropastoris não tinham grandes exigências em termos quantitativos de mão de obra, na qual a indígena ainda se fazia presente; por outro lado, a lavoura cacaeira exigia uma demanda maior por ocasião do plantio e da colheita. Da mesma maneira que ocorreu nas demais regiões da colônia, também se sentiu a necessidade de responder à carência de mão de obra, o que foi amenizado com a chegada de negros africanos a partir da segunda metade do século XVIII, sob incentivos governamentais por meio da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Dessa forma, no Baixo Amazonas, o negro foi empregado na lavoura cacaeira, na agricultura de subsistência e, sobretudo, na agropecuária. No mesmo período, também se verificou a presença da escravidão em atividades domésticas e, pouco a pouco, o negro passou a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica (FUNES, 1995).

São escassos os dados que oferecem um quantitativo preciso acerca da população escravizada na região do Baixo Amazonas. Embora algumas tentativas tenham sido realizadas por pesquisadores como Antônio Ladislau Monteiro Baena que, em 1823, apontou um quantitativo populacional de 23.845 habitantes. Desse total, 3.657 eram escravos (15%) e

20.188 eram livres (85%). Faz-se necessário ressaltar que, na designação “livre”, reside uma profunda imprecisão: o termo omite a heterogeneidade de um grupo que abrangia desde as elites brancas e indígenas, com sua descendência mestiça, até a pouca, mas existente, população negra alforriada.

Nesta linha de raciocínio, Edna Castro e Rosa Acevedo (1993) corroboram o quantitativo apontado por Baena ([1838] 1969), mantendo a estimativa de 15% para a população escravizada. Eurípedes Funes (1995), apesar de ter ampliado a discussão sobre o tema, não se aprofundou na sistematização dos dados, resultando em um censo incompleto. O quantitativo expresso por esses trabalhos sugere que a presença negra pode estar subestimada.

Felipe Bandeira (2022), ao debruçar-se sobre este aspecto, considera insuficientes as estimativas tradicionais sobre o total da população negra e apresenta uma nova análise que leva em conta, de forma mais rigorosa, a população negra forra (Tabela 1).

Tabela 1 - Povoamento do Baixo Amazonas em 1823.

Localidades	Total	Branco	Escravidado s Pretos	Índios	Negros livres	% da população escrava
Outeiro	362		20			5,5
Monte Alegre	2070		290			14,0
Alenquer	1648		440			26,7
Óbidos	4281		1294			30,2
Faro	2082		93			4,5
Santarém	5255		1270			24,2
Alter do Chão	828		10			1,2
Aveiro	313		40			12,8
Vila Franca	2888		152			5,3
Pinhel	881		16			1,8
Santa Cruz	554	4	14	536		2,5
Boim	780			780		-
Curi	1014	4	14	996		1,4
Itaituba	398			398		-
Ixibuta	491	2	4	485		0,8
TOTAL	23845	10	3657	3195	731	15,3

Fonte: Bandeira (2022, p. 68).

Ao apresentar esses dados, Bandeira (2022) leva em consideração a composição de negros livres e alforriados de outras regiões da província na mesma época e projeta a população negra livre como sendo $\frac{1}{4}$ da população negra escravizada. Entre escravos e livres, a população negra da região no Baixo Amazonas, em 1823, girava em torno de 3.926 pessoas, representando aproximadamente 20% da população local. Destes, 3.195 eram escravizados e 731 eram livres.

É interessante notar que, em 1793, D. Francisco de Sousa Coutinho remeteu a Lisboa uma carta com informações a respeito da população de Belém: cidade de 8.573 habitantes, 3.051 escravos, além de 1.099 índios, pretos, mestiços e libertos. A população branca correspondia a 4.423 indivíduos. A leitura desses dados nos permite avaliar a influência que o

elevado contingente negro exercia nos diversos aspectos culturais da região, tal como aponta Salles (1971). Isso também levanta outra questão: o total de pretos libertos e de escravos não só deixou de crescer, como também permite refletir sobre a mestiçagem, que já era intensa a essa altura – e, ao que tudo indica, esses movimentos mantiveram-se a passos lentos durante todo século XIX. Diante disso, seguem alguns apontamentos relevantes para a compreensão do cenário no Baixo Amazonas.

Em toda província do Pará estima-se que existia um escravo para cada cinco negros livres; em 1862, essa proporção teria aumentado para um escravo a cada seis livres, que reforça a hipótese acima levantada (SALLES, 1971; BANDEIRA, 2022). Em 1772, a Comarca de Santarém possuía 1.175 escravos, enquanto Óbidos contava com 1.019 e Monte Alegre com 180. Esses dados expressam, portanto, uma redução de 17% no quantitativo de escravizados em relação a 1823 (Tabela 1). De tal forma, assim como aponta Bandeira (2022), esses valores em termos absolutos são pequenos, mas tornam-se expressivos quando comparados à taxa de crescimento populacional de 40% dessas localidades.

Tabela 2 - Plantéis de escravos no Baixo Amazonas - Século XIX.

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

Fonte: FUNES, 1995, p. 40.

A partir da tabela acima elaborada por Funes (1995), é possível observar que, na primeira metade do século XIX, 48 propriedades (40% dos plantéis) possuíam até cinco escravos nas suas fazendas; esse número quase que dobra na segunda metade do século, correspondendo a 84 propriedades (45,9% dos plantéis); 31 propriedades (25,8% dos plantéis) possuíam até 10 escravos até a primeira metade do século XIX; 10 propriedades (8,3% dos plantéis) empregavam de 11 a 15. Na segunda metade do século XIX, os que detinham de um quantitativo de até 10 escravizados aumentou para 50 propriedades, representando 27,3% dos plantéis. No topo da pirâmide social e econômica, apenas um proprietário possuía mais de 50 escravos.

Santarém, Óbidos, Alenquer, Faro, Vila Franca e Monte Alegre centralizavam a vida social, econômica e política do Baixo Amazonas no século XIX. Por essa razão, compreende-se que, neste vasto território, muitas propriedades pecuaristas e cacaeiras tenham se instalado, seguindo a lógica escravista e empregando, em maior número, a mão de obra negra escravizada. A saber, um único escravo poderia cuidar de cerca de 2 mil pés de cacau por ano, trabalho que envolvia a aragem, a sementeira, a poda e os demais serviços da cadeia produtiva.

Ressalta-se, porém, que durante a colheita fazia-se necessário um número bem maior de trabalhadores para colher, abrir os frutos, colocar os grãos para secar e revolvê-los regularmente. O mesmo ocorria no período de chuvas, quando era preciso transportar o gado das áreas alagadas para as regiões de terra firme. De acordo com a análise de Bandeira (2022), não se pode pensar que a força de trabalho era exclusivamente negra, considerando que, conforme a Tabela 2, 40% das fazendas empregavam até cinco cativos. Um terço dessas propriedades mal chegava a 15 escravos e poucas eram aquelas que possuíam mais de 40 escravos (BANDEIRA, 2022).

Por volta de 1852, Henry Bates, em sua passagem por Santarém, menciona a existência de povoações ocupadas por negros livres, tendo ele próprio contratado dois negros alforriados. Um deles atendia por José, natural de Santarém, que o acompanhou durante a expedição; sua família também foi contratada para cozinhar e, eventualmente, realizar trabalhos domésticos para Bates. José fez contato com um segundo negro, Pinto, natural do interior da região mineira, que os acompanharia nas viagens por conhecer bem o rio. O naturalista revela ainda que, apesar de ter “dado sorte”, encontrar escravos forros disponíveis para contrato era exceção em Santarém, principalmente pelo alto valor de mercado que dificultava a alforria ou pelo fato de muitos, já livres, não desejarem lançar-se aos serviços oferecidos.⁹

Bates (1944) não oferece informações mais detalhadas sobre as condições em que José, seu companheiro de viagem por mais tempo, foi alforriado. Pelas narrações do naturalista, antes de acompanhá-lo em viagem, José exercia ofício de ourives e teria retomado seu antigo trabalho após seu retorno à Santarém. Ao navegar pelos arredores da cidade, Bates também aponta a existência de “cabanas de índios e gente de cor”, distinguindo suas arquiteturas entre “palhoças de índios puro-sangue” e os “casebres de lama de negros livres e mulatos”, o que fornece indícios de que autor pudesse estar avistando mocambos (p. 180).

Ao observar os dados populacionais apresentados sobre as cidades do Baixo Amazonas, percebe-se a ausência de registros referentes à população indígena em algumas localidades,

⁹ Bates (1944, p. 175).

como Monte Alegre, Alenquer, Óbidos e Santarém (Tabela 2). Entretanto, como apontam diversos relatos, após 1755 não houve mudanças substanciais quanto ao uso da mão de obra indígena, que era, inclusive, combinada ao trabalho escravo negro. A narrativa do naturalista Alfred Russel Wallace (1823-1913) acerca de sua passagem por Monte Alegre não apenas corrobora essa afirmação, mas também expressa a posição reativa de muitos indígenas diante das imposições laborais.

O naturalista precisava seguir viagem em direção ao rio Tapajós e, para tanto, buscava alguns tripulantes que aceitassem a oferta. Um padre, então, ofereceu-lhe “três de seus homens”. Entre eles, havia um indígena que, embora contrariado, foi “levado à força para bordo da nossa canoa [...] à custa de muitas pancadas e até mesmo de ameaças de facão”. Quando enfim posto na canoa, o indígena mostrou-se enfurecido e protestou por ser tratado como um escravo, jurando não seguir viagem e vingar-se daquele que o teria forçado a embarcar. Embora Wallace tenha oferecido pagamento, boa comida e bebida para convencê-lo a ir, “nada valeu, para demovê-lo de seus propósitos”. O indígena, na primeira parada, fez como havia prometido e despediu-se marchando pela floresta rumo à vila de onde haviam partido (WALLACE, 2004, p. 210).

Von Martius, em *Viagem pelo Brasil*, de 1819, descreve a presença indígena na região nos seguintes termos:

Os índios da redondeza, empregados dos colonos ou donos de pequenas roças, eram cruzamento de numerosas tribos: dos jacipuiás, jurunas, cariberis, curiarés (curiverés), cuzaris, guaruarás, todas morando entre o Xingu e o Tapajós, e os passés, juris, uainumás marauás e miranhas, que foram trazidos das regiões a oeste, sobretudo do Japurá. Todas essas tribos refundiram-se ao contato dos brancos, muitas vezes dentro de poucos anos, numa população quase homogênea nos costumes e na língua. Muito poucos se recordavam ainda da sua primitiva fala; também poucos haviam assimilado perfeitamente o português ou a língua geral; antes falavam esta última estropiadamente, cada um a seu modo. Já aqui começa a ser veículo preferido a língua geral por meio da qual os colonos se comunicam com os índios; porém, os seus vocábulos de muitas vogais e sonoros são transformados, mutilados e viciados, pelas diversas tribos de modo mais diverso, de sorte que por vezes só se percebe um indistinto sussurro ou cicio. Reunidos pelo acaso, esses índios entre si concordam plenamente no ódio, que cada um, de acordo com as impressões e os sentimentos herdados de sua tribo, vota contra qualquer outra. Nada mais doloroso para o filantropo do que verificar quão profundamente estão arraigados na alma dos índios essa inimizade nacional e fúria de perseguição (MARTIUS, 1819 p. 142).

Outro exemplo ocorreu em Santarém, na fazenda Taperinha, onde cabia aos indígenas o trabalho extrativo, o corte de madeira, a caça e a pesca, bem como o trabalho na lavoura de tabaco e cana-de-açúcar, nas moendas e nos alambiques. Nessa propriedade, negros e indígenas construíram canais artificiais, conhecidos localmente como “cavados”, por onde se tinha acesso desde o lago do Ituqui até o Maicá. Deste modo, a força de trabalho indígena nunca deixou de

ser fundamental para o desenvolvimento das atividades econômicas na Amazônia (BANDEIRA, 2022), embora os dados estatísticos sobre essa população não apareçam nos documentos oficiais.

Eurípedes Funes (1995) identificou 2.938 escravos arrolados nos inventários *post-mortem*, referentes ao período de 1801 a 1886. Ao analisar esses documentos, Bandeira (2022) aponta que, apesar do alto índice de “pretos”, que se manteve estável ao longo de todo século XIX, o quantitativo de “mulatos” e “crioulos” mais que duplicou no mesmo período. Observa-se, também, um crescimento acelerado de “cafuzos”, designação dada aos filhos de indígenas com negros (Quadro 2).

Quadro 2 - Padrão de cor - escravos Santarém - Séc. XIX.

Cor	1ª metade	2ª metade
Preto	410	457
Mulato	100	215
Pardo	---	67
Carafuz	35	185
Curiboca	-	3
Tapuia	-	3

Fonte: Eurípedes Funes (1995). *253 inventários *post-mortem*, Santarém, século XIX

Como é possível notar a partir da leitura do quadro, os números apontam para uma significativa presença de escravizados nascidos na província, o que também é corroborado pelos dados de compra e venda dos cativos, tal como aponta Funes (1995).

Em Alenquer, por exemplo, entre 1877 e 1886, registraram-se 32 vendas envolvendo 26 escravos, sendo que 6 foram revendidos. Entre esses, 1 era de Belém, 1 de Gurupá, 1 de Cameté e apenas um de fora da província, Teresina - PI. Entre os demais, 6 eram de Óbidos e 16 de Alenquer. Todas as pessoas que fizeram as transações eram da região, como Luiz de Oliveira Martins, que adquiriu 8 escravos. Aliás, esse senhor vendeu uma escrava, em 1884, por 1:000\$00 e a readquiriu em 1885 por 800\$000. Sem dúvida, uma boa margem de lucro [...] Em Óbidos João Antônio Nunes possuía, em 1872 28 escravos, sendo 21 naturais daquele município, 2 de Santarém, 1 de Juruti e 4 africanos, esses em fuga para o mocambo do Trombetas.³² Maria Paulina Lopes, moradora de Alenquer, possuía, em 1881, 25 escravos, todos nascidos nesta localidade, sendo 6 por doação e os "demais crias da casa".³³ Por sua vez, o Barão de Santarém possuía 50 escravos, sendo 3 deles africanos, 3 naturais de outros locais da província, 1 de Manaus, 1 do Maranhão e os demais do Baixo Amazonas: 1 de Prainha, 1 de Óbidos, 2 de Alenquer e 34 de Santarém (FUNES, 1995, p. 38-39).

Considerando os dados anteriores, pode-se inferir que, a partir de 1850, a escravaria no Baixo Amazonas continuou crescendo, principalmente em virtude do comércio de escravizados entre outros municípios e pelo crescimento populacional. Nos dados referentes ao período anterior, de 1755 a 1820, os africanos chegaram a representar a maior porcentagem de escravizados, entretanto, o aumento de preços e as dificuldades oriundas da proibição do tráfico foram responsáveis pela presença de escravizados já nascidos no Brasil (BANDEIRA, 2022).

Bates (1944) reporta sobre o cenário dos plantéis no Baixo Amazonas, ao passar por Óbidos e constatar que poucos foram os agricultores que prosperaram por meio do plantio de cacau. Com um custo por pé de cacau consideravelmente alto, Óbidos perdia competitividade para Cametá, como o próprio autor compara. Somado a esse problema, o cultivo praticado em Óbidos baseava-se em métodos pouco refinados de preparo e extração da polpa; assim, mesmo que o produto apresentasse boa qualidade, “não alcançava mais da metade do preço do mesmo artigo cultivado em outras partes da América tropical” (p. 138).

Esse cenário de fracasso estendia-se também a Alenquer e Santarém. Como apontado anteriormente, um número superior a 40 escravos representava um grande plantel – grupo que, ao longo de todo o século XIX, correspondia a apenas 5,3% do total, sendo 67 o maior inventário encontrado. Por outro lado, os menores plantéis, que possuíam entre 1 a 15 escravos, somavam 80,3% do conjunto. Segundo Funes (1995), esses dados refletem o baixo poder aquisitivo dos proprietários da região, cujos modos de vida situavam-se em um padrão de riqueza bastante relativo, beirando muitas vezes a rusticidade, o que acabava por impactar no dia a dia dos escravizados (FUNES, 1995).

2.3 Tráfico interno de escravos em Santarém

A partir do acesso ao livro de escrituras de venda de escravos do Cartório Nogueira Sirotheau, em Santarém, Laurindo Júnior (2017) apresenta uma pequena amostra do tráfico interno envolvendo o Pará. Segundo o autor, essa atividade pode ser organizada em três escalas: o tráfico no âmbito da região do Baixo Amazonas, caracterizado como tráfico local; o tráfico entre as diferentes regiões do Pará, de caráter intraprovincial; e o tráfico de escravos entre províncias distintas, ou interprovincial (p. 10).

Iniciado em julho de 1877 e encerrado em dezembro de 1886, o livro reúne o registro de 82 transações, das quais 76 estão relacionadas à compra e venda de escravos, cinco são escrituras de penhor e uma de liberdade, envolvendo um total de 89 indivíduos. Desse total, o autor utiliza para a discussão apenas as escrituras de compra e venda; destas, foram excluídas ainda três do total de 76: uma tratava-se de uma de cancelamento de venda, outra de ratificação e explicação, e a terceira foi considerada sem efeito.

Segundo a análise do autor, houve uma redução paulatina da quantidade de vendas de escravos no período pesquisado. Esse fenômeno pode estar relacionado ao contexto de crise da escravidão no Brasil, momento em que tanto a população escravizada quanto a disponibilidade de indivíduos a serem transacionados sofreram uma diminuição significativa.

Tabela 3 - Escravos vendidos por biênio e valores médios de cada escravo nas transações (1878-1886).

BIÊNIO	QUANTIDADE DE ESCRAVOS VENDIDOS	VALOR MÉDIO APROXIMADO DE CADA ESCRAVO (EM RÉIS)
1878-1879	26	740\$384
1880-1881	21	909\$523
1882-1883	13	1.007\$692
1885-1886	7	528\$571
TOTAL	67	-

Fonte: Laurindo Junior (2017, p.12).

Conforme a Tabela 3, o autor divide os valores médios dos escravos vendidos em Santarém em dois momentos: o primeiro, entre os biênios 1878-1879 e 1882-1883, é marcado por um aumento constante; o segundo, entre 1882-1883 e 1885-1886, caracteriza-se por uma queda brusca nos preços. Vale ressaltar que, no contexto internacional, o antiescravidão generalizado e a pressão inglesa atingiram seu auge por volta de 1880, levando ao desmonte os últimos pilares da escravidão.

Nesse ínterim, no Império do Brasil, apesar da resistência de certos segmentos das elites econômicas nacionais para substituir o modelo escravista, a abolição já vinha sendo aventada. O tráfico interno, onerado pelos preços altos, não garantia o suprimento da força de trabalho nos setores mais dinâmicos da economia nacional; paralelamente, o movimento abolicionista e a resistência escrava se fortaleceram, enquanto as alforrias se multiplicavam. No Pará, especificamente, a população escrava existente sofreu um decréscimo em meados da década de 1880, sob o impacto das mesmas forças, tornando-se insuficiente para atender as demandas da multifacetada economia da região. Tais fatores influenciaram, em diferentes medidas, as dinâmicas de mercado e os valores dos escravizados (LAURINDO JÚNIOR, 2017).

Tabela 4 - Rotas do tráfico interno de escravos registrado em Santarém conforme a residência dos senhores a abrangência do tráfico (1877-1886)

ROTAS	Nº DE ESCRAVOS	ROTAS	Nº DE ESCRAVOS
Tráfico local no Baixo Amazonas (Pará)		Tráfico intraprovincial no Pará	
Santarém – Santarém	47	Santarém – Belém	3
Santarém – Vila Franca	1	Santarém - Breves	1
Santarém – Aveiro	3	Aveiro – Breves	1
Santarém – Itaituba	2	Belém – Santarém	5
Santarém – Monte Alegre	1	Belém – Itaituba	1
Alenquer – Santarém	3	SUBTOTAL	11
Vila Franca – Santarém	1	Tráfico interprovincial envolvendo o Pará	
Aveiro – Aveiro	1	Pará (Santarém) – Amazonas	1
Itaituba – Itaituba	2	Amazonas (Manaus) – Pará (Santarém)	1
Itaituba – Santarém	2	SUBTOTAL	2
Óbidos – Santarém	2	TOTAL	
Monte Alegre – Santarém	1	79	
SUBTOTAL	66		

Fonte: Laurindo Junior (2017, p. 13).

A partir dos dados da Tabela 4, é possível observar que a maioria das vendas de escravizados registradas no Cartório Sirotheau tinha Santarém como ponto de partida. O autor classificou como “Santarém-Santarém” tanto as localidades rurais, incluindo Tapará, Arapixuna e Ituí, quanto o núcleo urbano da cidade. Dos 79 escravos vendidos, observa-se que 59 eram de senhores residentes na cidade. Do restante (20 escravos), 15 foram comprados por senhores de Santarém. Esses números podem ser explicados não apenas pela localização do cartório, mas também pelo papel central que a cidade desempenhava no mercado regional de escravos.

Ainda analisando os dados da Tabela 4, percebe-se que o tráfico interprovincial é irrisório se comparado aos tráficos local e intraprovincial, o que indica uma consistente retenção de escravos no Pará, a despeito da crise. Na escala intraprovincial, embora o número de escravos traficados não tenha sido alto, Laurindo (2017) considera relevante destacar a rota entre Santarém e Belém, na qual se registaram nove vendas. Ao contabilizar os 12 escravizados vendidos de Santarém para outras localidades, as 47 transações residentes no próprio município e a compra de 15 indivíduos vindos de fora por senhores locais, nota-se um saldo positivo de três escravos para o município; já no tráfico intraprovincial, o saldo é de um escravo para o Baixo Amazonas. Desse modo, não houve perda excessiva, tampouco ganho, visto que há um equilíbrio entre o total de escravos vendidos e comprados na província.

Outros dados demográficos são suscitados pelo autor. Segundo Laurindo (2017), do montante de escravizados vendidos e comprados, “30 eram mulheres, 49 homens; 60 eram solteiros, 13 casados (um casal foi vendido para o mesmo senhor, na mesma escritura) e de 6 não havia qualquer informação do tipo; 46 escravos aparecem com filiação materna mencionadas, 4 com a filiação paterna; 9 escravas foram vendidas acompanhadas de seus filhos, 5 ainda escravos e 8 ingênuos” (p.14).

Ao considerar os dados apresentados, atesta-se que a maioria dos escravizados vendidos encontrava-se na faixa etária mais produtiva e valorizada pelo mercado, totalizando 45 dos 79 indivíduos. Cerca de 30,37% (24 pessoas) possuíam entre 21 e 30 anos; 26,58% (21 pessoas) situavam-se entre 31 e 40 anos; e 20,25% (16 pessoas) tinham entre 13 e 20 anos. As crianças abaixo de 13 anos e os adultos com mais 40 anos representavam 10,12% (8 pessoas) e 11,39% (9 pessoas), respectivamente.

Em relação aos dados sobre sexo e ocupação, a Tabela 5 expressa que, do total de escravos, aqueles que exerciam funções domésticas representavam 41,25%. A presença de lavradores, vaqueiros e indivíduos sem ofício específico justifica-se pelos moldes da economia regional, na qual a agricultura e a criação de gado absorviam grande parte da mão de obra. Por

outro lado, como assinalado pelo autor, os escravos sem ofício poderiam corresponder àqueles cuja força de trabalho era empregada em diversas funções. Essa categoria representa 6,25% dos escravos vendidos que, somados aos 15 indivíduos cujo ofício não foi informado, atingem o percentual de 25%.

Tabela 5 - Escravos vendidos em Santarém conforme o sexo e a ocupação/qualificação profissional (1877-1886).

OCUPAÇÃO/QUALIFICAÇÃO	HOMENS	MULHERES	Nº DE ESCRAVOS
Doméstico	19	14	33
Serviço doméstico e rural	-	1	1
Lavadeira	-	1	1
Costureira	-	3	3
Servente	2	1	3
Lavrador	6	3	9
Carpinteiro	1	-	1
Pedreiro	3	-	3
Vaqueiro	5	-	5
Pescador	1	-	1
Sem ofício	5	-	5
Não informado	7	7	14
TOTAL	49	30	79

Fonte: LAURINDO (2017, p. 15).

2.4 Desafiando o cativo

Os jornais na segunda metade do século XIX constituíam um importante meio pelo qual circulavam notícias, cobranças de dívidas, anúncios de compra e venda de imobiliários, dissoluções de sociedades e, por certo, a fuga de escravizados, sendo o anúncio desta última uma reação do senhor ou senhora da fazenda ao fato. Para aprofundar essa discussão, cabe formular a seguinte pergunta: por que fugiam? Segundo o texto veiculado no *Jornal Baixo Amazonas*, a fuga era interpretada pela elite da época como um “fato intuitivo”, motivado pela “sedução”. A seguir, o jornal explica:

Os escravos não fogem porque seus senhores os maltratam com castigos bárbaros nem porque deshumanos os sujeitem a serviços que vão além de suas forças, antes o escravo é também tratado como se fosse pessoa da família, porém eles fogem acariciados pelos sedutores, pelos traficantes que os induzem a deixarem a companhia de seus senhores para viverem livres nas matas em cata de drogas, que comércio para fartarem a ganância desses traficantes, que se internam pelos rios Trombetas e Curuá, em cata de castanha, de óleo e salsaparrilha. A fuga dos escravos não opera pelos maos tratos do senhor e sim unicamente pela sedução (*Jornal Baixo Amazonas*, de 08 de janeiro de 1876 *apud* FUNES, 1995).

De certo, ao invocarem a “sedução” como justificativa para a fuga, os senhores desqualificavam o ato enquanto atitude de resistência ao sistema e às suas truculências; sobretudo, ignoravam a quebra de acordos por parte dos senhores, que desrespeitavam os

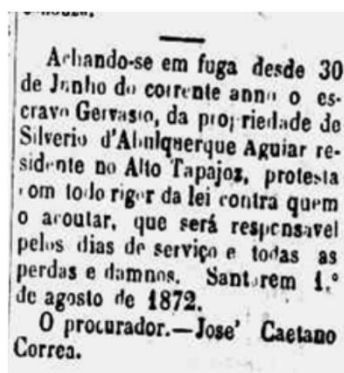
espaços conquistados pelos escravizados em seus cotidianos. Concordamos com Funes (1995) quando o autor propõe que tais alegações visavam esvaziar a agência dos escravizados, negando-lhes a capacidade de reagir, de tramar suas fugas e de possuírem consciência plena sobre o momento e as razões para tal ato.

Do engenho Taperinha, fugiram na noite de noite de 14 de outubro de 1872, os escravos com as seguintes características:

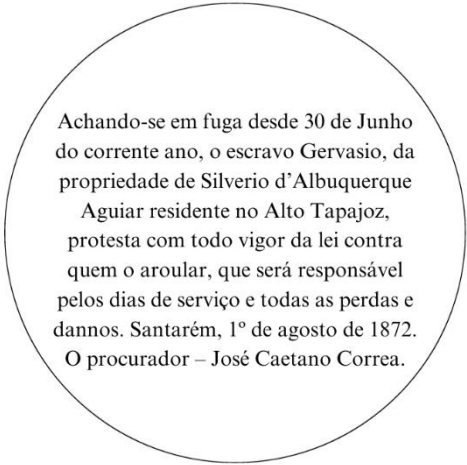
Geraldo – mulato, natural desta cidade, de 16 a 18 anos de idade, cosinheiro, muito falante e desembaraçado. Luiz – carafuz, como ou vulgamente se trata neste lugar *curiboculo* (por ser filho de tapuio) natural desta cidade, de 20 a 22 anos de idade, apto para serviço de campo, em que sempre esteve empregado. Estes escravos fugirão em companhia do tapuio José Miguel, agregado do dito engenho, cujos signaes são estes: idade 20 annos pouco mais ou menos, baixo e grosso, completamente gago, natural da villa de Melgaço, para onde se suppoem ter seguid com dois escravos acima. Quem os apreender e os estregar nesta cidade ao Barão de Santarém, e na capital desta provincia aos srs. Manoel José Ribeiro e C^a, será generosamente gratificado. Protesta-se na forma da lei contra a pessoa que lhes der couro (Jornal Baixo Amazonas, 05 de outubro de 1872. Hemeroteca Nacional).

Observa-se que o anúncio termina com uma ameaça aos que “lhes der couro”, ou seja, acobertar ou tomar posse. Uma das providências tomadas nestes casos era o ressarcimento que deveria ser feito ao senhor do escravo, considerando os dias de prejuízo a contar da data da fuga, como se pode comprovar no seguinte anúncio do dia 15 de agosto de 1872 (Jornal Baixo Amazonas, 15 de agosto de 1872. Hemeroteca Nacional):

Figura 2 - Anúncio de fuga do Engenho Taperinha (Jornal do Baixo Amazonas, 1872).



Achando-se em fuga desde 30 de Junho do corrente anno o escravo Gervasio, da propriedade de Silverio d'Albuquerque Aguiar residente no Alto Tapajoz, protesta com todo rigor da lei contra quem o aroular, que será responsável pelos dias de serviço e todas as perdas e damnos. Santarém 1.º de agosto de 1872.
O procurador.— José Caetano Correa.



Achando-se em fuga desde 30 de Junho do corrente anno, o escravo Gervasio, da propriedade de Silverio d'Albuquerque Aguiar residente no Alto Tapajoz, protesta com todo vigor da lei contra quem o aroular, que será responsável pelos dias de serviço e todas as perdas e damnos. Santarém, 1º de agosto de 1872.
O procurador – José Caetano Correa.

Fonte: Jornal do Baixo Amazonas, 1872.

Com efeito, era do conhecimento das pessoas letradas, a essa altura da história, que alguns aquilombados gozavam de proteção dos comerciantes (que não possuíam escravizados) com os quais também negociavam. Em muitos mocambos, mantinham-se lavouras de farinha,

milho e arroz, além da colheita de borracha, castanha, salsa, peles silvestres e outros produtos, que eram trazidos a Santarém. Os remanescentes aproveitavam-se da escuridão em determinados dias para realizarem suas vendas e compras, retornando nas madrugadas para os mocambos (SANTOS, 1999).

Apesar deste intercâmbio conhecido, a população branca de Santarém mantinha o temor das fugas e de possíveis incursões violentas. Os próprios companheiros dos amocambados, aqueles que ainda permaneciam cativos, encarregavam-se de espalhar terror; enquanto as mucamas, ao acalentarem seus filhos ou os da senhora, entoavam melopeias ameaçadoras, como a transcrita por Santos (1999):

Cala a boca, molequim (ou sinhozim),
Cala a boca e dorme já
Senão nego calhambola¹⁰
Vem de noite te buscar.
Calhambola tá na porta,
Tá querendo te leva...
(SANTOS, 1999, p. 312-313)

Os jornais também desempenhavam papel crucial na criação e no reforço da imagem perversa cunhada aos pretos escravizados, não poupando esforços, especialmente quando as notícias estavam vinculadas a algum ato criminoso ou que feria a honra das famílias brancas. A exemplo disto, segue um anúncio publicado no Jornal Baixo Amazonas, no dia 7 de agosto de 1872, cujo desdobramento da história estampou a primeira página no mesmo periódico em 12 de outubro do mesmo ano.

O fato ocorreu na então Vila de Alenquer. Um escravo, que atendia pelo nome de Gaspar, encontrou em meio às matas da referida vila uma quantia vultosa de dinheiro em ouro, revelando seu segredo ao português João Soares, que desenterrou e tomou posse do tesouro. Naquela localidade, o escravo trabalhava como lenhador e caminhava todos os dias pelos arredores, tendo, nessa ocasião, feito amizade com dois judeus, Jacob Cohim e Salomão Sabba. Gaspar persuadiu-os de que conhecia o lugar onde o tesouro estava escondido e prometeu contar-lhes mediante o pagamento de um conto de réis.

Após os dois aceitarem o acordo, foram guiados por Gaspar até o local onde supostamente estaria o ouro. Saíram os três em uma canoa, guiada por outro escravizado que atendia pelo nome de Eustachio, pessoa de confiança de Jacob e de Sabba. Ao chegarem ao

¹⁰ Calhambola era um termo utilizado durante o período da escravidão para referir a escravos fugitivos – *quilombolas*.

porto, Eustachio foi o primeiro a entrar na mata, guiado por Gaspar, enquanto Jacob banhava-se pela última vez nas águas do Tapajós. Poucos minutos antes de chegar a vez de Jacob, Sabba ouviu um tiro, que teria sucumbido a vida de Eustachio. Gaspar retornou pela mata a fim de surpreender Jacob, que seguia o caminho, alcançando-o e desferindo-lhe duros golpes de terçado. Sabba conseguiu fugir antes que Gaspar chegasse à margem.

Gaspar, ao deparar-se com a atitude de Sabba, “reveste-se do mais requintado cynismo, o que é admirável em pessoa de sua condição e falta de instrução” e apresenta-se a seu senhor e à polícia, no qual “com bastante presença de espírito, disse ao delegado que vira Amancio José Gomes de Almeida e um companheiro deste matarem a tiro de espingarda e golpes de terçado o judeu Jacob Cohim e ao preto Eustachio”. Não é nosso objetivo tecer maiores comentários a respeito dessa história, mas pelo trecho acima é possível compreender um dos papéis desempenhados pelos jornais por meio de sua abordagem, o que não é de todo surpreendente ao pensarmos na ideologia da época.

Dessa forma, não havia sossego entre as famílias, especialmente entre aquelas que tinham “escravos homiziados nos quilombos”. O problema dos mocambos tornou-se um quebra-cabeça para o governo e para os governados. Houve um período em que o número de mocambeiros era mais vultoso do que o de escravizados ainda em poder dos senhores. Houve, ainda, tentativas de expedições de “caça” a fugitivos que poderiam estar vivendo em mocambos próximos; porém, avisados a tempo por “amigos pretos e brancos”, eles fugiam de onde estavam. A famosa expedição, para não perder o crédito junto aos chefes, ateou fogo nas barraquinhas e nas pequenas lavouras, trazendo, como “boa presa”, um casal de velhinhos que, cegos e doentes, não puderam acompanhar os demais na fuga. Ao que tudo indica, não encontraram “dono”, tampouco houve procura por eles. Com um triste fim, “foram lançados à rua para a mendicância e a morte, que os esperava não mui distante” (SANTOS, 1999, p. 313).

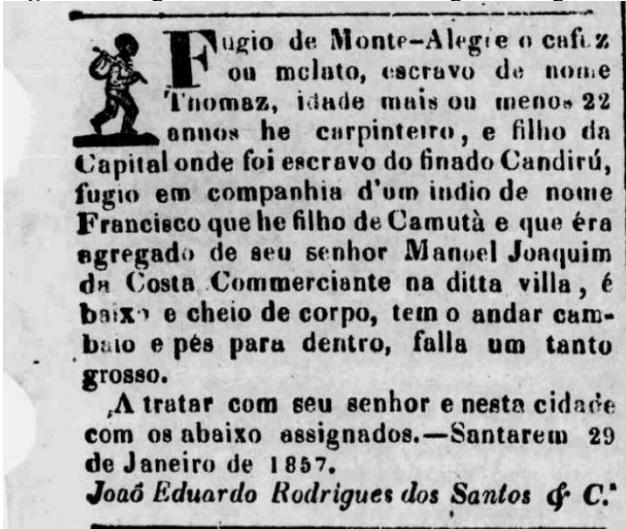
Na noite do dia 16 de agosto de 1849, ouviram-se tiros vindos da chamada “campina”, ao sul da cidade. Santarém alarmou-se e artefatos bélicos foram reunidos para repelir os mocambeiros que, segundo se ouvia, estariam invadindo a área urbana. Ao final, não passou de um alarme falso. No dia seguinte, entretanto, a Câmara Municipal reuniu-se extraordinariamente para solicitar ao governo da província reforço de tropas e, se possível, um navio de guerra para estacionar no porto. Ao que tudo indica, o pedido foi atendido: após a chegada do reforço, organizaram uma expedição ao mocambo do Rio Curuá. Essa diligência contou com 75 praças de polícia e de linha, além de 33 indígenas Mundurucus auxiliares, que seguiam em canoas com a finalidade de preparar o cerco (SANTOS, 1999).

Chegando ao local dos quilombos, os expedicionários surpreenderam-se ao encontrar apenas as casas e as plantações. Os negros, avisados como de costume pelos comerciantes, haviam partido em direção ao Alto Curuá, buscando proteção dos Araras-Bravos, indígenas com os quais mantinham relações amistosas. Para não se renderem ao vexame de terem sido enganados, os expedicionários queimaram as cubatas e roças, “devastando tudo quanto possuíam os infelizes negros” (SANTOS, 1999, p. 314).

Posteriormente, outra expedição ao Ituqui conseguiu capturar onze fugitivos, “fazendo disso alarde de estrondosa vitória”. Dezesete negros que haviam regressado de seus quilombos no Curuá-Una entregaram-se às autoridades santarenas. Na ocasião, o promotor João Clímaco Lobato, opondo-se aos “poderosos”, requereu ao juiz que fossem mantidos em liberdade devido à ausência da respectiva matrícula em tempo legal. O juiz suplente, Simão José de Oliveira Campos, decretou alforria daqueles escravos, entre os quais havia oito mulheres e três crianças. Esse fato ocorreu onze anos antes da lei “treze de maio”, em outubro de 1877.

Era comum que a captura de escravos mobilizasse diferentes localidades durante as buscas (Figura 3). A partir dos anúncios coletados, observou-se que estes seguiam uma lógica narrativa padronizada, a saber: 1) indicação de procedência e cor, 2) ofício de escravidão, ou seja, as funções as quais eram destinados; 3) descrição de características físicas e psicológicas, entre elas, marcas provenientes de punições corporais; 4) estipulação de recompensas e sanções àqueles que, porventura, ajudassem nos esconderijos.

Figura 3 - Fuga de escravo de Monte Alegre, divulgado no Jornal Tapajoêense, 1857.



Fugio de Monte-Alegre o cafi-z
ou melato, escravo de nome
Thomaz, idade mais ou menos 22
anos he carpinteiro, e filho da
Capital onde foi escravo do finado Candirú,
fugio em companhia d'um indio de nome
Francisco que he filho de Camutã e que era
agregado de seu senhor Manoel Joaquim
da Costa Comerciante na ditta villa, é
baixo e cheio de corpo, tem o andar cam-
baio e pés para dentro, falla um tanto
grosso.
A tratar com seu senhor e nesta cidade
com os abaixo assignados.—Santarem 29
de Janeiro de 1857.
João Eduardo Rodrigues dos Santos & C.

Fonte: Jornal do Tapajoêense, 1857.

Convém mencionar que residia na relação senhor-escravo uma das razões das fugas e insurreições ou, em outras palavras, “o lado mau dos senhores, materializado nos seus atos de

violência”, manifestado por meio de castigos físicos, venda indesejada, maus tratos alimentares ou outras formas de punição impostas aos escravizados de formas menos explícitas (FUNES, 1995, p. 62).

Diferentemente da visão dos senhores, que interpretavam tais atos como insubordinação, desobediência ou ociosidade “típicas de cativos”, o escravo compreendia o momento socioeconômico em que vivia e empenhava-se na busca pela liberdade, ainda que significasse, entre tantas possibilidades, a fuga e os riscos nela envolvidos. Funes (1995) menciona o discurso feito na Assembleia Paraense em 7 de abril de 1858, pelo presidente da província, João da Silva Serrão, que afirmava “fazendeiros possuidores de escravos têm me comunicado o estado anormal em que a existência conhecida de tais quilombos os tem colocado, impossibilitando a disciplina pelo fundado receio de fuga [...] No estado de penúria de braços que se acha a agricultura, esta causa agrava profundamente o mal não só pela falta de disciplina que conservão, sempre indolentes e ameaçadores.”

Nota-se nesse discurso que os escravizados eram conhecedores do contexto no qual estavam inseridos; sabiam valer-se da conjuntura para forçar negociações, conquistar maior autonomia e flexibilização dentro do sistema escravista, configurando a fuga como “uma arma engatilhada contra às ameaças às suas conquistas” (FUNES, 1995, p. 60).

Nesse contexto, emerge a figura falsa do “bom senhor”, cujas atitudes paternalistas estabeleciam novas regras ao jogo social. Os escravizados, como profundos conhecedores dessa dinâmica, participavam das negociações, oferecendo sua subordinação como prêmio para certas regalias concedidas pelo proprietário. Tais concessões eram frequentemente expressas em forma de testamento, como no caso de José Francisco Ferreira, que concedeu liberdade a todos seus escravos e destinou à preta liberta Luciana, “1000 pés de cacoeiros que por minha morte lhes deicharam sua senhora em verba testamentaria”. O proprietário estendeu ainda, a todos os demais escravos, a posse do sítio Bom Jardim em terra firme, com quatro léguas e meia de frente e uma de fundo, incluindo casa de vivenda, bens acessórios, caccoal, cafezal, plantações e matas “[...] para que gozem em comum, a fim de não ficarem desamparados”.¹¹

Nessa mesma linha, Funes (1995) ilustra o caso da viúva Genoveva Maria de Assumpção, que se casou com seu compadre José Rodrigues dos Santos, um mulato liberto, também viúvo e filho da escrava Basília, que pertencia ao plantel de Genoveva. Por ocasião da morte da viúva, que não tivera filhos de seus relacionamentos anteriores, ela deixou como

¹¹ Cartório do Ofício Santarém. Testamento de José Francisco Ferreira Filho, casado com Joaquina da Silva Ferreira, 1-09-1876 *apud* Funes (1995).

herdeiros José e seus filhos, bem como Matheus, seu cunhado, que também fazia parte do referido plantel.

Tornou-se comum que, antes de morrerem, os proprietários concedessem alforria aos escravos de maior estimação. Um abastado português, antes de falecer em 1876, aos 78 anos, libertou todos os seus 40 escravizados, deixando-lhes o usufruto de um sítio, terras e plantações que possuía no Ituqui. Tais concessões e negociações não podem ser interpretadas como atos de benevolência do senhor, mas como meios cautelosos de manutenção da ordem diante da iminência de revoltas (BANDEIRA, 2022). Outro caso no município de Santarém, mencionado pelo autor, aconteceu na região do Maicá.

[...] foi o do senhor José Francisco Ferreira Filho, conhecido como *Nizo*, que, ao falecer, em 1876, libertou seus 40 escravos, dando-lhes ainda a plantação que possuía na região do Maicá, pertencentes à fazenda Bom Jardim. Um ano após a morte do fazendeiro, foi feito o inventário com a partilha de terras entre os herdeiros escravos, que passaram a adquirir o direito de propriedade do local. Desde então, negros e negras fizeram do local um território de resistência comunitária e deram origem ao quilombo de Bom Jardim (BANDEIRA, 2022, p. 104).

Tais casos não podem ser compreendidos, entretanto, a partir da perspectiva paternalista como uma atitude puramente conciliatória adotada pelo senhor para superar os enfrentamentos e garantir a estabilidade do sistema, como nos lembra o autor. Essa atitude constituía-se, antes de tudo, como um novo mecanismo de controle adotado pela classe senhorial. Por outro lado, o mito do senhor benevolente não se sustenta diante dos diversos casos de violência materializada, fossem eles castigos físicos, vendas indesejadas, maus tratos alimentares ou outras formas de punição menos explícitas.

Em seu trabalho, Funes (1995) revela a figura de Maria Margarida Pereira Macambira, senhora de muitos escravos aquilombados no Rio Curuá e Trombetas. Provida dos mais perversos métodos de castigos, foi personificada como símbolo de maldade, passando a integrar o imaginário dos remanescentes: “quando as mães tão, às vezes, com marvadeza com as crianças se diz: tu tá Macambira já qué mata teus filhos”.¹²

Algumas tentativas de fuga acabavam resultando em confronto aberto entre senhores e quilombolas, como ocorreu em 18 de maio de 1860 na propriedade de Maria Macambira. Na ocasião, mocambeiros do Trombetas atacaram sua propriedade na tentativa de levar consigo alguns escravos; não lograram êxito, entretanto, pois um dos filhos da senhora dispersou o

¹² Entrevista concedida a Funes por Raimundo da Silva Cardoso (Donga), em julho de 1993.

grupo e prendeu um dos agressores, que acabou por revelar algumas informações sobre os quilombos ali existentes (REIS, 1860 *apud* FUNES, 2015).

O processo de fuga, individual ou coletiva, ocorria com maior frequência em épocas de festejos e no período das cheias, entre dezembro e maio – especialmente durante as festas dos ciclos natalino e junino, que coincidem com o tempo de inverno e da safra da castanha (FUNES, 1995, 2015). Esse fato é corroborado por uma série de anúncios dos jornais da época, como o editorial do Baixo Amazonas de 8 de janeiro de 1876, que descrevia como “aflitivo e verdadeiramente ameaçador” o aumento de registro dos casos de fuga. O periódico ressaltava que “de janeiro a maio [período] em que enche o Amazonas é tempo que os escravos julgão mais apropriado para fugirem. Neste tempo o trânsito, que é todo fluvial, facilita-lhes poderem navegar por atalhos que conhecem ou por onde são conduzidos, sem receio de serem agarrados.”

Dadas as condições ambientais, conhecer o ambiente era fundamental para o êxito nas fugas, uma vez que a natureza se configurava como cúmplice natural. Durante as cheias, capinzais cresciam às margens dos lagos, formando “tapagens” e obstruindo os igarapés que se conectavam entre si e corriam para os rios, dificultando a perseguição e camuflando os caminhos (FUNES, 1995).

O espaço ocupado pelas populações negras apresentou-se como uma espécie de fronteira, onde era possível reconstruir a vida com maior autonomia e liberdade. Nesse contexto, os movimentos de fuga e reagrupamentos podem ser compreendidos como parte de uma estratégia muito mais ampla de salvaguarda de suas presenças físicas e culturais. Ao afugentar-se dos domínios e da vigilância senhorial, as populações negras passaram a identificar-se a partir de seus próprios propósitos e identidades (BANDEIRA, 2022).

CAPÍTULO III

INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA DA REALIDADE CULTURAL DOS REMANESCENTES DE QUILOMBO NO PÉROLA DO MAICÁ

O fato é vulgaríssimo. Conhecem-no todos os que por ali andam. Não raro o viajante, à noite, desperta sacudido por uma vibração de terremoto, e aturde-se apavorado ouvindo logo após o fragor indescritível de miríades de frondes, de troncos, de galhos, entrebatendo-se, rangendo, estalando e caindo todos a um tempo, num baque surdo e prolongado, lembrando o assalto fulminante de um cataclismo e um desabamento da terra. São, de fato, “as terras caídas”, das quais resultam sempre duas sortes de obstáculos: de um lado o inextricável acervo de galhadas e troncos, que se entrecruzam à superfície d’água, ou irrompem em pontas ameaçadoras, do fundo; e de outro as massas argilosas, ou argilo-arenosas, que a corrente pouco veloz não dissolve, permitindo-lhes acumularem-se nas minúsculas ilhotas dos “torrões”, ou, mais prejudiciais, nos rasos bancos compactos dos “salões”, impropriando a passagem aos mais diminutos calados (CUNHA, 1909).

O episódio relatado por Euclides da Cunha, popularmente conhecido como “terras caídas”, refere-se aos desbarrancamentos que ocorrem às margens do rio Amazonas e seus afluentes, principalmente nos trechos em que estes são margeados pelos depósitos fluviais holocênicos que formam a atual planície de inundação. Trata-se de um fenômeno natural complexo, multicausal, que pode ocorrer em diferentes escalas e se apresenta como o principal agente transformador da paisagem ribeirinha, sendo responsável por uma série de transtornos aos moradores isolados, comunidades, povoados, vilas e cidades localizadas em suas margens (DE CARVALHO; DA CUNHA, 2011).

Sabe-se que a sazonalidade dos rios molda não apenas as paisagens, mas configura também as próprias formas de vida tradicionais dos ribeirinhos, à medida que, durante o mesmo período, todos os anos, as populações afetadas por essa dinâmica acionam elementos próprios de suas identidades culturais para o desenvolvimento de estratégias de enfrentamento. O cenário ao qual esta pesquisa se propõe a estudar está no território ribeirinho e de terra firme do bairro Pérola do Maicá.¹³ Diante da complexidade deste tema, nossa pesquisa possui um viés interdisciplinar e, para sua estruturação, utilizamos três conceitos básicos: quilombo/mocambo, território e identidade.

No Grão-Pará, alguns mocambos/quilombos estavam situados em campos alagados a maior parte do ano, o que dificultava o cerco das tropas. Eram conhecidas as articulações com

¹³ Para efeito de definição a respeito das nomenclaturas utilizadas no escopo deste trabalho, utilizaremos “Quilombo do Pérola do Maicá” para fazer referência aos Remanescentes de Quilombo do Arapemã Residentes no bairro Pérola do Maicá.

as senzalas e, não raro, houve conflitos entre quilombolas e cativos nas plantações, motivados por desconfianças, roubos, delações e mesmo ciúmes (GOMES, 2015).

Os escravizados do Baixo Amazonas iniciaram sua jornada pela posse de um território na floresta amazônica com a subida às cachoeiras do rio Curuá, bem como do rio Trombetas ou na parte interna das florestas, nas proximidades de lagos e igarapés. Terras essas que reuniam condições favoráveis para a manutenção de sua existência por serem menos transitadas por canoas, igarités ou barcos de comerciantes, sesmeiros, religiosos e viajantes e, por certo, de soldados e capitães do mato. A conquista e a invenção da sua liberdade, assim como apontam Acevedo e Castro (1993), escapam aos domínios da história escrita.

A vinculação das comunidades ao território é crucial. Afinal, além de ser condição de sobrevivência física para os grupos, a terra é importante para a afirmação da identidade da comunidade, bem como para a manutenção e continuidade de suas tradições. Ressalta-se que a terra é pensada não como propriedade individual, mas como apropriação comum ao grupo (MALCHER, 2009).

O regime de uso comum possibilitou a consolidação do território étnico e representa um fator fundamental de identidade cultural e coesão social. A permanência na terra não é regulada por categorias formais de propriedade, como aponta Malcher (2009), mas sim pelo próprio grupo, que determina, através do “direito costumeiro”, as regras que orientam todos os planos de vida social. Assim, as formas de acesso à terra incluem as dimensões simbólicas e as relações sociais. A estreita relação do grupo com a terra representa, deste modo, uma relação social complexa e aponta para a existência da terra como território.

Na análise de Acevedo e Castro (1993), viver, apropriar-se da natureza e transformá-la são atos criadores de existência material e social. Penetrar nesses momentos e ações significa, para as autoras, decifrar representações. Trata-se de ir além do dado material (o rio, o peixe, o barco, a árvore) para o encontro de imagens, sensibilidades, desejos e afetos em espaços não fragmentados ou recortados. A territorialidade configura-se como uma síntese da apreensão desse universo da relação homem-natureza e da interação entre os indivíduos. A territorialidade é concretizada em práticas cotidianas, na execução de ações que são criadoras de existência material e social.

A identidade étnica dos remanescentes de quilombos é recriada pela memória das lutas de seus antepassados. Na luta pelo reconhecimento, adota-se uma estratégia de legitimação através da autoidentificação como remanescentes de comunidades de quilombos – ou seja, enquanto grupos étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida (MALCHER, 2009).

A luta pela terra permeia o campo político e organizacional, por meio da qual a comunidade remanescente de quilombo redefiniu estratégias. Segundo Malcher (2009), isso representa uma alternativa de resgate da cidadania do povo negro por meio da afirmação de sua identidade. Nesse contexto, as comunidades quilombolas passam a se organizar politicamente, buscando ressignificar a ancestralidade comum que possibilita a construção de uma história compartilhada.

Os conflitos em torno do quilombo Pérola do Maicá suscitam aspectos de raízes históricas incrustadas na estrutura social e política da Amazônia. No centro da discussão, está o controle do território e dos recursos naturais, além da existência de modos de vida que se chocam frontalmente com as perspectivas desenvolvimentistas que buscam se instalar na região.

3.1 Quanto aos Fundamentos e Procedimentos Metodológicos da Pesquisa

Como instrumento de análise, trabalhamos com a história oral para identificar e compreender como os agentes sociais envolvidos no campo de disputas identitárias e territoriais narram suas histórias e as de seus antepassados, e quais relações possuem com a terra à qual reivindicam. Como destaca Queiroz (1988), os relatos orais constituem a primeira fonte de transmissão de conhecimento e constituem-se, também, como a maior fonte de conservação e difusão do saber. Para os movimentos de resistência, especialmente o movimento quilombola, as narrativas são importantes para dar sentido à reconstrução do passado e pensar os processos de luta dos quilombolas do Maicá, além de introduzir uma nova perspectiva sobre a História.

Para contribuir com essa perspectiva, Pereira (2014) considera que a tradição oral, passada de geração para geração, além de representar um mecanismo de afirmação e preservação identitária, representa também um processo de transmissão de valores simbólicos – por vezes de caráter apenas lúdico, mas também de caráter normalizador e moralizador –, que tendem a reforçar princípios étnicos e de conduta fundamentais para o dia a dia e para a sobrevivência das comunidades. Esta perspectiva metodológica permite contar a história de sujeitos que, historicamente, foram silenciados pelas narrativas oficiais.

Por muitos anos, o relato oral foi considerado uma fonte secundária menos importante na pesquisa acadêmica, pois considerava-se que a oralidade produziria uma reconstrução da história a partir da subjetividade, o que prejudicaria a objetividade científica. Assim, os documentos oficiais, as atas, relatórios e toda a vasta gama de documentação escrita gozavam

de maior prestígio que as fontes orais. Entretanto, cabe lembrar que as fontes clássicas e oficiais também foram socialmente construídas.

As tensões entre as fontes clássicas e as fontes que apenas recentemente têm ganhado legitimidade evidenciam, por um lado, que as velhas dicotomias estão perdendo espaço e, por outro, que os movimentos para recontar as histórias consagradas nos livros mobilizam a memória e a fala de pessoas que a força e a violência buscaram apagar. Como assinala Thompson (1992, p. 137) “a evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudos em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não é só mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais “verdadeira””. Vejo no método da oralidade e nas narrativas dos comunitários um amplo campo metodológico que abre novas possibilidades para se pensar o presente, o passado e o futuro.

3.2 Quanto aos instrumentos de coleta e os sujeitos da pesquisa

Nosso instrumento de coleta de dados constituiu-se por meio de entrevista qualitativa com questionário semiestruturado, visto que essa técnica tem a possibilidade de criar um “espaço relacional privilegiado”. Nele, confere-se protagonismo ao participante, que tem a liberdade para expressar as opiniões, vivências e emoções que constituem sua experiência, cabendo ao pesquisador a responsabilidade sobre o controle do fluxo dessas informações. Nessa perspectiva, o espaço relacional, enquanto proposta de diálogo, estrutura-se a partir das questões norteadoras e dos critérios de observação em campo.

Segundo Moré (2015), esta condição estrutural da entrevista mantém íntima relação com a interpretação do pesquisador sobre as características relacionadas inerentes ao encontro. Entende-se como entrevista “em profundidade” ou “semiestruturada” aquela em que o pesquisador, diante da temática norteadora e tendo a narrativa como referência principal, realiza novas indagações na tentativa de compreender o que o narrador está falando. Ou seja, “são indagações em torno de um questionamento norteador, que tem por objetivo a busca de sentido para o pesquisador em relação à pergunta e/ou ao objetivo central da investigação” (MORÉ, 2015, p. 128).

O processo investigativo aplicado nesta pesquisa baseou-se no Roteiro Investigativo de Pesquisa e Registro Patrimonial de Cultura, Identidade e Memória Local, elaborado por Paulino (2016) e estruturado a partir de quatro eixos estratégicos:

- 1) Inventário do Patrimônio Histórico Comunitário: investiga as construções e os lugares de acontecimentos, compreendidos como bens coletivos;

- 2) Inventário descritivo do Patrimônio Natural Comunitário: trata da investigação de bens naturais que constituem a paisagem local e com os quais a comunidade mantém uma relação de identidade e dependência, compreendendo áreas de importância preservacionista, histórica e de beleza cênica, o que torna o ambiente significativo para a comunidade e sua história;
- 3) Inventário do Patrimônio Cultural: corresponde ao acervo de tradições, principalmente de bens imateriais, permitindo que usos, costumes, saberes e modos de vida sejam mantidos, reincorporados e reelaborados no cotidiano comunitário.
- 4) Inventário do Patrimônio de Memória viva: foca na valorização dos depoimentos que revelam as tradições, as histórias de acontecimentos na localidade.

Para a construção dos critérios de inclusão e exclusão dos participantes, levaram-se em consideração os objetivos da presente pesquisa, bem como seus contornos culturais, identitários, históricos e territoriais, a saber:

Dos critérios de inclusão: a) homens e mulheres nascidos e criados no Arapemã e que tenham vivenciado o fenômeno das terras caídas; b) homens e mulheres alfabetizados; c) homens e mulheres que tenham residência fixa no Pérola do Maicá há pelo menos 5 anos; d) homens e mulheres que tenham passado pelo processo de êxodo rural (várzea-terra firme).

Dos critérios de exclusão: a) homens e mulheres que residam há menos de 5 anos no Pérola do Maicá; b) homens ou mulheres que tenham se negado a participar da pesquisa.

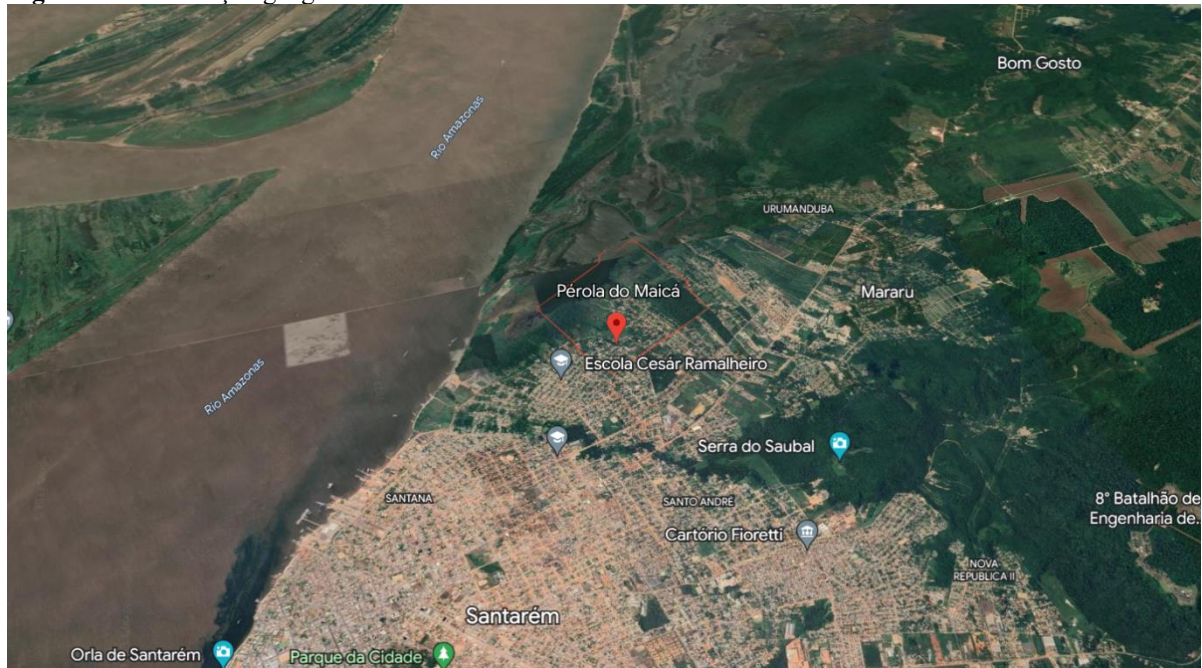
Por fim, esta pesquisa estrutura-se em três momentos: na compreensão dos sentidos que os comunitários atribuem ao processo de reorganização do movimento quilombola em Santarém; nos conflitos que atravessam a constituição de suas identidades; e nos conflitos territoriais em torno da disputa de modos de vida, recursos naturais, identidade e autonomia no quilombo Pérola do Maicá.

3.3 Quanto ao local de pesquisa

A comunidade Pérola do Maicá está situada no perímetro urbano de Santarém, no que corresponde ao Distrito da Grande Área do Maicá, composto por sete bairros - Jutai, Pérola do Maicá, Maicá, Jaderlândia, Vigia, Urumanduba e Mararu – conforme o Plano Diretor que orientou a divisão distrital do município, estabelecido na lei nº 18.051 de 2006. Localizado a sudeste da cidade, em área periférica, entre a PA-370 e o igarapé do Maicá, o bairro apresenta uma paisagem peculiar em relação aos bairros próximos. Tal peculiaridade manifesta-se nas primeiras ruas, logo após a rodovia, com aspectos característicos de zona periférica e muitas

casas em construção – o que reforça a ideia de ocupação recente – e ruas sem pavimentação. Esse cenário altera-se para uma paisagem de várzea à medida que se aproxima do Lago do Maicá, onde é possível avistar pequenas plantações de hortaliças, casas construídas em marombas e animais, como búfalos, pelas ruas.

Figura 4 - Localização geográfica da Comunidade Pérola do Maicá.



Fonte: Google Earth (2023).

O Território Quilombola Pérola do Maicá, deste modo, corresponde à parte ocupada e reivindicada pela Associação de Moradores Remanescente de Quilombo do Arapemã Residentes no Maicá (AMRQARM), criada em 21 de maio de 2006. O objetivo do grupo consistia em defender o direito das famílias que residiam no bairro Pérola do Maicá diante a possibilidade de despejo que surgiu a partir de uma Ação de Usucapião movida pela empresa Grannel Armazéns LTDA contra João da Silva Marques Pinto, pretense proprietário de uma área que mede 2.052.688,00 m², e inclui mais três bairros – Área Verde, Maicá e Uruará. A referida empresa possuía pretensões empresariais, com intenção de construir um terminal graneleiro no bairro.

Fotografia 1 - Infraestrutura urbanística do Pérola do Maicá.



Fonte: Acervo da autora (2023).

Deste modo, o processo de ocupação do bairro Maicá ocorreu – e ocorre – devido à presença de moradores provenientes de várias localidades, tais como ribeirinhos, agricultores e pescadores, mas principalmente de comunitários do quilombo de Arapemã (SILVA *et al.*, 2019). É relevante para a compreensão da problemática considerar o fato de o Arapemã estar situado em uma área de várzea e passar por longos períodos de cheia. Esse fator, somado à série de conflitos territoriais envolvendo “tiradores de barro” e criadores de gado, fez com que inúmeros quilombolas dessa região construíssem suas casas no Maicá, a fim de permanecerem por período temporário. Porém, com a intensificação do fenômeno de erosão fluvial, popularmente conhecido como “terras caídas”, muitas famílias optaram por fixar residência como uma forma de segurança para o futuro, tornando-se uma parcela significativa de moradores no bairro Maicá (VIEIRA, 2013).

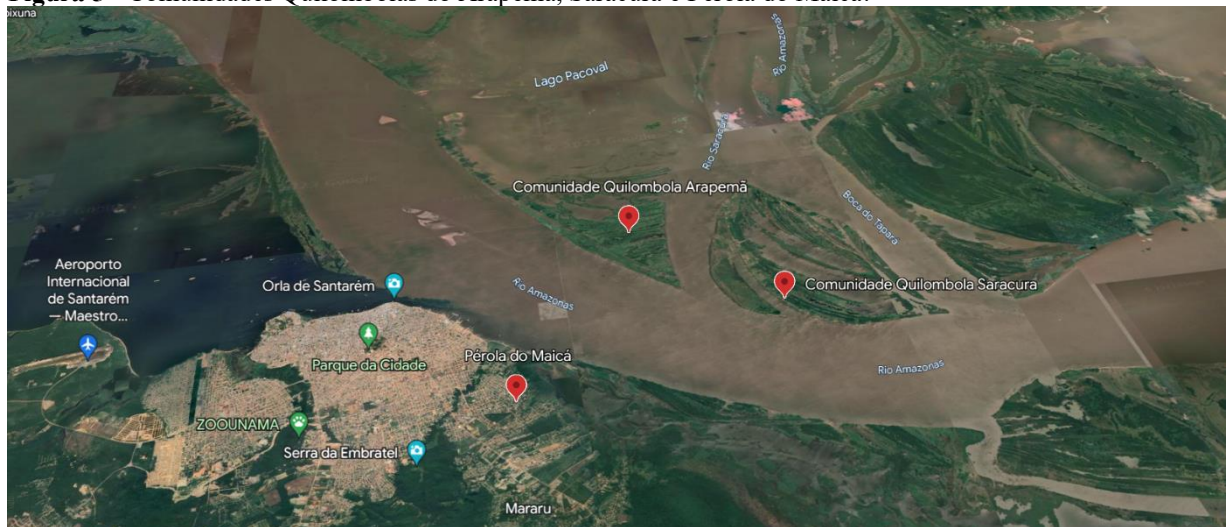
Como destaca Vieira (2010), o nome da “Associação de moradores Remanescente de Quilombo do Arapemã localizado no Maicá”,¹⁴ apesar de parecer confuso à primeira vista, expressa a compreensão do território e a lógica que permeia as ações reivindicatórias de seus

¹⁴ Conforme RDTI, tem-se também filiados a AMRQARM, famílias do Fátima do Uricurituba (comunidade da mesma região do Arapemã e Saracura), famílias de Oriximiná, e famílias que se autodeclararam como indígenas.

integrantes. A denominação justifica-se pelo fato de os remanescentes de quilombo que hoje têm residência no bairro serem originários, principalmente do Quilombo de Arapemã e lugares adjacentes, tendo migrado ao fim da década de 1980.

A necessidade de reafirmação do lugar de origem, como apontam Vieira (2010, 2013), deve-se a circunstâncias conflituosas e expressa estratégias de mobilização. Ao afirmarem uma origem comum, os comunitários confrontam aqueles que se negam a reconhecer tais grupos identitários no meio urbano. Além disso, a disposição das casas daqueles que se autointitulam quilombolas não ocorria de maneira contínua pelo bairro, o que inviabilizada, segundo as lideranças da Associação, a demarcação e a regularização da terra nos moldes tradicionais.

Figura 5 - Comunidades Quilombolas do Arapemã, Saracura e Pérola do Maicá.



Fonte: Google Earth (2023).

Os moradores da várzea amazônica dizem que, uma vez atingidos pelas águas, não há medida paliativa a ser tomada, pois as casas simplesmente partem-se ao meio e vão ao fundo. Nos invernos rigorosos, as famílias temem que o fenômeno as surpreenda de madrugada, dada a rapidez com que tudo acontece. Tamanho é o impacto e a percepção desta vida em permanente mudança que, para as primeiras pessoas que se mudaram para o Maicá, “o Arapemã verdadeiro não existe mais”; isto é, a paisagem e o território tal como eles os conheciam foram completamente remodelados pela força das águas (RTID, 2011). Neste contexto, muitos comunitários, desde a década de 1980, passaram a procurar outras terras para habitar, fato que motivou a travessia do rio e a instalação de inúmeras famílias na região onde hoje se localiza o bairro do Maicá (VIEIRA, 2013).

Fotografia 2 - Lago do Maicá (período de cheia - abril de 2023).



Fonte: Acervo da autora (2023).

Como aponta Judith Vieira (2013), para compreender esse processo, bem como os agentes sociais nele envolvidos, é necessário realizar uma leitura mais ampla do processo de territorialização das populações negras na Amazônia. Isto porque, no quilombo Pérola do Maicá, não existem “indícios históricos” de ocupação dos antigos quilombos da época da escravatura. Este fato tem motivado conflitos entre agentes sociais que acusam os comunitários de “inventar” esta identidade para extrair benefícios econômicos do governo.

Entretanto, o quilombo Pérola do Maicá mostra-se vinculado a um processo dinâmico de constituição e expansão dos quilombos na região, fenômeno que tem suscitado importantes questões, como a revisão dos conceitos clássicos do termo “quilombo”. Assim, em outubro de 2006, a Fundação Cultural Palmares reconheceu como quilombo o território reivindicado pela Associação de Moradores Remanescente de Quilombo do Arapemã localizado no Maicá (VIEIRA, 2010, 2013). Este fato mostrou-se bastante relevante, uma vez que o termo “quilombo” passou a ser compreendido como pertencente a um processo ainda em expansão, que enfatiza elementos identitários e territoriais (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO; 2003). Esta demanda social passou a ser legitimada na Constituição Federal, no artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, o qual determina que “aos remanescentes de

quilombo que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Em 30 de outubro de 2006, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) iniciou o processo administrativo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que tratam o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, apresentado através de requerimento pelo AMRQARM (RTID, 2011).

Quadro 3 - Registro de Certidão expedido à Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) Pérola do Maicá no município de Santarém – PA.

UF	MUNICÍPIO	COMUNIDADE	Nº PROCESSO NA FCP	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP	Nº DA PORTARIA	DATA DA PORTARIA NO DOU	Nº PROCESSO INCRA	ETAPA DO PROCESSO DE TITULAÇÃO
PA	Santarém	Maicá	01420.001538/2005-76	CERTIFICADA	32/2005	19/08/2005	54501.009417/2006-10	

Fonte: Planilha da **Portaria FCP nº 57, de 31/03/2022**, publicada no DOU de 31/03/2022. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/certificacao-quilombola>

Em março de 2007, a Fundação Cultural Palmares (FCP), concedeu a certidão de autodefinição como Comunidade Remanescente de Quilombo a uma parte do bairro do Maicá. Na mesma ocasião, os herdeiros do pretense proprietário das terras buscaram, por meio de acordo com a Associação, realizar a doação de uma área que ultrapassava os limites físicos do bairro.

Em 4 de dezembro de 2009, foi proferida uma sentença pelo Juiz da 1ª Vara Cível de Santarém que indeferiu a ação de usucapião, alegando que a área pleiteada pela empresa Grannel Armazéns LTDA constitui área de domínio público (cf. Processo Nº 2007.1.000439-9 Tribunal de Justiça do Estado do Pará, Comarca de Santarém). Esta sentença tirou a legitimidade tanto dos direitos de “proprietário” apresentados pelos herdeiros da João da Silva Marques Pinto – ao asseverar que “não houve o desmembramento regular da área do domínio público para particular” –, quando indeferiu a ação movida pela AMRQARM.

Em 2013, no entanto, a prefeitura de Santarém ajuizou uma Ação Civil Pública para questionar o processo de titulação. Somente em 2015, após acordo realizado com Incra e com a AMRQARM, acompanhado pelo Ministério Público Federal, a prefeitura comprometeu-se a titular as sete áreas do quilombo. Após três anos sem que o poder público municipal cumprisse o referido acordo, a Justiça Federal de Santarém determinou, em agosto de 2018, “que a prefeitura deveria titular as áreas que já estavam prontas para titulação dentro de um mês, além de tomar medidas para solucionar o problema de outras três áreas. Caso não cumprisse a

determinação judicial, o município deveria pagar uma multa de R\$ 5 milhões, entre outras sanções.”

No mês seguinte, o prefeito Nélio Aguiar assinou o decreto nº 238/2018, declarando três áreas da comunidade como de interesse social para fins de desapropriação (TDD, 2018). Em 20 de setembro de 2018, foram expedidos três títulos de propriedade: o título 001/2018, área outorgada 13.894,00m²; o título 002/2018, área outorgada 3.250,00m²; e o título 003/2018, área outorgada 4.501,00m². No ano seguinte mais três títulos foram concedidos: o título 005/2019, área outorgada 296,00 m²; o título 006/2018, área outorgada 634,00m²; e o título 007/2019, área outorgada 356,00m² (SANTARÉM, 2018, 2019).

Figura 6 - Comunidade exibe com orgulho seis títulos do Quilombo Pérola do Maicá.

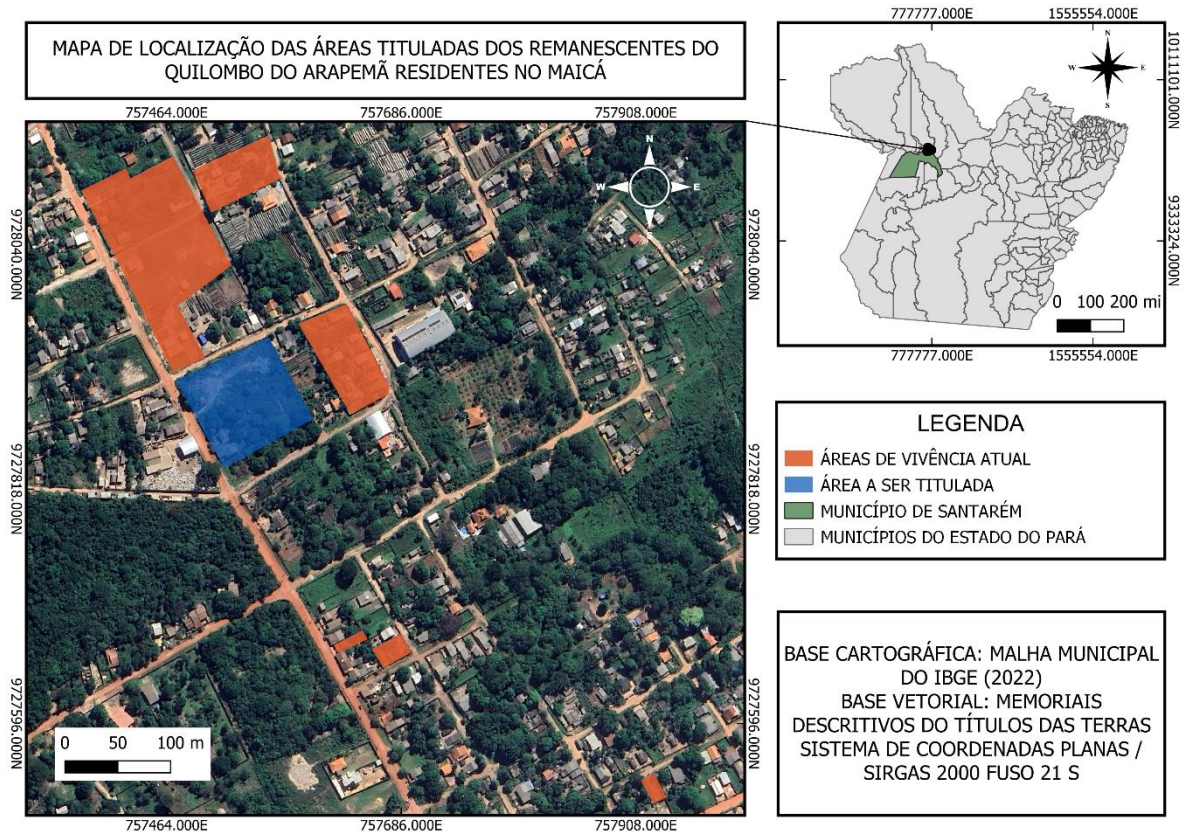


Fonte: Terra de direitos (2020).

Atualmente, este território, onde vivem 34 famílias¹⁵, ocupa uma área de 22.931 m², constituindo-se como o primeiro quilombo do município a receber o título de parte de suas terras. Segundo as reivindicações dos comunitários, restam ainda mais de 8 mil m² a serem titulados.

¹⁵ Disponível em <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/quilombo-perola-do-maica-em-santarem-pa-conquista-titulo-de-segunda-parte-da-area/23238>.

Figura 7 - Mapa de localização das áreas tituladas do Remanescentes do Quilombo do Arapemã residentes no Maicá.



Fonte: Elaborado pela autora (2023)

3.4 Perfil dos entrevistados

A pesquisa de campo ocorreu no bairro Pérola do Maicá, por meio de um roteiro de entrevista semiestruturada. Foram entrevistadas sete pessoas, das quais seis estão associadas à AMRQARM e uma está associada à Associação dos Moradores do Bairro Pérola do Maicá. Entre os participantes, cinco são mulheres e dois são homens, com idade variando entre 36 e 81 anos. Todos se autodeclaram quilombolas, sendo cinco pretos, um branco e um pardo.

Todos os entrevistados nasceram no antigo território (Arapemã), tendo participado do processo migratório para o novo território em diferentes épocas e por diferentes motivos, conforme será apresentado a seguir. Com relação à escolaridade, três concluíram o ensino médio e quatro possuem apenas o ensino fundamental. Ressalta-se que, por razões de sigilo e ética na pesquisa, os nomes dos participantes não serão divulgados, utilizando-se as seguintes denominações: Entrevistados 01 e 02 (sexo masculino) e Entrevistadas 03 a 07 (sexo feminino).

3.4.1 Dos Procedimentos Éticos

O presente estudo segue os parâmetros estabelecidos na Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) e na resolução nº 010/12 do Conselho Federal de Psicologia (CFP), que tratam das diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil.

Deste modo, após a submissão e aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), a proposta foi apresentada aos líderes comunitários em reunião prévia, informando a finalidade do estudo, bem como a sua metodologia. Em respeito à autonomia, à liberdade e à privacidade dos indivíduos, os participantes foram informados que a participação possui caráter voluntário e não remunerado. Foram esclarecidos, ainda, os objetivos e a destinação das informações coletadas, a fim de que os colaboradores tivessem clareza acerca dos procedimentos aos quais seriam submetidos, bem como de suas possíveis consequências. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice A), bem como o Termo de Autorização de Imagem e Som (Apêndice B), foram lidos aos participantes que, após o aceite, os assinaram individualmente para o início as incursões observacionais nas comunidades eleitas.

Considerando o contexto pandêmico, a pesquisa de campo seguiu o “Protocolo de Biossegurança para Retorno das Atividades nas Instituições Federais de Ensino” (BRASIL, 2020), do Ministério da Educação. Obedeceu-se a todas as medidas preventivas, entre elas o esquema de vacinação completa contra a COVID-19, o uso de máscara apropriada, a higienização das mãos com álcool em gel e dos materiais de uso da pesquisadora com álcool 70° INPM (70% p/p) [ou o 77°GL v/v], além da manutenção do regime de distanciamento de pelo menos dois metros em locais abertos para a realização das entrevistas.

3.4.2 Dos riscos e benefícios

Considerando o que expõe a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016, identificaram-se, dentro das possibilidades inerentes a esta pesquisa, riscos de danos do tipo imaterial de baixa gradação. Tal classificação decorre do caráter qualitativo da pesquisa, com perguntas direcionadas à subjetividade, à memória e à identidade do ser quilombola/ribeirinho. Como medidas amenizadoras, garantiram-se: privacidade durante as entrevistas, abordagem humanizada com escuta atenta e acolhedora, e respeito aos valores, culturas, modos de vida e crenças dos participantes. Ressalta-se que o entrevistado pode, por motivos alheios à vontade da pesquisadora, desistir de sua participação a qualquer tempo.

Quanto aos benefícios, o estudo visa contribuir com as discussões socioantropológicas sobre o quilombo urbano do Maicá e com o entendimento dos processos de sociabilidade dos

sujeitos formadores da sociedade amazônica, em especial aqueles que vivenciam e vivenciaram o fenômeno das “Terras Caídas”, bem como sua recomposição sociocultural.

3.5 Patrimonialidade da memória individual e coletiva

Para contar a história do Quilombo do Pérola do Maicá, é inegável a necessidade de percorrer as memórias daqueles que vieram pelos banzeiros do Amazonas, “corridos” das terras caídas, e firmaram suas casas no novo território. Indiscutivelmente, percorrer a história da formação deste quilombo urbano é remeter-se à história do Arapemã e dos demais mocambos da região. Trata-se de uma trajetória que ainda está sendo escrita, mas que há muito tempo é atravessada por movimentos de luta e resistência. Ao longo da exposição, iremos perceber de maneira recorrente, falas sobre o sentimento de desenraizamento daqueles que, de maneira saudosa, expressam desejos e sonhos de regresso às terras de origem, ainda que cientes da impossibilidade deste retorno. Suas vozes ecoam, muitas vezes, o que seus antepassados possivelmente sentiram ao chegar no Novo Mundo. Quando perguntados sobre seus ancestrais, eles responderam:

Ouvi falar que eles tinham vindo da África. **Eles eram africanos** [...] eles se foram espalhando. E esses meus avós eles vieram também nesta mesma época e ficaram por aí, até que um dia apareceram nessa comunidade aí, o Arapemã (Entrevistado 01 – grifo nosso).

Nós viemos do “Tutui”, tinha um terreno dentro do **Curuatinga**, de lá depois que chegamos no Arapemã [...] O pessoal do **Urucurituba** era parente da minha mãe, nos criamos pra lá [...] Aí de lá viemos pro Arapemã, mas a gente morava lá pra dentro do “Tutui”. É lá perto onde tem a casa dos escravos, a gente morava lá pra dentro da taperinha (Entrevistado 02).

Eu lembro que minha tia Zélia, ela sempre falou que os pais dela, eles são **descendentes de escravos**. Inclusive, que eles moraram até senzala. Os dela são do Uricutituba (Entrevistada 05).

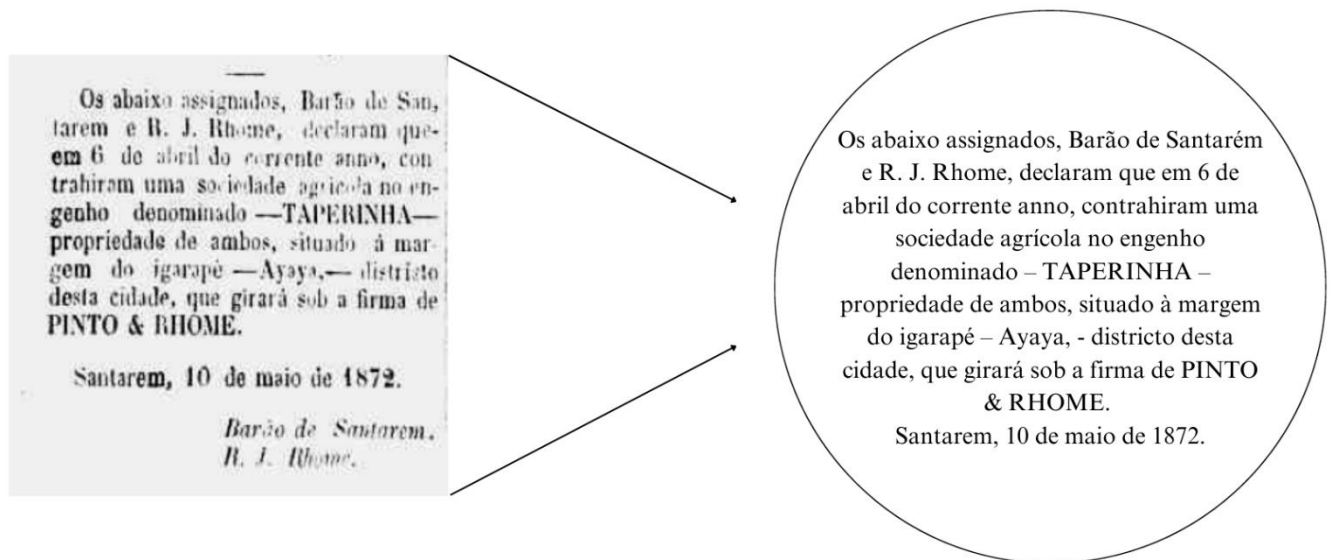
As falas dos entrevistados apontam para a correlação entre a chegada de seus antepassados à ilha do Arapemã e diferentes processos de deslocamento. Esses movimentos podem ser compreendidos a partir das dinâmicas de fuga adotadas pelos escravos; nesse sentido, os relatos convergem para a rota apontada por Funes (1995), indicando os locais onde os mocambos localizavam-se.

[...] estavam nos altos dos rios, em trechos navegáveis, acima das cachoeiras, abaixo destas, no entanto, nos afluentes dos rios principais, como o Curuá-Una, nos lagos e

paranãs como no Ituqui e Maicá, nas cercanias de Santarém, se encontravam quilombos menores, como o de Ituqui, Tinguu, Una e ainda o de Urucurituba, que serviam de apoio, tanto para fuga como para resistência daqueles situados nas “águas bravas” (FUNES, 1995).

A Fazenda Taperinha, à qual o Entrevistado 02 se refere, era um engenho pertencente a Manoel Pinto Guimarães, o Barão de Santarém. Ele era dono do maior plantel da região, somando um quantitativo de 56 escravos. Funes (1995) aponta que a provável sociedade entre o Barão de Santarém e do norte-americano Rhome teria ocorrido um ano após a chegada deste último dos Estados Unidos, ao término da guerra civil (1865), portanto, em 1866. Entretanto, um anúncio no Jornal Baixo Amazonas indica a formalização dessa parceria no de 1872.

Figura 8 - Anúncio de sociedade entre o Barão de Santarém e Rhome - Fazenda Taperinha



Fonte: Jornal “Baixo Amazonas”, 1872 (Hemeroteca Nacional, 2023).

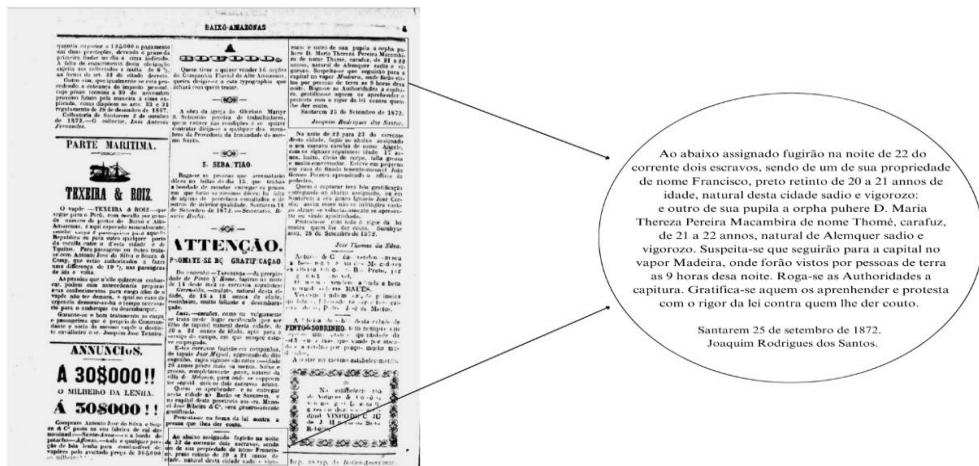
Em 1872, Rodrigues Barbosa, em sua passagem por Santarém, já relata a sociedade firmada entre os dois e indica também o processo de modernização pelo qual o engenho passou após a participação de Rhomes, marcado pela instalação de moinhos e pelo uso da força hidráulica no processo de manejo da cana-de-açúcar. Ressalta-se, no entanto, que, apesar do maquinário, não havia dispensa da mão de obra escravizada.

Genro de Maria Macambira (ver capítulo II), o Barão de Santarém pertencia a uma família que possuía muitas propriedades próximas a Santarém e nas comarcas de Monte Alegre e Alenquer. Dessas propriedades, ao longo do século XIX, muitos escravos buscaram aquilombar-se ao longo dos rios Trombetas e Curuá, enquanto outros se “homizaram” em localidades próximas à Santarém, como Tinguu, Ituqui, Uricurituba e do Una.

Funes (2006), ao analisar a relação do engenho do Barão em 1872, aponta a existência de 32 escravos matriculados, dos quais Geraldo e Luiz (citados no capítulo II) fugiram. Já na relação pertencente a Geralda, somam-se 28 cativos. Seis anos depois, o inventário desta, datado de 1878, revela um número expressivo de escravos em fuga, fenômeno este que se intensificou na década seguinte.

Segundo a cadeia dominial apresentada por Guedes (2021) em sua tese de doutorado, o imóvel – uma área de 17.346 hectares – foi adquirido pelo Barão de Santarém via herança de sua esposa, Geralda Rosa de Loureiro. Seguindo a linha sucessória, Geralda surge como transmitente, tendo como adquirentes o próprio Barão e seus filhos: Davino Manoel Pinto Guimarães, Carmelina Ana Pinto Guimarães e o genro Antônio Joaquim Rodrigues dos Santos. A partir do inventário julgado por sentença em 22 de julho de 1880, Carmelina Ana e seu marido assumem a posse definitiva da propriedade. Interessa-nos analisar essa cadeia até este ponto, visto que pelo que, segundo Guedes (2021), os trâmites subsequentes mantiveram-se restritos aos inventários da família Rodrigues dos Santos.¹⁶

Figura 9 - Anúncio de Fuga de dois escravos das propriedades da família de Maria Macambira



Fonte: Jornal “Baixo Amazonas”, 1872 (Hemeroteca Nacional).

Através das entrevistas e do que já descreve o RCID (2011), duas famílias são referenciadas como as principais do sítio do Arapemã: a Rodrigues e a Vasconcelos.

¹⁶ Segundo analisado por Guedes (2021), foi registrado no Livro de Títulos de Propriedades Legítimas da Intendência Municipal de Santarém nº1 (um) de Fls. 33 – 77v. a 26 de setembro de 1892, conforme Decreto nº 410 de 8 de outubro de 1891 registro de Título de Propriedade em favor do Tenente Coronel Antonio Joaquim Rodrigues dos Santos e sua mulher D. Carmelina Guimarães Rodrigues dos Santos. Segundo esta Certidão, estes senhores declararam possuir um sítio à margem do rio Ituqui, dentro da Comarca de Santarém, denominado de Santa’ana.

A primeira *moradeira* de lá foi outra. Ela fez a casa lá perto da “ponta do urubu” [...] que roda ali pelo Saracura. O companheiro dela eram dois cachorros grandes que ela tinha, que livravam ela dos bichão, da onça naquele tempo pra lá [...] Diziam que ela tinha uma devoção com as almas. Diz que ela fazia de tardinha um jantar muito especial e colocava na mesa tudo arrumado que era pra elas virem jantar. Dizem o pessoal, algumas pessoas que viram, que eles escutavam aquele rugido lá pra fora, todo mundo falando e comendo, batendo prato, colher na mesa e ela dizia que eram as almas. Diz que essas almas eram que definiam ela de tudo e por isso que ela ficou lá, muitos anos lá. E aí tinha também **um morador muito antigo lá que era pai do seu Hirundino** parece. **Então depois foi chegando... Chegou minha avó, o marido dela.** Ela (avó) andou muito por aí. Ela andou **Monte Alegre, Curuá-una** [...] Todo o pessoal que veio pra aí **era escravo na época** (Entrevistado 01).

De tal modo, Pierre Nora (1993) aponta que memória e história são distintas e estão longe de serem sinônimas. A memória é sempre sustentada por grupos vivos e, por isso, está vulnerável a modificações e usos, podendo vir à tona pela lembrança ou cair no esquecimento; é, portanto, “um fenômeno sempre atual” (p. 9). Embora seja, por natureza, individual e coletiva, a memória contrasta com a história, que se liga às continuidades temporais. Para Nora (1993), a história é uma “reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”, exigindo, conforme sustenta o autor, análise e discurso crítico.

Diante disso, faz-se necessário recordar que o negro escravizado foi submetido às mais variadas formas de supressão de sua cultura original. Nas casas dos senhores de engenho, os africanos recebiam novos nomes e apelidos. Conforme Giron e Radünz (2012), a retirada do nome original muda a forma de agir do escravo: ele deixaria de “existir” para passar à condição de não liberdade e de não ser, sendo reduzido à uma condição não humana.

Vinicius Oliveira (2005), ao investigar a vida de Manoel Congo – africano trazido no último desembarque clandestino de escravos conhecido na província, na segunda metade do século XIX –, apresenta a experiência do cativo que levou à adoção do nome de seu antigo senhor. Segundo o autor, após ser remetido a Porto Alegre como “africano livre” em 20 de novembro de 1861, Manoel Congo teve seus serviços concedidos à Santa Casa de Misericórdia. Sete meses depois, ele deixou de ser identificado como “Manoel Congo” e passou a se chamar “Manoel de Paula”.

Havia substituído a designação étnica que recebera como elemento de identificação, pelo sobrenome de seu antigo senhor de São Leopoldo, o Capitão José Joaquim de Paula. Manoel construía, assim, uma nova identidade para a vida em liberdade, uma identificação que o afastava do estigma do cativo e remetia à sua nova condição jurídica de “africano livre” (OLIVEIRA, 2005, p. 177).

Conforme a análise do autor, a designação “Congo” remete ao lugar que Manoel passou a ocupar enquanto vítima do tráfico, sendo, portanto, “ela própria uma identidade inventada”.

Ao assumir uma nova identidade como homem livre, surge a possibilidade de ele próprio escolher seu nome. Ao coligar as referências dos processos de deslocamento dos primeiros habitantes da ilha do Arapemã com os sobrenomes dos maiores senhores de escravos da região, pode-se considerar a hipótese de que os escravos fugidos tenham adotado, posteriormente, os sobrenomes de seus antigos senhores, a exemplo de Manoel Congo.

Embora os entrevistados tenham optado pelo anonimato neste trabalho, é importante destacar que muitos deles possuem laços de parentesco. Nesse sentido, reforçamos as observações de Bandeira (2022), que indica que sobrenomes quilombolas como Santos, Vasconcelos, Oliveira, Pimentel e Guimarães, estão presentes em todas as comunidades atualmente. Essas pessoas se reconhecem como parentes e estabelecem entre si fortes vínculos de confiança.

Valentin (2008), ao tratar do tema, cita Laurimar Leal e aponta a ligação entre o sobrenome Guimarães e a história daqueles que foram escravos de Miguel Antonio Pinto Guimarães. E segue,

Lá no Murumuru, embora tenha Guimarães, também tem os de sobrenome “dos Santos”, que era o pessoal da dona Fausta Augusta Rodrigues dos Santos, que em casa era chamada de vovó Fausta. Para esse intérprete, as duas famílias referidas, foram as maiores detentoras de escravos no passado em Santarém (VALENTIN, 2008, p. 41).

A partir da leitura do que Valentin (2008) transcreveu da agenda do artista plástico santareno, nota-se não apenas a ligação histórica entre os eventos citados nessa dissertação, mas também pode-se confirmar a ligação entre os sobrenomes citados, ratificando a origem destes e as relações de apadrinhamento e parentesco estabelecidas pelas comunidades negras da região.

O nome completo de minha avó era Amélia Ursula do Carmo, escravos de Fausta Rodrigues dos Santos. Já radicada em Santarém, minha avó tomou para madrinha de Emereciana, uma moça conhecida na cidade, que lhe deu o sobrenome “Santos”, pois diziam que africano não tinha sobrenome e que tomava de seus padrinhos ou madrinhas. A madrinha de Emereciana foi uma pessoa muito boa, que se chamava Fausta Augusta Rodrigues dos Santos. Logo o nome certo ficou, Emereciana Celestina Santos. (LAURIMAR LEAL apud VALENTIN, 2008, p. 83).

Os sobrenomes Santos, Cruz e Oliveira também aparecem entre os participantes da presente pesquisa. No RCID (2011), é apontada uma correlação entre estes sobrenomes e os locais de procedência das famílias, indicando outras comunidades estabelecidas ao longo do Rio Amazonas; o sobrenome Santos, por exemplo, é associado à comunidade Saracura. O relatório também indica que as relações de compadrio, somadas aos casamentos intra e

intercomunitários, não apenas promoveram a inclusão destes sobrenomes no Arapemã, como também justificam sua recorrência em todas as comunidades estabelecidas na região.

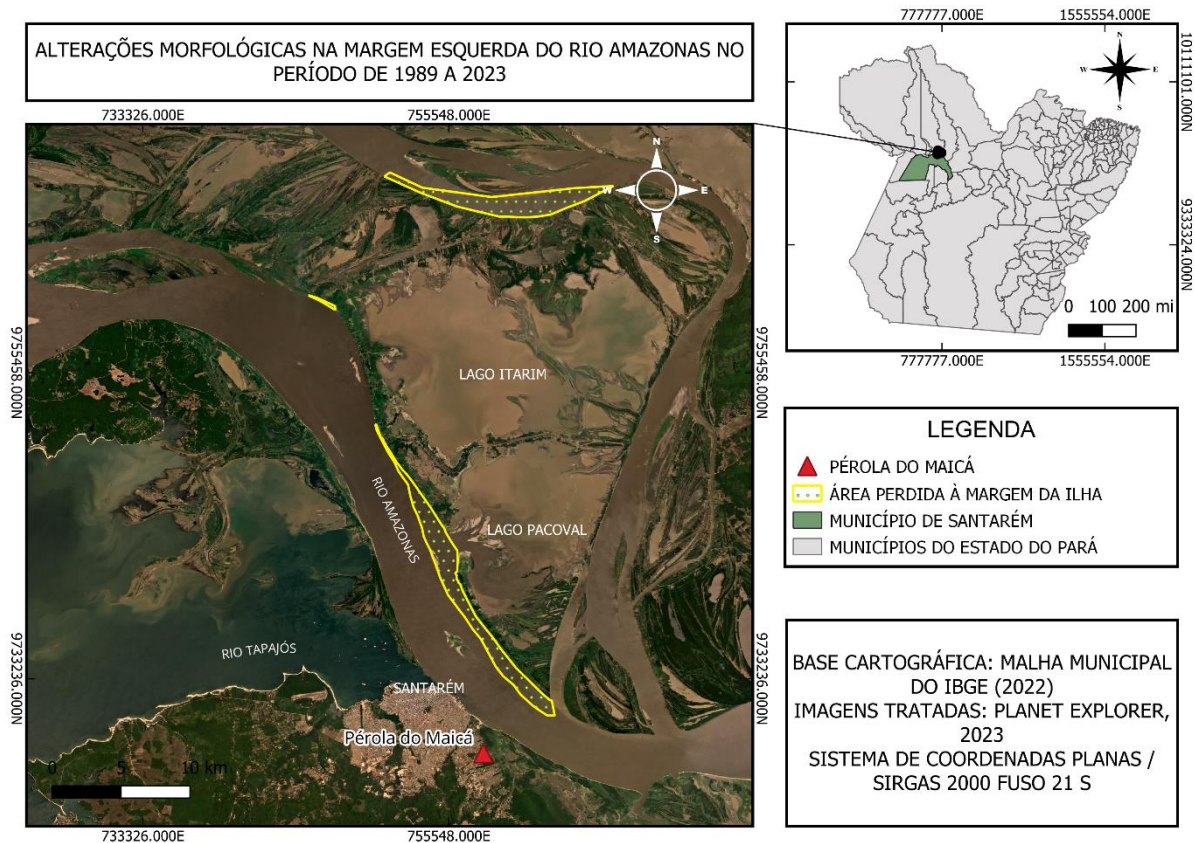
Quanto ao surgimento da comunidade quilombola no Pérola do Maicá, os entrevistados concordam ao mencionar o fenômeno das terras caídas como o principal fator para a migração do sítio para a cidade. Sabe-se que, no inverno rigoroso de 1988, a Prefeitura de Santarém concedeu 63 lotes às famílias oriundas do Arapemã, como forma de compensar as perdas em decorrência do fenômeno. A ocupação do bairro intensificou-se à medida que o inverno rigoroso provocava novos grandes desbarrancamentos de terra em volta das comunidades.

A **terra caída** chegou perto da nossa casa. Mas tava pertinho mesmo, aí não tinha condição e eu tinha uma filha que trabalhava aqui na cidade. Aí ela foi lá, viu a situação e disse “mãe, a senhora não fica mais aqui não”. Aí ela arrumou um barco e na mesma hora nós viemos embora pra cá [cidade]. Ela alugou uma casa ali na Álvaro Adolfo e aí nós ficamos morando lá e de lá a gente veio pulando de galho em galho, de galho em galho. Até que nós chegamos aqui no Pérola. E como na época que estavam tirando terreno né [...] o meu marido veio nessa época e tirou um pedaço de terra aí. E depois de muitos anos eu vim. Morei numa casa na São Tomé e de lá eu consegui com eles. Naquele tempo tinha o bolsa escola e daquele dinheiro eu fui conseguindo comprar os materiais e nós fizemos uma casa no terreno. Depois de fazer a casa nós viemos praí (Entrevistada 03).

Quando a gente começou a vir pra cá era um matagal muito feio. Tinha 13 anos quando a gente veio pra cá. Aí era num barquinho que a gente vinha. Minha avó Tereza, meu tio Raimundo Rodrigues, minha tia Mariazinha, a tia Graça, o tio Dilson, o Simão e a Nazaré [...] quando a gente veio prá, bem dizer, a gente veio correndo pra começar a fazer casa, essas coisas. E era pelo **período da enchente** [...] Lá pra banda de casa a água ia até lá, tinha muito olho d’água. Aí eu dizia pra mamãe: “mamãe, mas lá não vai dar certo porque a água tá lá, mas tem um monte de olho d’água” [...] Muito triste porque o Arapemã, era o Arapemã (Entrevistada 04).

Eu penei bem ali. **No tempo da enchente?** Rum! Eu morava numa casa, saía de casa ia pra outra ia pra outra [...] A correnteza era muito forte [...] Depois fomos pra casa de um homem, de lá saímos fomos pra casa de uma irmã minha que tinha lá. Aí ficamos, ficamos... Não queria muito vir né (Entrevistada 07).

Figura 10 - Alterações morfológicas na margem esquerda do rio Amazonas no Período de 1989 a 2023.



Fonte: Elaborado pela autora (2023).

Conforme se observa na Figura 10, é possível dimensionar a magnitude do processo erosivo às margens do Rio Amazonas no período compreendido entre 1989 – ano seguinte à intensificação do processo nômade da comunidade para o Pérola do Maicá – e o ano de 2023. Sabe-se que a alternância entre os períodos de inverno e verão amazônico modifica completamente a paisagem da comunidade, sendo evidente a influência das terras caídas na configuração do território. Segundo narram os entrevistados, as 90 famílias que ainda ocupam a ilha residem em casas fixadas próximas ao lago e enfrentam o risco iminente de perda de suas casas devido aos fatores ambientais.

Aliado ao fenômeno das terras caídas, outros motivos podem ter impulsionado a migração para a cidade, como as dificuldades de acesso ao sistema educacional. Segundo reportaram os comunitários, no sítio o ensino ofertado limitava-se ao Fundamental I. Para aqueles que ansiavam dar continuidade aos estudos, era necessário o deslocamento para a cidade, o que frequentemente resultava na permanência em casas de parentes ou até mesmo no deslocamento de toda a família, ou parte dela.

Eu lembro que vim de lá com oito anos. Eu vim porque **não tinha mais a série que eu estudava**, lá só tinha até a quinta série [...] Vim com meu avô, o Lerimar, que veio pra cá morar na casa do tio José. Aí daqui eu já fui morar com a minha tia lá no centro. Lá perto da Feira Agropecuária. Lá eu consegui uma vaga na escola e já fiquei estudando pra lá (Entrevistada 5).

Eu acredito que fiquei lá até meus 9 anos de idade, que aí eu vim pra morar com uma família aqui, mas que são parentes nossos também. Eu vim morar com a minha madrinha e meu padrinho [...] vim pra **morar e estudar aqui na cidade**. Então eu fiquei até meus 16 anos, foi o período que perdi a minha mãe e voltei pro sítio de novo. Fiquei mais uns dois anos lá, voltei de novo pra mesma família que morava, mas já vim pra trabalhar nessa casa [...] Já vai fazer dois anos de novo que eu voltei do centro pro bairro de novo (Entrevistada 6).

Ao recuperarmos os registros feitos por naturalistas e viajantes que, ao passarem pela região, descreveram o Maicá, nota-se que os primeiros habitantes nos arredores do bairro eram, em sua maioria, identificados como “tapuios”¹⁷. Barbosa Rodrigues (1872), nas proximidades do Maicá, avista na parte mais sombria da mata uma tapuia deitada em uma rede alva que encobria o corpo, “que ahi gozava a natureza, enquanto seu pirarucu assava-se n’um braseiro que lhe ficava próximo. Poético era o lugar, serena tarde, que gozava em plena liberdade a filha do filho das selvas” (p. 32).

Henry Bates (1944) identificou construções de cabanas de palha e paredes de barro, acompanhadas de pequenos pastos para o gado que, durante os invernos, eram cobertos pela água. Na margem do rio, Bates (1944) descreve que a existência de um leito de barro branco e rígido, de onde muitas famílias extraíam material para a fabricação de cerâmica, utensílios de cozinha, fornos, panelas e bacias para lavagem de roupa, destinados à comercialização em Santarém. Ali perto, havia um criador com meia dúzia de vacas que fornecia leite diariamente para a cidade; tratava-se de “um mestiço, forte, nervoso” (BATES, 1944, p. 40).

A casa, uma tapera, mal o protegia do sol e da chuva, e pouca vantagem levava sobre as palhoças dos índios. Queixava-se ser impossível conseguir que a gente livre, embora na miséria, trabalhasse a soldadas. O pobre homem levava vida triste e isolada. Não tinha família e a esposa o abandonara por um motivo qualquer. Levantava-se às quatro horas da madrugada, ordenhava as vacas com auxílio de um vizinho, e ao amanhecer transportava o leite para a cidade em vasilhas de pedra, presas por correias ao dorso dos cavalos. Essa pequena herdade nada mais produzia. Erguia-se a casa no meio do campo nu, sem jardim ou qualquer espécie de plantação em redor. Junto havia um tufo de magníficas palmeiras, em cujos troncos amarrava as vacas para a ordenha. Desconhece-se aí a fabricação de manteiga [...] Nosso leiteiro levava para Santarém, todas as manhãs, o pão, a carne e as verduras para seu consumo diário. Os outros residentes de Maicá estavam em condições ainda piores que este homem (BATES, 1944, p. 40).

¹⁷ Tapuio era uma nomeação senhorial para referir-se ao indígena “civilizado” que estava integrado as fazendas e cidades (BANDEIRA, 2022).

Ao prosseguir com sua descrição para além das praias do Irurá, o naturalista sugere uma convivência próxima entre alguns quilombos e populações livres. Segundo ele, havia notícias da presença de um quilombo “de ferozes negros fugidos da Serra do Mururarú”¹⁸ (p. 49). Mais adiante, comenta sobre os encontros frequentes com uma velha indígena chamada Cecília, dona de uma pequena roça e com fama de feiticeira; seus cabelos crespos indicavam sinais de mestiçagem, confirmada pelo fato de que “o pai era um mulato escuro” (p. 55).

A região era utilizada pelos negros amocambados nas proximidades que, além de nela trabalharem, utilizavam-na como refúgio intermediário para alcançar quilombos consolidados em áreas mais distantes, como os de Murumuru, Murumurutuba e Tingu. Outros realizavam as travessias do Rio Amazonas para alcançar os quilombos do Arapemã, Saracura e os do lago do Ituqui (BANDEIRA, 2022).

Alcançada a *paz quilombola*, termo cunhado por Beatriz Nascimento, esses grupos definiram sua territorialidade. A partir de Little (2004), compreende-se a territorialidade como “um esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar como parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o assim em seu território” (p. 253). Desse modo, podemos compreender o território como produto direto da territorialidade. O autor aponta, ainda, que essa territorialidade abarca uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito mais amplo de configurações territoriais.

Ao analisarmos a relação estabelecida com o território urbano atualmente ocupado pelos quilombolas do Arapemã, notamos citações claras acerca do enraizamento mantido com o antigo lugar. Quando questionados sobre seu lugar preferido no atual território, a maioria dos entrevistados apontou não possuir uma relação profunda de pertencimento com o espaço urbano.

O pessoal veio pra cá, a maioria ficou e uma parte foi embora de volta. Não ficaram aqui porque iam morrer de fome [...] Tem muitos que querem ficar ali, já estão na beira do lago. A água vim, já vai pro fundo (Entrevistado 01).

Se fosse escolher o Maicá ou Arapemã... Se o Arapemã voltasse ao que era, eu voltaria pro Arapemã (Entrevistado 02).

Nós do Arapemã a gente foi acostumado a plantar, a ter as coisas que a gente sabe fazer, mas aqui não. A única coisa que você tem, pega peixe e come, pega a carne e come e vai pra rede dormir. Se eu tivesse lá na minha comunidade eu não fazia isso, mas quando... Começava sete horas, aí era na roça, se não tivesse a roça tava fazendo farinha, se não tivesse a farinha tava apanhando melancia ou limpando juta, mexendo com tomate, mexendo com jerimum (Entrevistada 03).

¹⁸ Possivelmente Bates estivesse se referindo ao Mararu, bairro localizado em Santarém.

Se o Arapemã fosse Arapemã a gente não tava aqui [...] Mas como não tem mais condição da gente ir, fazer o que a gente fazia, plantar roça, plantar juta, plantava as coisas tudinho, agora é aqui né. A gente se sente muito fechado [...] Aqui é uma palavra só pra descrever: é o sítio (Entrevistada 04).

Acredito que se tivesse tudo aquilo que tinha lá antes, acredito que a gente tava todos lá (Entrevistada 06).

Se fosse por mim eu tava era lá [...] Um tempo aí eu fui pra lá por conta da Socorro [...] Nós plantemos maxixe, nós plantemos tomate, plantemos jerimum, plantemos melancia. Tudo pra lá, eu ia daqui pra lá pra plantar [...] Eu gosto de ir pra lá (Entrevistada 07).

Quando a prefeitura concedeu os primeiros lotes, na década 1980, muitos optaram por permanecer no Arapemã, mesmo sob o risco iminente que o fenômeno das terras caídas apresentava. Alguns, que chegaram a “plantar casa”¹⁹ no Pérola do Maicá, desistiram e retornaram para o sítio, pois “*já eram acostumados na vida de lá*”. De acordo com a AMRQARM, ainda restam 90 famílias no sítio do Arapemã. A dificuldade de remanejamento para outro território está relacionada tanto à indisponibilidade de novos lotes no Pérola do Maicá quanto aos hábitos culturais e identitários.

Fotografia 3 - Sítio Arapemã – Enchente de 2005.



Fonte: Carlos Penteadó

¹⁹ Termo utilizado pelos comunitários no sentido de “fixar residência”.

Fotografia 4 - Elevação do assoalho da casa (maromba).



Fonte: Carlos Penteadó

Ao pensarmos o processo migratório dos comunitários do Arapemã, somos inevitavelmente levados a refletir sobre suas questões identitárias e culturais, bem como as teias sociais que se constroem e se recompõem no novo território. O *sítio* apresenta-se como um lugar de história e de memória para os quilombolas nascidos lá. Na ausência desses *lugares*, surge o fenômeno do desenraizamento.²⁰ Além disso, segundo os relatos, surgem outros problemas relativos à adaptação no bairro.

Ainda dizia pra mamãe: “mamãe, o papai teve 10 filhos, só tiraram esse pedacinho de terra. Onde a gente vai fazer casa pra todos os nossos irmãos?”. A nossa vontade era a galinha no meio e os pintos todos ao redor (Entrevistada 04).

A narrativa da entrevistada expressa o contraste entre a disposição das casas no *sítio* e a organização por lotes na cidade. Característica própria à sua utilização do espaço e à sua territorialidade, a ocupação das casas no Arapemã não se baseia em limites rígidos ou lotes bem definidos. Conforme foi observado em campo, a ocupação dos espaços no *sítio* é regida pela sazonalidade dos rios, pelas implicações das terras caídas, pelas relações de cooperação e pelas regras de parentesco (matrilocalidade e a patrilocalidade), além dos usos comuns dos recursos

²⁰ Ver Capítulo I.

naturais. Diante do desenraizamento, os comunitários adotam medidas paliativas. Uma das estratégias de resistência é o agrupamento de famílias que vieram do sítio para a mesma rua do bairro – a rua Arapemã. Ou ainda a construção de múltiplas casas em um mesmo lote para abrigar todo o grupo familiar.

Outra consequência das terras caídas, recorrente nas falas dos entrevistados, é a percepção do aumento da distância entre o *sítio* e a *cidade*. Segundo os moradores, o aumento no fluxo de circulação de navios para atender às demandas de exportação das grandes mineradoras, como Alcoa e Mineração Rio do Norte, teria contribuído não só para a intensificação do fenômeno das terras caídas, mas também para o alargamento das margens do Rio Amazonas. Esse fenômeno aumentou a distância entre o *sítio* do Arapemã e a cidade, impactando nos mecanismos de produção e reprodução social dos que vivem nesta comunidade – desde as relações de trabalho e comércio até o acesso a recursos ecológicos. Além disso, a atuação dos “tiradores de barro” também é citada como um intensificador das terras caídas, o que aumentou a tensão e gerou conflitos territoriais no *sítio*.

Barreiro **tirava barro**, esculhambava com a restinga toda. Eles cavavam buraco que dava pra botar uma escada alí dentro mais alta que a gente pra buscar o barro lá embaixo. Até embaixo tiravam e traziam no ombro pra cima da escada. [...] Aquilo foi dando uma origem pra que ficasse mais perigoso (Entrevistado 01).

Antes meus avós diziam que do Arapemã enxergava a mulher mudando de roupa lá dentro da casa, porque era bem perto né. E por aí você imagina né. A terra foi caindo, caindo, caindo.... (Entrevistada 04).

Enxergava de lá o ônibus passando no DR. De lá do sítio a gente enxergava gente lavando roupa aqui nessa praia [...] do DR. A gente enxergava porque era uma praia muito grande. A gente vinha de lá, pegava roupa, vinha lavar, estendia tudo na praia, depois de tá seco armava a vela e ia embora pro outro lado. Era assim. E agora, meu Deus do céu! (Entrevistada 03).

Segundo a narrativa dos entrevistados, tamanha é a distância que se torna difícil a manutenção do vínculo entre os que ficaram no sítio e os que migraram para a cidade. Exige-se agora um maior planejamento para fazer os deslocamentos, que inclui o frete de embarcações maiores, dada a intensidade dos banzeiros que aumentam os riscos da travessia, além do maior tempo necessário para percorrê-la. Embora tais aspectos geográficos e logísticos tenham servido para diminuir a frequência das visitas, eles não são fatores determinantes para o rompimento dos laços.

Quanto às consequências da vinda para a cidade, um dos entrevistados aponta a marginalização e aumento da criminalidade, que acometem principalmente os mais jovens.

Antes disso, não existia muita bandidagem aqui [...] Isso (as terras caídas) contribuiu muito pro desenvolvimento dessa coisa toda aí.

Fotografia 5 - Atividade pecuária de búfalo no Pérola do Maicá.



Fonte: Acervo da autora (2023).

3.6 Patrimonialidades culturais comunitárias

Conforme as entrevistas, as manifestações culturais relacionadas às festas de santo são as mais importantes para os comunitários. Três das principais festividades, em honra de Santa Ana, São Tomé e São Sebastião, ainda ocorrem na ilha do Arapemã, motivando o deslocamento das famílias residentes no Pérola do Maicá até o sítio, visto que, por diversas razões, as imagens dos santos não foram transferidas para a cidade. Santa Ana, padroeira da comunidade, tem sua festividade realizada tradicionalmente no mês de outubro; contudo, em decorrência da estiagem severa do verão de 2023, o evento precisou ser adiantado para o mês de setembro.

Tradicionalmente, a festa de Santa Ana era conhecida na comunidade como *Folia de Santa Ana*. Os foliões são os músicos que tocam os instrumentos da folia e conduzem, junto aos devotos, a procissão fluvial da Santa. Quando estes músicos chegavam no Arapemã, eram recebidos nas casas dos comunitários para descansar e se alimentar antes da saída da procissão. As folias eram entoadas pela manhã, anunciando a saída do cortejo. A “caída grande” era o instrumento que chamava os devotos para participar e assistir à passagem da Santa.

O marco inicial da festa era a Esmolação. Esse ritual era uma prática comum nas festas de Santos pela Amazônia, com o objetivo de angariar recursos para a realização dessas festas.

Segundo Galvão (1955), percorrer a freguesia em busca de esmolas era uma prática comum no interior, muitas vezes conduzida por grupos de músicos que entoavam as ladainhas. As imagens dos Santos também costumavam acompanhar o ritual, formando uma espécie de guarda de honra presente nas ladainhas, novenas e dias de festa. Conforme narram os entrevistados, especialmente os mais velhos, os recursos levantados na Esmolação atendiam não apenas a Santa Ana, mas também aos demais Santos que acompanhavam a procissão.

À frente do cortejo, seguiam duas canoas, cada qual com uma bandeira: uma vermelha e outra branca. A programação incluía, ainda, atividades recreativas, como a corrida de argolinhas e leilões. Do que a memória ainda guarda das Folias de Santa Ana, a Entrevistada 03 canta um pequeno trecho.

Duas imagens se encontraram
 Ai no terreiro da capela
 De Santa Ana, Mãe de Jesus (Entrevistada 03).

Atualmente, a procissão não acontece mais, assim como não há mais lembranças das folias ou das músicas cantadas durante o rito. Conforme expresso pelos entrevistados, inúmeros motivos levaram à ruptura do antigo costume, dentre os quais destacam-se tanto a morte dos mais antigos responsáveis pela festa, quanto a redução do território, as dificuldades ambientais e o desmantelamento da comunidade.

Na época de festas dos Santos tinha aquele negócio de folia. Tinha uma caixa grande, uma pequena, aí um rapa, um que sacudia assim também e duas bandeiras, uma branca e uma vermelha, e os folião iam levando. Eu ainda fui esse tipo de coisa. Eu batia a caixinha, a caixa grande [...] Ia o mestre, que era o chefe, ele cantava e a gente ajudava [...] Quando tinha o marabaixo, pegava uma canoa e saía. Aí uma bandeira numa canoa e a outra nessa. Quando elas se confrontam assim, aí as bandeiras se levantavam e se cruzavam de novo [...] e as outras canoas tudo indo atrás [...] A gente ia tudo na comunidade fazendo esse tipo de coisa. Urucurituba, tapará, ali pra banda do Aritapera. Tudo por aí a gente ia e ganhava dinheiro pro movimento da festa (Entrevistado 01).

Tapará, Igarapé da Praia, Costa do Tapará, Saracura. De lá ela subia até na Água Preta, de lá ela voltava. Aí vinha já São Ciliaco, Nossa Senhora de Fátima, Santa Tereza, Nossa Senhora do Livramento que era vizinho. Todos esses santos que ali por perto que não tinha igreja, tudo eles participavam dessa época das Esmolações. Assim como eles arrumavam o dinheiro e iam fazendo a igreja, aí aquele santo ia recolhendo, ele não saía mais porque ele já tava na igreja dele. Aquele coisa que eles fazem né, é pra receber pro povo ajudar. Vai dando aquele dinheiro e aí eles vão guardando aquele dinheiro pra ir comprando os materiais pra fazer a igreja deles [...] Era festa religiosa, mas tinha corrida de argolinha, presidente, tinha vice-presidente, tinha leilão de gado. Agora é só mesmo... porque a comunidade caiu quase tudo né. Agora eles só fazem a religiosa. Procissão, missa, termina e pronto (Entrevistada 03).

Aqui a gente estranha porque quando tu vem de lá pra cá tu vê uma coisa diferente né. Aqui são de peregrinação, de quaresma e depois que vem uma semana com a parte

religiosa. Lá não. Lá era duas semanas era rezada a ladainha, pra no dia chegar a festa (Entrevistada 04).

A festa de São Tomé ocorre no mês de dezembro e sua realização é atribuída à família Rodrigues. Com a mudança da família para o Pérola do Maicá, a imagem também foi trasladada e, em 2010, realizou-se uma festa na sede da AMRQARM. Entretanto, devido aos desentendimentos provocados pelos pleitos quilombolas, que dividiram a própria família, questionou-se na época se seria adequado a celebração da festa. Algum tempo depois, a imagem foi devolvida ao sítio.

Aí como o pessoal de lá já é tradição, eles vieram e conseguiram um na Prelazia. Aí compraram, trocaram. Compraram e levaram pra lá. Aí a festa continuou (Entrevistado 03).

O cabeça que era o filho dela, diz que todo dia ele sonhava, ele não queria entregar. Ela dizia “Cabeça, entrega São Tomé” e ele dizia que não. Primeiro morreu o filho dele primeiro. Ele não queria entregar. Morreu o segundo, aí ele resolveu entregar. Tá lá na tia Cleuza ele (Entrevistado 07).

Segundo narram os entrevistados, a mãe do “Cabeça”, já falecida e antiga dona do Santo, aparecia em sonho para ele. Os relatos ressaltam que, durante os sonhos, Cabeça era alertado de que, caso não devolvesse o Santo, “coisa pior iria acontecer”. Mencionam ainda que o Santo não era devolvido à comunidade para evitar que a festa fosse realizada lá. Com a devolução do Santo, “*agora tem dois São Tomé lá*”. A festa de São Tomé seguia os moldes de várias outras festas tradicionais amazônidas, marcadas pela presença de mastros.

Tinha o mastro na festa de São Tomé. Que na minha comunidade tinha Santa Ana que era festa da padroeira. Tinha São Tomé que tinha uma sede. Tinha a missa, depois tinha mais alguma coisa que não sei o que era, e depois tinha a festa dançante. E era festa. Passava dois dias. Aí matava um, dois boi lá só pra comida. Era muita comida que tinha lá [...] Depois foram abandonando tudo. Quem tomava conta mesmo dessa festa depois da minha avó morrer era uma tia minha. Tia Bazula, ela é mulher do Raimundo, meu tio que chamavam de Juruá pra ele (Entrevistado 01).

A de São Tomé é de mastro. Aí fazem a novena dele, enfeitam o mastro. Eles doam uma comida... Eles matam um boi, aí vão fazer aquela comida pra doar pra aquelas pessoas que vão pra comunidade. É assim do São Tomé. Eles fazem aquela festa dançante até o dia de derrubar o mastro (Entrevistada 03).

Eu lembro que alevantar o pau lá no São Tomé, as velhas sentavam assim, tudinho ao redor pra ver a levantada do mastro. Aí vinha, alevantava uma, saía pra lá e pegava um litro aquele de vinho. Pegava o copo e vinha dando pra todas aquelas velhas. Aí a vovó Tereza ela tinha um negócio com ela que o primeiro copo ela tava calada, o segundo copo ela tava ajeitando a garganta, terceiro ela já tava cantando. Então ela fazia aquela cantarola, quando a gente dava o pau já ia levantando [...] e todo mundo entrava na roda e levantava o pau e fazia aquela coisa bonita (Entrevistada 04).

A do São Tomé tem o mastro. Aí sai pra pedir pra mordomo aquela cooperação. Aí tem o juiz da festa, vai ter o juiz do mastro. Antes era melhor do que agora. Agora fazem, mas não é tanto como era [...] Festa no sábado, levantada do pau. Domingo festa, segunda festa, derrubava o mastro. Depois na segunda ainda tinha a varrição [...] Fazia um caldo lá pra dar pro pessoal. Quando derrubava o pau entrava com o mastro pra dentro da sede e arreava o mastro lá (Entrevistada 07).

Fotografia 6 - O mastro na festa de São Tomé.



Fonte: AMRQARM (S/D).

Os mordomos são as personalidades responsáveis por custear as despesas da festa, cujas doações podem ser feitas através de dinheiro ou alimentos. Segundo a tradição da comunidade, apenas os mordomos dão o corte no ritual de derrubada do mastro. Este elemento simbólico também se faz presente na festa de São Miguel Arcanjo, celebrada no Pérola do Maicá. As narrativas indicam que o Santo já era celebrado na área urbana do bairro antes mesmo da chegada dos quilombolas, ao final dos anos 1980, onde hoje todos comungam da mesma fé. É também dedicada ao Santo uma das construções mais antigas ainda de pé, cuja construção

também datava do mesmo período. Apesar de a comunidade ter erguido um novo templo em alvenaria, a antiga permanece conservada ao lado da nova.

Fotografia 7 - Primeira igreja erguida no Pérola do Maicá.



Fonte: Acervo da autora (2023).

Fotografia 8 - Igreja de São Miguel Arcanjo.



Fonte: Acervo da autora (2023).

Por estas veredas, ao analisar os festejos e as outras manifestações culturais apresentadas, percebe-se que tais expressões são produtos da acumulação de experiências sociais e da criatividade dos comunitários, tal qual suas raízes. Deste modo, precisamos levar em conta o imaginário social, visto que, na Amazônia, o mundo físico parece se confundir com o mundo espiritual, “daí por que nela homens e deuses caminham juntos pela floresta e juntos navegam sobre os rios” (LOUREIRO, 1995, p. 86). Confundem-se no limiar entre aquilo que poderia ser e aquilo que é. As lendas, os mitos e histórias de visagens são evocados pela memória dos entrevistados não apenas quando questionados diretamente, mas misturam-se às narrativas sobre o cotidiano, as lembranças de infância em meio às peraltices e até mesmo nos relatos de ocupação da ilha do Arapemã, corroborando a proposição de Loureiro (1995).

Naquele tempo, os **botos** andavam em terra. Eu não vi, mas os mais velhos de que eu, viram. Eu tinha uma tia que quando o cara saiu de lá da festa, ele tava na festa, era lá desse São Tomé mesmo. Quando ele saiu de lá ela ficou pulando que foi preciso pegarem ela e amarrarem ela tudinho pra ela poder resistir. Ele invocou ela que ela ficou apaixonada [...] Aí veio uma pessoa que entendia desse negócio né, de curar, aí foi lá e disse que era o boto, não era gente mesmo. Aí benzeu ela, ajeitou, botou umas fumaça de tauari nela. Aí pronto, foi afastando, ela ficou boa [...] O chapéu deles era um chapéu branco, sabe? Era da folha de imbaúba. Depois de seco, ela fica branca. Aí botavam na cabeça (Entrevistado 01).

Chegava e ia buscar água na beira, chegava, tinha a raiz de uma mangueira assim. Tinha uma ponte lá. Nós cansava de chegar lá e tinha uma mulher sentada lá. Ela arriava o pé dentro d'água. O cabelo dela comprido... a gente olhemo pra ela assim, ela ficou lá assim, aí eu voltei. “Mamãe, tem uma mulher ali na beira”. Ela disse “Aonde?”. “Vá espiar”. Ela foi, chegemo lá, tava lá, sentada, cabelo cumprido. Ela ficava sem roupa, sabe? E de lá ela sumia (Entrevistada 07).

Mas a parteira do sítio sempre falava pra gente [...] A gente chamava de mãe Lulu porque era a parteira de lá. Sempre ela falava “vocês não vão meio dia e nem seis horas da tarde pra essa parte. Tinha um bananal na frente” (Entrevistada 06).

Quando os comunitários referenciam o sítio do Arapemã como um lugar de encantaria e relatam, por meio de suas histórias, a instituição de regras sociais, torna-se possível compreender a relação que eles estabeleceram e ainda estabelecem com a natureza e com seus semelhantes. O boto – um encantado que ora assume forma humana, ora animal –, situa-se assim como outros encantados, em um *locus* reservado; uma espécie de limbo no qual diversas teogonias se reúnem. Os encantados são entidades do mundo sobrenatural da religiosidade popular amazônica, cuja função é proteger não somente os comunitários, mas também o território onde vivem. Ao longo da história social da Amazônia, eles constituíram-se como um

vetor mitológico que se destaca esteticamente e se insere no universo cultural amazônico que, conforme aponta Loureiro (1995), simultaneamente explica e encobre a realidade.

Foram eles compondo, ora em maior, ora em menor intensidade a própria imagem do homem e suas circunstâncias de troca de vida. Foram revelando as relações sociais através dessas imagens simbólicas [...] Uma poética que emana do compartilhamento do mesmo espaço de experiência, numa singular cadeia de subjetividades, que influencia um estilo de vida, onde o sensível e a forma aparente são instâncias privilegiadas e no qual predomina a ambiguidade do sistema de expectativas de recepção que caracteriza o estético (LOUREIRO, 1995, p. 88).

Sob este aspecto, embora todos os participantes da pesquisa se declarem católicos, praticam rituais como banhos de ervas, muitas vezes plantadas no próprio quintal. Essa prática é mantida através da oralidade, transmitida dos mais velhos aos mais novos, e remonta às estruturas religiosas de origem africana. A hipótese mais provável é que tais ritos de benzedura tenham origem nas regiões de Angola e Congo, dado o processo histórico de introdução da mão de obra escrava no Baixo Amazonas.

Conforme relatam os entrevistados, embora não haja um rigor estrito sobre como os banhos devem ser tomados ou quais ervas utilizar, este ritual continua sendo um recurso amplamente utilizado contra o “mau-olhado”.

Pra descarregar, pra tirar aquele mau-olhado. Eu falo as vezes “aí to com uma quebradeira” e a mamãe vem dali e diz “olha, presta atenção que isso é mau-olhado” (Entrevistada 04).

A vovó com a mamãe que dava (banho) com manjericão. Aí esfregava na água e dava o banho na criança pra amansar a criança (Entrevistada 05).

Lá em casa de vez quando eu faço, quando eu tô atacada eu preciso de um banho eu faço. Boto um sal grosso lá... Eu pego das folhas de pau de Angola, manjericão, alecrim... Só banho cheiroso. Mucuracá. Aí lá pelo meio a gente coloca umas folhas de mangueira. Folha de mangueira é bom. Aí depois a gente pega, se é pra ferver, ferve. Aí depois que tá tudo fervido, a gente deixa esfriar e toma banho. Às vezes a gente só esfrega na água e deixa pegar só sol [...] Só não vai molhar a cabeça, é daqui pra cá (Entrevistada 06).

Tem o pé de angola, tem lá, pra fazer um banho. Tem mucuracá, manjericão. Tem amor crescido... (Entrevistada 07).

As ervas, para além dos banhos, também são utilizadas para fins medicinais. Todos os entrevistados declararam utilizar esses recursos para o tratamento de enfermidades, mas o domínio sobre o manuseio das plantas, identificação e o preparo de seus produtos são majoritariamente das mulheres. Além das ervas, citam também a utilização das banhas de origem animal ou vegetal, que são geralmente aplicadas sobre a pele, dependendo da sua

função. O processo de produção da banha consiste, em sua maioria, na extração da gordura animal, seguida da fritura para a obtenção do óleo.

Eu tenho banha de sucuriju, banha de tartaruga, banha de tatu, que é bom pra fungo. Eu tenho banha de galinha preta, banha de arraia, eu tenho banha de jacaré, copaíba, andiroba, sebo de Holanda, tutano de boi [...] a banha de arraia é bom pra asma, a banha de jacaré pra derrame. O tutano do boi é muito bom pra pessoa que tem fraqueza na cabeça. Aí a noite corta um pedacinho de papel e coloca com um pouquinho de café, e coloca na frente pra fortalecer o cérebro. Sebo de carneiro eu tenho um pote grande. Quando meus filhos estão com problema de garganta eu pego com vick passo por aqui com andiroba. Também faço pilulazinha com o sebo de carneiro pra dar pro meu filho quando ele não quer tossir pra sair o catarro, aí o sebo de carneiro ele sai (Entrevistada 04).

Banha de sucuriju, que serve pra cicatrizar. De tartaruga pra inchado, pra pele. Piquiá que é bom baque, onde tem roxo. Banha de galinha pra desinchar (Entrevistada 05).

Japana para a dor de estômago, o boldo para estômago também. Cidreira é calmante. Mangarataia e gengibre pra garganta. Hortelã pra ajeitar as “comadres”²¹. Capim santo pra acalmar. Tenho alecrim que pode fazer o chá que serve pra dor de cabeça. O diabinho anti-inflamatório. Banha da pirarara é bom pra desinchar (Entrevistada 07).

Fotografia 9 - Banhas e óleos medicinais.



Fonte: Acervo da autora

Desta relação com a natureza, emergem ainda dois festivais que ocorrem no mês de outubro: a da castanha e do caju. Na região, estes festivais são realizados para dar vazão aos excedentes da produção de frutas, principalmente nos tempos de safra. Segundo Cruz (2022), o festival do caju foi criado em 2008 e conta com uma ampla programação.

Eu faço oficinas solicitando apoio, convites, requerimentos de licenças e a produção de cartelas de bingo. Além disso, eu e minha família trabalhamos na colheita de castanha e caju. Nós assamos, quebramos e empacotamos as castanhas. Minha mãe Maria Edilene faz doces e licores. No dia das festas colaboro com ajuda na organização e na venda de iguarias e bebidas. Em suma, a festa é muito trabalhosa, porém muitas pessoas que não conhecem a comunidade vêm prestigiar e acabam sempre voltando nos anos posteriores, tornando para nós um trabalho gratificante pois conseguimos

²¹ “As comadres” a qual a entrevistada se refere são vermes.

angariar recursos e apresentar um pouco da cultura de nossa comunidade (CRUZ, 2022, p. 29).

Fotografia 10 - Primeiro festival do caju.



Fonte: AMRQARM (2008).

Ao ouvir os relatos sobre as brincadeiras de infância, percebe-se a íntima relação com os trabalhos manuais, com o artesanato, e com o aproveitamento de recursos ecológicos e naturais para a confecção de brinquedos.

Era **barco**. Fazia aqueles barcos, botava vela, leme e controlava aqui na cabeça do leme o vento. Se o vento tivesse forte a gente botava a cabeça do leme bem envergado pra baixo [...] Tinha barco de todo jeito. Tinha barco que o nome era bobó. Era só nome bonito. Era eu, meus primos, tudo a gente brincava de barco. Uma coisa que nunca gostei: papagaio. Meus parceiros gostavam [...] Gostava de soltar barco no rio (Entrevistado 01).

Olhe, eu brincava muito de boneca porque eu que era só. Sozinha em casa [...] As minhas bonecas não eram de pano, de nem comprada. Eu mandava meu tio derrubar a mungubeira e fazer as minhas bonecas. Logo quando a gente faz né, ela fica tão bonitinha. Eu fazia as roupas. Quando as vezes eu deixava lá e que eu voltava, ela já tava partida [...] Ela ia partindo, mas assim mesmo eu dizia “minha filha eu vou te cicatrizar, não se preocupa”. Botava o barro, fazia, tapava todinho o corpo dela, só eu. Aí eu ia e fazer as casas. As minhas casas era de sororoca, da folha da sororoca. Eu armava a casa, cobria, coisava lá e brincava só eu. Tinha medo porque a minha mãe dizia “minha filha, não presta conversar só”. Mas eu conversava. Era comadre, era

compadre. Olha, o tio dela morreu, mas ele era meu compadre, porque a minha boneca eu levei pra igreja e pedi pro padre batizar. O padre batizou e ele era meu compadre [...] Eu brinquei demais. Era uma sururina (Entrevistada 03).

Eu brinquei muito de boneca, principalmente quando era meio dia. A mãe delas aqui morava bem do lado assim, e o meu pai e o pai delas plantavam roça e a gente ia pro meio da roça brincar. Armava aquelas bonecas e do outro lado a outra fazia casinha lá e a gente “comadre, olha a minha filha tá com febre!” e ela vinha com pauzinho, já tirava pressão. Era assim (Entrevistada 04).

Brincava de roda, de mata no meio, pulava elástico, bole bole. É aqueles caroço de tucumã. Pega uns cinco na mão e abre assim, e joga e vai pegando. Joga um pra pegar todos (Entrevistada 05).

Bole bole. A gente ia procurar na praia. A goiabeira? A mamãe ficava muito braba comigo porque apanhava toda goiabinha verde pra jogar bole bole. Pegava 5 goiabinha [...] Sabe o que é intrudo? Intrudo é uma brincadeira que a gente brinca na chuva, aí a gente brinca naquele barro, com a lama (Entrevistada 06).

Quando a gente era mais novo era danado mesmo. Gostava de tá pulando n’água, trepando nas mangueiras. Gostava de jogar bola. Ia pra lá trás pescar com o papai, jogar tarrafa (Entrevistada 07).

Do mesmo modo, os relatos evidenciam a linha tênue que dividia o brincar do ofício, das práticas de sobrevivência e do próprio cotidiano. O Entrevistado 01, por exemplo, fazia os barcos escavados em pedaços de madeira, extraídos de troncos de árvores. Essa habilidade, desenvolvida através da ludicidade, reverberou na feitura de outros objetos esculpidos, culminando, posteriormente, no ofício de carpinteiro. Já a Entrevistada 07 menciona a pescaria como uma atividade desenvolvida até seus dias atuais, apresentando-se não somente como uma atividade de subsistência, mas também como prática recreativa.

Na seara dos artesanatos, observam-se atividades variadas: peças feitas com barro, como os cachimbos, alguidares e panelas; outras eram tecidas em palha, como paneiros e abanos; além da confecção de malhadeiras, pintura de cuias, crochê e objetos esculpidos em madeira. Muitos destes relatos estão atrelados às memórias afetivas e coletivas dos entrevistados.

A minha avó lá no Arapemã, o trabalho dela era fazer **crochê** [...] tirando disso ela tecia **tupé**. Tece de tala de parreira. Pode ser tala de miriti [...] era grande, que dava pra ela espalhar muita semente de cacau por cima. Paneiro, peneira, tudo ela fazia. **Virava pro barro ela fazia aqueles torrador, de torrar café [...] pote, bilha** [...] Quando ela tirava pra fazer aqueles cachimbo pra pessoa que fumava... os caras pedia, ela fazia mesmo [...] Barcos que a gente fazia pra brincar. Fazia até vela. **Pintura de cuia** como ali no Aritapera. A minha avó pintava muito. Ela fazia um negócio de uma tinta [...] era casca de uma madeira que ela batia bem, botava de molho pra sair aquela tinta, aí ela pintava as cuias tudinho (Entrevistado 01).

Minha avó não morava mesmo no Arapemã na parte da frente. Ela morava atrás, mas era a mesma comunidade, mas era do outro lado do rio. Tinha um lago, o nome dele era prata e ela morava do outro lado. A gente ia pra lá final de semana [...] A casa dela era alevantada de barro. Tinha um aterro grande que eles alevantaram a casa em cima daquele aterro. Aí quando a água vinha, eu cansei de ir com eles. A gente ia no mato,

enchia uma canoa grande de Uruará. É tipo uma casa de cupim. Aí trazia aquilo e jogava em cima, aí depois jogava o barro por cima e batia tudinho [...] E a casa dela é atracada nesse cipó que fazem cerca, apertando. Assim como eles iam colocando barro, eles iam apertando [...] E ao redor da casa eles fizeram um aterro. Lá naquele aterro tinha ingazeiro, tinha cuieira, tinha cana [...] tinha cebola, tinha algodoeiro. Tudo tinha lá. Tinha pato, tinha galinha, tinha porco. Tudo ela criava lá. E tinha uma parte assim que tinha um *auvredo* que o nome da árvore era assim “arauazeiro”. E lá embaixo ela fazia a bancadinha dela, dela e do meu avô. Ela botava o “mucho”, que não tinha cadeira, era o tamborete [...] Aí ela dizia “meu velho, bora fazer um **paneiro** aqui”. Aí ela começava e entregava pra ele. Aí ela dizia “quando tu tá tecendo o paneiro eu vou pegar meu caniço e vou puxar um peixe”. [...] Ela fazia aqueles **cachimbos**, as cabecinhas toda ela fazia. E tem uma filha que ela que deixou que que já tem uma certa idade, ela sabia fazer. (Entrevistada 03).

A minha lembrança que eu tenho era quando a minha avó se sentava. Sentava minha avó, meu avô, minhas duas tias e meu tio. Eles faziam tipo uma roda assim. Aí eles iam trabalhar no **tipiti, tecer paneiro, abrir palha**... Aí eles faziam aquela roda assim, era a lembrança que a gente tinha. A gente não sabia né, mas ela chamava a gente pra aprender tecer tipiti. Eu teço meus crochê, teço minhas toalhas, teço meus chapeuzinho de criança. Eu faço meus tapete de costura. Eu **teço malhadeira**, eu entralho (Entrevistada 04).

Eu sei colocar malhadeira, teço a madeira. Só não sei entralhar. O papai que ensinava a tecer (Entrevistada 07).

Fotografia 11 – Artesanatos em crochê e objeto esculpido em madeira.



Fonte: Acervo da autora (2023).

O artesanato, para além de ser uma manifestação cultural dos grupos que o produzem, constitui uma forma recorrente de apresentação do cotidiano (SCHMIDT, 2011). Conforme a autora aponta, comunica-se, por meio do artesanato, a necessidade de transformar e registrar o ambiente natural para atender às demandas do presente. Isso significa compreender um processo de comunicação de necessidades individuais e coletivas através de um sistema simbólico próprio do grupo.

Por outro lado, mesmo em lugares onde a tradição artesanal é escassa ou se encontra enfraquecida, o artesanato pode se apresentar como fator importante no reconhecimento das tipicidades territoriais, acionadas pelas narrativas identitárias em prol do desenvolvimento do território. Idealmente, esse acionamento deve observar limites, para que a atividade não assuma

um caráter meramente econômico nem se sobreponha aos aspectos socioculturais da prática artesanal (MELLO, FROEHLICH, 2022).

Ao utilizarem recursos naturais provenientes do território como matéria-prima, os quilombolas no Pérola do Maicá reforçam sua ligação com a terra. Os relatos permitem compreender que a produção artesanal vem sendo transmitida ao longo das gerações. Considerando o aspecto simbólico, tal prática pode ser apreendida como expressão de suas identidades quilombolas, apresentando características de conservação sócio-histórico-cultural, uma vez que as técnicas foram elaboradas e transmitidas desde a ancestralidade e resistem aos processos de desmantelamento da comunidade.

Por estas veredas, Schmidt (2011. p. 125) assevera que o trabalho artesanal não deve ser compreendido como memória propriamente dita, “mas uma apresentação de uma dada vivência histórica e que deve ser tratada como tal”. Destina-se, portanto, ao trabalho consciente de reelaboração dos elementos já vividos, entendendo que, ao acionar essas memórias, cada indivíduo é reafirmado como protagonista da história e do saber a partir de seu cotidiano. Nesse sentido, observa-se que os quilombolas no Pérola do Maicá vêm incorporando novas influências e significados; conhecimentos e práticas que delimitam e expõem suas identidades, reinventando-se a cada instante dentro da existência histórica.

3.7 Quem é quilombola? Identidades e território em disputa

No novo território, as primeiras dificuldades a serem superadas não incidiram apenas sobre os aspectos culturais, mas sobre as disputas em torno do novo espaço, agora ocupado por pessoas provenientes de várias localidades, as quais se misturaram àquelas que já habitavam a região. Conforme os registros, durante o inverno rigoroso de 1988, as famílias – já enfrentando a escassez de recursos naturais, como a madeira usada na construção das casas –, deslocavam-se até o Pérola do Maicá para buscar suprimentos necessários. Na ocasião, os moradores do Arapemã souberam que lotes estavam sendo cedidos pela prefeitura àqueles que sofriam com as consequências do fenômeno das terras caídas. Há, inclusive, relatos de que a disponibilidade do lugar foi anunciada via rádio, o que atraiu também pessoas de outras comunidades, como as da ilha de Bom Vento.

Com a chegada das primeiras famílias à área urbana, iniciou-se a reorganização do bairro por meio da criação da Associação dos Moradores do Pérola do Maicá (AMBAPEM), formalizada em 1991. A entidade tinha como objetivo central organizar as reivindicações junto

aos órgãos competentes no que tange à urbanização do bairro. Dentre os primeiros passos dessa mobilização comunitária, destacam-se os *puxiruns*²².

Quando nós chegamos, tinha uns cabocos que se apossavam dessas terras pra vender pros outros [...] Quando eu cheguei, comecei a movimentar umas coisas por aqui, aí eu me candidatei a presidente (da associação). Aí eu falei com o Cué. Concorri às eleições e ganhei dos outros. Aí eu fui o primeiro presidente [...] A associação nós fundamos num ano, quando foi no outro eu fui o presidente [...] Nós tinha um grupo de pessoas que trabalhava nas ruas aqui. Nós dava os nomes das ruas e um grupo de pessoas ajudava a limpar. Cada semana era uma rua. Seu José Calixto também que era da Ilha das Marrecas era o comandante desse grupo das ruas. A gente se ajudava. Cada um levava um pouco de coisa pra merendar e assim a gente fazia [...] Naquele tempo nós não pagava ninguém, todo mundo trabalhava pra ajudar crescer a comunidade (Entrevistado 01).

Fotografia 12 - Atual sede da AMBAPEM.



Fonte: Acervo da autora (2023).

As famílias quilombolas e não quilombolas comungavam harmoniosamente, participando, à época, da mesma Associação. Em meados de 2006, diante da possibilidade iminente de despejo pela ação de usucapião movida pela Grannel Armazéns Gerais LTDA., os moradores provenientes do Arapemã organizaram-se enquanto Associação de Moradores Remanescentes de Quilombos do Arapemã Residentes no Maicá. Neste primeiro momento, os

²² Prática comum entre as comunidades amazônicas, baseada na cooperação e ajuntamento de várias pessoas, em prol de uma ação ou obra. *Mutirão*.

conflitos e impasses foram protagonizados pela AMRQARM e pela Grannel, culminando, em 2007, no ajuizamento de uma ação de oposição por parte da Associação contra a empresa.

Em um segundo momento dos impasses, a AMBAPEM, que inicialmente não apresentava oposição às reivindicações dos quilombolas e inclusive contava com moradores do Arapemã entre seus membros, alterou seu posicionamento. Conforme o RIDT, o cenário mudou quando, na mesma reunião em que a AMRQARM recebeu a certificação da FCP, os herdeiros do pretense proprietário formalizaram uma “doação de terras” em nome da associação. Ao verem esta ação com desconfiança, algumas famílias associadas a AMRQARM decidiram retirar-se dos pleitos quilombolas, “pois consideram que estes foram modificados em seus propósitos iniciais”. Tal desfecho provocou fortes tensões tanto entre as duas associações quanto entre as próprias famílias.

Fotografia 13 - Sede da AMRQARM.



Fonte: Acervo da autora (2023).

Sobre esta questão, não foi possível obter relatos detalhados a respeito da origem da desconfiança; mencionou-se apenas que “não concordamos com a forma como foi feito”, conforme relatou um morador associado à AMBAPEM. Outro morador, que também optou por não dar maiores detalhes, descreveu o processo como “aquilo que foi empurrado goela abaixo”.

O fato é que tais discordâncias alimentaram uma visão distorcida acerca do direito quilombola; os remanescentes passaram a ser acusados de “*querer tirar a terra dos outros*”. O impacto desses acontecimentos foi tamanho que influenciou, inclusive, a forma como os próprios comunitários quilombolas expressam e percebem sua identidade. Quando questionados sobre “o que é ser quilombola?”, os entrevistados relataram:

Todos nós devemos ser aquilo que a gente é. Ser quilombola é ser um ser humano como qualquer outro. Os outros pensam que são melhor que um quilombola, mas não é não (Entrevistado 01).

Quando eu vim do sítio eu já era fichada naqueles quilombola, porque eu nasci lá, me criei lá. Quando cheguei pra cá não mudou nada (Entrevistada 03).

Quilombola é uma coisa que anda com medo. E eu tinha esse medo. Quilombola entrou aqui pra tomar terra do outro ali (Entrevistada 04).

As narrativas dos entrevistados remetem aos episódios conflituosos que marcaram os primeiros processos de reorganização étnica no bairro, o atual território, sendo esse um aspecto central que atravessa a reconstituição de suas identidades. Não se tratava de um desconhecimento sobre a sua identidade quilombola, mas sim de uma reação: diante dos ataques e acusações de que estariam “forjando” uma identidade frente à ameaça do empreendimento portuário, os membros se reorganizaram e reivindicaram o reconhecimento formal de sua presença naquele espaço. A própria mídia local reverberava falas de vereadores que disseminavam informações equivocadas sobre o processo.

Nélio Aguiar destaca que existem quilombolas morando na área, porém, o bairro todo não pertence a eles. Ele lembra que a área quilombola, reconhecida por Lei, fica na Comunidade de Arapemã. “Eles estão abrindo mão do direito deles e saindo de suas terras. Esses moradores saíram do Arapemã e vieram para a Pérola do Maicá, mas a terra deles está lá”, afirma. O deputado Nélio Aguiar argumenta que se os quilombolas não quiserem morar com as outras pessoas de forma harmoniosa devem voltar pra terra deles no Arapemã e deixar que os moradores brancos, pardos, amarelos continuem com o seu direito à propriedade e à moradia. Ele afirma que a grande área do Maicá se trata de um bairro e não uma área remanescente de quilombolas. “Dizer que uma área é quilombola e uma onde moram remanescentes é totalmente diferente. Existe má fé, muito oportunismo e gente querendo se dar bem. Isso é grave e vou cobrar investigação da Polícia Federal, porque tem denúncias graves da distribuição de cestas básicas dentro da área e isso deve ser punido”, denunciou Nélio Aguiar. O vereador Nicolau do Povo (PP) entende que cabe ao Incra definir a quem pertence a terra. “A situação está muito séria e o conflito dentro daquela área é grande, está tendo até ameaças de morte”, denunciou o parlamentar. Para ele, o Incra deve definir a questão da área, além de mostrar os lotes que são dos quilombolas e os que pertence aos moradores dos bairros Área Verde e Pérola do Maicá, para que defina a situação e evite transtornos (JORNAL “O IMPACTO”, 30 DE MARÇO DE 2013).

De acordo com Heloína da Cruz (2022), quando a prefeitura e a câmara dos vereadores manifestaram apoio contrário às famílias quilombolas, “a primeira medida efetivada foi o não oferecimento de serviços de infra-estrutura e ações de saúde para as famílias, principalmente para aquelas representadas pela AMRQARM”. A partir desse momento, a represália tornou-se evidente por meio da deliberada ausência de políticas de assistência.

No cadastramento realizado pelo INCRA, apenas 14 famílias se autodeclararam como quilombolas. O baixo índice de adesão se justifica tanto “pela necessidade de manter os laços familiares com os integrantes de ambas as Associações” (DA CRUZ, 2022, p. 66) – problemática que emergiu no contexto de cisão das associações –, quanto pelas falas preconceituosas dirigidas àqueles que se autodeclaravam quilombolas. Diante desse cenário, o órgão mencionado apresentou uma nova proposta de demarcação para o Pérola do Maicá.

A proposta é que a titulação seja feita evitando possíveis desintrusões, desta forma, onde houve concentração de famílias quilombolas a quadra será delimitada englobando estas famílias, onde houver família quilombola isolada, apenas o terreno desta família será delimitado como território quilombola. Cada polígono fechado corresponderá a um título quilombola em nome da Associação Quilombola. Esta proposta impacta menos a vida das famílias não-quilombolas que habitam o bairro Pérola do Maicá, tendo em vista, que estas seriam excluídas do perímetro delimitado como território quilombola Raquel ressaltou, também, que a área total do território a ser delimitado será de 2,2225 ha. e que a área disponível para novas construções é maior que a área atualmente ocupada pelas 14 famílias cadastradas como quilombola (INCRA, 2013, p. 543).

A comunidade quilombola do Pérola do Maicá, que hoje soma 72 associados, ainda se vê ameaçada, assim como toda a comunidade do bairro, pelo grande empreendimento portuário tecnicamente denominado “Construção do Terminal de Uso Privado da Empresa Brasileira de Portos de Santarém – TUP EMBRAPS”, apresentado em 2014. O empreendimento propõe “atuar como alternativa de escoamento de grãos produzidos na região Centro-Oeste do país, servindo de entreposto estratégico entre as áreas de produção e exportação, atendendo as demandas do mercado nacional e internacional” (EMBRAPS, 2015). A promessa era de que o porto permitiria a movimentação de 4,8 milhões de toneladas de grãos de soja, “tornando o município de Santarém um dos maiores escoadores de produtos”.

Fotografia 14 - Placa da EMBRAPAS em área pretendida para o empreendimento do porto.



Fonte: Acervo da autora (2023).

Em 2015 a SEMAS publicou o Termo de Referência para que a empresa elaborasse o Relatório de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), o que resultou na contratação da Fundação de Amparo e Desenvolvimento da Pesquisa (FADESP) para a elaboração de tais documentos. Contudo, após a publicação do estudo, verificou-se que as comunidades quilombolas do entorno sequer foram citadas. De maneira mais específica, ao responder sobre as famílias quilombolas do Pérola do Maicá, a empresa manifestou-se nos seguintes termos:

Ao abandonarem a ilha, eles (os moradores agrupados na AMRQARM) deixaram o território quilombola para trás e passaram a viver de acordo com as regras sociais e políticas do município. Mesmo se auto afirmando quilombolas, tendo formado uma associação, eles não atendem aos requisitos legais estabelecidos no artigo nº 3 do Decreto nº 6.040, de fevereiro de 2017 (...). Diante do que diz a lei, a Fundação Cultural Palmares ao certificar o grupo de ex-moradores da ilha de Arapemã, residentes no bairro Pérola de Maicá, desde 1980, área urbana da cidade de Santarém, como “comunidade remanescente de quilombo”, ela reconhece a identidade autoafirmativa do grupo, mas não é legalmente possível designar a área ocupada por eles no bairro de Pérola de Maicá como sendo território quilombola, pois os mesmos não possuem formas próprias de organização social, não ocupam e não usam aquele território e os recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, e nem utilizam conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição da cultura negra, e vivem igualmente sob as mesmas determinações sociais, econômicas, culturais, políticas e religiosas que os outros munícipes moradores do bairro Pérola de Maicá. (EIA, 2016, p.586).

Os conflitos com os moradores não quilombolas reverberaram até 2021, quando, diante do aumento no número de famílias quilombolas vivendo em situação de aluguel, “a AMRQARM decidiu ocupar parte dessa área titulada sob o título nº 001/2018”. O problema reside no fato de o referido título ter sido entregue à associação contendo cerca de oito famílias residentes não quilombolas, as quais se recusam a desocupar o local sem o recebimento da indenização. Tais famílias adquiriram essas casas de outros indivíduos não quilombolas, já durante o curso do processo de titulação (DA CRUZ, 2022).

Para solucionar o conflito, a AMRQARM recorreu ao Ministério Público Federal (MPF) a fim de entrar com uma ação de reintegração de posse. Em abril de 2022, o MPF ajuizou uma Ação Civil Pública (processo nº 1004416-88.2022.4.01.3902), que tramita na 2ª Vara Cível e Criminal da Justiça Federal de Santarém, em desfavor da Prefeitura Municipal de Santarém e da Fundação Cultural Palmares, para que ambas não se eximam da responsabilidade de reassentar os invasores. Além disso, o MPF requer a instalação de placas indicativas de área quilombola e a demolição de cercas ou muros nas áreas invadidas.

A preocupação estende-se ao território que ainda aguarda a titulação, processo que já perdura há oito anos. Nesse aspecto, Heloina observa a necessidade de acionar outros direitos que transcendem a posse da terra, abrangendo o próprio direito de viver em segurança. Sobre esta situação, Heloina da Cruz (2022) expressa:

Para mim como quilombola, esta ação é necessária, pois eu mesma fiz vários ofícios em nome da AMRQARM, solicitando tais providências da Prefeitura Municipal de Santarém, mas esta nunca chegou a nos responder. A única resposta que obtivamos em reuniões informais era que a responsabilidade em fazer a retirada dessas famílias era da AMRQARM, pois a Prefeitura já havia entregado o título e nada mais podia fazer. Então, a nova ACP, está nos trazendo uma segurança e uma expectativa de podermos ocupar todas as nossas terras, pois limitamos nossas áreas ao máximo para que não houvessem mais conflitos, porém atualmente hoje devido ao aumento do quantitativo de famílias quilombolas que estão se formando no bairro, nós não podemos abrir mão de nossos direitos (DA CRUZ, 2022, p 75).

Por essas veredas, evocamos as proposições de Maria Malcher (2009), que salienta que a vinculação das comunidades quilombolas aos seus territórios é para além da condição de sobrevivência física, vinculando-se como “instrumento relevante à afirmação da identidade da comunidade” (p. 9), por meio do qual é possível manter e dar continuidade às suas tradições. No mesmo sentido, o uso comum da terra permitiu a consolidação do território étnico e constitui-se como fator fundamental para a identidade cultural e a coesão social.

A questão identitária do grupo pesquisado encontra-se em uma encruzilhada. Ao retomarmos a proposição de Bhabha (1998) sobre identidade, podemos pensar no Pérola do Maicá como esse “entre-lugar” onde, no encontro com as demais identidades culturais, os quilombolas elaboram novas estratégias de subjetivação, individuais e coletivas, aos poucos produzindo novos signos de identidade. Nesse sentido, ao analisar o caso, Judith Vieira (2008) aponta:

A construção da identidade coletiva “Remanescentes de Quilombos do Arapemã residentes no Maicá” tem causas e consequências políticas, no sentido de reivindicar direitos concedidos a outros “dos seus”, além de colocar o grupo como um novo sujeito de direito. Os quilombolas do Maicá reclamam pelo direito de ter voz política, inclusive denunciando as formas de opressão por eles vividas, que não são as mesmas dos moradores do Arapemã. Desse modo, há um processo de aproximação e distanciamento do Arapemã. Se por um lado é interessante para o grupo afirmar sua origem no Arapemã, pois isso comprovaria suas raízes quilombolas, é igualmente interessante colocar-se como distinto com um grupo quilombola formado por aqueles que vivem na cidade, pois isso destaca a sua própria condição de vida peculiar e os conflitos por eles vivenciados (VIEIRA, 2008, p. 18).

Muitas vezes questionados sobre sua identidade quilombola – em meio a múltiplas acusações de a forjarem para obter “benefícios do governo”, inclusive or parte do próprio movimento quilombola, representado pela Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) – os comunitários parecem ter uma dificuldade em discorrer sobre essa identidade. Nas respostas às perguntas que incidiam sobre ancestralidade e reorganização étnica, obteve-se um grande hiato narrativo.

Conforme discutido no primeiro capítulo, sabe-se que o *desenraizamento* é uma condição desagregadora da memória (BOSI, 2004). Pelo que narram os entrevistados, há uma dificuldade em acessar essas histórias, principalmente porque transmiti-las tem sido um grande desafio desde que a comunidade começou a se dismantelar – processo marcado pelo distanciamento *da* ilha e distanciamento *no* bairro.

Nos casos de desenraizamento, ocorre também supressão de todas ou de grande parte das tradições locais (WEIL, 2001). Como se percebeu na análise dos elementos patrimoniais culturais comunitários, muitas tradições estão perdendo força ou ficaram restritas ao sítio. Assim, houve consenso entre os entrevistados quanto à noção de perda cultural: danças como a desfeiteira e o lundu foram citadas como parte do passado. Remanescentes no presente da comunidade, restam o carimbó e a dança das pretinhas.

O **lundu** é uma dança que o músico vai tocando né, a saia comprida, ela vai jogando a saia no cavalheiro e vai rodando. Ela sapeca a saia e o cavalheiro levanta aqui e ela

roda aqui. **Era muito linda essa dança.** Lá (no Arapemã) tem a dança das pretinhas, tem capoeira, tem carimbó, tem quadrilha (Entrevistada 03).

Eu dancei a pretinha aqui na dona Marina. Quando a gente veio pra cá que fundou a pastoral a dona Marina queria, só que a gente não tinha essa associação aqui. A dona Maria disse “não, a gente vai fazer uma apresentação lá na igreja”. A gente foi, ensaiemo tudo [...] então foi daqui da Dona Marina que surgiu as pretinhas, do Canhão (Entrevistada 04).

Fotografia 15 - Dança das pretinhas.



Fonte: AMRQARM (2010).

Os comunitários no bairro buscam manter a coesão do grupo em um permanente processo de *reinvenção* de estratégias de subjetivação e reelaboração identitária. Esse movimento nos remete ao conceito de *rizoma*, elaborado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995) – uma lógica que se opõe ao sistema de “raiz”, o qual pressupõe rigidez e estaticidade.

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser (GUATTARI, DELEUZE; 1995, p.36).

Percebe-se uma continuidade e fluidez no *fazer* e no *ser* que, mesmo adaptados, faz referência ao seu lugar de origem. De um passado compartilhado a um novo território, alguns

moradores ainda mantêm íntima relação com *as águas*. Há aqueles que mencionam ter amenizado os impactos da mudança ao manter a pesca artesanal. Pelas ruas do bairro, ainda é possível avistar criações de galinhas soltas, além de animais de maior porte, como gado, búfalos e cavalos. Essa reformulação é observada, inclusive, no cotidiano, manifestando-se desde a arquitetura das casas até os hábitos alimentares.

Fotografia 16 - Fogão a lenha em residência familiar quilombola.



Fonte: Cedido por moradores (2023).

Ao relacionarmos o território aos processos de movimento e fluidez, recorreremos às contribuições de Jácome (2020) sobre o território-rizoma. O Pérola do Maicá, enquanto território de continuidade e construção rizomática, pode ser interpretado como uma forma de resistência ao modelo hegemônico de cidade, ao mesclar características estruturais e hábitos culturais urbanos e rurais. O bairro, como um lugar de encontros e cisões em contínua transformação, configura-se como território-rizoma. Esse modelo busca compreender modos de subjetivação que englobam a experiência de habitar para além da estrutura física, considerando que os sentidos de moradia são criados e movidos por encontros, afetos, memórias, conflitos e microrresistências cotidianas que se refletem na organização do espaço.

O rizoma não possui começo nem fim. Ainda que, em certa medida, possamos responder à questão científica ora proposta, o Pérola do Maicá é um território em constante e simultânea construção e reconstrução. O processo de hibridização já ocorria antes mesmo da assunção da identidade quilombola, dada a diversidade cultural de moradores provenientes de áreas de várzea e outras localidades urbanas. Portanto, esta análise não deve limitar-se puramente à estética do bairro, mas alcançar a profundidade de suas conexões vividas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação intentou, através de estudos teóricos, incursões em campo e coleta de dados, contribuir para recomposição da história das comunidades quilombolas e mocambeiras do Baixo Amazonas, tendo-as como protagonistas por meio da história oral. Trata-se de um tema complexo, que exige o percurso pelos caminhos da interdisciplinaridade para que se possa contribuir com a produção de informações referentes às culturas, identidades e histórias das populações amazônidas. Enfatiza-se o reconhecimento e a compreensão das manifestações culturais de raízes africanas como base para a proposição de um modelo decolonial de análise desses dados.

O bairro Pérola do Maicá insere-se em um contexto multicultural e pluriétnico, cujas possibilidades de investigação se desdobram e se multiplicam à medida que o bairro cresce populacionalmente. Simultaneamente, a área é alvo de grandes empreendimentos que, sob uma perspectiva desenvolvimentista dissonante da realidade e das necessidades locais, buscam implantar-se no território, colocando em disputa recursos naturais, culturas e identidades.

O ponto de partida desta pesquisa consistiu em apreender a organização desse território e construção da territorialidade quilombola em seu interior. Para tanto, debruçou-se sobre as dinâmicas sociais locais via incursões pelo bairro e diálogos com indivíduos autodeclarados quilombolas – pertencentes ou não à associação representativa –, bem como com moradores provenientes de outras localidades, que deslocaram-se tanto pelo fenômeno das terras caídas quanto por motivações pessoais. Diante das observações e das entrevistas, orientamo-nos à resposta da questão científica proposta: *Como tem ocorrido a reconstituição da identidade quilombola pós-migratória no território Pérola do Maicá e em que medida essa identidade contribui para o fortalecimento de sua cultura e para a mediação dos crescentes conflitos nesse único quilombo urbano de Santarém?*

Inúmeros conflitos e impasses atravessam a reconstituição de suas identidades, impactando diretamente a autoidentificação e a reorganização étnica. Esse fenômeno é perceptível tanto pelo quantitativo dos primeiros associados quanto pelas falas que revelam, ainda, o receio do preconceito ao assumirem suas identidades. Além disso, as tentativas de silenciamento às quais essas comunidades foram historicamente submetidas – reforçadas por diversos elementos desde os primeiros passos da mobilização em defesa do direito à vida – apontam para a urgência de dar voz a esses sujeitos e de registrar suas trajetórias.

Muitas memórias sobre suas origens têm desaparecido, fato que pode ser atribuído à dispersão do grupo. Essa percepção confirma-se, principalmente, quando entrevistados, ao serem questionados sobre sua ancestralidade, não sabiam tecer comentários ou evocar memórias, acontecimentos e narrações que ouviam dos mais antigos. Seria ainda mais difícil recompor, mesmo que parcialmente, essa história, não fossem as memórias remanescentes dos anciãos da comunidade, o que ressalta, novamente, a grande importância da oralidade.

Pesquisar esta comunidade em particular é tão complexo quanto necessário. Não se pode discorrer sobre seus hábitos culturais atuais, tampouco sobre o processo de ocupação do bairro, sem mencionar a história e o território antigo. Observou-se, durante os relatos, que o antigo Arapemã constitui-se como o lugar de enraizamento, enquanto o Pérola do Maicá pode ser interpretado como território-rizoma. Rizoma porque, embora os sujeitos façam constante referência ao lugar de origem e apego, são inúmeras as estratégias para manter vivos as tradições e os modos de vida em meio à realidade urbana.

Ao refletir sobre o passado comum, os remanescentes de quilombo no Arapemã reproduzem hábitos culturais que emergem do hibridismo cultural. Isso ocorre porque, ao tratarmos da Amazônia e do Brasil, falamos do encontro – nem sempre harmonioso, como atesta a história – entre diversas culturas, sejam elas indígenas, europeias ou de matriz africana. Embora as comunidades remanescentes de quilombo representem uma tentativa de conectar o Brasil à África, não se pode resumi-las a uma mera extensão do continente africano. Os quilombos no Brasil, e especificamente na Amazônia, possuem formas singulares de organização e configuração de seus espaços.

Ao migrarem para a área urbana, os quilombolas do Pérola do Maicá enfrentaram dificuldades que influenciaram não apenas na construção das casas (da madeira e palha para a alvenaria), mas também seus modos de alimentação e subsistência. Tais mudanças foram impostas pela escassez de terra para os roçados, pela maior distância do rio e do lago e pelo silêncio possivelmente produzido pelo tabu emoldurado no contexto dos conflitos territoriais.

As consequências indiretas desse processo refletem-se, inclusive, no artesanato. Os trabalhos manuais realizados no sítio serviam como ferramentas para as atividades diárias, com matéria-prima de fácil acesso. Como moradores urbanos, diante da interrupção de algumas atividades, o fabrico dessas ferramentas tornou-se inviável e tampouco necessário, a exemplo do tipiti, citado pelos entrevistados como essencial para a extração do tucupi no passado. Nesta seara, é importante ressaltar que mulheres e homens participam ativamente dos processos de construção social, política e cultural, sem que se perceba uma distinção rígida de gênero atrelada

a valores conservadores. Tal aspecto evidencia-se no domínio compartilhado de técnicas de artesanato, plantio e pesca por homens e mulheres.

É certo que a própria história e os mecanismos de resistência e defesa dos africanos recém-chegados ao Novo Mundo, em especial na Amazônia, forjaram identidades e memórias específicas. Ao observarmos, por exemplo, a relação que os quilombolas do Arapemã e do Pérola do Maicá estabelecem com os recursos naturais, suas formas de subsistência e seus aspectos psicossociais, notamos similaridades ao compará-las com outras comunidades que compartilham de territórios de características semelhantes. Essas adaptações foram e continuam sendo necessárias devido ao clima e aos desafios impostos pelo rio e sua correnteza, refletindo-se nas tecnologias desenvolvidas para a construção de casas que lhes permitem permanecer nesses lugares durante a subida sazonal do nível dos rios. O que não é diferente do que ocorre no sítio do Arapemã.

Todavia, ignorar ou não reconhecer a presença africana na Amazônia é considerar apenas a história narrada pelo europeu. São densas as provas de que não apenas os negros escravizados viveram aqui, como influenciaram grandemente as mais variadas manifestações culturais que resistem até hoje. A compreensão da cultura, conforme apresentamos no primeiro capítulo, deve sobrepor-se à concepção eurocêntrica e hierarquizada que tenta invisibilizar as tecnologias aqui produzidas.

A partir da abordagem proposta e dos resultados obtidos, apontamos para a situação delicada em que se encontram os moradores fora das áreas tituladas, em outros bairros (como a Área Verde), bem como as 90 famílias que ainda residem no sítio e têm seu destino incerto, visto que no Pérola do Maicá não há mais área a ser ocupada. A dispersão da comunidade e as áreas que têm se refugiado tem levado a supressão de hábitos culturais importantes para a identidade do grupo – fato percebido pelos participantes da pesquisa –, embora esses sujeitos busquem formas de se adaptar aos novos ambientes e tais hábitos auxiliem na amenização dos conflitos com outros moradores no bairro. Nesse cenário, caracterizado pela desterritorialização e reterritorialização, pela ambivalência entre a vida presente e a memória do lugar onde se situa o sentimento de pertença, os quilombolas do Pérola do Maicá – tal como aqueles que viveram a diáspora africana – experienciam uma multivocalidade transcultural e intercultural.

A história de resistência desses quilombolas vem sendo construída há pelo menos algumas centenas de anos, em paralelo ao desenvolvimento da cidade de Santarém. As investidas coloniais e o forte patrulhamento das águas para conter os levantes contra o sistema escravocrata não foram suficientes para que a comunidade sucumbisse; esta ocupa, até hoje, a ilha em frente à cidade. Ao longo dessas três décadas de dispersão, a perseguição do direito à

vida permanece, agora sob a égide de novos senhores. Não seria possível falar do Pérola do Maicá sem mencionar ou considerar a história do Arapemã.

Nas conversas informais ou nas entrevistas de pesquisa com comunitários quilombolas e não quilombolas, as emoções ao relembrem seus lugares de origem (alguns dos quais já não existem fisicamente) emergiram não apenas nas narrativas transcritas nesta dissertação, mas no não dito: no silêncio que tomava os espaços e nas lágrimas que, muitas vezes, beiravam os olhos e não puderam ser contidas. Redigir este trabalho sem mencionar tais atravessamentos subjetivos e afetivos não seria possível.

Diante desse mapa cultural e de uma identidade coletiva ainda em processo de reconstrução, aponta-se para a necessidade de mudança na lógica das políticas públicas, a fim de que garantam, sobretudo, o direito à vida e ao futuro dessa comunidade. Sabe-se que as políticas de compensação aplicadas às diversas comunidades tradicionais – seja por empresas, seja pelo próprio poder público – carecem de dispositivos compatíveis com as necessidades locais e não priorizam a qualidade de vida desses grupos. Essas medidas são importantes, uma vez que os quilombos e mocambos são, primordialmente, lugares de história e memória. Nesse cenário, a comunidade ainda aguarda a titularização de uma parte de seu território, passo compreendido como fator crucial para amenizar os conflitos com moradores não quilombolas que ainda não os reconhecem como tais.

As preocupações estendem-se, ainda, aos moradores que habitam a ilha e não têm para onde ir. Os diálogos travados sobre o assunto parecem distantes de apontar um caminho possível para o acolhimento daqueles ameaçados pelo fenômeno das terras caídas. Nesse caso, percebe-se um silêncio e uma omissão do poder público em resolver o problema ou oferecer uma resposta efetiva. Conforme mencionado pelos comunitários entrevistados e observado em campo, no Pérola do Maicá não há mais espaço para novas ocupações ou construções que comportem as noventa famílias da ilha. A titulação realizada no bairro contemplou apenas as áreas já ocupadas pelas famílias provenientes do sítio.

Quanto aos desdobramentos possíveis, recomenda-se que futuras pesquisas investiguem os impactos do nomadismo fluvial em um recorte temporal mais amplo, visto que os resultados obtidos neste trabalho consideram os últimos trinta anos de ocupação no bairro Pérola do Maicá. Além disso, apresenta-se como campo a ser explorado a investigação, por meio de instrumentos mais adequados, de aspectos relacionados à construção da emocionalidade e às representações de si forjadas a partir do desenraizamento, levando-se em conta as especificidades do contexto amazônico.

Por fim, é importante considerar as mudanças sociais, econômicas e ambientais ocorridas nas últimas décadas na Amazônia, as quais têm engendrado significativas interferências na dinâmica das relações sociais e nas práticas culturais da população local. No contexto de um modelo de desenvolvimento projetado como crescimento econômico baseado na intensificação das relações capitalistas de produção e mercado, os modos de vida de inúmeras comunidades amazônicas reconfiguram-se, frequentemente, sob pressões, ameaças e conflitos. Não por acaso, diversas investigações no campo das Ciências Sociais têm se debruçado sobre temas como mudança social e conflitos envolvendo comunidades locais em disputas territoriais, étnicas, ambientais e agrárias, tanto no plano externo (com o Estado ou grandes empresas) quanto no plano interno, no cerne das próprias comunidades.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, R. CASTRO, E. **Negros do Trombetas: guardiães das matas e rios**. Belém: UFPA, 1993.
- ALMEIDA, A. W. "Os quilombos e as novas etnias" In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais** São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.
- BANDEIRA, F. L. **Raízes Negras do Baixo Rio Amazonas: territorialidade de formação de quilombos em Santarém-Pará**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Econômico - IE-UNICAMP: Campinas, 2022.
- BARROS, E. A.; PAULINO, I. R. **Memória Coletiva e Afirmação Identitária: entre invenções e desinvenções da história afroamazônica**. Kwanissa, São Luís, n. 6, p. 102-117, jul/dez, 2020. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/15011>. Acesso em: 03/06/2022.
- BASTOS, A. C. T. **O Valle do Amazonas: a livre navegação do Amazonas, Estatística, produções, commercio, questões fiscaes do Valle do Amazonas**. Companhia Editora Nacional, 1937.
- BATES, H. W. **Um naturalista no rio Amazonas**. Tradução de Candido de Mello Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944 [1863].
- BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Zahar, 2012.
- BETTENDORFF, J. P. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Brasília: Edições Senado Federal, vol. 115. 2010.
- BOAS, F. **Antropologia Cultural**. Tradução: Celso Castro. 6ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.
- BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Protocolo de biossegurança para retorno das atividades nas instituições federais de ensino**. Disponível em: < <https://www.gov.br/mec/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/guiasescolares/protocolo-if>>. Acesso: 09/04/2023.
- BUTLER, K. D.; DOMINGUES, P. **Diásporas Imaginadas: Atlântico Negro e Histórias afro-brasileiras**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.
- CHAMBOULEYRON, R. **Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 79-114, 2006.
- CHAUÍ, M. **Cultura e democracia**. Crítica y Emancipación, (1): 53-76, junho 2000.

COSTA PINTO, João Alberto da. Gilberto Freyre e o Lusotropicalismo como ideologia do colonialismo português (1951–1974). Em: Revista UFG / Junho 2009 / Ano XI nº 6, pp. 145-160. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revistaufg/article/view/48238/23594>

CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

DA CRUZ, H. M. D. S. O racismo institucional e a titulação de um território quilombola dentro da zona urbana de Santarém: caso do quilombo de Maicá. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.

DA SILVA, M. A. S. **O tráfico de africanos na Amazônia colonial: abordagens historiográficas**. Margens, v. 9, n. 12, p. 270-289, 2016.

DE CARVALHO, J. A. L.; DA CUNHA, S. B. **Terras caídas e consequências sociais na Costa do Miracouera, município de Itacoatiara-Amazonas, Brasil**. Revista Geográfica de América Central, v. 2, p. 1-16, 2011.

DE MELLO, C. I.; FROEHLICH, J. M. **Território feito à mão: o artesanato como expressão identitária em comunidades remanescentes quilombolas**. Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 10, n. 2, p. 73-96, 2022.

DIAS, R. da S. Príncipes negros nas festas de brancos: poder, revolta e identidades escravas nas Minas setecentistas. In: **Almanack**. Guarulhos, n.02, p.114-125, 2º semestre de 2011, pp. 114-125.

DOMINGUES, Â. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DUNCAN, J. **O supraorgânico na geografia cultural americana**. Espaço e cultura, n. 13, p. 7, 2002.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. Tradução de Sofia Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2000.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. 1986.563 f. Dissertação. Campinas-SP: IFCH-UNICAMP, 1986.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. São Paulo, 2013.

_____. Novo Mundo nos Trópicos. Vol. 348. tradução de Olívio Montenegro e Luiz de Miranda Corrêa, revista pelo autor. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, 1971.

_____. Sobrados e Mocambos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

FUNES, E. **Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tingu, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras de Afro-amazonidas - “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”**. 2006.

_____. **Comunidades Mocambeiras do Trombetas**. In. Org. GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, M. M. Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, IEPÉ, 2015, p. 37.

_____. **Nasci nas matas, nunca tive senhor: histórias e memórias dos mocambos do Baixo Amazonas**. Tese. São Paulo: USP, 1995.

GUATTARI, F. DELEUZE, G. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro, v. 34, 1995.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Obras e Vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GOMES, F. D. S. **Mocambos e Quilombos: Uma História Do Campesinato Negro**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HALL, S. **Identidade cultural e diáspora**. Comunicação & Cultura, n. 1, p. 21-35, 2006.

HOEBEL, E. A; FROST, E. L. **Antropologia cultural e social**. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Cultrix, 1981.

INCRA. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação territorial da comunidade remanescente de quilombo do Arapemã Residentes no Maicá**. Santarém-PA, 2011.

JÁCOME, M. P. Lugares que se (trans) formam: o território-rizoma e os modos de subjetivação na Favela Santa Lúcia. 2020. 138 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Companhia das Letras, 2020.

LARAIA, R. de B. **Cultura: um conceito antropológico**. 23ª edição, Rio de Janeiro, Zahar: 2009.

LAURINDO JUNIOR, L. C. **Escravidão negra, capitalismo e tráfico interno de escravos no Pará oitocentista: aspectos gerais e o caso de Santarém**. 8º Encontro Escravidão e Liberdade No Brasil Meridional, 2017.

LIRA, J. T. C. de. **A construção discursiva da casa popular no Recife (década de 30)**. In: Revista: Análise Social, Vol XXIX (127), 1994 (3.º), p. 733-753.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

LOUREIRO, J. J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.

MAIA, A. C. **Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional.** Letras, p. 65, 2001.

MALCHER, M. A. F. **Identidade quilombola e território.** Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Belém, 21 a 25 de jan. pp. 399-421, 2009.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar.** In: *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais* (Org. Graciela Ravetti e Márcia Arbex). Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG, 2002. pp. 69-92.

MENDES, J. M. O. **O desafio das identidades.** In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *A globalização e as Ciências Sociais.* Cortez, 2011.

MORÉ, C. A **“entrevista em profundidade” ou “semiestruturada”, no contexto da saúde:** Dilemas epistemológicos e desafios de sua construção e aplicação. CIAIQ2015, v. 3, 2015.

MOURA, C. **Os quilombos na organização social do Brasil.** Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. **Rebeliões da Senzala.** São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.

MUNANGA, K. **Origem e Histórico Do Quilombo Na África.** revista usp, [s. l.], n. 28, p. 56-63, 1996. doi: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63. disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 25 ago. 2022.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **O quilombismo:** documentos de uma militância pan-africanista. Brasília: Fundação Palmares, 2002.

NASCIMENTO, B. **O Conceito De Quilombo E A Resistência Cultural Negra.** Afrodiáspora, N. 6-7, P. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, C. N. **Culturas e memórias das Comunidades de Quilombo da Amazônia:** um passado revisto a partir do presente. 113 f. Dissertação (Mestrado). Programa de pós-graduação em Sociedade, ambiente e qualidade de vida, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Tradução de Yara Aun Khoury.** São Paulo: Projeto História, 1993.

ORTIZ, R. **“Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional”.** In. *Cultura brasileira e identidade nacional.* São Paulo: Brasiliense, 2003, p. 36-44.

PAULINO, I. R. **A Amazônia entre culturas, identidades e memórias.** In: LIMA, R.; MAGALHÃES, M. da G. (Orgs). *Culturas e Imaginários: deslocamentos, interações e superposições.* Rio de Janeiro, Letras, 2018.

PEREIRA, L. d. A. **Nas trilhas de uma comunidade quilombola: tradição, oralidade, memória coletiva e identidade.** 117f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos). Universidade Estadual De Feira De Santana, Bahia, 2014.

PÉREZ, D. **O componente étnico no licenciamento ambiental de grandes projetos de desenvolvimento: a invisibilização das comunidades quilombolas de Santarém/PA.** Cadernos do LEPAARQ (UFPEL), p. 121-133, 2019.

PINHEIRO, R. L. G. **Impactos socioambientais de cheias e secas nas comunidades escolas de várzea de Santarém.** Orientador: Manoel Roberval Pimentel dos Santos. Coorientadora: Liana Oighenstein Anderson. 2022. 217 f. Tese (Doutorado em Ciências Ambientais) - Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/1008>.

QUEIROZ, M. I. P. de. **Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”.** In: Von Simson, O. (org.). Experimentos com Histórias de Vida (Itália – Brasil). São Paulo: Vértice, 1988.

RATTS, A. **Eu sou atlântica.** Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto, 2006.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder.** Editora Ática, 1993.

REIS, J. J GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RURSSELL, W. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro.** Brasília: Editora do Senado Federal, 2004.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial.** Tempo, n. 12, p. 11-50, 2001.

SADALA, K. Y. **Estudo pessoa-ambiente-gênero a partir da vivência das terras caídas numa várzea amazônica: análise do afeto ao lugar em Fátima de Urucurituba no eixo Forte/Santarém-PA.** 2020. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Oeste do Pará.

SALLES, V. **O negro no Pará.** Rio de Janeiro: FGV, Belém: UFPA, 1971.

SANTOS, A. D. P. P. **Corpo-Natureza-Cultura numa várzea Amazônica: um estudo das experiências vividas por ribeirinhos com o fenômeno das terras caídas em São Ciríaco do Urucurituba/Santarém-Pa.** Orientador: Tânia Suely Azevedo Brasileiro. 2020. 247 f. Tese (Doutorado em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento) - Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/356>. Acesso em: 22/03/2023.

SANTOS, D. P. **Um Capitão de Tumbeiros na Amazônia Setecentista: Tráfico Negroiro e seus Agentes.** Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, v. 8, n. 2, p. 51-76, 2021.

SANTOS, P. R. D. **Tupaiulândia.** 3ª ed. Santarém: ICBS-ACN, 1999.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. D. **A atualização do conceito de quilombo**: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, n. Ambient. soc., 2002 (10), p. 129–136, jan. 2002.

SCHMIDT, Cristina. Artesanato: mídia popular e o lembrar comunitário. *Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional*, v. 15, n. 15, p. 121-128, 2011.

SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. D. S. (Ed.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. Editora Companhia das Letras, 2018.

SYMANSKI, L. C. P.; GOMES, D. M. C.. **Mundos mesclados, espaços segregados**: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 20, n. 2, p. 053–090, jul. 2012.

SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre o Sérico e o Lúdico: uma investigação sobre o folião do Baixo Amazonas no cenário amazônica de Óbidos-Pará**. 125f. Dissertação (Mestrado). Santarém-PA, Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

SILVA NETO, N. M. **Quilombolas do Alto Trombetas**: da escravidão aos conflitos socioambientais contemporâneos. In: Cristina Figueiredo Terezo Ribeiro; Nirson Medeiros da Silva Neto; Sílvia Maria da Silveira Loureiro. (Org.). *Observatório Anual da Rede Amazônica de Clínicas de Direitos Humanos*. 1ed. Fortaleza: RDS, 2015, v. 1, p. 9-35.

SOUTO, S. S. D. S. **Aquilombamento**: um referencial negro para uma gestão cultural insurgente. Dissertação (Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia), Salvador, 2021.

SPIX & MARTIUS. **Viagem pelo Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2017.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

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

VALE, R. S. D.. *et al.* **Evidências do fenômeno de terras caídas com grandes cheias na região Oeste do Pará**. *Brazilian Journal of Development*, [S. l.], v. 5, n. 6, p. 6295–6302, 2019. DOI: 10.34117/bjdv5n6-136. Disponível em: <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BRJD/article/view/1862>. Acesso em: 27 de julho de 2023.

VALENTIN, J. W. D. S. **Vozes e Olhares que Mur[u]mur[u]am na Amazônia**: cartografia dos saberes quilombolas. Dissertação (mestrado). Belém: Centro de Ciências Sociais da Educação, UEPA, 2008.

VIEIRA, J. C. **Quem pode ser Quilombola?** A (re)construção da identidade do Quilombo do Maicá, Santarém, Pará. In: Alfredo Wagner Berno de Almeida (Org.). *Cadernos de debate Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. 1ed. Manaus: UEA, 2010, v.1.p.178-349.

_____. **Quilombos na cidade:** dilemas do planejamento urbano frente ao território do quilombo do Maicá em Santarém-PA. In: Xxii Encontro Nacional Do Conselho Nacional De Pesquisa E Pós-Graduação Em Direito, São Paulo, 2013.

WEBER, F. **A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?** Horizontes Antropológicos, v. 15, p. 157-170, 2009.

WEIL, S. O enraizamento. **Tradução de Maria Leonor Loureiro.** São Paulo: EDUSC, 2001.

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário, do projeto de pesquisa **Conflitos Territoriais e Identitários na Comunidade Quilombola Urbana Pérola Do Maicá**, de responsabilidade do(a) pesquisador(a) Maria Clara Nascimento Teixeira.

Leia cuidadosamente o que segue e me pergunte sobre qualquer dúvida que você tiver. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que consta em duas vias. Uma via pertence a você e a outra ao pesquisador responsável.

Declaro ter sido esclarecido sobre os seguintes pontos:

1. O trabalho tem por objetivo compreender o processo de formação do quilombo urbano Pérola do Maicá, bem como os conflitos que atravessam a constituição de suas identidades;
2. A minha participação nesta pesquisa consistirá em dar entrevista, que inclui registro de áudio, de vídeo e de imagem;
3. Ao participar desse trabalho estou ciente de que contribuirei com a promoção de estudos e pesquisa sobre a questão territorial e identitária das Comunidades Quilombolas no Baixo Amazonas, e de possíveis benefícios diretos e/ou indiretos que a pesquisa trará;
4. A minha participação neste projeto deverá ter a duração de até dois encontros, respeitando o tempo dedicado à entrevista, busca de informações e de material relevantes ao andamento da pesquisa;
5. Não terei nenhuma despesa ao participar da pesquisa e poderei deixar de participar ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar, e não sofrerei qualquer prejuízo;
6. Fui informado e estou ciente de que não há valor econômico a receber ou a pagar por minha participação;
7. Fui informado que os dados coletados serão utilizados, única e exclusivamente, para fins desta pesquisa e de registro em dissertação de mestrado, bem como em artigos correlacionados;
8. Qualquer dúvida, pedimos a gentileza de entrar em contato com Maria Clara Nascimento Teixeira, pesquisadora responsável pela pesquisa, telefone: **(93) 98106-4642**, e-mail: **clara.teixeira42@gmail.com**

Eu, _____, RG nº _____
 declaro ter sido informado e concordo em participar, como voluntário(a), do projeto de pesquisa acima descrito. E confirmo que:

() Meu nome deverá ser mantido em sigilo, assegurando assim a minha privacidade, e se eu desejar terei livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.

() Meu nome pode ser citado na pesquisa, na dissertação e nos artigos que do estudos resultarem, abolindo minha privacidade exclusivamente quanto à entrevista sobre o tema, além de que terei livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.

Santarém, de de 2022.

 Assinatura do participante

 Nome e assinatura do responsável por obter o consentimento

APÊNDICE B

ROTEIRO PESQUISA DE IDENTIDADE CULTURAL

1. PERFIL DOS ENTREVISTADOS

1. Nome e Sobrenome
2. Nome da Mãe e do Pai
3. Nome dos Avós maternos e paternos
4. Nome dos Bisavós maternos e paternos
6. De onde vieram os seus parentes e ancestrais?

2. ASPECTOS DA HISTÓRIA LOCAL

7. Como surgiu a comunidade? Conte a história que deu origem ao nome da sua comunidade.
8. Descreva sua comunidade e qual o local que você mais gosta de estar na comunidade.
9. Quais as profissões e/ou atividades que ocorrem na família?
10. Quais as lembranças que você guarda da sua infância, da sua juventude ou as coisas que os mais antigos contavam da vida aqui na comunidade?
11. Quais as cantigas que você ouvia ou cantava na sua infância?
12. Quais os brinquedos e brincadeiras de sua infância?
13. Quais as lendas e mitos que você ouvia na sua infância? E quais são contados atualmente na comunidade?

3. PATRIMÔNIO NATURAL

14. Como foi viver a experiência das terras caídas?
15. Descreva os animais que são vistos com frequência na comunidade e nas suas proximidades?
16. Quais as espécies de plantas e árvores mais comuns na comunidade?

4 ASPECTOS RELIGIOSOS

17. Qual a sua religião?
18. Quais as religiões existentes no passado na sua comunidade? E hoje?

5. ASPECTOS DE FESTIVIDADES E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

19. A comunidade mantém hábitos culturais que eram comuns no antigo território? Como fazem isso?
20. Quais as danças e vestimentas existentes no passado? E atualmente existem? Quais?
21. Quais as músicas cantadas antigamente em sua comunidade? E hoje?
22. Quais festividades eram feitas na comunidade, incluindo festividades religiosas? E nos dias atuais, têm festividades? Quais?

6. ASPECTOS DO COTIDIANO

23. Quais as histórias que você ouvia – acontecimentos passados que ocorreram na comunidade?
24. Quais histórias sobre a comunidade você conta atualmente para as pessoas na sua comunidade?
25. Quais as comidas existentes no passado em sua comunidade? E atualmente?

26. Descreva a sua comida predileta?
27. Que tipos de artesanato eram feitos em sua comunidade no passado? E hoje?
28. Quais as ervas medicinais usadas em sua comunidade e sua utilidade?
29. Você desenvolve algum tipo de agricultura na área de sua residência?

7. ASPECTOS DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO COMUNITÁRIO

30. Identifique as construções mais antigas da Comunidade
31. Identifique ruínas de possíveis construções antigas na comunidade

ANEXO I

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
OESTE DO PARÁ - CEP -
UFOPA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: CONFLITOS TERRITORIAIS E IDENTITÁRIOS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA URBANA PÉROLA DO MAICÁ

Pesquisador: MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 69163723.0.0000.0171

Instituição Proponente: Universidade Federal do Oeste do Pará

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.190.263

Apresentação do Projeto:

Trata-se de um projeto de pesquisa que objetiva identificar e compreender como os agentes sociais envolvidos no campo de disputas identitárias e territoriais narram suas histórias e de seus antepassados e quais relações possuem com a terra a qual reivindicam.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

compreender o processo de formação do quilombo urbano Pérola do Maicá, bem como os conflitos que atravessam a constituição de suas identidades.

Objetivo Secundário:

- Compreender o processo de formação do quilombo urbano Pérola do Maicá, bem como os conflitos que atravessam a constituição de suas identidades;
- Investigar as dinâmicas políticas recentes que levaram os comunitários do Pérola do Maicá a reivindicar a identidade quilombola e a posse de território no Bairro Maicá;

Endereço: Rua Vera Paz s/n - Prédio da Reitoria, Sala nº 53
Bairro: Salé **CEP:** 68.040-255
UF: PA **Município:** SANTAREM
Telefone: (93)2101-4966 **E-mail:** cep@ufopa.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
OESTE DO PARÁ - CEP -
UFOPA



Continuação do Parecer: 6.190.263

- Investigar como os fenômeno das "terras caídas" influenciaram as atividades de nomadismo fluvial em terras quilombolas na região do Arapemã, em Santarém, e suas implicações na constituição do Quilombo Pérola do Maicá;
- Identificar os conflitos territoriais relacionados ao reconhecimento formal do Quilombo do Maicá, bem como os agentes sociais e interesses envolvidos neste processo.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

A pesquisadora relata que os danos são do tipo imaterial e de baixa gradação pelo caráter qualitativo da pesquisa, com perguntas direcionadas a sua subjetividade, memória e a identidade do ser quilombola/ribeirinho. Indica como riscos o constrangimento ao responder as perguntas, desconforto e experiência com emoções difíceis, como medo e vergonha. Como medida amenizadora, a pesquisadora afirma que será assegurada a garantia de assistência integral em qualquer etapa do estudo.

A pesquisadora afirma que o estudo contribui com as discussões socioantropológicas sobre o quilombo urbano do Maicá, no entendimento dos processos de sociabilidades dos sujeitos sociais formadores da sociedade amazônica, em especial, aos que vivenciam e vivenciaram os fenômenos popularmente conhecidos como Terras Caídas, bem como sua recomposição sociocultural.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa possui todos os elementos que a caracterizam como científica.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os termos de apresentação obrigatória estão anexados.

Recomendações:

Dado que todas as pendências foram sanadas, recomenda-se aprovação.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sem lista de pendências e inadequações.

Considerações Finais a critério do CEP:

Endereço: Rua Vera Paz s/n - Prédio da Reitoria, Sala nº 53

Bairro: Salé

CEP: 68.040-255

UF: PA

Município: SANTAREM

Telefone: (93)2101-4966

E-mail: cep@ufopa.edu.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
OESTE DO PARÁ - CEP -
UFOPA



Continuação do Parecer: 6.190.263

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2122109.pdf	14/06/2023 16:39:55		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_CEPUFOPA.doc	14/06/2023 16:39:30	MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA	Aceito
Folha de Rosto	folha_de_rosto_assinada.pdf	14/06/2023 16:39:03	MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_PB_CEPUFOPA.pdf	20/04/2023 16:34:26	MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DECLARACAO_NAO_INICIACAO_DA_PESQUISA_assinado.pdf	20/04/2023 16:33:42	MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PLATAFORMABRASIL_PROJETO.pdf	13/04/2023 13:40:10	MARIA CLARA NASCIMENTO TEIXEIRA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SANTAREM, 19 de Julho de 2023

Assinado por:
Flavia Garcez da Silva
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Vera Paz s/n - Prédio da Reitoria, Sala nº 53
Bairro: Salé **CEP:** 68.040-255
UF: PA **Município:** SANTAREM
Telefone: (93)2101-4966 **E-mail:** cep@ufopa.edu.br