



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
CENTRO DE FORMAÇÃO INTERDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE, AMBIENTE E
QUALIDADE DE VIDA**

CLÁUDIA NEVES NASCIMENTO

**CULTURAS E MEMÓRIAS DAS COMUNIDADES DE
QUILOMBO DA AMAZÔNIA: UM PASSADO REVISTO A
PARTIR DO PRESENTE**

SANTARÉM – PA

2018

CLÁUDIA NEVES NASCIMENTO

**CULTURAS E MEMÓRIAS DAS COMUNIDADES DE
QUILOMBO DA AMAZÔNIA: UM PASSADO REVISTO A
PARTIR DO PRESENTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida do Centro de Formação Interdisciplinar, para a obtenção do grau de Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida pela Universidade Federal do Oeste do Pará.

Orientação: Prof. Dr. Itamar Rodrigues Paulino

Co-orientação: Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior

Co-orientação: Prof^a. Dr^a. Salome Nyuambura

SANTARÉM – PA

2018

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

N244c Nascimento, Cláudia Neves
Culturas e memórias das comunidades de quilombo da Amazônia: um
passado a parti do presente/ Cláudia Neves Nascimento. – Santarém, 2018.

113 fls.: il.
Inclui bibliografias.

Orientador: Itamar Rodrigues Paulino
Co-orientador: Augusto Rodrigues da Silva Junior
Co-orientador: Salome Nyumbura
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação Tecnológica, Pós-Graduação Interdisciplinar em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida. Santarém, 2018.

1. Comunidades quilombolas - Amazônia. 2. Cultura. 3. Memória. I. Paulino, Itamar Rodrigues, *orient.* II. Silva Junior, Augusto Rodrigues da, *Co-orient.* III. Nyumbura, Salome, *Co-orient.* IV. Título.

CDD: 23 ed. 930.18115

AVALIAÇÃO

Avaliação da Defesa de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Mestrado Acadêmico em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, do Centro de Formação Interdisciplinar, para a obtenção do título de Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, elaborada por Cláudia Neves Nascimento, sob a orientação do Prof. Dr. Itamar Rodrigues Paulino.

CONCEITO: _____

Membros da Banca Examinadora de Defesa:

Prof. Dr. Itamar Rodrigues Paulino, UFOPA
Presidente da Banca - orientador

Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior - UnB
Co-orientador

Prof^a. Dr^a. Salome Nyambura – Kenyatta University (Kenya)
Co-orientadora

Prof^a. Dr^a. Ana Clara Magalhães de Medeiros
Primeira Avaliadora externa

Prof. Dr. Edvaldo Bernardo, UFOPA
Segundo avaliador – externa ao programa

Prof^a. Dr^a. Terezinha de Jesus Dias Pacheco – UFOPA
Terceira Avaliadora – externa ao programa

Dedico este mestrado a Deus e a minha família, sem a qual não teria conseguido chegar até aqui. Mãe, pai e queridas irmãs, muito obrigada por tudo. Quero agradecer a você querido marido, e a nossa filha Johari pelo apoio ao longo desses dois anos. Essa vitória é de todos nós.

RESUMO

A presente dissertação debruça-se sobre a contribuição dos povos de matriz africana na cultura e formação da sociedade amazônica. Destacando-se hoje a existência de comunidades remanescentes de quilombolas no Baixo Amazonas, também conhecida pelos locais de *mocambos*. A região é caracterizada pela diversidade, complexidades socioculturais, geográficas e por um rico patrimônio histórico cultural. Tudo isso, resultante da interação das diversas populações em um longo fluxo de tráfegos e tráficos pela região amazônica. A convivência entre diferentes povos favoreceu a construção de saberes e práticas que são próprios da região do Baixo Amazonas e ao mesmo tempo representam a singularidade desse território. Mas toda essa construção é resultante de resistências ou de acomodações à lógica do colonizador? Essa questão incômoda gerou a questão científica desta pesquisa, que é *em que medida as manifestações culturais, os registros da memória coletiva e a afirmação da identidade afro de comunitários remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas no tempo presente serve de fundamento para pensar o passado?* Dito isto, a pesquisa, com abordagem qualitativa, focou em duas comunidades de remanescentes de quilombos com registros de reconhecimento territorial no INCRA, Silêncio (Óbidos-PA) e Pacoval (Alenquer-PA). Os resultados mostraram-se válidos por conta de registros de memória coletiva sobre os patrimônios históricos, culturais e memórias das duas comunidades, gerando delas a discussão sobre a afirmação identitária afro, relacionando o presente ao passado e o passado ao presente, duas vias que permitem ligar a África à Amazônia, dois universos distantes, que devido a grande Diáspora, acabaram unindo-se pela viva resistência de pretos de mocambos e quilombos.

Palavras-chave: Cultura. Memória. Amazônia. Africanidade. Diáspora.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the contribution of African-born people in the culture and formation of Amazonian society. Nowadays standing out are the remaining Quilombo communities in Lower Amazon region, also known as *mocambos*. The region is characterized by diversity, socioculturalism, geographical complexities and by a rich cultural and historical heritage. All these values are resulting from the interaction of the various populations during the so long flow of traffics and traffic to the Amazon region. The coexistence between different people favoured the construction of knowledge and practices that are typical of the Lower Amazon region and at the same time represent the singularity of this territory. However, is all this construction a result of resistance or accommodation to the colonizer's logic? This uncomfortable question generated the scientific question of this research, which is *to what extent the cultural manifestations, the records of the collective memory and the affirmation of the afro identity of remaining Quilombo community in the region of the Lower Amazon in the present time serves as a foundation for thinking about the past?* The research, with a qualitative approach, focused on two communities of Quilombo remnants with records of territorial recognition in INCRA, Silêncio (Óbidos-PA) and Pacoval (Alenquer-PA). The results were valid on account of collective memory records on the historical, cultural and memorial patrimonies of the two communities, generating from it the discussion about the Afro identity affirmation, relating the present to the past and the past to the present, two ways of linking Africa to the Amazon, two distant universes that on account of the great Diaspora ended up being tied by the lively resistance of blacks of *Mocambos* and *Quilombo*.

Keywords: Culture. Memory. Amazon. Africanness. Diaspora.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 – Quantitativo (CRQs) no Brasil	56
Figura 1 – Cartaz do 2º Encontro Raizes Negras.....	59
Quadro 2 – Quantitativo (CRQs) na Região do Oeste do Pará	60
Figura 2 – Comunidade Quilombola Silêncio do Matá.....	64
Figura 3 – Croqui da CQ Silêncio.....	64
Quadro 3 – Registro de CRQ da CQ Silêncio	65
Figura 4 – CRQ localizadas no território das <i>Cabeceiras</i> de São Paulo	65
Figura 5 – Panorâmica das <i>Cabeceiras</i> de São Paulo.....	66
Figura 6 – Tipo de Moradia na Comunidade Silêncio.....	66
Figura 7 – Comunidade Quilombola Pacoval	68
Quadro 4 – Registro de CRQ da CQ Pacoval	68

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: FUNDAMENTOS E NOTAS SOBRE CULTURAS E MEMÓRIAS E A AFROAMAZÔNIA	13
1.1. Conceito de Cultura e suas implicações.....	16
1.2. A Cultura e sua Relação com a Memória.....	26
CAPÍTULO II: A DIÁSPORA AFRICANA E AS COMUNIDADES AFROBRASILEIRAS NA REGIÃO DO BAIXO AMAZONAS	31
2.1. Diáspora: relações entre povos africanos e afrodescendentes.....	37
2.2. Tráfico e Tráfego de Mão de Obra Africana.....	40
2.3. Os Africanos na Amazônia, do Período Escravista ao Abolicionista.....	44
2.4. Os Africanos na Amazônia, entre Mocambos e Quilombos.....	46
CAPÍTULO III: UMA INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA DA REALIDADE CULTURAL DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS/MOCAMBOS NO BAIXO AMAZONAS	55
3.1. Quanto aos Fundamentos e Procedimentos Metodológicos da Pesquisa.....	61
3.2. Quanto à Estrutura da Pesquisa em Campo: técnicas e instrumentos.....	62
3.3. Quanto aos Locais da Pesquisa: Comunidade Remanescente de Quilombo Silêncio e Comunidade Remanescente de Quilombo Pacoval.....	63
3.3.1. Comunidade de Remanescentes de Quilombo Silêncio.....	63
3.3.2. Comunidade de Remanescentes de Quilombo Pacoval.....	67
3.4. Perfil dos Entrevistados.....	70
3.5. Dados Coletados na Pesquisa de Campo e Análise.....	70
3.5.1. Patrimonialidades da Memória Individual e Coletiva.....	71
3.5.2. Patrimonialidades Culturais Comunitárias.....	89
3.6. Quilombos do Baixo Amazonas: o Passado revisto a partir do Presente – considerações analíticas dos dados apresentados e a questão problematizadora.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS	105

INTRODUÇÃO

A Amazônia é caracterizada pelas diversidades ambiental, social, econômica e cultural que se constituem em categorias que permitem uma identificação mais precisa da região. Corroboram para essa assertiva o fato da ocupação desse território por comunidades nativas ter ocorrido antes da chegada dos portugueses¹, realidade esta que favoreceu a formação de uma sociodiversidade, que reflete até os tempos atuais aspectos singulares da cultura dessa região do País. Nesse contexto, há que se ressaltar também a diáspora africana e sua chegada ao Brasil cujo fato implicou na ampliação do escopo da sociodiversidade da Amazônia. Este ocorrido favoreceu que povos oriundos do continente africano estabelecessem moradia e vida na região até os dias atuais. As comunidades negras na Amazônia, resultantes da Diáspora, são denominadas de mocambos ou quilombolas na formação e povoamento territorial. No que tange à região Norte do Brasil há muito a pesquisar sobre as comunidades remanescentes de mocambos e quilombos já estabelecidas para compreender a história dessa região, a partir dos vestígios presentes na memória coletiva dos quilombolas e dos mocambos.

Por certo, a diversidade cultural é patrimônio comum da humanidade; um bem que se manifesta por meio da originalidade e da pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades e que devem ser reconhecidas e consolidadas, em vista do benefício das gerações presentes e futuras (UNESCO, 2002). Importa ressaltar a categoria da cultura, que faz alusão às características socialmente herdadas e aprendidas pelos sujeitos no convívio social. Como dimensão fundamental da vida humana, a cultura está relacionada ao sentimento de pertença a um grupo e contribui para a formação da identidade dos indivíduos, favorecendo a memória do grupo e a identificação comum por meio de características como língua, culinária, crenças religiosas, normas e valores. Nossos estudos demonstraram que ao longo da história o termo cultura assumiu vários significados, fundamentos e aspectos que foram

¹ Pesquisas arqueológicas feitas por Anna Roosevelt (1996) a partir de escavações em um conjunto de cavernas conhecido como Caverna da Pedra Pintada, nas serras do Ererê e Paytuna, a 45 km da cidade de Monte Alegre, no Estado do Pará [Brasil], permitem afirmar que o estabelecimento de pessoas nativas na região amazônica data de pelo menos 11.200 anos atrás. Para mais esclarecimentos é recomendada a leitura de *Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas*. Science. 272 (5260): 373–384. 19.04.1996, escrito por Anna Roosevelt e colaboradores.

marcados, ora pela homogeneização cultural, supervalorização da cultura europeia e inferiorização das demais, ora pelo reconhecimento da diversidade cultural existente e sua importância para a formação de uma sociedade.

Dentre os povos que constituíram a sociedade amazônica, destacamos as comunidades remanescentes de mocambos e quilombos, pois, segundo dados da Fundação Palmares, no Brasil, temos aproximadamente 2.547 comunidades quilombolas certificadas. No Estado do Pará, este quantitativo é de 256 comunidades, ratificando a descendência africana nesta região. No que tange ao processo de investigação sobre as matrizes africanas na Amazônia é necessário evocar as categorias cultura e memória, pois estão intrinsecamente relacionadas com a autoafirmação cultural das comunidades remanescentes de mocambos e quilombos, enquanto grupos étnicos no contexto histórico da sociedade brasileira. Assim, entende-se que a realização de pesquisas relacionadas aos aspectos culturais e memoriais, possibilita a ampliação das discussões sobre a história da Amazônia integrando-a ao cenário nacional, a partir da relação entre diversidade cultural e memória local.

É importante mencionar que o interesse em pesquisar as comunidades de mocambos e quilombolas surgiu a partir de 2011, por ocasião da experiência na Coordenação de Educação e Diversidade Étnico-racial da Secretaria Municipal de Educação e Desporto de Santarém, setor responsável pelo acompanhamento da educação escolar quilombola no município.

A pesquisa teve como objetivo geral investigar as comunidades de Pacoval, localizada no município de Alenquer e Silêncio do Matá, situada no município de Óbidos, região do Baixo Amazonas, numa perspectiva categórica de cultura e memória a partir do seu passado. A investigação incluiu estudos e registros da história das populações africanas que chegaram ao Brasil a partir do século XVI; análise da história oficial contada sobre as comunidades, por meio da lógica da “desinvenção da história” da matriz africana na Amazônia, o que implicou necessariamente numa atitude do pesquisador de ouvinte recepcionista das percepções dos sujeitos pesquisados e de sua história coletiva.

Essa forma de pesquisa, qualitativa, que está atenta à voz narrativa do sujeito pesquisado visa responder a questão científica, a saber: *em que medida as*

manifestações culturais, os registros da memória coletiva e a afirmação da identidade afro de comunitários remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas no tempo presente serve de fundamento para pensar o passado?

Diante disso, propõe-se, no primeiro capítulo, a discussão dos fundamentos e notas sobre culturas e memórias e a afroamazônia, os conceitos de cultura e suas implicações, bem como sua relação com a Memória, uma vez que o processo de construção desse elemento passa por questões culturais.

No segundo capítulo, discute-se sobre a diáspora africana e as comunidades afrobrasileiras na região do Baixo Amazonas, e a conseqüente miscigenação que resultou no ser afro-brasileiro. Neste mesmo capítulo, dedicamos um espaço para discutir a terminologia de tráfico e tráfico, ambos de origem anglo-saxônica, fazendo referência à mão de obra africana e à existência de africanos na Amazônia no grande período escravagista e abolicionista, bem como no momento atual, sob a nomenclatura de remanescentes de comunidades quilombolas ou simplesmente mocambos.

No terceiro capítulo, apresentamos uma investigação diagnóstica da realidade cultural de remanescentes de quilombos/mocambos no Baixo Amazonas, com foco nas comunidades de remanescentes de quilombo Silêncio e Pacoval, concentrando a pesquisa em dois tópicos fundamentais, a saber: patrimonialidades da memória individual e coletiva; e patrimonialidades culturais comunitárias. Ao final da apresentação dos dados coletados, da análise de resultados, desenvolvemos nossas considerações sobre toda a pesquisa, sobre os quilombos do Baixo Amazonas, um Passado revisto a partir do Presente.

Esperamos que com as análises e discussões desta dissertação, possamos concluir que é fundamental o entendimento de que a cultura africana tem também seu grau de pertencimento ao universo cultural brasileiro, principalmente porque as pesquisas evidenciam não somente a existência ainda hoje de comunidades remanescentes de quilombos na Região Oeste do Pará, como também comprovam que houve no passado uma profunda relação entre a África e a Amazônia, o que resultou na ampliação do escopo cultural da região. Almejamos que com esta estrutura didática tenhamos alcançado os objetivos de todo o trabalho de pesquisa.

CAPÍTULO I

FUNDAMENTOS E NOTAS SOBRE CULTURAS E MEMÓRIAS E A AFROAMAZÔNIA

Para se discutir cultura é preciso compreender que em sua análise estão envolvidos todos os aspectos de um determinado grupo social e a expressão da identidade de uma população. Por meio das categorias analíticas *cultura* e *memória*, buscamos de forma interdisciplinar investigar fatores que permitem apresentar a identidade de um povo. Tais fatores estão relacionados a crenças, manifestações artísticas, linguagem, ritos, rituais, modos de vida, hábitos, relação com o meio ambiente, registros memoriais e documentais. Esses pontos são essenciais para, senão definir, ao menos apresentar modelos culturais existentes na região que nos propusemos fazer nossas investigações.

Ademais, no que se refere às questões culturais no Brasil, é primordial considerar a existência de populações indígenas, antes da chegada dos portugueses. Tal fato é importante, no entendimento de que essas populações já possuíam *culturas* e *modos de vida próprios* que foram alterados em decorrência do processo de colonização e ocupação do território brasileiro, pelos europeus, e pelos africanos trazidos por portugueses como escravos para o serviço da produção agrícola, pecuária e mineral. Diante disso, pode-se inferir que ocorreram choques de culturas, pois, os portugueses movidos por interesses econômicos, dentre outros, subjugarão as culturas indígenas que viviam nessa região, desconsiderando e descaracterizando suas manifestações e aspectos culturais.

Os primeiros vestígios registrados desses encontros pouco harmoniosos entre os grupos culturais indígenas e europeus, são as crônicas de Gaspar de Carvajal (1504-1584), escritas durante a expedição de Francisco de Orellana (1490-1550), que após a “Conquista” do Peru, pelo espanhol Gonzalo Pizarro, fora enviado por este para encontrar comida e o *eldorado*, uma terra imaginária que os nativos do Peru afirmavam existir em alguma adjacência do rio Amazonas, repleta de riquezas. A viagem

expedicionária da nascente à foz do rio Amazonas foi registrada por Carvajal que, nas crônicas, revela a presença de indígenas ao longo do referido rio (SMITH, 1994).

Esses primeiros encontros, conforme as crônicas de Carvajal (1542) ocorreram à base de conflitos. Um deles ocorreu às margens do rio Marañon, um afluente do rio Amazonas na região fronteira do Peru com o Brasil. Chegada a expedição de Orellana a Machifaro, capital do país dos Omáguas, ele desembarcou no povoado, mas logo foi expulso. Em fuga pelo rio foram perseguidos por um bom momento por nativos que, aos gritos e toques de tambores, lançavam grande quantidade de flechas sobre os expedicionários. Neste momento, um dos tripulantes de nome Celis conseguiu disparar no seu arcabuz, o que parecia impossível visto que a pólvora estava molhada, derrubando a bola principal no peito de um grande chefe que acabou por falecer. Momento em que os espanhóis tiveram tempo de aplicar fuga. Os barcos ficaram um cenário de sangue, e seus tripulantes cheios de fadiga e medo misturados. Desde então Orellana e seus aliados optaram por navegar no centro do Rio Grande para evitar novos ataques dos aborígenes (CARVAJAL, 1542).

O processo do encontro entre indígenas e portugueses na região amazônica desenvolveu-se durante a expedição de Pedro Teixeira (1587-1641). Nesta expedição relatada pelo jesuíta Cristobal de Acuña, pode-se reconhecer a existência de diversos grupos indígenas. Segundo Acuña,

Passam de cento e cinquenta nações, todas de línguas diferentes, tão vastos e povoados são esses caminhos que vimos, conforme depois diremos. Essas nações ficam tão próximas umas das outras, que, em muitas delas, no último povoado de uma se pode ouvir o corte da madeira nos outros (ACUÑA, 1641, p. 95).

Destaca-se nesse contexto de encontro nem sempre harmonioso de europeus com indígenas o papel preponderante dos jesuítas que foram responsáveis, segundo a história oficial, entre outros fatores, pela evangelização e catequização dos indígenas, que, em nossa perspectiva, gerou consequências irreversíveis para os nativos.

Em relação aos povos de matriz africana traficados da África para o Brasil como mão de obra escrava, principalmente para a Amazônia, é esclarecedor apontar que a região não ficou imune aos processos de implantação do regime escravocrata português. Documentos e relatos do século XVIII e XIX comprovam a efervescência do

comércio português e seu desenvolvimento na região do Baixo Amazonas, incluindo a mão de obra escrava como instrumento das relações comerciais. A consolidação da colonização portuguesa no século XIX, no norte do Brasil, possibilitou não apenas a exploração econômica dos recursos naturais da região como também a comercialização de escravos advindos da África. O resultado desse processo foi a chegada de escravos à região amazônica vindos de diversas partes da África e a conseqüente propagação da sua cultura afro por toda a região.

Há que se considerar que a Igreja também teve um papel importante na relação entre os europeus na Amazônia, principalmente portugueses, e escravos trazidos por esses. A igreja católica tinha dois pesos e duas medidas, pois havia uma convivência e uma força cultural e ideológica permissiva em relação à escravização dos africanos em detrimento dos indígenas. Diante dessas breves constatações, considera-se de suma importância discutir as questões culturais no contexto amazônico, uma vez que essa é uma região caracterizada pela diversidade tanto geográfica quanto cultural, possuindo no bojo de sua constituição a presença de povos diversos.

Quanto às comunidades de origem africana que se estabeleceram na região amazônica no período colonial, elas são resultado da organização de escravos em fuga da escravidão portuguesa. O estabelecimento e desenvolvimento dessas culturas na região Amazônica são semelhantes ao que ocorreu nas demais regiões brasileiras. A vida experimentada pelos africanos nessa região florestal não lhes permitia uma transposição instantânea do trajeito cultural de suas origens afro, nem mesmo de seus modelos de organização, pois o desenraizamento da África incluía o apagamento linguístico, a proibição de cultos e rituais, a desarticulação da organização hierárquica clânica imposta pelos portugueses, o que obrigou os africanos da diáspora que chegaram ao Brasil, e mais especificamente à região amazônica, a modificarem suas tradições criando novos hábitos e costumes que evocavam em seus antepassados para que estes se tornassem memorialmente o símbolo vinculante ao continente africano ao mesmo tempo em que rememorava suas tradições, crenças, ritos e rituais adaptados à lógica da floresta amazônica, materna e misteriosa (PAULINO, 2017).

Para que possamos aprofundar a questão da interculturalidade brasileira e a composição identitária afro na região amazônica, é primordial descrever a composição

e recomposição do termo cultura ao longo do tempo, analisar a História do Brasil à luz dos conceitos mais contemporâneos de cultura, bem como sua relação com a História dos africanos trazidos durante a diáspora para a então colônia portuguesa na América do Sul. Uma compreensão mais apropriada das teorias e conceituações do referido termo sob a lógica das culturas será primordial para as discussões posteriores no que se refere aos povos de matriz africana que chegaram ao Brasil na condição de escravos, as dinâmicas que se estabeleceram nesse processo de formação da sociedade nacional, assim como suas relações com as comunidades remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas.

1.1. Conceito de Cultura e suas implicações

Cultura é um conceito complexo, abrangente e difuso em diversos campos do conhecimento humano. Neste tópico, apresentamos um breve panorama, com o objetivo de tornar explícito o conceito de cultura que delineamos na fundamentação do presente trabalho, sem que para isso tenhamos que desenvolver questões mais específicas quanto ao seu desenvolvimento histórico, visto que o foco de nossa pesquisa é a formação cultural de uma comunidade de afrodescendentes na região do Baixo Amazonas. Ensejamos no desenvolvimento do tópico apresentar elementos importantes sobre a temática a partir de diversas teorias e da posição de vários teóricos, sendo elas convergentes ou divergentes, para gerar uma discussão, que permita a interlocução da temática da cultura com o objeto de nossa pesquisa.

Um conceito geral e etimológico do termo *cultura*, previamente aos embates interdisciplinares que resultaram na metamorfose do termo ocorrido durante a última metade do século XX, pode ser apresentado como derivativo do verbo latino *Colere*, que significa *cultivar* e em seu significado original está ligado às *atividades agrícolas* (STEIGER, 2006). A discussão sobre a etimologia dos termos *cultura* e *colonização* resultam na concepção de que elas derivam do mesmo verbo latino *colo* pode ser interpretada como “*eu ocupo a terra, eu trabalho, eu cultivo*” (BOSI, 1996). Além disso, o termo *colo* é a matriz de colônia e está vinculado à ideia de *espaço que está ocupado, ou terra ou povo que pode ser subjugado*. Segundo esse pensador, que cita o dicionário Etimológico da Língua Latina em sua *Dialética da Colonização*, para esclarecer-nos

sobre o termo, “*Colonus é o que cultiva uma propriedade rural em vez de seu dono; o seu feito no sentido técnico e legal da palavra*” (BOSI, 1992, p. 11-12), daí resultar em outra palavra latina bem conhecida no ambiente da língua portuguesa, o termo *inquilinus*, que significa o residente em terras alheias. Outrossim, ele ressalta também o sentido básico de *colo* que seria tomar conta de, cuidar, mandar.

Esses dois termos, *colonus* e *inquilinus*, em nossa percepção, podem ser aplicados ao estudo sobre os africanos trazidos como escravos para o Brasil para cultivar as terras a mando de seus “proprietários”, ou seja, os portugueses senhores de escravos. Diante disso, é possível considerar a partir do jogo de palavras feito por Bosi que a colonização desenvolvida no Brasil esteve relacionada com a ocupação e exploração dos recursos naturais existentes com o objetivo de acumular riquezas e manter os privilégios da metrópole portuguesa.

Acrescenta-se que na primeira metade do século XIX, ocorrem na Alemanha, as primeiras sistematizações referentes a *Kultur*, termo advindo da língua alemã que se referia aos aspectos espirituais de uma comunidade e objetivava conceituar os costumes, as crenças e as singularidades de um determinado povo no seu processo de formação humana. Ainda no século XVIII, o debate em torno do tema da cultura envolveu pensadores franceses e alemães. A França, focada nas prioridades do Iluminismo, adotou o termo *Civilization* para conceituar o que poderia ser cultura. Esse termo referia-se a questões de individualidade e identidade pessoal, e ao aperfeiçoamento pessoal diante da sociedade. A Alemanha, ainda envolvida nas questões idealistas, adotou o *Bildung* como o entendimento de cultura, considerando o termo, significa o desenvolvimento espiritual, intelectual e moral que faz com que um indivíduo tome consciência de sua identidade. É a partir desse debate que o termo ganha um enfoque mais preciso no século XIX, sendo vinculado à ideia de desenvolvimento e refinamento, sobretudo na França e Inglaterra. *Culture* passou a significar “*a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento*” (ABBAGNADO, 2000, p. 225).

Sabe-se que desde o Renascimento, as várias ciências buscavam métodos para demonstrar a evolução da humanidade. Destarte, no século XIX, a partir dos ideais iluministas, as noções de cultura e progresso se aproximaram, consequência do

crescimento da razão sobre a tradição e da valorização do conhecimento adquirido por meio dos métodos científicos. Paulino (2017) destaca que nessa época em que havia uma *efervescência* de debates sobre a evolução da humanidade “*pensadores de diversos ramos e vertentes buscavam apresentar algum modelo que pudesse levar as sociedades humanas a atingir o estágio máximo do processo civilizatório*”. Paulino continua o argumento, citando alguns desses vários pensadores,

Para citar alguns deles, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) e a crítica de que as instituições educativas corrompem o homem e tiram-lhe a liberdade, sendo preciso educar a criança de acordo com a natureza, Immanuel Kant (1724-1804) e a questão do imperativo categórico como normatização moral ou o dever universal a ser cumprido como condição de vida, Auguste Comte (1789-1857) e o uso das leis positivistas como critério de explicação das leis que regem o mundo social, Charles Darwin (1809-1882) e a teoria evolucionista de que a sobrevivência das espécies está intrinsecamente relacionada à seleção natural; Karl Marx (1818-1883) e a crítica ao papel e ao poder do Mercado no estágio civilizatório da humanidade, Friedrich Nietzsche (1844-1900) e a transmutação dos valores para recuperar a unidade ética perdida pela humanidade ao longo da história, Sigmund Freud (1856-1939) e o estudo do equilíbrio das pulsões e dos instintos humanos como condição que permite a sociedade avançar no processo civilizatório, Jean-Paul Sartre (1905-1980) e o debate sobre o fato de que a única condição para um ser humano estar livre é estando preso à liberdade (PAULINO, 2017, p. 153).

Nesse contexto de efervescência, mais especificamente no ano de 1871, o antropólogo Edward Burnett Tylor (1832-1917), em seu livro *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, universaliza o termo cultura definindo-o como:

Cultura ou civilização, tomada em seu amplo sentido etnográfico, é esse todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, direito, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade. A condição de cultura entre as várias sociedades da humanidade, na medida em que é capaz de ser investigada em princípios gerais, é uma matéria apta para o estudo das leis do pensamento e da ação humana. Por outro lado, a uniformidade que impregna tão amplamente a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes; enquanto, por outro lado, suas várias gradações podem ser consideradas como estágios de desenvolvimento ou evolução, cada um dos resultados da história anterior, prestes a fazer sua parte adequada na formação da história do futuro (TYLOR, 1871, p. 1)².

² Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action. On the other hand, the uniformity which so largely pervades civilization may be ascribed, in great measure, to the uniform action of uniform causes; while on the other hand its various grades may be regarded as stages of

A partir da difusão desta definição, Tylor transforma a cultura em um objeto de estudo das demais áreas do conhecimento e torna-se um dos fundadores do evolucionismo cultural, fundamentado na teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, rompendo com a visão criacionista até então dominante. Diante da teoria evolucionista, a humanidade passa a ser considerada uma espécie animal com uma vida social sujeita à evolução, e dessa maneira a tendência universal das culturas humanas seria evoluir do estágio primitivo de selvageria até a civilização.

Os evolucionistas argumentavam que, por conta da “existência” de algumas sociedades mais avançadas do que outras, seria possível depreender que todas as sociedades deverão passar por certos estágios de desenvolvimento. Essa ideia reforçava a concepção evolucionista de que o progresso da história humana também poderia ser estudado a partir de um processo evolutivo. Assim, os pensadores da época simpatizantes da teoria darwiniana buscavam uma evolução histórica e universal regida por leis imutáveis da cultura humana. Desse modo, *“aplicavam por analogia à cultura e à sociedade a mesma linha geral de pensamento que Darwin havia postulado em Origem das Espécies para a evolução orgânica”* (KEESING, 1961, p. 224), ou seja, vinculavam os valores culturais a estágios evolutivos.

Por conseguinte, a diversidade cultural passa a ser explicada a partir de estágios evolutivos postulando que as culturas seriam classificadas em mais ou menos complexas e que existiriam estágios de evolução e, como afirmara Tylor (1871), várias graduações que podem ser consideradas como estágios de desenvolvimento ou evolução. Regidos por essas ideias, evolucionistas culturais, além de Tylor, Lewis Morgan e James Frazer difundiram a ideia de progresso amplamente propagada pelo Iluminismo. Diante disso, segundo esses pensadores, o estágio inicial da humanidade seria o da *selvageria*, em que os indivíduos viveriam em grupos nômades, na forma de hordas primitivas, no estágio ainda inicial quando não havia um domínio sistemático da ciclicidade da natureza e sem uma compreensão cultural da morte (STEIGER, 2006).

O segundo estágio evolutivo seria a *barbárie*, em que há a adoção ainda que incipiente da agricultura e a domesticação de animais, todavia, segundo os

development or evolution, each the outcome of previous history, and about to do its proper part in shaping the history of future. (Tradução nossa).

evolucionistas culturais, este grupo também ainda não poderia ser considerado civilizado, visto faltar o refinamento cultural que somente poderia ser adquirido a partir da intelectualização da sociedade. Por fim, o último estágio da humanidade seria o da civilização, etapa alcançada pelos países europeus, onde estariam os “civilizados”, que conseguiram alcançar certo refinamento social, artístico, legal e moral.

Esse estágio seria, pois, o ponto mais alto a ser atingido pelas sociedades não civilizadas. Segundo o evolucionismo cultural, o ser humano possuiria características inatas comuns a todas as sociedades e que as levariam a um único caminho, o da evolução desde o estágio selvagem ao refinamento da civilidade. Neste contexto, as diferenças entre os povos foram transformadas em hierarquização e classificação entre indivíduos e sociedades, e passaram a dominar as relações sociais entre europeus e não europeus, trazendo à tona implicações históricas para o termo cultura. Assim, as teorias evolucionistas, aliadas à doutrinação religiosa serviram nesse contexto para fortalecer ideais de superioridade e inferioridade entre os povos, dividindo o mundo em países civilizados a exemplo dos europeus e não civilizados a exemplo dos africanos, trazendo consequências até o presente século aos descendentes de povos considerados inferiores, a exemplo dos povos africanos, subjugados e escravizados por séculos pelos povos europeus.

Por outro lado, havia pensadores críticos e pouco confortáveis com a teoria evolucionista cultural e seus postulados. Esses pensadores colocaram em dúvida as teorias estabelecidas por Tylor e demais pensadores evolucionistas. Destacamos neste sentido, Franz Boas (1858-1942) que com a publicação do seu artigo “A Limitação do Método Comparativo de Antropologia”, atribuiu à antropologia as tarefas de reconstruir a história dos povos e de comparar a vida social de diferentes grupos étnicos, ensejando o particularismo histórico. Ele critica a metodologia usada pelos evolucionistas, pois segundo ele um mesmo fenômeno cultural não poderia desenvolver-se da mesma forma em cenários diferentes. A concepção boasiana tem como base, “*o reconhecimento de que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que nasceu*” (BOAS, 2010, p. 18). Boas, diferentemente dos evolucionistas, utiliza o termo cultura no plural, pois acredita ser necessário compreender as difíceis questões quanto à diversidade cultural.

Segundo Vasconcelos (2005), o conceito historicista de cultura de Boas permitiu que determinados “povos primitivos” revelassem estruturas sociais de elevada complexidade em contraposição à perspectiva que os classificava como exemplos de estágios atrasados da civilização. Outro antropólogo que contribuiu significativamente nas discussões sobre o termo cultura foi Clifford Geertz (1926-2006), fundador da chamada antropologia hermenêutica ou interpretativa. Geertz defende a cultura como,

Essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (GEERTZ, 2008, p. 4).

Essa assertiva nos permite compreender que ele defendia um conceito de cultura para além de uma ciência experimental, pois segundo ele a cultura estaria relacionada a significados. Assim, acreditava que a antropologia constituía-se em uma ciência interpretativa que, a partir de suas análises, buscava conceitos mais resolutos sobre cultura. Diante disso, afirmava ser a cultura fundamental para compreender conflitos entre grupos heterogêneos convivendo em determinado espaço. Geertz não propunha eliminar a heterogeneidade, como defendiam as cartas eurocêntricas, a começar pelo Iluminismo (RODRIGUES; STUART, 2015).

Em concordância com Geertz, nos tempos de hoje, não podemos aceitar o conceito de cultura com fundamento agregado à ideia de domínio europeu, nem mesmo aceitar que nessa imensidão de mundo não existam povos que tenham constituído seus próprios costumes, valores, identidades e memórias, de forma absolutamente autônoma. Rejeitar essa ideia é no mínimo um ato movido por uma cegueira cultural, pois o desenvolvimento do conhecimento atual passa necessariamente pelo respeito à diversidade cultural dos povos. Sob esses aspectos, pode-se afirmar que o conceito de cultura tem sido apresentado como algo aberto e dinâmico, pois é percebido mais a partir de suas causalidades sociais do que por conta de fatores naturais, ou seja, o conceito de cultura está atrelado mais ao fenômeno social com gênese, manutenção e

transmissão feitos pelos atores sociais do que necessariamente com obediência a regras prescritas e preditas (GEERTZ, 1973).

Destacamos também as contribuições de Bronislaw Malinowski (1884-1942), antropólogo polonês, fundador Antropologia Social funcionalista. O funcionalismo tem como fundamento que os vários aspectos da cultura de um povo vinculados ao passado ou ao presente servem para manter viva a identidade imponderável da vida de um povo. O organizador do método etnográfico defendeu a ideia de que o pesquisador devesse, na medida do possível, fazer pontes entre o observador etnográfico e o sujeito etnográfico. Sua teoria se resume em que a cultura deve satisfazer o sistema biológico de necessidades e que as conquistas culturais devem considerar fazer uso de artefatos e simbolismo como aprimoramento instrumental da anatomia humana, no projeto de satisfação de suas necessidades (MALINOWSKI, 1960).

Em outros termos, Malinowski defendia que explicar a cultura de uma determinada tribo ou grupo significava explicar a função de práticas, comportamentos e estruturas sociais, cuja raiz era satisfazer necessidades fisiológicas e emocionais humanas básicas no seu ambiente natural. Neste caso, os grupos culturais por meio de seus mitos, símbolos e de suas práticas, praticavam a cultura de forma racional e pragmática, de modo a provocar estabilidade, coesão e sobrevivência física de seus membros (MALINOWSKI, 1960). Ele é incisivo quanto ao uso dos dispositivos da cultura – mitos, símbolos e práticas – para afirmar a relação entre a cultura como instrumento de uso face aos problemas cotidianos,

Consiste no conjunto integral dos instrumentos e bens de consumo, nos códigos constitucionais dos vários grupos da sociedade, nas ideias e artes, nas crenças e costumes humanos. Quer consideramos uma cultura muito simples ou primitiva quer uma cultura extremamente complexa e desenvolvida, confrontamo-nos com um vasto dispositivo, em parte material e em parte espiritual que possibilita o homem fazer face aos problemas concretos e específicos que se lhe deparam (MALINOWSKI, 1976, p. 37).

Malinowski não abole a concepção de cultura desenvolvida ou cultura complexa, mas aceita que não importa qual cultura exista, importa que para ela existir é necessário um conjunto de vários instrumentos e bens de consumo, além de um grande dispositivo, material ou imaterial, que permita ao ser humano viver ainda que seja sob as condições de problemas concretos.

Neste contexto, asseveram-se também os estudos de Sigmund Freud (1856-1939), publicados em seu livro, *O mal estar na cultura* (1930). Segundo ele, as culturas diversas possuem diferentes ideais, podendo ser comparadas entre si, na perspectiva de verificar o alcance da satisfação complexa que cada uma possibilita (FREUD, 1930). Compreendemos que a partir da intensidade dessas diferenças poderiam ocorrer estranhamentos entre unidades culturais diferentes, causando possíveis classificações a partir de atitudes comparativas pouco sensatas à lógica do direito dos povos de viverem suas culturas do modo mais apropriado que julgarem sem condicionantes a critérios gradativos ou hierárquicos.

Considerando os aspectos aqui expostos sobre o conceito de cultura, compreende-se que o termo sempre estará sendo submetido a reinterpretações por parte de diferentes autores em diferentes épocas. Segundo Cuche (1999), a noção de cultura é daquelas que suscitaram os trabalhos mais abundantes em ciências sociais, bem como os mais contraditórios. Não é por acaso que o termo, para além de seu campo semântico, passou a estar vinculado a *atos sociais*. O termo tanto pode designar um panteão de grandes obras “legítimas”, como tomar um sentido mais antropológico, por englobar as maneiras de viver, sentir e pensar próprias de um grupo social. Isso demonstra uma dimensão de movimento no curso da história. Nesse sentido, altera-se tanto o campo semântico, dado que o conceito é ampliado, como o campo social, dado que o fato é inerente a práticas diversificadas com diversos povos.

Embora Tylor seja considerado o autor da primeira formulação sistemática do conceito de cultura na modernidade, sob a ótica do evolucionismo, não podemos negar que a noção ou ideia de cultura ao longo dos tempos sofreu várias interpretações, principalmente com as intervenções de Boas sobre o tema que de forma geral passou a abranger todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo. Ou seja, tornou-se tudo o que é produzido pela humanidade, seja no plano material ou no plano imaterial, desde artefatos e objetos até ideais e crenças, tornando-se um complexo de conhecimentos e habilidades humanas empregadas socialmente, que contribuem para a coesão e identidade de um determinado grupo social. É por meio das novas proposições que podemos depreender que a cultura na sua dimensão subjetiva e

imaterial não pode ser considerada uma manifestação fenomenológica predizível e controlada do ponto de vista científico.

Se assim o fosse, teríamos que aceitar a tese de Tylor sobre a existência de desenvolvimentos sociais e culturais com ritmos desiguais, o que exigiria também aceitar a teoria evolucionista e sua dimensão desenvolvimentista cuja finalidade estaria em tomar alguma cultura ou sociedade como referência de estágio mais avançado de evolução [civilização], classificando as outras ou gradando as outras numa escala inferior [selvageria e barbárie] do processo progressão humana ou evolução. Afinal, no século XIX a definição da tese da cultura como fenômeno controlável e predizível gerou como critério de classificação uma visão fortemente etnocêntrica europeia, o que permitiu se defender e justificar a necessidade de se colonizar ou impor um modelo cultural sobre os demais modelos, legitimando intelectivamente as investidas europeias sobre as culturas de suas colônias e de povos subjugados.

Não se pode negar, contudo, que as culturas podem alterar-se na dinâmica de manifestação, pois interferências científicas, invenções tecnológicas, e uso de técnicas provocam ressignificações nos modos de ser e viver de grupos socioculturais. Além dessas interferências, não se pode negar que as interações culturais, conflituosas ou harmoniosas, também provocam alterações nos estados culturais. Essas mudanças obedecem irrestritamente ao que nos tempos contemporâneos, para utilizar o termo definido por Maturana (1980), denominaríamos de *autopoiesis*³, pois as culturas diversas são como sistemas vivos autônomos e ao mesmo tempo dependentes na sua manifestação, gerando consolidação de elementos que determinam sua identidade, e, conseqüentemente, suas relações com o mundo exterior. As manifestações culturais são autopoéticas cujo processo histórico é produzido por cada grupo social. Essa nossa percepção corrobora com a concepção de Laraia, que ao resgatar o pensamento de Kroeber sobre a questão, aponta para a necessidade comum de satisfazer certas

³ *Poiesis* é um termo de origem grega que significa produção. *Autopoiesis* significa autoprodução. O termo foi desenvolvido por Varela, Maturana e Uribe, em 1974, para definir os seres vivos como sistemas que produzem continuamente a si mesmos. Conforme Maturana, o termo "autopoiesis" pode ser explicado como "centro da dinâmica constitutiva dos seres vivos". Para exercê-la de maneira autônoma, os seres vivos necessitam recorrer a recursos do meio ambiente. Em outros termos, são ao mesmo tempo autônomos e dependentes. Esses sistemas ou centros organizacionais são autopoieticos por definição porque recompõem continuamente os seus componentes desgastados. Para mais esclarecimento, é sugestiva a leitura de *Autopoiesis and cognition; the organization of the living*, escrito por Humberto Maturana e Francisco J. Valera, pela Ed. Reidel, Boston, 1980.

funções vitais, mas a maneira de fazê-la é bastante particular a cada cultura. Afirma que,

Não se pode ignorar que o homem, membro proeminente da ordem dos primatas, depende muito de seu equipamento biológico. Para se manter vivo, independente do sistema cultural ao qual pertença, ele tem que satisfazer um número determinado de funções vitais, como a alimentação, o sono, a respiração, a atividade sexual etc. Mas, embora estas funções sejam comuns a toda humanidade, a maneira de satisfazê-las varia de uma cultura para outra. É esta grande variedade na operação de um número tão pequeno de funções que faz com que o homem seja considerado um ser predominantemente cultural. Os seus comportamentos não são biologicamente determinados. A sua herança genética nada tem a ver com as suas ações e pensamentos, pois todos os seus atos dependem inteiramente de um processo de aprendizado (LARAIA, 2009, p. 37-38).

O posicionamento de Laraia deixa claro que Cultura está vinculada às práticas sociais com as mais diversas e complexas variáveis possíveis, e não a uma ideia de progresso com estágios evolutivos, e critérios de progressão padronizados, conforme propusera Tylor. Por esta razão, nosso entendimento está vinculado à ideia de que a cultura é uma produção humana e envolve dimensões materiais e imateriais que se entrelaçam no acontecer das práticas habituais coletivas e individuais, e no uso de sua autonomia e liberdade, promove a formação das pessoas.

A cultura é de fato produzida por meio da interação entre indivíduos, que elaboram seus modos de ser, viver, pensar e sentir, e constroem seus valores, fortalecendo o senso de grupo por meio da exaltação do que lhes identificam, da evidenciação do que lhes diferenciam, e do estabelecimento de suas rotinas. Conforme já apresentado, o termo cultura é polissêmico, resultado de visões e versões com perspectivas as mais diversas possíveis. Sobre essa diversidade de visões e versões Marconi e Presotto colaboram com a discussão,

[...] para alguns, cultura é comportamento aprendido; para outros, não é comportamento aprendido, mas abstração do comportamento; para um terceiro grupo, a cultura consiste em ideias. Há os que consideram como cultura apenas os objetos imateriais, enquanto outros, ao contrário, aquilo que se refere ao material. Também encontram-se estudiosos que entendem por cultura tanto as coisas materiais quanto as não materiais (MARCONI; PRESOTTO, 2005, p. 21-22).

Apesar da multiplicidade de conceitos destinados ao termo cultura, é possível destacar pontos comuns, tais como ações, ideias e artefatos que os indivíduos aprendem, desenvolvem, praticam e prezam coletivamente (KEESING, 1972). Além disso, a cultura pode ser entendida como a compreensão do sujeito sobre si e o mundo, sua ação em diferentes momentos históricos, como estrutura humanizante e tornando-se o próprio sentido da presença do indivíduo no mundo.

1.2. A Cultura e sua Relação com a Memória

Uma das funções contemporâneas da cultura é a de manter viva a memória do passado. A lembrança de algo preso ao passado constitui a faculdade de conservar e lembrar estados de consciência pretéritos e tudo quanto esteja associado a eles. A memória guarda lembranças, fruto de experiências vividas, e as evoca de várias formas fazendo do presente uma extensão do passado, e o futuro uma possibilidade que começa no presente. Esse conceito de memória possui um *status* que a vincula decisivamente à cultura, pois nesta perspectiva a memória deixa de ser vista apenas como um dispositivo biológico passa a ser inserida no âmbito da coletividade e servir de base de sustentação das identidades coletivas. Em princípio, sem a existência da memória o presente de uma cultura perde referências históricas e arquetípicas que a originaram. Assim, cultura coletiva é também memória, pois é por meio dela que a coletividade filtra o que precisa ser guardado, retido e evocado quando necessário em vista do fortalecimento da identidade, e o que deve ser lançado ao esquecimento por não contribuir com a preservação da cultura coletiva (LOTMAN citado por SIMSON, 2000).

Jacques Le Goff (1924-2014), também contribui com o debate sobre o conceito de memória. Para ele, “*memória remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas*” (GOLF, 1994, p. 423). Observa-se que a memória não é algo do passado, mas algo sobre o passado, um fenômeno dinâmico seja ele processado individual ou coletivamente, tornando-se fator primordial para o entendimento da identidade.

Alinha-se a este pensamento Ecléa Bosi (1936-2017), que questiona se “*O movimento de recuperação da memória nas ciências humanas será moda acadêmica ou tem origem mais profunda como a necessidade de enraizamento?*”, pois ela também concorda que “do vínculo com o passado se extrai a força para a formação de identidade” (BOSI, 2003, p. 16). Então, sua resposta bem provável será a de que não seja um modismo das ciências humanas, mas uma necessidade coletiva que sempre existiu e que as ciências humanas ainda não haviam atentado para esse fato, o de manter viva a raiz cultural de um povo por meio de sua guarda memorial. Desse modo, evocamos Simone Weil (1909-1943) para compreender a expressão raiz cultural. Segundo a pensadora, o termo enraizamento,

...É talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro (SIMONE WEIL, 1943, p. 411).

Assim, depreende-se que o enraizamento pressupõe participação e conservação das heranças transmitidas ao longo das gerações, ou seja, implica em troca de saberes no contexto da coletividade. A partir dessas contribuições conceituais ressaltamos que a categoria memória está intrinsecamente relacionada com identidade, e sua manifestação ou não contribui decisivamente com o fortalecimento ou o enfraquecimento da cultura. Nesse sentido, Candau corrobora com essa posição,

[...] a memória é ‘geradora’ de identidade, no sentido que participa de sua construção, essa identidade, por outro lado, molda predisposições que vão levar os indivíduos a ‘incorporar’ certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas memoriais, [...] que dependem da representação que ele faz de sua própria identidade, construída ‘no interior de uma lembrança’ (CANDAU, 2011, p.19).

Assim, as escolhas memoriais dependem da representação que temos de nossa própria identidade, e seu exercício constitui um ato de lembrança, de recordação, estando profundamente vinculado aos processos de identidade e identificação. De identidade porque dá ao indivíduo o senso de humanidade e identificação porque confere a ele uma vinculação grupal.

Ora, se a cultura e memória constituem a identidade de um povo, a memória cultural é então fundamental em nosso debate sobre a formação quilombola na região do Baixo Amazonas. Tomamos nesse sentido a memória cultural como heranças simbólicas que podem ser registradas nas mais diversas formas como ritos, rituais, costumes, festejos, objetos, textos sagrados, histórias e causos, que funcionam como alavancas que impulsionam o indivíduo para o tempo pretérito, até mesmo a um tempo mítico das origens, lugar onde estão cristalizadas as experiências coletivas.

Portanto, acredita-se que,

Através da reconstrução de fatos registrados na memória se reconstrói uma visão do passado a partir do presente, contudo, como veremos essa reconstrução está impregnada da leitura simbólica com categorias do presente, mais genericamente do que os recordadores são hoje. Por isso a memória pôde ser utilizada para pensar uma questão tão atual quanto à das populações quilombolas (SILVA, 2012, p.9).

Um dos fatos mais importantes sobre o debate entre cultura e memória tem ocorrido no Brasil, visto que este País é um exemplo de encontro e convívio amistoso ou conflituoso de culturas diversas, de raízes continentais, e de experiências díspares entre si. Nas últimas décadas, principalmente a partir dos anos oitenta do século passado, a organização política de determinados grupos étnicos brasileiros possibilitou o reconhecimento de territórios e a autoafirmação cultural. Não por acaso, encontramos na Constituição Federal brasileira de 1988, em seu Art. 68, o aporte necessário sobre a temática, pois o artigo assegura aos remanescentes das comunidades dos quilombos, que estejam ocupando suas terras, o reconhecimento da propriedade definitiva, devendo o Estado lhes emitir os títulos respectivos. Esse reconhecimento de território não é apenas um dado geográfico. Os Art. 215 e Art. 216, da Carta Magna protegem a cultura quilombola. Assim, para que um remanescente quilombola tenha o devido direito a terra, ele deve estar ocupando o território reivindicado. Para que ocorra a posse e titulação do território, que foram de seus antepassados próximos no Brasil há vários trâmites legais que devem ser seguidos. O aspecto presencial enfatizado no Art. 68 tem levado antropólogos a seguir um princípio básico, o de fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar *conceitual* do passado no presente (SAHLINS, 1990, p.19) para entendimento da etnia, bem como apoio sociopolítico nesta luta pela terra.

Essa tese, em termos de práxis política, confirma a intrínseca relação entre cultura e memória. Relação própria que serve de fundamento para o registro e a confirmação das comunidades, enquanto grupos étnicos com ancestralidade africana, mais especificamente, vivendo em território amazônico. Por isso, é importante destacar que a reivindicação dos grupos quilombolas, a consequente titulação de suas terras, principalmente na floresta amazônica, não é um mero reivindicativo topográfico, mas de *territorialidade*, ou seja, o espaço geográfico titulado deve incluir o espaço subjetivo do ambiente, ou seja, tudo o que contribui para que o morador da área mantenha viva sua forma *cultural* de ser e de agir nesse ambiente. Em outros termos, o lugar territorial, para ser lugar de memória e de cultura, deve ser ocupado e apropriado nos limites do poder, e vinculado ao coletivo de tal modo que não seja mais possível a partir de um tempo viver fora de seu espaço. Nesse contexto, ressaltamos as categorias cultura e memória por compreender que,

Culturas, Identidades e Memórias são dimensões fundamentais na formação e caracterização de um povo. É por intermédio da cultura, da identidade e da memória que se forma a consciência de indivíduo, de grupo social, de coletividade e de nação e, conseqüentemente, o fortalecimento do ser cidadão. 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, 2017, p. 151-152).

Desse modo, ao reivindicar a demarcação de seu território, as comunidades estão também reivindicando o direito de estabelecer o seu modo de vida, seus hábitos, suas crenças e manifestações em um espaço para dar continuidade a um legado herdado de seus antepassados, legado esse que é memorial, que é cultural, que é vital para a sobrevivência desses povos.

Essa discussão muito contribui para a nossa compreensão do que faz uma comunidade quilombola assumir suas origens culturais africanas. Acreditamos, pois, que a cultura implica diversos fatores como hábitos, costumes, enraizamento coletivo, convívio com o ambiente, que são fortalecidos com a manutenção da memória local, nas condições de uma diáspora a qual esses povos africanos foram submetidos, e com a recordação simbólica de suas raízes continentais africanas. Essa premissa nos remete a Thonson (1997), para quem a identidade se constrói mediante o processo de

contar história, para nós mesmos – como histórias secretas ou fantasias – ou para outras pessoas, no convívio social (THONSON, 1997, p. 57). O comentário de Thonson reforça a ideia de que embora alguns povos tenham dominado a escrita como estratégia para manter a memória, os grupos que guardaram sua história por meio da oralidade resistiram com mais empenho e buscam pelo exercício da memória garantir a legitimidade de sua história.

Essas contribuições nos ajudam a perceber que há nas comunidades quilombolas brasileiras, principalmente as existentes na região do Baixo Amazonas, uma relação estreita entre identidade e territorialidade, uma vez que os sujeitos quilombolas podem reivindicar o espaço social e ambiental já habitado como forma de legitimar sua identidade coletivamente construída e comunitariamente vivida. Essa reivindicação num ambiente deslocado de suas raízes originárias envolve ao menos quatro questões fundamentais, a saber: políticas de reconhecimento e afirmação; alteridade interétnica; consolidação histórica e ambiental do novo enraizamento; manifestações de hábitos culturais originados ou que permitem confirmar a relação com as raízes originárias.

Responder a essas questões é fundamental para as comunidades quilombolas que são protagonistas ou sujeitos das consequências da diáspora africana. Desse modo, ao reivindicar a demarcação de seu território, as comunidades estão também reivindicando o direito de estabelecer o seu modo de vida, seus hábitos, suas crenças e manifestações culturais em um espaço novo para dar continuidade a um legado herdado de seus antepassados, legado esse que é memorial, que é cultural, que é vital para a sobrevivência desses povos. Pela franca razão de que na diáspora africana os descendentes de várias gerações do continente originário não perderam por completo suas identidades, nem a memória de suas histórias, nem mesmo o desenraizamento forçado ou forçoso os fizera perder o vínculo de ancestralidade, ao mesmo tempo em que tiveram de construir na diáspora uma nova maneira identitária de viver seu ser africano. Isto nos leva a concentrar nossa pesquisa teórica na questão da diáspora africana, que diferentemente de outras diásporas, o desenraizamento no período moderno fora feito de maneira desumana, agressiva e animalésca.

CAPÍTULO II

A DIÁSPORA AFRICANA E AS COMUNIDADES AFROBRASILEIRAS NA REGIÃO DO BAIXO AMAZONAS

Diáspora é um termo que para ser entendido necessariamente implica uma compreensão de pátria. Entendemos por pátria um pedaço de terra [telúrico] possuído por um grupo que vive e tem longa história a partir dele [cultural], criando vínculo tão existencial que a identidade do grupo que se perderia na falta dele [afetivo]. Conforme Connor (1986, p.16-17), “*a pátria étnica é muito mais do que um território*”, pois a ligação do grupo populacional com a terra pátria deriva de percepções dela como seu berço cultural e geográfico. Ora, a compreensão de pátria se dá em oposição ao conceito de dispersão da própria terra, mistificação da própria terra, identificação com a terra originária, crença no retorno para a restauração da ordem.

Por esta razão, podemos afirmar que o termo diáspora, diferentemente de pátria, é inerentemente geográfico, e implica dispersão de pessoas sobre o espaço global. Nota-se que a geografia está intrinsecamente vinculada à questão da diáspora, tanto como conceito quanto como experiência vivida, e diz respeito à interação contestada de lugar, espaço, cultura e identidade por meio de processo migratório e reassentamento populacional. A diáspora também implica conexões transnacionais entre pessoas e locais (BLUNT, 2003). Por isso, Brubaker (2005) esclarece que,

Ao invés de falar de “uma diáspora” ou “a diáspora” como uma entidade, ou um grupo delimitado, um fato etnodemográfico ou etnocultural, pode ser mais frutífero, e certamente mais preciso, falar de diaspóricas posições, projetos, reivindicações, expressões idiomáticas, práticas e assim por diante (p.13).

Ora, essa ideia de Brubaker somente pode ser levada adiante se compreendermos com mais precisão o termo diáspora. Ele é originado do grego clássico *διασπορά* [*diasporá*] que significa dispersão ou deslocamento forçado ou incentivado de grupos populacionais de suas áreas para outras áreas. O termo é derivado de *διασπείρω* [*diaspeíró*, “Eu disperso”], que é um ajuntamento do prefixo *διά* [*diá*, “através”] com o radical *σπείρω* [*speíró*, “Eu semeio”] (ISIDRO, 1984).

Esse termo foi utilizado inicialmente pelos gregos para descrever o processo de dispersão de grupos sociais durante a colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo no período Arcaico, entre 800-600 a.C. (COHEN, 1997). Trezentos anos depois, o termo passou a ser utilizado para expressar a dispersão do povo judeu em sua desintegração voluntária, no século III a.C em diante. Isso quer dizer que não é possível trazer para o cenário de nossa pesquisa o termo diáspora sem considerar a questão judaica. Marta Topel, em seu artigo *Terra Prometida, Exílio e Diáspora, apontamentos e reflexões sobre o caso judeu*, afirma que,

Ao longo da História, a diáspora judaica transformou-se em emblemática de uma categoria utilizada para a descrição e análise de fenômenos semelhantes. Entretanto, os processos de globalização e transnacionalização, as novas migrações maciças, a organização política de minorias étnicas e nacionais em diversos países com o decorrente despertar de uma consciência identitária mudaram o tipo de arranjos sociais que hoje são considerados diásporas (TOPEL, 2015, p. 332).

Embora o vocábulo tenha sido utilizado dentro de um contexto histórico de espalhamento de judeus e todas as suas estruturas culturais e sociais, não se pode agregá-lo exclusivamente ao povo judeu. Conforme Topel apresenta, as mudanças nas consciências identitárias das minorias e uma organização mais sólida de suas estruturas sociais e políticas implicaram numa nova dimensão conceitual de diáspora. As diferenças entre a diáspora judaica, diáspora africana e diáspora chinesa são muito grandes. No caso judaico, a diáspora tem como sinônimo a dispersão geográfica, e não está vinculada a um deslocamento forçado.

Entre o período final do império grego e o início do império romano, temos uma organização judaica singular. Os judeus dividiram-se em dois grupos distintos, os que viviam em Jerusalém, praticantes dos ritos sociais e religiosos; e o grupo de judeus integrados em culturas diversas, por motivos comerciais e profissionais, e que mantiveram seus ritos sociais e religiosos. Em geral, eram pessoas de alto nível de educação, convencidas de sua condição cultural de judeus, que não abriam mão de suas crenças, sua organização social, suas tradições. A diáspora judaica não pode ser confundida com o exílio judaico. Este último recebe o nome de גלות [*galut*, "exílio"], usado para fazer referência a expulsões forçadas dos judeus por várias razões, como a

expulsão dos judeus de Jerusalém feita pelos romanos no final do primeiro século, e a consequente formação das comunidades judaicas fora de Israel.

Para além do seu conceito inicial, o termo *diáspora* está de fato relacionado a deslocamentos coletivos, pelos mais diversos motivos, como políticos, religiosos, questões naturais, entre outros. O termo também pode incluir grupos étnicos dispersos no mundo de maneira forçada que, por motivos históricos, políticos ou naturais, acabaram por se estabelecerem fora de suas terras de origem. O que levou o termo a um novo patamar conceitual, o de *viver fora do lugar de origem*, foi a simpatia de antropólogos, pesquisadores pós-colonialistas e estudiosos de cultura, que na busca por um termo para definir a situação de diáspora de um número elevado de grupos das sociedades contemporâneas, encontram a diáspora.

O debate sobre o tema cresceu ainda mais nos anos 1990 e a literatura da diáspora expandiu as discussões para o universo do transnacionalismo, da etnicidade e da globalização, fazendo com que o conceito, que estava voltado exclusivamente para a experiência histórica de grupos particulares como os judeus, passasse a abranger as minorias religiosas, alcançando espaços que incluem grupos dispersos pelos mais diversos motivos. Bauman (2000) comenta que,

Com a intenção de distanciar-se das noções essencializantes como 'etnia' e 'raça', em artigos sobrecarregados de jargão, a ideia de "diáspora" tem sido celebrada como expressão de noções de hibridismo, heterogeneidade, fragmentação de identidade e (re) construção, dupla consciência, fraturas de memória, ambivalência, raízes e rotas, cosmopolitismo discrepante, multilocalidade, e assim por diante (p. 324).

Seguindo o que sugere Baumann, sobre vincular o conceito de diáspora a uma ideia mais ampla e abrangente, tomemos o pensamento de Gabriel Sheffer, estudioso sobre diásporas, que apresenta como a determinante mais importante de um grupo de diáspora a "migração", seja ela voluntária ou forçada (SHEFFER, 2003, p.10-12). De acordo com este autor, os membros da diáspora devem estar vinculados pela mesma origem étnico-nacional, residindo permanentemente como minorias em um ou vários países anfitriões e mantendo contatos regulares ou fluxos de informação com seus países "reais" ou "imaginados", bem como com indivíduos ou grupos da mesma origem em países anfitriões, tendo senso de pertença à mesma nação étnica, estabelecendo

organizações e redes de relação com suas pátrias e pessoas da mesma identidade em países hospedeiros diferentes (SHEFFER, 2003, p. 12-18).

O tema, pelo posicionamento dos pesquisadores aqui apresentado, é bastante polêmico, pois sua transposição para o universo das imigrações e emigrações mundiais das sociedades contemporâneas retira da questão judaica o fato de terem sido os únicos protagonistas de diáspora. Com sua ampliação conceitual, saindo do espaço exclusivo das questões étnicas e raciais, o tema acabou por incluir em seu debate as noções de hibridismo cultural, de fragmentações de identidade e sua (re) construção, de consciências presentes e do espírito da ancestralidade, fraturas e fossos de memória que exigem permanente recomposição da história, raízes e rotas recompostas permanentemente, visões cosmopolitas diversas e discrepantes (BAUMAN, 2000).

Essa percepção contemporânea de diáspora nos faz discutir a questão africana no Brasil, considerando o processo de colonização ocorrido desde o século XVI até o País alcançar o modelo republicano, e vínculo que o Brasil acabou por ter com os diversos povos de matriz africana que aqui se estabeleceram.

Um debate inicial sobre a questão africana no Brasil pode ser provocado a partir dos posicionamentos de Munanga (2004), para quem os ideais europeus desconsideraram a importância dos povos de matriz africana e indígena na formação do Brasil, e desse modo reforçou até os dias de hoje a ideologia de que a civilização está do outro lado do Atlântico, no hemisfério norte, cabendo a nós – na condição de colonizados – apenas copiá-la. Portanto, as relações estabelecidas entre Brasil, Portugal e África desde o período colonial geraram um processo de forte consolidação do poder português sobre a colônia, aniquilando os nativos, principalmente os tupis.

Não se pode debater a questão africana no Brasil sem considerar a história dos nativos e o conflito colonizador português. Pesquisas arqueológicas e antropológicas têm concluído cada vez mais que os tupis desde sempre tiveram sua condição de vida relacionada a migrações. Suas viagens migratórias eram orientadas por líderes religiosos, os *karai* (CLASTRES, 1974), que estavam convencidos da existência de um paraíso ao final da jornada, cujo nome em guarani é sugestivo: *yvy marae* [terra sem males]. Até que no século XVI, a vida no dito *Novo Mundo* muda completamente, com a chegada de colonizadores e invasores vindos de várias partes da Europa, como

Portugal, Espanha, Holanda, França e Inglaterra. As consequências para os nativos foram trágicas. Textos didáticos, portanto, livros aceitos para fins de educação do povo brasileiro, aprovado pela autoridade educacional brasileira, tentam recontar a história indígena. Um desses livros didáticos que trata sobre a História do Brasil, financiado pelo Fundo Nacional para o Livro Didático do Ministério da Educação (FNLD/MEC), no capítulo 3, apresenta uma série de conteúdos sobre o encontro conflituoso entre portugueses e nativos, no século XVI. Afirma o texto didático que,

Quando os portugueses chegaram à América, os Tupi ocupavam quase toda a faixa costeira entre os atuais estados do Ceará e São Paulo, enquanto os Guarani localizavam-se mais ao sul, entre a região litorânea de São Paulo e a do Rio Grande do Sul. O contato dos portugueses foi, inicialmente, mais intenso com os povos que viviam na costa do atual território brasileiro (BRAICK, 2014, p. 60).

Acredita-se que a ocupação Tupi do litoral brasileiro tenha ocorrido a partir das migrações deste povo da Amazônia por questões de aumento populacional e mudanças climáticas. É interessante notar que Andrade e Alves da Silva, em sua obra *O ensino da temática indígena*, apresenta similaridades com o texto oficial sobre a questão indígena,

Partindo-se de relatos dos séculos XVI e XVII, o mapa da Colônia era dividido em dois grandes troncos indígenas. De um lado, os Tupi-guarani, predominantes na faixa estreita da costa, de São Paulo ao Pará e de nome genérico Tupinambá. E com os quais os colonizadores mantiveram os primeiros contatos. Os Tapuia, embora também presentes em trechos da costa, concentravam-se nos sertões e litoral paraense (ANDRADE; ALVES DA SILVA, 2017, p. 19).

Os Tupi eram organizados, belicosos e exerciam forte liderança em seu território ampliado. O texto didático continua,

Os Tupi acreditavam que sua cultura era superior à dos demais indígenas, referindo-se a todos aqueles que não falavam a sua língua pelo termo genérico tapuia, que significa “bárbaro”. Essa visão de um mundo dividido entre “nós” e “os outros” tinha a ver com seu espírito belicoso. Em geral, os Tupi consideravam os tapuias seus inimigos naturais. As guerras também eram frequentes entre os próprios Tupi. Aldeias que se aliavam numa ocasião podiam, tempos depois, se desentender e lutar entre si (BRAICK, 2014, p. 61).

Os conflitos entre as nações indígenas no Brasil eram comuns, pois a luta por sobrevivência, ocupação territorial, associados à vingança e honra, e os rituais

antropofágicos serviam de fundamento para a busca, chegada e entrada na *terra sem males*. Essa lógica é aceita por antropólogos, arqueólogos e historiadores, com certos “senões”, embora o encaminhamento seja que essa tese em princípio válida deva ser mais aprofundada. A partir da entrada dos portugueses na história dessa região sulamericana, os enfoques de pesquisadores conflitam-se. O livro didático apresenta a seguinte versão,

Os primeiros contatos entre os indígenas e os recém-chegados foram marcados por um estranhamento mútuo. Afinal, para ambos, o “outro” era o “diferente”. Supõe-se que os indígenas estranharam os rostos barbados dos portugueses, seus corpos cobertos de tecidos e sua fala incompreensível. Os portugueses também se impressionaram com a nudez dos nativos, seus rostos decorados com pinturas e hábitos tão diferentes daqueles praticados pelos europeus. Segundo Pero Vaz de Caminha, indígenas e recém-chegados buscaram algum entendimento nesses contatos iniciais trocando presentes e saudações (BRAICK, 2014, p. 66).

A leitura nos apresenta um encontro estranho, mas amistoso, aparentemente sem conflitos maiores e aversões étnicas. O resultado do encontro aparentemente harmonioso foi a tomada da terra tupi pelos portugueses para fins de exploração mineral, agrícola e pecuária. Os portugueses instigaram os diversos povos nativos a conflitem uns com os outros, fazendo com que os limites territoriais entre as nações indígenas fossem anulados. A desunião indígena provou-se favorável à colonização portuguesa. Martin Gurgel (2009) descreve que,

A divisão e os locais de ocupação das tribos indígenas documentados no século XVI não foram arbitrários. Em termos gerais havia delimitações geográficas mais ou menos nítidas do grupo populacional tupiguarani. Os Tupis habitavam a Bacia Amazônica e o litoral, desde o Amazonas até Cananéia (São Paulo); e os Guaranis viviam na orla marítima de Cananéia ao Rio Grande do Sul, assim como nas margens dos rios Uruguai, Paraguai e Paraná. Quanto aos minoritários Tapuias, dos quais restam poucas informações, eram eles os Aimorés (sul da Bahia e norte do Espírito Santo), os Tremembés (entre Maranhão e Ceará), e os Goitacazes (foz do rio Paraíba) (p. 40).

Nota-se que, conforme Martin Gurgel, o espaço territorial entre os nativos, previamente à chegada portuguesa era evidente. Por outro lado, no que se refere a questões políticas e culturais, a memória brasileira sobre os povos nativos é bastante limitada, dado que os registros desses povos foram em boa parte feitos pelo colonizador, que tinha pouco ou, e em certos casos, nenhum interesse no delineamento de peculiaridades dos povos conquistados. Com a expansão marítima em pleno

desenvolvimento e a exploração econômica das terras americanas gerando lucros para as coroas portuguesa e espanhola ainda no século XVI, principalmente o alto valor econômico do pau-brasil, outras nações europeias passaram a penetrar o território de posse luso-espanhol. As consequências disso foram os arrefecimentos das lutas entre indígenas aliados aos invasores europeus com interesses econômicos na colônia.

Assim, diversos povos tupis, como tupinambás, temiminós e tabajaras, aliaram-se aos portugueses; tamois, caetés e potiguares organizaram-se com franceses; enquanto que os carijós e os guaranis aliaram-se aos espanhóis. Essas alianças não beneficiaram as nações indígenas. Ao contrário, o resultado foi o genocídio de várias nações indígenas e a dizimação de suas aldeias, bem como a escravização e a contaminação desses povos por doenças trazidas pelos europeus e fuga das populações indígenas para o interior do continente (HECK; LOEBENS; CARVALHO, 2005).

Com a dizimação das populações indígenas, principalmente aquelas aliadas aos invasores inimigos dos colonizadores, estes últimos tiveram que investir na escravização dos povos da África, que na época já estava em estado adiantado no continente preto. O comércio de escravos africanos para o Brasil resultou em um prolongado desenraizamento e numa grande diáspora africana para as Américas, principalmente para a então colônia portuguesa. O resultado foi o surgimento de um novo tipo de identidade local, a afrobrasileira, que acabou por tornar-se o “entre lugar”, das culturas indígenas e portuguesa.

2. 1. Diáspora: relações entre povos africanos e afrodescendentes

A partir de nossas investigações teóricas e conceituais sobre culturas e sobre diáspora em linhas gerais, relacionados aos povos de matriz africana, é preciso aprofundar questões focadas na situação dos afrobrasileiros a partir da época da diáspora negra para a região. As grandes “viagens” introduziram rupturas nas tradições do continente originário, pois os povos africanos tiveram que sobreviver à barbárie do desenraizamento sociocultural, as intempéries climáticas, à solidão linguística e a tantas outras moléstias, que apenas o fato de sua sobrevivência secular já demonstra o valor

e o poder desse povo em situação de diáspora forçada e forçosa (RODRIGUES, 2012). Ressalta-se também que:

Assim, também como os judeus, os descendentes de africanos espalharam-se pelo mundo. Contudo, a marcante diferença encontra-se no fato de que estes o fizeram, sobretudo, de modo compulsório e como resultado da escravidão. Uma vez instalados em quaisquer dos continentes, por mais que as tradições fossem represadas ou aniquiladas, os descendentes de africanos davam início a um processo de criação, invenção e re-criação da memória cultural dos laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade. Com esta rede de interação, as múltiplas culturas africanas, que se espalharam pelo mundo, preservaram visíveis traços das inúmeras comunidades étnicas a que pertenciam, sendo os mais marcantes aqueles manifestos por meio da força do ritmo musical, dos movimentos assimétricos na dança, na culinária e nas sabedorias de cura extraídas da fauna e da flora tropical (TAVARES, 2008, p. 81).

Tavares (2008) nos alerta para as condições de readequação ambiental, social, memorial e cultural dos negros africanos e seus descendentes nos países anfitriões, o que permitiram a interação das próprias culturas africanas, já que quando falamos de África não podemos desconsiderar o universo étnico desse continente. Afinal, foram trazidos para o Brasil africanos de diferentes regiões do continente preto com línguas, tradições, costumes, hábitos sociais e organizações políticas diversas e diferentes, que ao aportarem no litoral brasileiro tiveram que passar por um processo de articulação com outras culturas interafricanas, com culturas indígenas e com o peso colonizador da cultura portuguesa, na tentativa de encontrar uma identidade própria que o possibilitasse ao menos a sobrevivência coletiva. Daí que Hall (2003) defende que na situação de diáspora as identidades tornam-se múltiplas. Segundo ele,

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2003, p.108).

Vejamos que Hall apresenta que as identidades não são nunca unificadas, dado que o reconhecimento identitário depende de condições diversas e dinâmicas. Desse modo, a identidade afrobrasileira foi construída dentro de um processo dinâmico de articulação, recomposição e diálogo das culturas africanas ao longo do processo de colonização brasileira. Destaca-se também que nesse processo as identidades

mantiveram um passado histórico ligado ao continente africano, sem o qual seria impossível recompor ou reinventar sua história como movimento de superação da submissão forçada e já arquetípica por conta da assimilação no inconsciente coletivo, e movimento de descolonização.

Assim, ainda de acordo com Hall (2003), o termo África enquanto objeto de investigação é uma construção moderna que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas, línguas, cujo principal ponto de origem comum situa-se no tráfico de escravos. Ele destaca que a maior distinção da cultura brasileira é resultado do maior entrelaçamento ou fusão dos diferentes elementos culturais africanos e europeus que se estabeleceram no período colonial. Contudo, segundo ele, essa reconfiguração não pode ser representada como uma “volta” ao lugar onde os afrodescendentes estavam antes. Por isso, acredita-se que os povos de matriz africana juntamente com os demais povos conseguiram encontrar um “entre lugar”.

Nesse sentido, podemos fazer uma analogia com os estudos de Bhabha que chama de “entre lugar”, ou lugar de fronteira como espaço de intervenção sociocultural. Homi Bhabha (2003), em sua obra *O Local da Cultura*, comenta que o *entre lugar* é um “[...] terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 2003, p. 20). Essa vivência no *entre lugar* permite ao coletivo protagonista não entrar em um processo de fechamento de sua própria cultura, ou seja,

O ir e vir do indivíduo com seu movimento temporal, e a passagem que ele propicia evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Esta passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem hierarquia suposta ou imposta (BHABHA, 2003, p. 22).

A possibilidade do hibridismo é fundamental, embora haja a necessidade não apenas da consolidação das culturas dos diversos povos no Brasil, entre eles os de matriz africana, como também o reconhecimento de que o ser brasileiro é resultado de um encontro inesperado, conflituoso, complexo entre um universo cultural tão complexo que há necessidade dos grupos se aceitarem no jogo intercultural. Por isso, é preciso compreender que as comunidades remanescentes de quilombos, representam o “entre

lugar” entre a África e o Brasil, pois nos quilombos percebe-se a tentativa de conexão entre os dois países, configurando-se em espaços de ligação das culturas afro-brasileiras, na hibridização com culturas de nações indígenas e de nações europeias.

2.2. Tráfico e Tráfego de Mão de Obra Africana

A partir das etimologias das palavras tráfego e tráfico busca-se uma discussão sobre a mão de obra africana. Nesse contexto, é salutar considerar que existem estudos a exemplo de Albuquerque (2006) que indicam que havia a escravidão interna, ou doméstica no continente africano, e ocorriam em períodos de guerras entre as sociedades africanas, ou por motivos de penhora, troca, ou vendas e serviam como estratégia de sobrevivência do grupo, nos períodos de fome e seca. Todavia, a partir da ocupação do Egito e da África subsaariana pelos árabes, houve mudanças no processo de escravização interna africana que passou de pequena escala para um empreendimento comercial com destino para as Américas e para a Europa.

Esse empreendimento era conhecido como *slavery trade*, a partir da lógica de *traffic*, vocábulo anglo-saxônico de origem árabe. Segundo o *Longman Dictionary of English*, o termo *Traffic* é um substantivo que significa (i) movimento de veículos em um determinado espaço, tráfego; e (ii) compra e venda ilegal de bens, tráfico (LONGMAN DICT, 1992, p. 210), e de acordo com o dicionário eletrônico Wiktionary (2018, §1), o termo tem sua origem na língua árabe, تَفْرِيق [tafrīq, “distribuição, dispersão”], que também diz respeito à circulação de veículo. Esse vocábulo na língua portuguesa também ganhou duas vertentes, o primeiro é traduzido *tráfego*, ou seja, ação ou efeito de trafegar; fluxo de mercadorias; transido de veículos; e o segundo é traduzido como *tráfico*, que significa trato mercantil, negócio, tráfego, comércio ou negócio ilícito.

O termo *traffic* passou a fazer parte do cenário comercial mundial desde o século XVII, quando era utilizado no contexto da comercialização de escravos. Neto (2009), em seus estudos *a história do tráfico em verbetes: etimologia e história conceitual do tráfico a partir dos dicionários*, aponta que:

No século XIX, entre os anos de 1831 e 1850, o comércio brasileiro de escravos africanos existiu como contrabando, uma vez que desde 7 de novembro de 1831 havia sido legalmente proibido e, a partir da Lei de 4 de setembro de

1850, foi duramente combatido e efetivamente extinto. Antes disso, era uma atividade comercial legal e lícita, senão legítima, sendo uma das formas de comércio denominadas como tráfico ou trafego, realizada por mercadores ou comerciantes também chamados de traficantes, isto é, aquele que leva uma mercadoria de um lugar ao outro, negociando-a com terceiros. Quando de sua proibição legal e, principalmente, quando de sua efetiva repressão, o comércio de escravos africanos tornou-se prática ilícita e condenada moralmente, sendo por isso muitas vezes denominado como tráfico ilícito, distinguindo-se, portanto, esse comércio infame de outras práticas comerciais denominadas como tráfico. Iniciava-se assim a construção da identidade dos comerciantes de escravos como traficantes e de seu comércio como tráfico, com o sentido negativo que essas palavras são usualmente empregadas no Brasil contemporâneo; ou seja, tráfico como negócio ilegal ou sujo e traficante como sujeito imoral e criminoso (p. 99-100).

Dada a essa constatação de Neto (2009), entende-se que Tráfico e Tráfego tornaram-se ao longo dos tempos palavras sinônimas, uma vez que todo tráfico era visto como tráfego de mercadorias de um ponto a outro, feito por um mercador ou negociante, e tráfico seria uma forma de negócio ou modalidade de comércio; tendo o traficante como aquele que faz comércio, ou seja, comerciante ou homem de negócios.

No que se refere ao Brasil, é importante destacar que apesar da posse oficial do território com a chegada da esquadra de Pedro Álvares Cabral, em 1500, o Brasil serviu por quarenta anos, aproximadamente de 1500 a 1540, apenas como rota até o Cabo da Boa Esperança, no sul do continente africano, ou seja, o Brasil foi incluído na rota de parada para abastecimento de água e alimento. Segundo Moraes (2001, p.108), haveria *“uma briga cartográfica muito grande entre os cartógrafos portugueses e os espanhóis. Os portugueses alargavam e os espanhóis estreitavam a América do Sul, e ninguém sabia bem a real extensão do continente”*.

Apenas em 1532, Dom João III, rei de Portugal, para não arcar com o ônus da instalação portuguesa na colônia brasileira, criou um sistema de “privatização” das terras brasileiras, chamado de capitânicas hereditárias. Através delas a coroa lusa transferiu aos chamados donatários, a responsabilidade de colonizar com recursos próprios o território brasileiro. Dessa forma, foram criadas quinze capitânicas hereditárias. A negociação foi efetivada por meio de uma carta de doação. Além disso, no acordo firmado estabeleceu-se o dever dos donatários de arrecadar tributos destinados à Coroa portuguesa, a colonização e criação das vilas. O donatário também tinha poderes políticos administrativos sobre as capitânicas conforme estabelecido pelo

próprio rei. Apesar dessa iniciativa portuguesa apenas duas capitanias obtiveram êxito, a de São Vicente e a de Pernambuco⁴.

Diante da situação de conflito demarcatório e das dificuldades dos capitães de povoar e explorar a colônia, a Coroa portuguesa passou a estimular os colonos a construir unidades açucareiras no Brasil. No início da nova atividade econômica brasileira, a primeira mão de obra empregada foi a indígena (ANDRADE; ALVES DA SILVA, 2017). Entretanto, dado que havia dificuldades em escravizar e forçar os índios ao trabalho para o colonizador, os portugueses tiveram que adotar outras estratégias, dando início à introdução do escravo africano em terras brasileiras:

A mão-de-obra empregada na montagem dos engenhos de açúcar no Brasil foi predominantemente indígena. Uma parte dos índios (recrutados em aldeamentos jesuíticos no litoral) trabalhava sob regime de assalariamento, mas a maioria era submetida à escravidão. Os primeiros escravos africanos começaram a ser importados em meados do século XVI; seu emprego nos engenhos brasileiros, contudo, ocorria basicamente nas atividades especializadas (MARQUESE, 2006, p. 111).

Quanto ao quantitativo de africanos traficados para o Brasil no período escravista, o número é de aproximadamente mais de quatro milhões, segundo Alencastro (2000). Esse dado nos permite concordar com os argumentos de Eric William (1994), para quem vários países da Europa tornaram-se ricos por conta da exploração do trabalho escravo africano e do tráfico de escravos ao longo da modernidade. Essa dinâmica no Brasil se efetivou já no século XVII, com a produção de açúcar por meio do plantio de cana, e tomou grande proporção nos séculos seguintes, com o desenvolvimento da cultura do café e do cacau.

Contudo, no dia 7 de novembro de 1831 foi promulgada no Brasil a lei conhecida como Lei Feijó que tinha como principal objetivo proibir o comércio internacional de escravos africanos, como parte da pressão política da Inglaterra ao Brasil. A Lei Feijó era constituída de nove artigos, sendo que o primeiro deles declarava livres todos os escravos que entrassem no Brasil a partir da data de sua promulgação. Embora de suma importância, pois combatia o regime escravocrata adotado, tornando livres todos os africanos vindos de fora do império, essa lei nunca foi executada (GURGEL, 2008).

⁴ Recomendamos o sugestivo artigo de Jorge Pimentel Cintra, intitulado "Os limites das capitanias hereditárias do sul e o conceito de território", sobre os conflitos demarcatórios das Capitanias Hereditárias, e publicado nos Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, vol.25 n° 2, São Paulo Mai/Aug. 2017, p. 203-223.

Somente a partir de 1850, após nova e bélica pressão da Inglaterra, por meio da promulgação na Inglaterra da Lei *Bill Aberdeen*, que outorgava à Marinha inglesa o direito de interceptar e aprisionar navios negreiros, ainda que estes estivessem em águas territoriais brasileiras, bem como prender e levar a julgamento seus comandantes, é que no Brasil o ministro da justiça de Dom Pedro 2º, Eusébio de Queiroz, faz o parlamento promulgar a Lei de número 581 no dia 4 de setembro, conhecida como Lei Eusébio de Queiroz, que decretava em seu artigo 4º que a importação de escravos no território do Império a partir da vigência da lei seria considerada pirataria, e determinava serem criminosos o proprietário do navio, o capitão e seus subordinados, bem como toda e qualquer pessoa que por ventura viesse a participar do comércio ilegal de escravos.

No contexto da Lei Eusébio de Queiroz, podemos inferir que o que estava sendo proibido era o tráfico de escravos, ou seja, o traslado deles do continente africano para o Brasil. Embora, internamente, o comércio de escravos não fora atingido pela lógica desta lei, ela consolidou a proposta legislativa de Feijó. A partir dela, foram estabelecidas várias leis com o objetivo de extinguir a escravidão no Brasil. Podemos citar a Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871 – Lei do Ventre Livre – que dispõe que *“os filhos da mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre”*; Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885 – Lei dos Sexagenários – que alforriava os escravos idosos, mas estipulava aos libertados a obrigatoriedade da prestação de serviços pelo espaço de três anos ou até os 65 anos. Finalmente, no dia 13 de maio de 1888, depois de dias de embates entre conservadores e liberais, o congresso brasileiro aprovou a lei de nº 3.353, conhecida como Lei Áurea, e a princesa Isabel a promulgou. A lei foi concebida para abolir de forma imediata e incondicional o elemento servil no País e continha apenas dois dispositivos: *Art. 1º - É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil. Art. 2º - Revogam-se as disposições em contrário* (BRASIL, 1888).

Uma vez observada em rápidas linhas a História afro no Brasil, é preciso nos perguntar como seria essa mesma história contada na voz e na memória dos próprios negros. Se observarmos como ocorreu o processo desde a escravização de negros africanos até os processos de libertação, não encontramos na História a fala da vítima.

Nesse sentido, desinventar ou recontar a história dos povos africanos no mundo, no Brasil e, em especial, na Amazônia, passa a ser uma necessidade. O propósito é nobre, desinventar a história africana no Brasil e deixar que os próprios protagonistas afros contem a própria história, e assim possamos restabelecer a dignidade da vida desses povos que sofreram as mais atrozes humilhações.

2.3. Os Africanos na Amazônia, do Período Escravista ao Abolicionista

Segundo Gadelha (2002), um dos primeiros documentos portugueses sobre o vale amazônico foi a *Carta de Diogo Nunes* (1553) dirigida à D. João III, onde descreve ter descido o Amazonas desde o Peru, acompanhando uma expedição de um mercador espanhol e pedindo autorização para conquistar e colonizar as terras da Espanha em troca das mesmas concessões que os espanhóis recebiam da Coroa espanhola. Cabe ressaltar que, onze anos antes desse evento, ocorre o registro oficial do primeiro navegador explorador a percorrer todo o comprimento do rio Amazonas, o espanhol Francisco de Orellana, no ano de 1542 (SMITH, 1994). Conforme consta no relato de frei Gaspar de Carvajal, a viagem empreendida por Orellana nos anos de 1541 e 1542 pelo maior rio do mundo apresentou nuances que nos permitem ter uma noção de como ocorreram os encontros, às vezes amistosos e às vezes belicosos, entre os europeus e os nativos indígenas.

Em agosto de 1542, Orellana alcançou o oceano Atlântico, então conhecido como o Mar do Norte. Seguiu viagem até Cubagua e Santo Domingo, embarcando para a Espanha no final de 1542. Dois anos depois, apesar das alegações de sua traição em relação a Gonzalo e Pizarro, Orellana obteve uma coroa do Rei e *propriedade da Amazônia para que pudesse explorá-la*. No entanto, no dia 10 de maio de 1545, Orellana deixou San Lúcar de Barrameda em direção à Amazônia. Sua jornada que já havia sido forjada o levou à própria morte pouco depois de chegar às proximidades de Macapá, em novembro de 1546. Essas viagens serviram para que os Europeus considerassem as limitações em transformar os nativos indígenas em escravos.

Essa consideração alterou os planos de colonização. De acordo com Vicente Sales (2005) a fundação de Belém, em 1616 marcou a incorporação da Amazônia no mapa português, sendo os indígenas a primeira mão de obra explorada de forma

escrava pelo reino Luso, seguido da chegada dos escravos vindos da África. Entretanto, segundo Reis (1961), foram os ingleses que introduziram os primeiros africanos escravos na Amazônia, especialmente no extremo norte do Brasil entre os fins do século XVI e XVII, para o cultivo da terra.

Daquele período em diante, contudo, a escravidão na Amazônia passou a ser rotina, sendo fortalecida pelos portugueses na segunda metade do século XVIII e início do século XIX com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão Pará e Maranhão, iniciativa do Marquês de Pombal. Neste período, ocorreram fortes desavenças entre jesuítas e colonos, o que levou os últimos a reivindicar a utilização de escravos africanos nas lavouras. Segundo Meireles (2009), a introdução regular de cativos no estado do Grão-Pará e Maranhão foi disciplinada pelo alvará régio de 7 de junho de 1752, que oficializou o exercício comercial da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e assegurou o monopólio do tráfico de escravos africanos na Amazônia. Desde então o quantitativo de escravos na Amazônia subiu vertiginosamente.

Ao investigar sobre o tráfico transatlântico na região amazônica, Bezerra Neto (2012) constatou que dos quase 60 mil africanos ingressados no Grão Pará entre o final do século XVII e a década de 1840, mais de 60% ingressaram entre 1756 e 1800 e mais de 35% entre 1801 e 1841. Nesse sentido, Nascimento evoca que,

[...] as áreas em torno de Belém; pela região do Baixo Tocantins; pelo território do Amapá; pelo arquipélago do Marajó; pelas terras do Baixo Amazonas; e, pelo nordeste paraense; na zona fronteira com o Maranhão, configuram-se em espaços onde o trabalho escravo de origem africana esteve presente, nos setores agrícola, pecuário e ainda em alguns lugares nas fortificações militares com maior ou menor grau de importância dentro da economia amazônica, ao lado do trabalho de indígena e mestiço livres (NASCIMENTO, S/D, p.5).

Com o aporte das assertivas anteriores, podemos inferir que a escravidão africana ocorreu na Amazônia, sendo ela a base instrumental de vários setores como o agrícola, pecuário, extrativista e nas fortificações militares, além de favorecer o povoamento da região. Além desses aspectos, a escravidão na Amazônia também se caracteriza pela existência de mocambos, que se estabeleceram em alguns casos, em lugares de difícil acesso, e sendo confundido, ao longo dos tempos como comunidades rurais. Todavia, a partir da década de oitenta do século XX, ressurgem como forma de reivindicação de sua identidade.

Diante do exposto, é relevante pensar que conhecer a história e a trajetória dos africanos até sua chegada ao Brasil favorece a compreensão da própria história do Brasil, pois a diáspora africana teve implicações tanto para os colonizadores quanto para os colonizados, com consequências até o tempo presente. Todavia, é importante ressaltar que a história dos africanos no Brasil não teve início com a chegada dos portugueses nas terras tupiniquins, mas é inegável que sua história no Brasil, principalmente no Baixo Amazonas é fonte de compreensão e reconhecimento da vida e da cultura dos africanos e afro-brasileiros na Amazônia, pois há hoje no coração da Floresta diversas comunidades remanescentes de quilombos, também chamadas de mocambos, que se configuram em lugares de resistência e partilha enquanto cultura brasileira e como cultura de matriz africana, se transformando a si mesma, numa atitude de *autopoiesis* e recomposição de sua própria história na história do Brasil.

2.4. Os Africanos na Amazônia, entre Mocambos e Quilombos

Sabemos da complexidade que envolve o desenvolvimento das comunidades negras, com suas lutas por cidadania, e seus esforços pelo reconhecimento de sua identidade afro-brasileira, com direitos territoriais garantidos em lei. As comunidades quilombolas do Brasil são parte de uma História de Diáspora Africana, e inclui nela um longo processo de história da escravidão, bem como as consequências que resultaram da emancipação de negros africanos ou negros já nascidos no Brasil logo após a assinatura da Lei Áurea. Conforme Gomes (2015), as comunidades de fugitivos da escravidão conseguiram desenvolver um modelo de sociedade complexa que implicava a ocupação territorial, a prática agrícola, a preservação da cultura nas condições diversas e a organização sociopolítica, que possibilitasse a manutenção da liberdade e o empreendimento da resistência.

As comunidades negras no Brasil desde antes da Abolição da Escravidão se organizaram em microssociedades, produzindo seus roçados e cuidando de seus gados de base, vivendo de extrativismo e, em alguns casos, articulando com outros grupos da sociedade brasileira, como os indígenas, fazendeiros e autoridades simpatizantes à causa da liberdade negra. Por isso, há situações em que as comunidades de africanos ou remanescentes foram reconhecidas como comunidade de

negros, denominadas de vilas de roceiros negros, tendo como uma de suas atividades de resistência e sobrevivência as trocas mercantis e a interação com a economia local.

Ainda nesse aspecto, logo depois do processo abolicionista, surgiram comunidades em que os negros se aglutinavam na mesma fazenda em que haviam trabalhado como escravos, sendo acolhidos e reconhecidos pelos próprios senhores de terra, como resultado de negociações entre estes e aqueles (GOMES, 2015). O que tornou essas comunidades semelhantes foi o compartilhamento de cultura, identidade e memória, e a implantação de espaços territoriais para fins de economia agrária. Também havia organizações de negros que tinham por ideal de resistência o protesto reivindicatório, cujo mote norteador era a ocupação de terras e a invasão de fazendas, além daqueles grupos que resgatando sua identidade nômade africana tornaram-se migrantes permanentes.

Na região do Baixo Amazonas, as comunidades afro-brasileiras estão organizadas na forma de Mocambo e Quilombo. Neste sentido, é fundamental compreendermos o que vem a ser um quilombo, seja na sua raiz etimológica, seja na sua estrutura de nação ou na sua organização. Por certo, diversas comunidades auto-reconhecidas quilombolas já superaram o argumento do binômio fuga-resistência, instaurado no pensamento corrente para caracterizar estas conformações sociais.

Dias (2011), em sua pesquisa no Arquivo Público Mineiro, da Câmara Municipal de Mariana (Sessão Colonial-SC), apresenta que as sublevações nesse período eram tão ocorrentes em Minas Gerais, que Dom Pedro de Almeida, no ano de 1719 determinou uma série de ações para conter aquelas revoltas, tais como: a proibição de novas alforrias, o que era comum no altiplano mineiro setecentista. Várias foram as ações proibitivas: escravos escolherem outros negros para padrinhos; a ordenação para que negros, mulatos, escravos ou alforriados que possuíssem cativos os vendessem para evitar dependências entre si; e veto à coroação dos reis do Congo nas tradicionais festas do Rosário do Serro, na região; e por fim a perda da cômputa régia (*pensão paga aos párocos para seu sustento*) ao vigário que empossasse o rei negro.

Todas essas ações não lograram êxito, bem como as sublevações também não obtiveram sucesso. As sublevações foram malogradas, ainda, pelo fato de os negros da Angola e os negros (de) Minar reivindicarem para si o trono de rei, impossibilitando um

acordo (DIAS, 2011). Essa informação somente foi conseguida quando em 1725, o rei D. João V pediu informações para saber como evitar a revolta dos negros, inquirindo Dom Lourenço de Almeida, governador da capitania das Minas do Ouro, se seria conveniente que fossem àquela região somente os escravos de Angola, 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]*”⁵.

Se atentarmos para esse episódio, notamos que os negros estavam tentando reconstruir suas identidades a partir das referências culturais anteriores ao tráfico, ou seja, das características comuns que os uniam nos grupos “minas” e “angolas”, sobrepondo o elemento étnico aos interesses e reivindicações comuns dos cativos no sistema escravista, conforme assevera Dias (2011) em suas análises. Dom Lourenço de Almeida, antes mesmo de receber a carta de consulta da Coroa, se viu na obrigação de apresentar uma série de imposições regimentais na região para tentar frear as sublevações, entre elas estavam: o regimento dos capitães-do-mato; a transferência da sede da capitania de Vila do Carmo (Mariana), para Vila Rica (Ouro Preto); determinou que os “ranchos” onde os negros se reuniam deveriam mudar de local; ordenou que se fizesse uma ronda com “*os mesmos moradores da Rua da Paz*”⁶.

Entre as ações feitas por Dom Lourenço, interessa-nos o regimento dos capitães-do-mato. Parece para nós que esse documento quisera dirimir dúvidas na então capitania das Minas Gerais sobre as atividades dos Capitães-do-mato, e fortalecer a atividade de sufocamento das sublevações negras na região altiplana de Minas Gerais. No texto regimental, o governador Dom Lourenço faz referência, pela primeira vez em um documento oficial, ao termo quilombola:

*.../ [§3] Pellos negros que forem prezos em **quilombos** formados distantes de povoação onde estejão 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 investidas de **quilombos** se não hajaõ com a Crueldade com que alguãs se haviaõ antecedentemente, e só em cazo de rezistencia poderaõ os dittos Capitães uzar da defença natural, porque fazendo o contrário se tomará conhecimento desta materia (*sic*) (DOM LOURENÇO DE ALMEIDA, 1722) (destaque nosso)⁷.*

⁵ APM – SMM (Sessão Colonial, Cód. 29, p. 03. Ordem Régia. Lisboa, 10 de junho de 1725).

⁶ APM – SMM (Sessão Colonial, Cód.13, p.20. Carta aos oficiais da câmara de Vila Rica, 08 de fevereiro de 1721).

⁷ APM – SMM (Sessão Colonial, Códice 02. P. 108-110. Regimento dos Capitaõ-do-mato, 17 de dezembro de 1722).

O governador parece não ter tido vontade de que a sociedade mineira tivesse dúvidas, evidenciando em um documento oficial uma clara definição do que vem a ser quilombo. Esse termo vem à tona novamente em 02 de dezembro do ano de 1740, quando reportando ao rei João V de Portugal, o Conselho Ultramarino valeu-se da seguinte definição de quilombo: “*toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles*”⁸. Essa caracterização descritiva perpetuou-se como definição clássica do conceito e influenciou uma geração de pesquisadores. A carta ainda contém uma determinação quanto ao quilombo:

E sendo preciso acudir com remedios para Se evictar a facilidade e impunidade com que os negros fogem, e se juntão em **quilombos** cometendo delles roubos, salteamentos, E mortes, conciderando o conselho q’ as penas de degredo, e prizaõ não são para os Escravos porq’ Servem de cauzar prejuizo aos Senhores e o pouco que sentem os açoutes a q’ quotidianamente Estão costumados, Se sirva VMag de ordenar que a todos os negros q’ se acharem em **quilombo** voluntariamente pella pRimeira ves Se lhe ponha na espadoa hua marca de fogo de hum F q’ para Este effeito haverá Em todas as Cameras a qual Se lhe porá sem mais processo que a notoriedade do facto, Logo q’ do quilombo vier, pReso antes de entrar a cadea. Pela Segunda vez se lhe corte hua orelha constando por Certidão do Escrivão para ter já a marca por Simples mandado do Ouvidor ou Juis ordinario, E q’ pella terceira ves Se proceda contra elles em junta a pena de morte, constando da primeira fuga pella marca posta, e da Segunda pello Sumario processo, porq’ se lhe decepou a orelha (*sic*) (AHM, Carta do C.U.M., Lisboa, 1740) (destaque nosso).

Notemos que esse conceito de Quilombo, explicitamente vinculado à ideia de fuga e de resistência, não se sustenta mais diante do atual contexto de recomposição das comunidades afrodescendentes. Ao longo da história brasileira, a constituição dos quilombos ocorreu a partir de uma infinidade de processos para além da fuga, tais como doações e heranças de terras a escravos e ex-escravos, permanência e ocupação de territórios públicos, dentre outros. De fato, os primeiros quilombos eram pequenas aldeias para onde os escravos, que fugiam das fazendas e casas de família, iam buscar refúgio. Esses locais eram em geral de difícil acesso, a maioria deles inacessíveis. Nesses locais os escravos se reuniam e conseguiam levar uma vida livre. As pequenas aldeias eram também chamadas mocambos, e tanto eles como os quilombos duraram todo o período da escravidão no Brasil.

⁸ APM, ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. 2/12/1740. Con. Ultra. Brasil/MG. No.3174; Cx.: 40; Doc.:27. Carta do Conselho Ultramarino a D. João V. Lisboa, 1740.

Diante disso, faz-se necessário destacar que a despeito de qualquer que seja o tipo de formação do quilombo, todos eles de uma forma ou de outra simbolizaram uma transgressão à ordem escravista vigente mantendo sua história, cultura e identidade por meio de historiografia oral. Há quilombos, por exemplo, que se constituíram a partir da doação dos proprietários de escravos, como é o caso do Quilombo Bom Jardim⁹, situado no município de Santarém; todavia, consideramos que isso não diminui a legitimidade destes 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.

De acordo com estudos de Munanga (1995), a palavra *kilombo*, é de origem *Umbundo*, e foi aportuguesada para quilombo, tendo relação com povos de matriz *Bantu*. Segundo Gomes (2016), o termo também recebeu a denominação *mocambos*, sendo utilizado na África Central para designar acampamentos improvisados durante as guerras ou mesmo para aprisionamentos de escravizados. Na discussão sobre as origens do termo quilombo, acrescentamos Moda (2014) para quem:

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

A hipótese da proveniência do termo quilombo a partir do tupi-guarani ainda é um aspecto pouco estudado e relatado pelos pesquisadores. Todavia, acreditamos que essa origem esteja relacionada com a relação estabelecida entre negros e índios durante o processo de colonização e exploração portuguesa, pois os quilombos não eram espaços apenas de africanos foragidos, mas representava um espaço de convivência democrática, onde conviviam pessoas de diferentes matrizes africanas e até indígenas. Porém, para um entendimento etimológico do termo, e a partir das leituras já realizadas acerca da temática em questão, acreditamos na aproximação do

⁹ Para o conhecimento da história da Comunidade Remanescente de Quilombo Bom Jardim, município de Santarém, e outros quilombos do Baixo Amazonas e do Baixo Tapajós, confira em FUNES, Eurípedes A. "Nasci nas Matas Nunca tive Senhor: História e Memória dos Mocambos no Baixo Amazonas". Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1995.

termo quilombo com a denominação derivada da língua Umbundo, por acreditar que ela possui maior relação com a matriz africana e que possivelmente tenha sido ressignificada durante a diáspora africana para o Brasil.

O termo volta ao cenário do debate quando em 1988 é promulgada a nova Constituição Brasileira. Nela, mais precisamente no Artigo 68, ficou garantido o direito à propriedade definitiva da terra aos remanescentes das comunidades quilombolas, devendo o Estado emitir títulos a esses grupos étnicos, reconhecendo sua história alicerçada na ancestralidade africana, desde que a comunidade faça o autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombos, ou mesmo quilombos. Por essa razão, e com a publicação do Decreto nº 4.887/2003, pelo então Presidente Luís Inácio Lula da Silva, essas populações voltam ao cenário enquanto grupos étnicos reconhecidos. Assevera-se, no entanto, que no contexto de legitimidade dos quilombos, o referido marco legal foi de grande relevância para as comunidades de quilombo existentes no Brasil, pois fortaleceu as discussões sobre o referido termo ao definir, em seu Art. 2º, que:

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

§ 1º - Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º - São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º - Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Logo, pode-se afirmar que são considerados grupos etnorraciais de matriz africana, com trajetória histórica própria, os quilombos que possuem uma organização singular e têm preservado um modelo sociocultural próprio de comunidades de matriz africana. Entretanto, recentemente uma ação foi ajuizada no Supremo Tribunal Federal pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM) contra o Decreto 4.887/2003 sob alegação de inconstitucionalidades, entre elas o critério de

autoatribuição para identificar os remanescentes de quilombo. Diante disso, pode-se entender que, embora estejam com seus direitos garantidos constitucionalmente, as comunidades quilombolas continuam sofrendo ataques e investidas contra a legalização e o reconhecimento de seus territórios.

Para ampliar ainda mais a questão sobre os quilombos, há o termo mocambo, cujo uso as comunidades negras do Baixo Amazonas fazem com frequência. Embora o termo *quilombo* tenha ganhado força nos anos 1980 a partir do reconhecimento constitucional da posse das terras e da territorialidade para negros comprovarem serem remanescentes de comunidades existentes em determinadas áreas no período da escravidão e nos anos após a emancipação, na região amazônica o uso mais comum é o termo mocambo, que preconceituosamente significa *habitação miserável*. Melhor compreender o termo em outra perspectiva, a dos próprios habitantes desses espaços.

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

José Tavares Correia de Lira, em seu artigo *A construção discursiva da casa popular do Recife – década de 30*, aponta que, por definição, “«mocambo» articula-se à transposição e adaptação no Brasil de um saber-fazer próprio aos escravos de origem africana”. Prossegue o autor,

Às raízes yorubá e angolense entrelaçar-se-iam formas típicas de habitação dos nativos, recebendo, sem dúvida, também dos colonizadores outros elementos. A sua colocação em discurso está, antes de tudo, ligada ao próprio anseio e ousadia de escape a uma ordem senhorial e de recomposição da liberdade perdida pelo homem, nela, estrangeiro. Para o ex-escravo ou aquele que fugiu o significado mais remoto dessa forma de morar se remete a um movimento político de resistência e transgressão aos modos da senzala: ao «quilombo». Esta unidade política e social de resistência, na verdade,

organizava-se espacialmente com a reunião de pequenas habitações de barro batido, os mocambos, dispostas em arruamentos irregulares no interior de um largo recinto fortificado (LIRA, 1994, p. 733).

Esse tipo de habitação que também serve para identificar a comunidade de negros foi nos anos 1930 interpretado por Gilberto Freyre de uma forma que gerou polêmica, dado que o sociólogo generalizou a explicativa do termo e empobreceu seu significado. Lira (1994) resgata em seu texto o debate,

De fato, em 1940, como alerta o engenheiro F. Baptista de Oliveira, «a palavra mocambo, dada pelos próprios negros às suas rudimentares habitações, não está mais utilizada com o mesmo sentido pelos sociólogos modernos. Gilberto Freyre dá a expressão o significado de 'chouças', 'choupanas', casas de barro e paus, de latas, de zinco, de bambu, de coqueiros, etc. Foi mais longe o referido escritor, tomando a expressão extensiva a todas as habitações pobres». O engenheiro focaliza exatamente um desvirtuamento de sentido operado pela literatura científica sobre o assunto, no que se refere sobretudo aos aspectos construtivos da casa popular. Insiste, indignado, no resgate do significado do mocambo enquanto uma «expressão etnobotânica regional». É aí que, curiosamente, acusa a etnografia arquitetônica realizada por Freyre de confundir o elemento cultural e ecológico do mocambo com as expressões «espúrias» e construções «bastardas» das periferias das grandes cidades (p. 734).

Nesse sentido, não estamos confortáveis com a ideia Freyreana de associar o mocambo à capacidade de ajustamento a uma formação patriarcal ou semipatriarcal, ou mesmo como modelo rústico de integração/estabilização sociologicamente comprovável. Ao contrário, na perspectiva de rever a História Africana no Brasil e desinventar a história oficial, importa afirmar o mocambo, 'refúgio de negros' na mesma lógica em que ocorreu sua origem etimológica africana, "*subvertendo as formas escravocratas da dominação*", com o simbolismo de servir de fundação do "*contrapoder*" (LIRA, 1994, p. 736). O autor complementa que as construções de moradias no interior do País foram influenciadas pelo mocambo de origem africana. "*Pode-se mesmo associar 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 palhoça rural, de praia, e mesmo de cidade, no Norte*", assevera Lira (1994, p. 737).

Isto implica apresentar que no espaço da Amazônia, o modelo de habitação das comunidades negras não é somente um modelo arquitetônico representado como casa

de pobre. Pelo contrário, o mocambo é refúgio de negro, lugar de organização coletiva familiar e comunitária, símbolo da capacidade de adaptação ao meio, ponto fundante da comunidade. Na linguagem de Lira (1994),

O mocambo, colocado em discurso, encontra-se no ponto de cruzamento entre uma avaliação construtiva, e uma consideração higiênica, uma expressão étnico-cultural e um acontecimento regional, um processo ecológico, um fato de civilização e adaptação a um espaço social, uma manifestação do popular, uma afirmação do nacional, um movimento de uma imagem unificada, de uma origem e um sentido para o progresso, que repasse, enfim, por uma tal «essência» do mocambo a representação dos vencedores, engendrada noutra parte que não na cultura popular (p. 739).

Portanto, o registro constitucional de quilombo como o símbolo identificador das comunidades africanas no Brasil tem sido questionado pelas comunidades de origem africana da região do Baixo Amazonas, que começa a utilizar o termo quilombo apenas nos anos 1980, com a organização das associações de quilombos do Baixo Amazonas que, em vista de apresentação coletiva de projetos reivindicativos da posse territorial, passaram a utilizar o termo constitucional *quilombo*, ainda que em termos práticos as comunidades utilizem o termo mocambo, cuja identidade com a cultura afrobrasileira é mais apropriada e evidente.

Finalmente, é preciso haver um entendimento de que as investidas estatais, ainda que sob pressão de grupos de defesa dos direitos de negros e negras, têm ido em direção contrária à regularização fundiária dos territórios quilombolas, pois estão fundadas em uma política colonialista de organização social, tal como está proposto na própria Constituição com relação aos nativos indígenas. Nesse contexto, é imprescindível uma compreensão mais apurada sobre os quilombos da região do Baixo Amazonas, para depreendermos a relação que tais comunidades estabelecem com relação a território e territorialidade. Para assim, compreendermos as estratégias de recomposição que essas comunidades efetivaram para manter ao longo do tempo sua cultura, em meio ao contexto diverso da Amazônia.

CAPÍTULO III

UMA INVESTIGAÇÃO DIAGNÓSTICA DA REALIDADE CULTURAL DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS/MOCAMBOS NO BAIXO AMAZONAS

Para fins de recomposição histórica, conforme nossa opção etimológica, utilizaremos deste momento em diante os termos *mocambo* para resgatar o termo originário utilizado pelos comunitários que pesquisamos e para *desinventar* a história oficial. Entretanto, a legislação brasileira obriga a Fundação Palmares a titular na lógica do termo *Comunidade Remanescente de Quilombo*, e para não gerar confusão no uso dos termos, optamos por inserir daqui para frente *quilombo/mocambo*.

Dito isto, é preciso tecer algumas considerações antes de adentrarmos no escopo da pesquisa. Nossa pesquisa tem um viés interdisciplinar, o que exige um olhar aguçado em perspectiva sobre o objeto investigado. Neste caso, a estruturação de nossa pesquisa, passo a passo, implicou na integração de diversas informações organizadas, que incluem estudos bibliográficos para a composição do estado da arte com fundamentos teóricos sólidos e estudos documentais sobre a temática. Também atentamos para a escolha adequada do modelo de técnicas e quais instrumentos poderiam ser utilizados para que os dados coletados pudessem oferecer uma perspectiva interdisciplinar da temática nos permitindo avançar na compreensão da questão científica que propomos responder e em possíveis respostas, ou seja, *em que medida as manifestações culturais, os registros da memória coletiva e a afirmação da identidade afro de comunitários remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas no tempo presente serve de fundamento para pensar o passado?*

Responder a uma questão tão complexa exige um olhar a partir de diversas perspectivas, ou diversos olhares sobre várias perspectivas, com vistas a manter em equilíbrio possíveis tensões que pesquisas interdisciplinares podem provocar. Isso exige atitude interdisciplinar e equilíbrio entre entendimento e sensibilidade em vista de utilizar as tensões como ponto demarcador dos limites, da amplitude do objeto e do método apropriado para galgar êxito no procedimento.

Uma vez compreendida essa perspectiva científica, podemos nos concentrar no enfoque da pesquisa, a questão quilombola ou mocamba no Baixo Amazonas. Segundo a Fundação Palmares, foram registradas no Brasil três mil e quarenta (3.040) comunidades remanescentes de quilombos até o ano de 2018, mesmo quantitativo de comunidades certificadas (FCP, 2018). Veja o quadro demonstrativo:

Quadro 1 - Quantitativo de Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs), atualizada até a Portaria Nº 122/2018, publicada no DOU de 26/04/2018.

Nº	UF	Nº de Comunidades	Nº de Certificações
01	AL	68	68
02	AM	8	8
03	AP	40	40
04	BA	748	748
05	CE	50	50
06	ES	42	42
07	GO	47	47
08	MA	708	708
09	MG	312	312
10	MS	22	22
11	MT	73	73
12	PA	255	255
13	PB	39	39
14	PE	156	156
15	PI	87	87
16	PR	37	37
17	RJ	38	38
18	RN	26	26
19	RO	8	8
20	RS	127	127
21	SC	13	13
22	SE	36	36
23	SP	55	55
24	TO	45	45
TOTAL		3040	3040

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2018, http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

Podemos verificar, conforme os dados do quadro demonstrativo da FPC, que os quatro estados brasileiros que apresentam maior quantitativo de comunidades remanescentes de quilombos e de certificação são: Bahia, Maranhão, Minas Gerais, e Pará, respectivamente. Embora seja ainda incipiente o número de 3040 comunidades, visto que há várias comunidades reivindicando o título junto ao INCRA, é importante reconhecer que apesar das complexidades envolvendo a história dessas comunidades,

suas lutas por sobrevivência e reconhecimento, e desenvolvimento de estratégias para manutenção de seus territórios e de sua cultura, elas estão demonstrando resistência e organização em seu modelo de participação da vida do País.

O Estado do Pará, segundo dados do quadro 1, possui 255 comunidades autorreconhecidas certificadas como remanescentes de quilombos, ocupando o quarto lugar no *ranking* de comunidades no Brasil. Outros estados do Norte que registram Certificados de Remanescentes de Quilombos (CRQ) são Amazonas (8), Amapá (40), Rondônia (8) e Tocantins (45), isto resulta que os estados do Norte brasileiro possuem juntos 355, dos 3040 CRQs, ou seja, 11,67% do total de CRQs no País, um percentual bastante baixo para uma região que foi palco de intensas relações escravocratas.

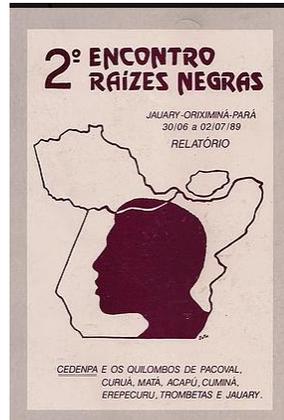
É plausível ponderar que na região Amazônica a introdução do africano foi tão ou mais ampla que em outras regiões do País, principalmente quanto ao comércio e tráfico de escravos nos séculos XVII ao XIX e a formação de mocambos, hoje denominados de quilombos, embora os registros e CRQs sejam ainda bastante baixos. Por isso, é fundamental que o poder público e as próprias comunidades de quilombos/mocambos acelerem seus processos de documentação, registro e recomposição da história, até mesmo a desinvenção do que a História oficial apresenta sobre existência de escravos no passado do Norte brasileiro. Essa necessidade se dá devido aos fortes conflitos agrários, desmatamentos, e a perda cada vez maior dos territórios habitados por comunitários remanescentes de quilombos e mocambos. Isto significa que é urgente se afirmar com mais afinco o direito ao território e à territorialidade de todos aqueles que se reconhecem descendentes de escravos e habitantes de locais de remanescência quilombola, mocamba, ou que independentemente do termo utilizado, assumam sua condição de descendente direto ou de segundo ou terceiro grau dos africanos que foram obrigados a viver na diáspora na região Norte brasileira.

Como fortalecimento da organização das comunidades quilombolas, localizadas na região do Baixo Amazonas destacamos, conforme Azevedo (2002), a realização do primeiro “Encontro Raízes Negras”, com a temática: “Do entrelaçar de nossas diferentes raízes brota o rebento da esperança – solidariedade”, promovido pela Associação Cultural Obidense (ACOB) que ocorreu no período de 24 a 26 de junho de 1988, no quilombo de Pacoval, município de Alenquer, com o objetivo de redescobrir a história e

promover trocas de experiências entre os quilombolas de Óbidos, Alenquer e Oriximiná. A partir desse Encontro deu início o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes do Baixo Amazonas, por meio de duas frentes de trabalho, a instituição de novos encontros de raízes negras para que se mantivesse a discussão sobre a questão quilombola na região do Baixo Amazonas, e a formação das associações de moradores de locais remanescentes de quilombos (AZEVEDO, 2002).

Por ser fundamental e compor o quadro histórico da desinvenção da história dos africanos na Amazônia, apresentaremos as temáticas abordadas nos encontros que se seguiram ao primeiro “Encontro Raízes Negras”, no período de 1988 a 2002, temos que no segundo Encontro, em 1989 foi na comunidade de Jauari, Oriximiná e discutido o tema “Família, Trabalho e Cidadania” (Cf. Figura 01); O III Encontro foi em 1990, na comunidade de Silêncio do Matá, município de Óbidos, a temática abordada foi “Quilombo: ontem, hoje e amanhã: resistência, bem estar e organização”. O IV Encontro em 1991 foi realizado em Tapagem, município de Oriximiná, foi debatido o tema: “A luta ecológica, o negro e sua cultura”. No V Encontro em 1993, foi em Pacoval, município de Alenquer, o tema abordado foi: “Negro, suas terras e cidadania”. No VI Encontro em 1995 foi na cidade de Óbidos e discutiu-se a temática: “Com Zumbi dos Palmares rumo aos 300 anos: redescobrimos a história, valorizando a cultura e celebrando a vida”. No VII em 1997, foi na comunidade de Serrinha, município de Oriximiná, o tema foi: “500 anos de Repressão transformados em resistência e articulação dos Quilombos do Baixo Amazonas”. No VIII Encontro em 1999, na comunidade de Saracura, município de Santarém, a temática escolhida foi: “Da mãe África à mãe amazônica: nossa terra, nossa gente, nossa luta”. Por fim, no ano de 2002, foi realizado novamente em Pacoval, município de Alenquer, o tema foi: “Terras de remanescentes, desenvolvimento sustentável e meio ambiente” (AZEVEDO, 2002).

Figura 1 - *fac-simile* do Cartaz do 2º Encontro Raízes Negras, ocorrido entre 30/06 e 02/07 de 1989, na Comunidade de Jauary, com apoio da CEDENPA, no Município de Oriximiná-PA.



Fonte: <https://www.quilombo.org.br/arqmo?lightbox=image193r>

Nota-se que as temáticas abordadas nos encontros possibilitavam discussões sobre as histórias das comunidades, criação de estratégias para atingir o reconhecimento pela Fundação Palmares e titulação dos territórios, além de temáticas relacionadas aos direitos instituídos pelos moradores de quilombos quanto às políticas públicas desenvolvidas pelo Estado Brasileiro.

Atesta Azevedo (2002) que, embora a ACOB tenha sido a primeira associação a buscar formas de debater o assunto *quilombo*, ajudando as comunidades que desejassem fazer o procedimento de reconhecimento territorial, além de promover meios para que elas *recuperassem, preservassem, dinamizassem e divulgassem* a cultura na região, coube ao Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA) assumir a coordenação do evento em parceria com as comunidades.

Como resultado desses encontros, as comunidades quilombolas da região sentiram necessidade de se organizar, formando três associações quilombolas: i) Associação de Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO) [Fundação em julho/1989]; ii) Associação Comunitária do Quilombo do Pacoval de Alenquer (ACOMQUIPAL) [Fundação em fevereiro/1990]; iii) Associação de Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB) [fundada em julho de 1997]. Desde então têm lutado pelo reconhecimento e titulação de terras quilombolas nas referidas cidades. Essas discussões influenciaram e contribuíram com

a organização das comunidades quilombolas na região do rio Tapajós e a criação da Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) no dia 10 de março de 2006.

A organização política das comunidades quilombolas da região do Baixo Amazonas, nos anos oitenta e a partir dos Encontros de Raízes Negras realizados pela Associação Cultural Obidense (ACOB) em parceria com a ARQUIMO, ACOMQUIPAL e ARQUIMOB, bem como com a Centepa, resultou na Titulação e Certificação de várias comunidades de Remanescentes de Quilombos/Mocambos.

Quadro 2 – Quantitativo de Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) na região do Oeste do Pará, atualizada até a Portaria Nº 122/2018, publicada no DOU de 26/04/2018.

MUNICÍPIO	DENOMINAÇÃO DA COMUNIDADE
ALENQUER	1
MONTE ALEGRE	2
ÓBIDOS	14
ÓBIDOS/ORIXIMINÁ	8
ORIXIMINÁ	23
PRAINHA	1
SANTARÉM	11
TOTAL	60

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2018, http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

Conforme o quadro 2, é bastante evidente que as comunidades remanescentes de quilombos/mocambos na região do Baixo Amazonas e do Baixo Tapajós desde 1988 se organizaram e tiveram surpreendentes conquistas a partir do autorreconhecimento, haja vista que 60 comunidades receberam o CRQ em 20 anos de luta organizada, ou seja, das comunidades com CRQs no Pará, a região oeste do estado tem um percentual de 23,5%, o que demonstra que as comunidades de mocambos necessitam de reconhecimento de seu espaço na Amazônia. Se em 20 anos, 60 comunidades obtiveram êxito na luta pelo território, podemos ensejar como poderá ser a luta e as consequentes conquistas no futuro.

É nesse contexto que importa compreender as formas de utilização do território reconhecido como a mais importante estratégia de preservação da identidade, bem como os costumes e tradições, ou seja, da cultura afro.

Uma leitura específica do quadro 2 nos permite anotar que Óbidos possui em seu espaço 14 comunidades com Certificação de Remanescentes de Quilombo e Alenquer tem registro de apenas uma comunidade com CRQ. Das 14 comunidades, concentraremos nossas pesquisas sobre duas comunidades que mantiveram a constância na luta pelo autorreconhecimento e pela reivindicação da posse do território. São elas, a Comunidade de Remanescentes de Quilombo Silêncio (Óbidos-PA) e a Comunidade de Remanescentes de Quilombo Pacoval (Alenquer-PA). Concentraremos esforços na investigação no passado dessas comunidades, sendo ele revisitado e revisto a partir do presente, numa categoria analítica de cultura e memória.

3.1. Quanto aos Fundamentos e Procedimentos Metodológicos da Pesquisa

A pesquisa em questão possui abordagem qualitativa, com propósito de compreender a partir da manifestação oral dos entrevistados, relações e os significados de aspectos da realidade investigada, uma vez que a pesquisa tem como fundamento,

Atividade básica das ciências na sua indagação e descoberta da realidade. É uma atitude e uma prática teórica de constante busca que define um processo intrinsecamente inacabado e permanente. É uma atividade de aproximação sucessiva da realidade que nunca se esgota, fazendo uma combinação particular entre teoria e dados (MINAYO, 1993. p. 23).

Para tanto, acredita-se que as falas dos sujeitos em seus contextos devem ser evidenciadas, favorecendo o conhecimento de saberes e experiências do cotidiano. Nesse sentido, foram utilizadas técnicas para registro de fontes orais, pois segundo Bhabha (1990), não se pode negar à pessoa a possibilidade dela narrar sua própria experiência sob a pena de negar-lhe sua própria dignidade.

Interessa à nossa pesquisa a narrativa pessoal como valor de entendimento e sensibilidade que permitem uma articulação válida da experiência individual e coletiva. Assim, o sujeito da fala ao narrar, manifesta suas identidades (ANDERSON, 1991). Neste sentido, centramos nossa pesquisa nas narrativas coletadas a partir de

entrevistas nas condições de um roteiro previamente estabelecido, com enfoques objetivos. A coleta de informações a partir de narrativas visa registrar informações que permitem um diagnóstico das práticas culturais, recordações da memória e manifestação de identidades, possibilitando uma compreensão da realidade vivida por uma comunidade remanescente de quilombos para responder à questão científica, *em que medida as manifestações culturais, os registros da memória coletiva e a afirmação da identidade afro de comunitários remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas no tempo presente serve de fundamento para pensar o passado?*

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

Para levantamento de informações e dados, foi utilizado Roteiro Investigativo e Registro de Patrimônio Cultural, Histórico, e Memorial Local. De acordo com Paulino (2013, p. 93-94), o Roteiro Investigativo visa coletar informações locais a partir de quatro perspectivas:

1) Inventário do Patrimônio da Memória Viva, em que a história da comunidade local, por meio de depoimentos que revelam tradições e narrações de acontecimentos marcantes na localidade, pela voz do depoente, deve ser valorizada. Neste caso, importa pesquisar aspectos da história e da memória da cotidianidade.

2) Inventário do Patrimônio Cultural Comunitário, acervo de tradições, aspectos religiosos, festividades, aspectos de bens imateriais, permitindo que usos, costumes, saberes e viveres sejam mantidos, reincorporados e reelaborados no cotidiano da comunidade. Estes bens proporcionam fontes de descobertas das origens dos hábitos, possibilitando compreensão da história local em diferentes prismas. Neste caso, importa pesquisas sobre manifestações populares, festas e folclore. O roteiro foi organizado didaticamente por meio de entrevistas semiestruturadas.

No que concerne ao tratamento dos dados, as narrativas foram gravadas e transcritas e os dados analisados à luz dos referenciais teóricos. Acrescenta-se que nas visitas às comunidades foram feitos registros fotográficos e obtidas fotografias cedidas pelos habitantes das comunidades. Nesse contexto, é importante compreender que:

A história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p.17).

Portanto, a utilização de fontes orais, sejam elas individuais ou coletivas, favorecem a construção de uma ponte entre passado e presente a partir das experiências vividas e rememoradas pelos sujeitos, permitindo o conhecimento do vivido e a compreensão de fatos e aspectos que são de suma importância para uma determinada coletividade, ou estudo, diante disso, as análises e discussões ao longo deste capítulo ocorrerão mediante os aspectos que foram observados e investigados.

3.3. Quanto aos Locais da Pesquisa: Comunidade Remanescente de Quilombo Silêncio e Comunidade Remanescente de Quilombo Pacoval

Para a escolha das comunidades pesquisadas, podemos afirmar que o critério está relacionado ao fato das Comunidades Remanescentes de Quilombos/Mocambos de Silêncio e de Pacoval serem precursores na organização social e política que contribuiu para o reconhecimento de seus territórios e de vários outros na região do Baixo Amazonas pela Fundação Cultural Palmares.

3.3.1. Comunidade de Remanescentes de Quilombo Silêncio

A Comunidade Remanescente de Quilombo Silêncio¹⁰ está situada no município de Óbidos, região do Baixo Amazonas, na continuação do Igarapé Grande a partir da primeira entrada à margem esquerda do rio Amazonas, na cabeceira do São Paulo. A CQ Silêncio está a três horas de barco do Porto de Óbidos, no Pará, tendo como registro georreferencial: latitude 1°58'15.69"S e longitude 55°18'2.32"O.

¹⁰ A partir desse ponto, Comunidade de Remanescentes de Quilombo será – CQ. Silêncio

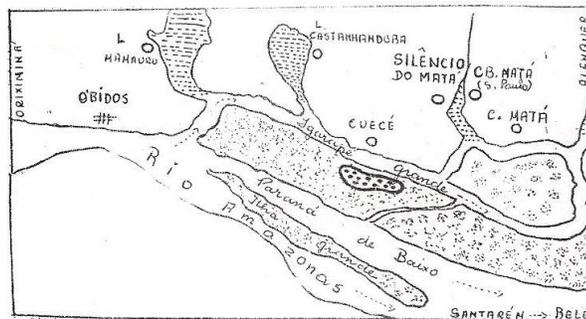
Figura 2 - Comunidade Quilombola Silêncio do Matá.



Fonte: Google Earth/2017.

Atualmente no quilombo moram cento e oitenta famílias. De acordo com Azevedo (2002), a origem da CQ Silêncio data do final do século XIX, período em que houve a libertação dos escravos da região do Paraná de Baixo, chamado na época de *Paranameri*, e de outras regiões do município de Óbidos. O Silêncio, ou como os próprios comunitários chamam, o ‘Silêncio’ é uma comunidade localizada no povoado do Matá formado no final do século XIX foi formado por escravos libertos, fugidos e agregados, que decidiram habitar em local distante da sede do município. O local escolhido foi a *Cabeceiras* de São Paulo.

Figura 3 - Croqui cedido pela SUCAM e apresentado na obra “Puxirum”.



Fonte: Idaliana Marinho de Azevedo.

Ressaltamos que a comunidade de Silêncio compõe o território de quilombos denominado de Cabeceiras de São Paulo, localizado na zona rural do município de Óbidos, estado do Pará, considerado o território quilombola mais antigo da região do Baixo Amazonas, pois foi fundado em 1755. O território de Cabeceiras foi regularizado em 2000, sendo a comunidade titulada em nome da Associação das Comunidades de

Remanescentes de Negros da Área das Cabeceiras (ACORNECAB). Nesse território também estão outros dez quilombos: São José, Patauí do São José, Castanhanduba, Vila Nova Castanhanduba, Serra, Centrinho, Apuí, Ponte Grande, Cuecé e Matá. Quanto à CQ Silêncio, seu registro no INCRA e na Fundação Cultural Palmares contém os seguintes detalhamentos:

Quadro 3 – Registro de Certidão expedido à Comunidade Remanescente de Quilombos (CRQ) Silêncio, no município de Óbidos -PA, planilha atualizada até a Portaria Nº 122/2018, publicada no DOU de 26/04/2018.

UF	MUNICÍPIO	CODIGO DO IBGE	DENOMINAÇÃO DA COMUNIDADE	ID QUILOMBOLA	Nº PROCESSO NA FCP	Nº DA PORTARIA DE CERTIFICAÇÃO	DATA DA PORTARIA NO D.O.U	Nº PROCESSO INCRA
PA	ÓBIDOS	1505106	SILÊNCIO	265	54106.001523/1998-57	28/2013	13/03/2013	---

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2018, http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

Segundo Funes (1999), para se compreender a relação entre os onze quilombos que compõem o território Cabeceiras de São Paulo, é preciso considerar que há uma forte ligação entre eles, por meio de relações de parentesco, práticas culturais, solidariedade e memória comum que remete à história de fuga e ocupação, passando pela chegada de escravos libertos a essa área.

Figura 4 - Comunidades Quilombolas localizadas no território das *Cabeceiras* de São Paulo.



Fonte: Google Earth/2017.

O Povoado de Silêncio foi fundado na parte de terra firme da região das Cabeceiras de São Paulo. Nesse local, pequenas famílias de negros iniciaram sua organização comunitária fazendo suas habitações de palha ainda no século XVIII. O terreno delimitado para a construção dos mocambos era acidentado topograficamente e estava localizado no interior da floresta amazônica, distante da margem do rio

Amazonas, pelo Igarapé Grande, na margem esquerda do rio-Mar a cerca de três horas de barco de pequeno porte, próximo às Cabeceiras do São Paulo (Silêncio), e possui um solo pobre, pois o local escolhido detém terras que são inundáveis pelos rios e igarapés em época de cheia.

Figura 5 - Panorâmica das *Cabeceiras* de São Paulo, a partir da CQ Silêncio.



Fonte: Itamar Paulino/2015.

Figura 6 - Tipo de Moradia atual dos comunitários do Silêncio do lado de um pequeno mocambo.



Fonte: Itamar Paulino/2016.

A CQ Silêncio detém um patrimônio cultural imaterial rico, resultado das influências de ex-escravos e afrodescendentes, mescladas a costumes indígenas como danças, músicas, comidas, vestimentas e festividades, que têm se perdido ao longo dos anos por conta de haver pouco registro da memória viva local. Entre outras, a premissa das influências étnicas na formação identitária da CQ Silêncio nos provoca a fazer uma investigação mais rigorosa com registros detalhados da comunidade, tendo como *background* a Historia Africana registrada no País, principalmente a africanos que aportaram na região do Baixo Amazonas para o trabalho escravo, e tecer algumas

desinvenções de sua história, ou recomposição de sua própria história. Evidenciamos que, em nossa percepção, a CQ Silêncio foi organizada a partir de três critérios fundantes: o isolamento geográfico, pois era uma lógica de escravos fugidos; a moradia habitual, o lugar deveria servir de habitação relativamente permanente; o autoconsumo e capacidade de reprodução, as terras da comunidade deveriam estar aptas para manter vivos os seus habitantes. É importante ressaltar que a Comunidade do Silêncio herdou os dotes da cultura africana e sua memória nos remete a perquirir o tipo de relação desta comunidade com o universo da Amazônia.

3.3.2. Comunidade de Remanescentes de Quilombo Pacoval

Imediatamente após o processo de secularização da região do Baixo Amazonas pelo Marquês de Pombal no século XVIII, os capuchos da piedade de Portugal fundaram a aldeia de Surubiú, nome dado por conta da sede estar situada na margem do rio Surubiú, na confluência com o igarapé Itacarará. A vila de Surubiú passou a ser vila de Alenquer em 1758, por determinação do administrador colonial Capitão General Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Marquês de Pombal, em sua passagem pela região em direção à província do Rio Negro. O topônimo para Alenquer foi registrado em conformidade com a Carta Régia de 6 de Junho de 1755, que lhe dava poderes para elevar à vila as povoações que tivessem condições para tal, dando às mesmas nomes de cidades portuguesas.

A comunidade remanescente de quilombo de Pacoval¹¹, que também estamos investigando, está localizada no município de Alenquer, às margens do rio Curuá, afluente esquerdo do rio Amazonas, e próxima à sede do Município de Curuá.

¹¹ A partir desse ponto, Comunidade de Remanescentes de Quilombo será – CQ. Pacoval

Figura 7 - Localização da Comunidade Quilombola Pacoval.



Fonte: Google Earth/2017.

A CQ Pacoval está à meia hora de barco de porte pequeno da sede do Município de Alenquer, tendo como registro georreferencial: latitude 1°44'22.91"S e longitude 54°58'44.04"O.

Quanto à CQ Pacoval, seu registro no INCRA e na Fundação Cultural Palmares contém os seguintes detalhamentos:

Quadro 4 - Registro de Certidão expedido à Comunidade Remanescente de Quilombos (CRQ) Pacoval, no município de Alenquer -PA, planilha atualizada até a Portaria Nº 122/2018, publicada no DOU de 26/04/2018.

UF	MUNICÍPIO	CÓDIGO DO IBGE	DENOMINAÇÃO DA COMUNIDADE	ID QUILOMBOLA	Nº PROCESSO NA FCP	Nº DA PORTARIA DE CERTIFICAÇÃO	DATA DA PORTARIA NO D.O.U	Nº PROCESSO INCRA
PA	ALENQUER	1500404	PACOVAL	----	01420.100580/2017-11	315/2017	15/12/2017	----

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2018, http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

De acordo com a Fundação Cultural Palmares (2018), Pacoval recebeu do INCRA, o título da terra no dia vinte de novembro de mil novecentos e noventa e seis, a área titulada corresponde a 7.472,879 hectares. Atualmente residem aproximadamente cento e cinquenta famílias na CQ Pacoval.

Pacoval é uma comunidade constituída de remanescentes de mocambos. Sua história está vinculada à chegada de negros vindos da África, principalmente das regiões do Congo e da Angola à Santarém, na casa de Maria Margarida Pereira

Macambira, proprietária de fazendas neste município e famosa por castigar seus servos com *salga* [s.n.: salgadura, ato de salgar]¹². Os negros decidiram pela empreitada da fuga da localidade depois de receberem sofrimentos e torturas, ocasionados pela escravidão. Lygia Teixeira afirma que,

Depois de longa e penosa viagem para atravessar o rio Amazonas até Monte Alegre; atravessaram o Maicuru, Igarapé do Inferno, nome dado por Maria Macambira, saíram terra afora até varar no rio Curuá; como este rio estava seco, prosseguiram viagem alcançando o rio Culminá Panema, na cabeceira do qual fizeram suas malocas. Era o primeiro mocambo daqueles escravos e que recebia o nome de Mocambo de São Benedito, santo da devoção daquela gente (TEIXEIRA, 1989, p. 33).

Uma vez que empreendida a fuga, nos riscos que uma jornada pelo rio Amazonas costumava impor, os negros fugidos estabeleciam-se em pequenos mocambos, em locais com corredeiras e cachoeiras, conhecidos como *águas bravas*, dos rios Curuá, Mamiá, Cabeceiras de São Paulo, dentre outros. Por certo, o acesso a essas localidades era difícil, como também era difícil se fazer diligências armadas para a captura dos fugidos, razão pelo qual, tais pontos eram vistos como ideais para a instalação de mocambos. Além disso, corredeiras e cachoeiras permitiriam uma rápida fuga nos casos emergências para se fugir de capturas (FUNES, 2015).

No que se refere aos aspectos da cultura da CQ Pacoval, destacamos o *Marambiré* que, segundo Azevedo (2002), é uma manifestação folclórica de Alenquer de quase dois séculos e um dos maiores festejos populares com forte organização sincrética da religião Católica com rituais de religiões de tradição africana, que presta homenagem ao Menino Deus, Jesus Cristo. Esse festejo ocorre em três momentos, sendo que o primeiro se inicia no dia 17 de dezembro, encerrando no dia 25 do mesmo mês. O segundo momento, com início em 31 de dezembro e encerramento em 6 de janeiro, por ocasião da Festa dos Santos Reis; e o terceiro momento ocorre no dia 20 de janeiro, quando é comemorada a Festa de São Benedito.

As CQ Silêncio e Pacoval foram objetivamente investigadas numa perspectiva de recomposição da memória e da história, e na apresentação de seus hábitos culturais como fundamento de suas raízes africanas na Amazônia, de modo que possamos

¹² Conforme Lygia Teixeira, Maria Macambira costumava punir seus escravos mandando retalhar suas nádegas e passando sal grosso nos cortes. Cf.: TEIXEIRA, Lygia Conceição L. *Marambiré: O negro no folclore paraense*. Belém; Secult; FCPTN, 1989.

compreender se de fato essas comunidades fizeram a desinvenção da história oficial e atentaram para a recomposição de sua história, promovendo um trabalho de descolonização a partir da lógica africana na Amazônia.

3.4. Perfil dos Entrevistados

A pesquisa de campo, nas duas comunidades, ocorreu por meio de roteiro de entrevistas. No que diz respeito ao segundo tópico, foram entrevistadas doze pessoas, sendo oito da CQ Silêncio, e quatro da CQ Pacoval, localizada no município de Alenquer. Dos entrevistados, oito são mulheres e quatro são homens, com idade média entre 59 a 87 anos, todos se autoafirmaram quilombolas e que têm a pele de cor preta. Todos os entrevistados nasceram em seus referidos mocambos/quilombos, sendo que dois possuem ensino médio; dois cursaram o fundamental; cinco, o ensino fundamental incompleto e três não tiveram acesso aos estudos. Para fins de referência, os entrevistados de número 1 a 4, são moradores da CQ Pacoval, e os entrevistados de 5 a 12, são moradores da CQ Silêncio.

3.5. Dados Coletados na Pesquisa de Campo e Análise

Para fins de composição da estrutura de apresentação dos dados coletados, por meio de entrevista semiestruturada, adotamos o roteiro investigativo descrito no ponto 3.2. desta dissertação. Adotamos também o termo Patrimonialidade por entender que, conforme propõe em sua Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) no artigo 27 e no artigo 15 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), a vida cultural de comunidades remanescentes de quilombo ou mocambo, principalmente das comunidades que são fundadas durante a Diáspora Africana, entre os séculos XVI e XIX, deve ser vista como bem material e imaterial de valor universal.

Essas comunidades primam e fortalecem sua vida cultural coletiva, seguindo ou adotando modos de vida de sua escolha, exercendo as próprias práticas de comportamento, atitude e valor, beneficiando-se de avanços científicos, técnicos e tecnológicos, e fazendo as devidas proteções de seus patrimônios. Sabemos que há uma diversidade de formas manifestadas de patrimônios, como música; literaturas;

bens artesanais; construções de edificações; festanças e festejos; festivais, folias e rituais religiosos; histórias, mitos e lendas; trejeitos de fala, gesto e cantoria; produções de subsistência (extrativismo, agricultura e pecuária); hábitos alimentares e de beberagem; arte como pintura, teatro e circo, artesanato; entre outras formas, que ajuntadas se tornam componentes do que é denominado de Patrimônio Memorial, Cultural e identitário de um grupo social.

Devido à diversidade de bens materiais e imateriais, optamos por organizar nossa pesquisa a partir do termo patrimonialidades.

3.5.1. Patrimonialidades da Memória Individual e Coletiva

Um dos tópicos fundamentais para a composição da Memória Individual e Coletiva de uma comunidade é a História de suas origens. As pesquisas feitas em ambas as comunidades comprovam que nos aspectos de ancestralidade e tipo de parentesco, os entrevistados confirmaram estar convencidos de que são descendentes de escravos, conseqüentemente, reconhecem suas raízes africanas. Há uma identificação associativa e uma relação com a terra de origem, no caso a África bastante sólida e evidente, embora durante as narrativas de suas raízes genealógicas foram notadas dificuldades na composição, talvez devido aos entrevistados congreguem várias gerações. Contudo, há uma certeza de ligação com a África, e uma percepção de que seus territórios são lugares de memória e de sentimento de pertencimento cultural ao coletivo africano na Amazônia. Esse sentimento de pertencimento foi estabelecido para além do continente africano. Perguntados sobre suas origens parentais e ancestrais, responderam:

Vieram da África, do mocambo (Entrevistado 3).

Naquele tempo (...) eram escravos, começou da escravidão. A minha família veio daí, só que não sei os detalhes, lá do começo (Entrevistado 7).

Segundo a história que nós temos aqui da comunidade, nós viemos da Vila Zita, Nós somos descendentes de negros. E quando os escravos fugiram das fazendas, eles vieram se localizar aqui (Entrevistado 12).

Vieram de um negro fugido de lá, agora não sei te dizer de onde vieram (Entrevistado 2).

Percebe-se na narração dos sujeitos pesquisados uma clara citação a termos vinculados à África, como: África, mocambo, escravos, escravidão, negros, fugido, o que demonstra o grau vivo suas condições memoriais cujas lembranças revelam um grau de filtragem sobre o que de fato precisou ser guardado, retido e evocado. Na narração é clara a identificação com a questão escrava e com a questão da África, fatores que não podem ser lançados ao esquecimento, pois essas duas memórias contribuem com a preservação da cultura coletiva. Nota-se apreço ao depoimento do entrevistado 3 cuja memória parece resgatar referências históricas e arquetípicas que a originaram, no caso a África, como lugar de origem.

Quando questionados sobre “como surgiu a comunidade e como originou seu nome”, os entrevistados responderam:

Daquilo que foi contado pacoval ele é, ele surgiu dos negros fugidos da fazenda da Maria Macambira de Santarém, né, ela é lá de Santarém, como a gente já sabe que vida de escravo não era fácil, né, então eles resolveram fugir, atravessaram o rio Amazonas pras terras de Monte Alegre e se embrenharam nessa mata aí, atravessando o rio Maicuru e vieram se alojar no rio Curuá que é esse rio que passa aqui na frente da nossa comunidade, aqui muito em cima, né, local que até hoje nenhum de nós foi lá, nem dos mais velhos, só aqueles que vieram mesmo, né que eles chamavam de mocambo né, era o último lugar onde a Maria Macambira não alcançou eles (Entrevistado 1).

A comunidade surgiu a partir da escravidão dos afrodescendentes da África e aí então eles foram fugitivo quando vieram com os portugueses né, eles foram fugitivos. Então, tinha a senhora Macambira né trouxe eles aqui para Vila Curuá que hoje ela é cidade (Entrevistado 4).

A comunidade silêncio surgiu quando os primeiros fugitivos, quando os primeiros negros fugiram da área do Paraná de Baixo, fugiram da escravidão, vieram se localizar aqui na comunidade. E quando eles chegaram pra cá era silêncio mermo, não tinha morador. Era silêncio não tinha barulho, só tinha barulho do vento. O nome da comunidade é por isso. Quando chegaram os primeiros moradores tinha um grande silêncio (Entrevistado 12).

Portanto, no que se refere à CQ pacoval, foram narradas duas percepções, ambas contam que a comunidade surgiu a partir dos trabalhadores escravizados que fugiram da fazenda da família macambira que ficava em Santarém e se esconderam nas margens rio Curuá. Dos depoimentos pode-se depreender que embora a própria dona dos escravos fugitivos tenha tentado diversas vezes capturá-los, suas tentativas foram frustradas. Assim sendo, há um acréscimo ao relato, em que os sujeitos entrevistados 1 e 4 contam que,

Ela correu muito ainda. Aí diziam que ela mesmo veio atrás, os capataz dela lá pra prender que ela até deu nome. Ela até deu o nome pra um igarapé que tem aí pra cima que chamam de igarapé do Paraíso, ela deu de nome de igarapé do Inferno que ela passou muito mal lá e não conseguiu alcançar eles (Entrevistado 1).

Então, tinha a senhora Macambira que trouxe eles aqui para Vila Curuá que hoje é cidade. Ela manobrava com eles de Santarém. Eles vieram pra trabalhar aí pra Vila Curuá que tinha os fazendeiros forte. De lá eles não estavam acostumados fugiram pra cá pro Cuminã, pro rio Cuminã que faz parte igualmente como lá rio Trombeta (Entrevistado 4).

Considerando essas memórias orais dos moradores e os estudos de Marin e Castro (1990), que explicitam o quão antiga é a formação de Mocambos, remontando-nos aproximadamente entre os séculos XVIII, no rio Curuá, e XIX, no Trombetas e Erepecu (Culminã), as narrações explicitam sobre o surgimento de mocambos ao longo desses rios. A geografia dos rios com quedas e cachoeiras, característica da região do baixo Amazonas favoreciam a fuga dos fugitivos e dificultava a captura por parte dos proprietários de escravos (TEIXEIRA, 1989; FUNES, 2006).

Funes, em sua obra *Comunidades Mocambeiras do Trombetas*, aponta que,

Nesse processo de resistência escrava, os altos dos Rios Erepecuru, Curuá e Trombetas, este em especial, configuraram-se como espaço das sociedades quilombolas, onde as autoridades governamentais tiveram pouco sucesso em suas expedições punitivas, empreendidas desde o início do século XIX (FUNES, 2015, p. 23).

O insucesso governamental em empreender a ‘caça’ a fugitivos negros escravos, na parte esquerda do rio Amazonas, entre Óbidos e Almeirim, se dava por conta da topografia da região, com suas corredeiras e cachoeiras, que fora meticulosamente escolhida pelos negros fugidos. Para o Estado, na época, era imprescindível a destruição de mocambos “em razão dos graves prejuízos que sofrem os lavradores daqueles distritos com a fuga de seus escravos” (GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, 1847).

Os entrevistados do Pacoval insistiram na apresentação de Maria Macambira. Isto esclarece a citação de Teixeira sobre Maria Margarida Pereira Macambira, a proprietária de fazendas em Santarém e que tinha fama de malvada por castigar seus escravos com violência. Também nota-se que os entrevistados conhecem bem a história de Maria Macambira, incluindo o período em que ela passou mal durante

perseguição a escravos fugidos, situação que a fez mudar o nome do Igarapé do Paraíso para Igarapé do Inferno.

O conflito era aberto e bélico entre mocambeiros e proprietários de escravos. Um desses conflitos ocorreu quando mocambeiros da região de Trombetas organizaram um ataque à propriedade de Maria Macambira para libertar colegas escravizados, conforme o relato do então Presidente da Província do Grão Pará, Angelo Thomas do Amaral, dirigido no formato de discurso à Assembleia Legislativa Provincial, em oito de agosto de 1860. De acordo com Fábio Reis, “*se conseguiram levar consigo alguns escravos [...] mas não lograram seu intento, por que foram acossados por um filho da senhora que os dispersou, prendendo um dos seus agressores o qual fez revelações relativas aos quilombos que ali existem*” (REIS, 1860).

Esses relatos apenas mostram a intensidade dos conflitos na época na região da margem esquerda do rio Amazonas. Outros relatos ainda evidenciam o poder de Maria Macambira, mesmo já em idade avançada. O seguinte relato, registrado junto ao Arquivo Público do Estado do Pará, data de 17 de dezembro de 1870, está em nome de José Joaquim Pereira Macambira, proprietário de fazenda, que enviara carta ao chefe de polícia, da Província do Pará, Hermogenes Socrates Tavares Vasconcellos,

A muitos anos que minha mãe a Sra. D. Maria Margarida Pereira Macambira se ve privada do serviço de avultado número de escravos seus e do seu casal que se achão pio indivisos por terem elles se homeziados nos quilombos dos rios Curuá e Trombetas, sem que os meios empregados e a acção do governo tenham podido tiral-os de uma vida selvatica e restituídos ao animo de seus legítimos senhores (APED, Cx4, 1870).

Outro relato que ajuda-nos no entendimento dos depoentes de nossa entrevista, foi registrado por Funes em 1992, feito por José Santa Rita, morador do Pacoval (rio Curuá), ao tecer comentários sobre questões de fuga dos escravos de Santarém e suas buscas por parentes que haviam se refugiado na região do rio Trombetas.

Eles queriam ir atrás do pessoal deles, que já tinham regressado um pouco para o Trombetas fugidos. Então, eles fizeram essa mente de que se fosse subir, ela, Maria Macambira, já tava mais ou menos cismada de procurar os outros. Então eles resolveram baixar de Amazonas abaixo no intuito de procurar um lugar onde eles não fossem perseguidos, que ela ia perseguir. Aí, eles foram pra Monte Alegre, porque iam caçando meio de se esconder mesmo, mas como não havia abrigo pra eles aí, por que era muito pertinho da perseguição, arresorveram sartar de Monte Alegre por terra e procurar os destinos deles, pra onde desse pra eles pegarem o rumo dos parceiros que havia ido pro

Trombetas. Eles contavam isso assim. Aí saíram atravessaram o Maicuru, mas ainda era perto da perseguição; aí atravessaram o Curuá, mas como é um rio muito seco, era verão, e de pouco alimento pra eles, atravessaram pra vê se pegavam mesmo onde os outros parceiros tavam. Aí foram, não alcançaram. Aí atravessaram o Curuá até que chegaram no Cuminá. Subiram rio acima, procurando lugar pra eles se acamparem melho, onde podiam fazê as moradas deles (JOSÉ SANTA RITA citado por FUNES, 2015, p. 24).

Uma vez empreendida a fuga, nos riscos que uma jornada pelo rio Amazonas costumava impor, os negros fugidos se estabeleciam em pequenos mocambos, em locais com corredeiras e cachoeiras, conhecidos como *águas bravas*, dos rios Curuá, Mamiá, Cabeceiras de São Paulo, dentre outros.

Sobre as origens da CQ Silêncio, o entrevistado 12 também está convencido de que o mocambo surgiu também como resultado da aglomeração de escravos fugidos na região das Cabeceiras de São Paulo, local de isolamento geográfico, que permitia facilitação para possíveis fugas de capturas.

A respeito da etimologia do nome pacoval, encontramos a junção de Pacova + al, variação de pacobal, o mesmo que bananal. Referência evidente ao terreno plantado de pacoveiras ou bananeiras. Sobre a origem do nome da comunidade, os entrevistados relataram:

(...) Esse nome de Pacoval aqui minha vó dizia que o nome daqui era Ancleto, o nome daqui era Ancleto, aí porque tinha plantado lá no barranco, nessa época o rio não era tão largo, era estreitinho (...) Plantaram um touceira de banana pacova, aí já os sabidos que colocaram esse nome Pacoval porque tinha essa touceira de banana. Mas, o nome minha vó me dizia que era Ancleto, o nome dessa comunidade aqui, logo quando eles abriram. Agora depois que os sabidos começaram a frequentar aqui, foi que colocaram pacoval, e pacoval ficou. (...) Mas, Ancleto eu não sei te dizer por quê! (Entrevistado 2).

Se eu lhe falar a origem desse nome que minha vó contava pra nós, mudou porque era Ancleto o nome do pacoval. Aí depois apareceu, plantaram uma bananeira, aí no pacoval, aí ficou por nome, era pacova a banana, o nome da bananeira, aí ficou pacoval (Entrevistado 3).

Olha o pacoval, o primeiro nome dele era Anacleto através de uma touceira de bananeira pacovi aí colocaram o nome pacoval, lá em Manaus eles não chamam banana pacovi, eles chama banana pacoval quando os vendedores passam vendendo (Entrevistado 4).

Os relatos em questão confirmam a relação entre a etimologia do nome da comunidade com a sua origem, visto que todos afirmam que a denominação Pacoval está relacionada à existência no passado de bananeiras nesta região. Todavia,

ressalta-se também que em conformidade com as falas dos moradores, anteriormente a comunidade era chamada de Anacleto, porém nenhum deles soube explicar a origem desse possível nome.

Desse modo, evocamos a literatura para auxiliar nesse processo de compreensão da realidade e após análises documentais verificou-se a existência do conto “A Senhora Dona Rosa” do escritor e historiador alenquerense Luiz Ismaelino Valente. O conto discorre sobre Antônio Francisco de Assis, “preto descendente de escravos, nascido no quilombo do Pacoval” que fica enamorado de uma jovem chamada dona Rosa, que faz sua primeira viagem de Belém à região do Baixo Amazonas. No conto há uma caracterização do personagem Assis,

Era legítimo descendente de Anacleto, fundador do quilombo do Pacoval, príncipe angolano, escravo sobrevivente e evadido das fazendas da macambira, nas várzeas de Santarém, onde os negros rebeldes, como Anacleto, tinham as bundas retalhadas a navalha, salgados os cortes com sal grosso, e, em seguida, com as nádegas aprumadas para o firmamento, inteiramente nus, ficavam expostos ao sol do meio dia, a fim de secar a carne ferida e abrandar a teimosia. Por causa dessa linhagem real, Assis era reverenciado como um autêntico soberano nas terras do pacoval e também era muito versado nos segredos das mandingas – contava o velho coelho, com um penetrante olhar maroto, querendo, debalde, impressionar a visitante.

Mesmo sendo um registro ficcional, o conto “*A Senhora Dona Rosa*” possui verossimilhança com os relatos orais apresentados sobre a possível origem do primeiro nome da CQ Pacoval. Em seus relatos, os moradores afirmaram que o quilombo antes se chamava Anacleto; e no conto, Anacleto é visto como um príncipe angolano fugido das fazendas de Maria Macambira, e fundou o quilombo de Pacoval. Diante disso, podemos inferir que a literatura também pode ser uma ferramenta que contribui para a compreensão de determinados aspectos da realidade vivenciada. Conforme Neves (2011), o conto configura-se como o próprio entre-lugar, no qual realidade e ficção transitam, sem erguer entre si fronteiras, mas favorecendo um novo olhar sobre as relações de dominação, permitindo também que se enxerguem os fatos pelos olhos de quem dolorosamente os vivenciou. Há também uma apresentação de Lygia Teixeira sobre o Marambiré (1989) em que ela chama as malocas da cabeceira do Culminá Panema de outra denominação, ela expõe que era “*o primeiro mocambo daqueles*

escravos e que recebia o nome de Mocambo de São Benedito, santo da devoção daquela gente” (TEIXEIRA, 1989, p. 33).

Quanto ao surgimento da CQ Silêncio, os relatos dos moradores permanecem semelhantes ao que já está registrado no texto *Puxirum*, de Idaliana de Azevedo (2002). Narram os entrevistados:

Então botaram o nome da comunidade Silêncio porque era silêncio mesmo, hoje é um barulho, mas no tempo era silêncio mesmo é por isso que surgiu o nome de silêncio (Entrevistado 7).

É porque nesse tempo dessa comunidade, eu vou dizer, eu não sou do tempo antigo mas eu, nesse tempo tinha pouca casa por isso que colocaram o nome de silêncio, uma casa aqui, outra mais lá, e outra lá onde é o silêncio, olhe era difícil saber de alguém lá naquela comunidade, agora, vixe nem parece que a comunidade é do silêncio, né, é minha querida, nessa comunidade aí da cabeceira tem casa até lá (Entrevistado 11).

A comunidade Silêncio surgiu quando os primeiros fugitivos, quando os primeiros negros fugiram da área vieram se localizar aqui na comunidade. E quando eles chegaram pra cá era silêncio mesmo, não tinha morador. Era Silêncio não tinha barulho, só tinha barulho do vento. O nome da comunidade é por isso chegaram os primeiros moradores era silêncio. E Matá porque era silêncio do Matá. (...) Matá porque tinha um lago bem aí na frente, e tinha umas tartarugas que chamavam tartarugas matá matá. E aí surgiu o nome silêncio do matá. Depois com o passar do tempo, nós tiramos o matá porque tem outra comunidade, mais embaixo que é costa do matá que a gente chama. Então por isso que o nome da comunidade é silêncio do mata (Entrevistado 12).

A origem do quilombo silêncio também ocorreu a partir da fuga dos africanos das fazendas existente na região do baixo Amazonas, mais precisamente, nas fazendas cacauzeiras do Paranaméni, hoje renomeada de Paraná de Baixo. Os relatos informam que o nome da comunidade decorre do “silêncio” do local e da pequena quantidade de moradores quando no início da constituição do mocambo. Entretanto, é importante compreender que “silêncio” implicava que os africanos fugitivos daquela época não poderiam escolher qualquer lugar como moradia ou refúgio, pois corriam o risco de serem facilmente encontrados por seus proprietários. Portanto, era imprescindível para a garantia da liberdade, estabelecer a moradia em um lugar distante, ou de difícil acesso. Ao analisar a formação das comunidades quilombolas, ao longo dos tempos, observou-se que a maioria sempre se utilizou dessa estratégia como forma de manter a liberdade.

Considerando que a região amazônica possui um espaço geográfico bem diverso, com uma densa floresta tropical e com uma extensa bacia hidrográfica, tornou-se um lugar propício para a constituição de comunidades quilombolas ao longo de sua extensão. A dinâmica da cheia dos rios, bem como dos aspectos singulares desta região favoreceram a formação de novas comunidades quilombolas e dificultaram o acesso de várias expedições financiadas pelos proprietários dos escravos fugidos. Ainda mais que as estratégias pretas eram de fundar os mocambos em áreas próximas a cachoeiras e corredeiras, como as Cabeceiras de São Paulo.

Diante do relato sobre a origem das CQ de Pacoval e Silêncio, é importante destacar a categoria memória, pois:

Os acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tornaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não (...). Um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (POLLACK, 1992, p. 201).

Neste sentido, embora não tenham vivenciado os fatos relatados sobre a origem de seu quilombo, os depoentes demonstram um conhecimento histórico vivido e socializado coletivamente ao longo dos anos, fazendo-os como personagens integrantes daquele cenário ou acontecimento. Desse modo, a memória representa uma importante categoria de socialização histórica. Além disso, é de suma importância compreender que a história oral é também uma fonte identitária, pois torna os sujeitos agentes de sua própria história e cultura. Esse detalhe é importante por conta de que a memória permite o detalhamento do passado, questão fundamental na formação da identidade coletiva de um povo que sofreu o desenraizamento de sua terra natal e foi obrigado a recompor suas estruturas sociais e culturais na diáspora.

Ao perguntarmos sobre os fundadores do quilombo para os entrevistados, as respostas dos moradores da CQ Pacoval foram,

(...) Era justamente dois irmão que é o nome da nossa escola Martinho e Nunes. Escola Martins Nunes, aí parece que é só uma pessoa, mas eram dois irmãos, assim a avó dela contava. E eles ficaram ajeitando aqui o lugar enquanto os outros foram pra Belém, e alguns retornaram, outros ficaram pra lá, foi que se originou essa comunidade (Entrevistado 1).

Olha quem fundou aqui foram esses dois: Martinho e Nunes. Eles eram uma família era Martinho, Nunes, Luís de Jesus, Afonso que era meu avó, era meu bisavô, avô da minha mãe. Na época que foi formada essa comunidade aqui, eles eram assim, parente unido, onde um morava todos aqueles moravam, a coisa do negro é assim. Porque quando eu me entendi, nós era negro aqui (Entrevistado 2).

Eu não sei dizer quem são os fundadores da comunidade (Entrevistado 3).

Os fundadores da comunidade que a gente sabe, primeiro parou aqui porque o meu avô Carolino, (...) Ele falou que tinha sido Martinho e Nunes. (...) Então, os outros baixaram aqui, foram embora se espalharam. E esses dois aí vinham trabalhar e de tardinha eles iam morar dentro do igarapé que tem por nome Capaú, pois é o Martinho e o Nunes. Aí foram voltando, voltando e ainda eram africanos, muitos eram africanos, que vieram de lá pelo menos meu bisavô, o tataravô desse aí, ainda falavam mesmo a língua afro (Entrevistado 4).

Desse modo, de acordo com os relatos, pode-se compreender que os principais fundadores da CQ Pacoval foram os irmãos Martinho e Nunes. Estes dois irmãos juntamente com demais escravos fugiram da fazenda Macambira e *“escolheram esse ponto que é um dos pontos altos da beira desse rio e fica num ponto estratégico também”* (Entrevistado 1). O lugar escolhido era considerado estratégico, pois ficava na curva do rio Curuá e caso surgissem expedições à procura deles teriam como avistar antecipadamente e buscar refúgio em outro local.

Segundo relatado pelos moradores, após a abolição da escravatura em 1888, muitos foram embora para outros locais, inclusive Belém, mas os dois irmãos Martinho e Nunes permaneceram no quilombo cuidando, organizando e estabelecendo a moradia no referido local. Em decorrência disso, há aproximadamente cinquenta e cinco anos atrás, na época da inauguração da escola eles foram homenageados, tornando-se o nome do estabelecimento de ensino do quilombo. Todavia, na época *“o prefeito perguntou qual foram os primeiros moradores aí ele falou que tinha sido Martinho e Nunes, aí o pessoal entendiam que era Martinho Nunes. Mas, era o Martinho e o Nunes”* (Entrevistado 4). De fato o relato do entrevistado 01 condiz com o que é apresentado pelos moradores, quanto à homenagem dada aos fundadores da comunidade, dando nome à escola seus nomes. O nome da escola, por isso, é a junção dos nomes dos dois irmãos que ajudaram na fundação no quilombo.

Quando perguntado sobre quem foram os fundadores do quilombo de silêncio as respostas foram as seguintes:

Humm, Olhe eu não, eu não sei qual é deles (Entrevistado 5).

Agora esses é que eu não vou lhe dizer porque eu não sei quem foi (Entrevistado 6).

Não, não conheci também, os fundadores, não sei. As primeiras pessoas é muito tempo, muito tempo, a gente não conheceu essas pessoas aí que fundaram a comunidade porque cum certeza teve quem fundasse, né! Quem começasse ela, né? Mas, eu não conheci essas pessoas não. (Entrevistado 7).

Eu não sei (Entrevistado 8).

Ah, mas naquele tempo eu ouvi meus bisavôs falavam que foi um senhor ainda no tempo de guerra, ainda esse negócio de escravatura andava os pretos corridos dos pratão, se escondendo aí por onde que chegou esses um por aqui, puseram o nome dele do chefe era Paulo, a modo o nome dele, por isso que ficou esse São Paulo. Desses que eram escravo, no tempo assim eles falavam (Entrevistado 9).

Não, sei também não (Entrevistado 10).

Segundo um levantamento que foi feito, tinha o Seu Raimundo de Paulo, era Seu Napoleão. Não lembro mais o nome dos outros. Foi vários que fundaram a comunidade (Entrevistado 12).

Com base nos relatos, verifica-se que não é possível precisar quem foram os fundadores do quilombo Silêncio. Esse é um dado aparentemente preocupante, pois evidencia que alguns aspectos que podem ajudar na compreensão dessa não estão na lembrança. Uma possível razão é que o mocambo Silêncio foi fundado na região da Cabeceira de São Paulo, local em que muitos escravos se escondiam e faziam suas malocas. Daí que nesta localidade atualmente podemos encontrar quatro comunidades de mocambos [São José, Matá, Silêncio, Cuecé]. Isso dificulta aos comunitários a precisão dos nomes dos fundadores. Nesse contexto, é necessário utilizar a memória como fonte histórica, a fim de rememorar a história local e promover registros, senão as informações referentes à formação do quilombo podem ser esquecidas, o que pode trazer sérias consequências à identidade cultural da comunidade.

Por outro lado, destaca-se que esse anseio por uma fundação, uma assinatura, um nome é típica da memória eurocêntrica. Afinal, todo quilombo é fundado por uma coletividade, sem razão de definir ou precisar nomes de heróis ou fundadores. Essa percepção identitária do lugar sem nome bem que pode ser qualificado, entre-lugares, pois são nessas brechas que se produz a memória e a identidade da coletividade.

Com referência aos aspectos da história local e seu processo de reconhecimento, fizemos ainda outro questionamento para nossa pesquisa: “Como ocorreu o processo de reconhecimento e legalização do território?” As respostas referentes ao quilombo de Pacoval foram:

Então, muitos morreram com esse desejo, nós graças a Deus atingimos ele. Mas, ela se intensificou mais esse desejo, a partir do momento que veio umas famílias do Lago Grande, da Vila Franca e se localizaram aqui atrás nos fundos que é na beira do rio Mamiá. Ele sobre lá em baixo e dá atrás aqui. Então esse pessoal vieram se localizaram eram várias famílias, acredito que na época eram mais de vinte famílias que se localizaram (...) mas depois que esse pessoal foi aumentando, aí eles foram ultrapassando esse pico, aí começou. Isso foi ali por noventa quatro, noventa e cinco começou isso aí. Olha pessoal o pessoal do Massaranduba tá entrando na terra do Pacoval (...). A coisa foi se intensificando ficando uma coisa insustentável. Aí a gente partiu pra o Sindicato dos Trabalhadores Rurais pra procurar apoio, mas como aqui os sindicalizados eram menos, eles deram apoio pra eles que eram todos sindicalizados. Aí fomos pro INCRA (...) mas ele sentou na mesa lá com o pessoal do Massaranduba e nós já foi logo dizendo que não sabia de lei que protegesse remanescente de quilombo. (...) vem com uma equipe bem grande já barco do INCRA, com muitos funcionários do INCRA. (...) fez uma reunião com eles com nós aqui com vídeo tudo, mostrando. (...) E lá ele definiu, disse olha aqui é o pico que tá sendo a discussão, o Pacoval quer que faça por aqui que é pra tirar do Massaranduba, e o Massaranduba quer que faça por aqui pra tirar do Pacoval, mas a vontade do INCRA (grifo nosso) vai ser aqui, aí cortou bem no meio (...) E aí em novembro de noventa e seis a gente recebeu a titulação e foi graças a esse litígio (Entrevistado 1).

Foi uma senhora obidensia que deu valor por nós aqui, por nome Idaliana. ela veio, ela andava aqui primeiro quando nós era criança, ela andava com Dom Floriano. (...) aí ela foi formando da cultura pra fazer uma consciência negra pra ver se nós tinha nossa liberdade, autorização de fora e aí ela veio ajuntou tudo (Entrevistado 3).

(...) isso aí foi um trabalho árduo e até agora nós ainda tamo nesse trabalho, graças a Deus que nós conseguimos. Na época eu estava a frente da Associação e aí não tem para onde eu não fui. Foi no tempo do FHC e o ministro da reforma agrária era o Jungmann (...) Nesses tempo nós sofremos muito e foi à custa de um conflito que teve aqui com nós e até que agora porque nós já temos o conhecimento nós ainda perdemos muito porque esse povo vieram lado da Várzea. (...) E quando prestaram atenção eles estavam era aqui na ponta do Invirá que tá aqui dentro do Pacoval. Fomos descobrir na presença de um advogado, lá no INCRA. (...) depois de muita coisa para demarcar a terra e aí como nós não tínhamos conhecimento, (..) eles ficaram com a nossa terra a maioria que hoje em dia, não está mais dando pra nós (Entrevistado 4).

De acordo com os relatos, o processo de reconhecimento e legalização do território de Pacoval iniciou por volta de 1995, a partir do litígio de terras entre os quilombolas e famílias que ocuparam parte do território, no local chamado

Massaranduba. Após várias reuniões e reivindicações por parte dos comunitários, o INCRA realizou a demarcação, todavia excluindo do território quilombola a parte onde os moradores oriundos da região de várzea, já haviam estabelecido moradia.

Destaca-se ainda no relato do entrevistado 1 que as partes envolvidas no processo foram até o Incra, para uma reunião. Todavia, conforme os relatos, o referido órgão afirmou não ter conhecimento de leis que protegessem os remanescentes de quilombo. Nota-se que, conforme o relato do entrevistado 1, a atitude por parte de funcionários do Incra não condiz com o que rege o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos (BRASIL, 1988). Portanto, o processo de demarcação da área do Pacoval em 1995, ocorreu na forma de litígio, e o resultado parece ter sido um ato de “vontade do Incra”, ao invés do direito à territorialidade ter sido respeitado, conforme rege as legislações no assunto, entre elas a própria Carta Magna do País.

Quanto ao mesmo aspecto sobre o processo de titulação do território quilombola de Silêncio, os relatos foram:

Olha nós tivemos o primeiro encontro de Raízes Negras no Pacovar e daí não tô bem certo o ano, eu fui oitenta três, oitenta dois, por aí assim, no Pacovar, esse primeiro encontro de raízes negras, lá do Pacovar teve pro rio Tbrombeta fui fui. Certo que mil novecentos e noventa teve uma aqui no silêncio, mil novecentos e noventa, quando terminou o Raízes Negras, aí nós subimo no barco e já fomo pro Ciro de Santana (Entrevistado 10).

O processo de legalização da nossa área depois que nós começamos a partir do encontro raízes negras que fomos descobrir que nós éramos quilombolas mesmo. (...) aí já lá que a gente começou a descobrir que a gente tinha direito (...) quando nós vemos do trombetas a gente já veio fazendo uma discussão que pra gente conseguir nosso direito tinha que se organizar, fundar uma associação do município. e fomos começar a trabalhar em cima da titulação. quando foi 90, a gente fundou a nossa associação do município que foi a Arqmob (..) eu fazia parte da coordenação começamos buscar informação, como que a gente devia fazer para conseguir nosso título. e foi que a gente fumo pro Incra, aí do Incra informou que tinha que passar pela palmares que era responsável pela titulação da nossa área. (...) nós temos o título definitivo da nossa área e que deu o direito de nós sermos reconhecidos como quilombola (Entrevistado 12).

Dois oito entrevistados, apenas duas pessoas comentaram sobre o processo de titulação de terras quilombolas. Ambas afirmaram que tudo começou a partir do

encontro raízes negras, que ocorreu no ano de 1990. De acordo com Azevedo (2002), o referido encontro ocorreu no período de 05 a 08/07/1990, com o tema: “Quilombo: ontem, hoje e amanhã: resistência, bem estar e organização”. Destaca-se o relato do entrevistado 7, que lembrava: “o pessoal do Pacoval vieram aqui fazer uma reunião uma época ali na sede”. Nesse sentido, é possível afirmar que antes da solicitação de titulação como território quilombola, foi necessário também realizar várias reuniões e orientações para contribuir no reconhecimento da comunidade como descendente de africanos escravizados. O encontro Raízes Negras favoreceu também o autoreconhecimento de várias outras comunidades, antes vistas apenas como rurais.

Outro questionamento foi: “que mudou na comunidade após o reconhecimento de seu território como quilombola?”. Os entrevistados relataram que,

Olha mudou muito, mudou porque nós começamos a receber benefícios (...) Principalmente, as vezes muda pro bem, muitas vezes muda pro outro lado não muito bom porque aí se entra várias pessoas diferentes, culturas diferentes, já influencia na cultura gente. Os pais também deixam um pouco sem manter aquela originalidade e isso vai mudando um pouco o modo de pensar. Pra mim teve essas grandes mudanças, mudou um pouco pra melhor, mas teve coisas que não agradou e até agora não agrada, né. Porque essa documentação ela saiu da seguinte forma, preservar como os nosso primeiros preservavam porque quando nós recebemos a titulação, a mata toda nossa tava toda intacta (Entrevistado 1).

Mudou muita coisa porque naquelas épocas eu nasci, a gente tomava bem banho no rio, a gente tomava água aí desse riozão e graças a deus morria quem tinha de morrer, adoecia porque tem que adoecer, não é como agora. não é pra tomar água do rio, mudou muita coisa, e na época que me entendi era assim. se a gente adoecia aqui porque na época que eu me entendi a gente adoecia aqui e aqui mesmo deus fazia a gente se curar com sumo de chá aquele que mãe da gente fazia; banha disso, banha daquilo. se pegasse um golpe (...) tem que levar pra cidade e vai e gasta o que não tem (...) essas épocas não (...) derramava sangue quem tinha aquelas suas orações boas rezava em cima pra talhar o sangue e nós ficava vivendo, agora mudou muito (Entrevistado 2).

Mudou muita coisa que nós não tinha. Como nós não tinha transporte como eu disse, nós não tinha uma moradia boa, veio casa pra nós, veio a cesta básica, tudo isso (Entrevistado 3).

Olha mudou muito porque então nós não tínhamos o conhecimento, eu tô falando pra você e mudou pra nós e mudou pra toda a região porque a nossa cidade eu conto para todo mundo eu não sei se eles acham bom ou ruim é racista. E aí então, eles não dava a mínima para nós quando ia essas moças, moças bonitas negras na cidade eu ainda era criança, eles ficavam caçoando botando apelido e tal. E então eles não deram valor, já que nos deu valor foi o município de Óbidos, foi assim uma Idaliana, professora Idaliana uma linda pessoa. (...) Esses Raízes, o símbolo foi um tronco então, nesse tronco vem as

raízes, né? Então aí que foi vieram todo esse povo mostrando e se reconhecendo que eram parente de tio fulano, da tia siclana aí foi descobrindo. E com tudo isso a divulgação não foi só pro Pacoval foi desde a capital e pra tudo, a região toda. E aí o povo vieram tudo para cá (Entrevistado 4).

Olha mudou muita coisa, a gente não sabia, a gente não via, a gente não tinha, e às vezes já aparece, já tem. Olha pra nós nossas casas que as casas eram feias parecendo casinha de porco de bode, de galinha. Entrava por ali, varava por aqui porque era muita pequeninha. Agora a gente já enxerga alguma coisa de casa (Entrevistado 11).

Mudou muita coisa porque hoje, a gente já vê uma casinha melhor, casinha de ovenaria coberta de telha. A gente já tem um banheirozinho, pequeno, mas já tem um banheiro, nem todas as casas conseguiu. A gente já tem um banheiro. Porque a forma das nossas casas era coberta de palha e embarrada. Quando não era de madeira mermo feito com a parede de palha. Hoje nós já temos saneamento básico que é água encanada, a gente conseguiu a melhoria das escolas. Posto de saúde não tem aqui, mas tem o mais próximo de nós aqui no Matá, no São José também já tem um posto de saúde dentro da área quilombola. Então foi melhorando um pouco a nossa situação. E hoje gente pra você chegar com um paciente na cidade é mais fácil, antigamente tinha que ir de barquinho ou de rabetá, ou se agente ligar a ambulancha vem buscar o paciente. Então melhorou um pouco. Já temos energia elétrica, nas casas das pessoas vocês já veem uma antena parabólica. Então melhorou muito, muito não, melhorou um pouco a nossa situação aqui na Amazônia, aqui no Baixo Amazonas (Entrevistado 12).

Pode-se perceber a partir dos relatos que, após a titulação dos referidos territórios tanto de Pacoval quanto do Silêncio, as principais mudanças ocorridas nos quilombos estão relacionadas com os benefícios advindos dos programas governamentais, a exemplo do *Brasil Quilombola*¹³, programa específico para atender as comunidades remanescentes de quilombos e possibilitar melhoria dos aspectos da infraestrutura de suas casas, que antes eram de barro e coberta de palha, e hoje feitas de alvenaria; reparo de estradas de acesso aos quilombos e implantação de transporte; facilitação do atendimento à saúde dos moradores; construção de escolas; crédito de apoio, cestas básicas. Mas também houve relatos relacionados aos aspectos do cotidiano do quilombo que deixaram de ser realizados pelos moradores, sendo percebido pelos entrevistados como algo negativo após o reconhecimento, como: não tomar mais banho no rio, não utilizar remédios caseiros de origem animal para curar os

¹³ O Programa Brasil Quilombola foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar a política de Estado para as áreas quilombolas. Com o seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas, conforme segue: [Eixo 01]: Acesso a Terra; [Eixo 2]: Infraestrutura e Qualidade de Vida; [Eixo 3]: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local; [Eixo 4]: Direitos e Cidadania. A coordenação geral do Programa é de responsabilidade da SEPPPIR [Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial], que atua em conjunto com os 11 ministérios que compõem o seu Comitê Gestor. Para mais informações, consulte o sítio: <http://www.sepppir.gov.br/portal-antigo/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>

males, as questões ligadas à religiosidade, desmatamento das áreas próximas ao quilombo, dentre outros.

Ressaltam-se também, como consequência da titulação, mudanças relacionadas ao processo de autoafirmação das populações que está implícito na fala do entrevistado 4), quando afirma:

Olha mudou muito porque então nós não tínhamos o conhecimento, eu tô falando pra você e mudou pra nós e mudou pra toda a região porque a nossa cidade eu conto para todo mundo eu não sei se eles acham bom ou ruim é racista. (...) e aí o povo tinha medo quando o pessoal vinha tirar foto, tinha medo porque eles ficavam fazendo aquela caçoadas daqueles apelidos (...) e então eles não deram valor, já que nos deu valor foi o município de Óbidos, foi assim uma Idaliana, professora Idaliana uma linda pessoa (Entrevistado 4).

Segundo relatos, os comunitários de quilombos sofriam racismo quando deslocavam-se até a cidade para realizar alguma atividade “*e mudou pra toda a região porque a nossa cidade eu conto para todo mundo eu não sei se eles acham bom ou ruim, é racista*”. Considerando o relato do entrevistado 4, podemos até vislumbrar um certo sentimento de inferioridade devido ao tratamento recebido, “*nós não tínhamos o conhecimento (...) e eles ficavam fazendo aquela caçoadas daqueles apelidos*”. Entretanto, a titulação favoreceu a autoafirmação da identidade afro-brasileira dos comunitários dos quilombos pesquisados, pois os relatos demonstram essa mudança de comportamento, “*e então eles não deram valor, já que nos deu valor foi o município de Óbidos*”. Este relato manifesta respeitosamente o trabalho realizado por Idaliana Marinho de Azevedo que, em parceria com as comunidades, promoveu em 1989, sendo o primeiro encontro “Raízes Negras”, no município de Oriximiná, onde várias comunidades se autoafirmaram enquanto remanescentes de quilombo.

É importante destacar que o processo de autoafirmação não ocorreu através de imposição ou determinação de pessoas ou instituições, mas foi gerado pelo reconhecimento de histórias, vivências e parentescos em comum: “*esses raízes, o símbolo foi um tronco então, nesse tronco vem as raízes, né? então aí que foi vieram todo esse povo mostrando e se reconhecendo que eram parente de tio fulano, da tia siclana aí foi descobrindo*”. Conforme o entrevistado 4, o encontro raízes negras favoreceu a descoberta e ampliação dos laços de identidade entre as comunidades quilombolas, pois, como afirmado em nosso primeiro capítulo, a identidade cultural

pode ser compreendida como um sentimento de pertencimento (OLIVEIRA, 2001) e ao mesmo tempo está relacionada à existência de um território reconhecido pelos sujeitos enquanto participantes dele por meio das manifestações culturais.

Junta-se a esse ponto os relatos de resposta dos entrevistados à pergunta “você se considera quilombola?”,

(...) eu me considero quilombola mesmo nasci, lá em Alenquer, mas no meu registro o meu pai colocou que eu nasci no Pacoval, e eu não gosto nem que falem que eu não nasci aqui. Essa coisa é muito forte pra mim, essa questão do quilombo (Entrevistado 1).

Eu me considero porque eu nasci junto à nossa comunidade, minha mãe era quilombola porque tem muitos daqui, gente negro (...) Só por ter o cabelo liso, porque às vezes seu pai nem é daqui. Ah! Eu não sou quilombola por causa que eu não tenho cabelo seco. Quilombola era só da minha marca que tem cabelo seco (...) Deus me fez assim, e assim seja (Entrevistado 2).

Me considero quilombola. Nascida criada, gosto da cultura. Porque eu me considero pela minha cor e pela minha cidadania (Entrevistado 3).

Eu me considero, né porque eu nasci aqui, minha descendência era do mocambo e todo os mocambeiro passaram a ser quilombola (Entrevistado 4).

Considero sim (...). Olhe porque a minha vó era quilombola, é, minha vó, minha mãe, eles eram quilombolas (Entrevistado 5).

Eu me considero né porque nasci aqui né. Não posso dizer que nasci em tal parte sem ter nascido. Aqui eu nasci, aqui eu vivi, e aqui eu tô, e eu peço que aqui eu vou ser enterrada. Já mandei preparar minha casa (Entrevistado 6).

Me considero porque eu sou porque eu sou filha das pessoas que são remanescentes e aí eu me considero sim (Entrevistado 7).

Sim. Porque eu sou negra (Entrevistado 8).

Sim. Porque nasci e sou negro (Entrevistado 9).

Nós se considera quilombola. Porque é da nossa cor. Eu não vou dizer assim, ah eu não sou Deus me livre, eu sou (Entrevistado 10).

Sim. O quilombola é de raça negra eu também sou (Entrevistado 11).

Com certeza. Eu me orgulho ser quilombola porque eu me vejo dentro da sociedade, mesmo sendo como negro, mas a gente tá sendo respeitado. Como Associação a gente tá sendo respeitado pelo Poder Público pelas que tem dentro das instituições, respeitam muito a gente, com certeza, então eu me orgulho de ser quilombola (Entrevistado 12).

Desse modo, a autoafirmação dos entrevistados sobre ser quilombola está ligada a questões culturais e identitárias, visto que segundo Furtado et al (2014), a identidade entrelaça o sujeito ao contexto em que está inserido, sendo assim formada, conformada ou modificada em diferentes espaços onde o ser humano vive ou frequenta, ou seja, nas teias de relações tecidas cotidianamente, por meio das tradições e das ações praticadas coletivamente.

No que tange a experiência de viver em um quilombo, foi relatado pelos entrevistados dos dois quilombos que:

Olha, pra dizer a verdade é muito bom (...) gosto muito de ser quilombola, agradeço a Deus por ter nascido quilombola, por morar no quilombo me dá uma satisfação muito maior ainda, mas há essas tristezas por isso, né porque tá se perdendo muita coisa, sei lá é isso (Entrevistado 1).

Viver num quilombo já foi bom. Podia até dormir com a casa aberta, agora não dá mais porque já tem muita coisa que não presta dentro da comunidade com essas estradas que abriram. Nós não comia comprado, nós comia o que pescava que tinha muito peixe, muita caça (...) agora não tem mais, o peixe que pega é ralado e quando pegam um peixe querem cem, cento e cinquenta naquele peixe. Se tu tiver dinheiro tu compra, se tu não tiver, não compra (Entrevistado 2).

Eu vivo num quilombo (...) Eu faço parto, tenho meus cursos (...) eu trabalho com remédio caseiro. Venham de lá de longe pra quere um remédio eu faço e dá certo. Vem criança pra mim benzer eu benzo e dá certo. Vem pessoas pra mim puxar dá certo, pra carne rasgada eu costuro (Entrevistado 3).

Olha a experiência de viver num quilombo ela tá mudando porque no tempo do Mocambo não tinha esse negócio de cerca de quintal não, não. Tu ia pra minha casa eu ia pra tua, era tudo amplo ai, não tinha isso. Fazia roça na ilharga do outro, agora não, tudo é separado, eu tenho o meu terreno, tu tem o teu (...) agora não existe mais isso não (Entrevistado 4).

Bem graças a Deus, porque eu tô aqui a nossa vivência é essa aqui meu pai, minha mãe, todos, mas sempre dos quilombos, é importante o jeito da quilombola, porque aqui é terra dos quilombos (Entrevistado 8).

Pra mim eu já sai dessas partes tudinho, mas ainda não me acostumei como aqui porque aqui, o costume é isso mesmo (...). Aqui a gente passa em baixo de uma mangueira, aí tem uma fruta caída, bom o dono não tá aqui por perto eu vou pegar, mesmo estando escutando, a gente tá falando aquilo, depois se visse a gente tava pedindo e vai juntando vai comendo. E é isso, aqui no interior muitas coisas a gente compra, mas o resto é mais pra duráveis, a gente produz e a gente pede do vizinho quando não tem e vai passando, numa cidade é meio difícil (Entrevistado 9).

Nós é mesmo, como nós temo unido, se une, a gente conversa um com outro, a gente procura trabalhar junto, faz os trabalhos da gente em grupo, se junta aí

faz uns em grupo, aí vai fazendo os trabalhinhos que a gente pode fazer (Entrevistado 11).

é porque aqui dentro das comunidades a gente tem tudo em comum tem as frutas que é dum é doutro, a pescaria também é coletiva, tudo. Se você faz um mutirão as pessoas vem ajudar, não dá o seu trabalho, mas em troca, numa troca. Você vai no meu trabalho eu vou no seu. Vocês já vão aqui no trabalho da colega, então são experiências que deixam assim, a gente feliz, porque ajuda a gente como quilombola (Entrevistado 12).

No que concerne à questão de viver em um quilombo, os entrevistados relataram situações vivenciadas no dia a dia, demonstraram o sentimento de pertencer ao lugar e retrataram as mudanças ocorridas no cotidiano que ocasionaram aos moradores situações e problemáticas que não eram comuns, como por exemplo, a falta de segurança. Na maioria dos relatos, percebeu-se que há satisfação em morar em um quilombo, um sentimento de coletividade ligado ao bem-estar de todos. A partir dos relatos, compreende-se que há uma identidade cultural e isso permite aos comunitários de ambas as comunidades entender o mundo sob a perspectiva da cultura em que eles próprios nasceram e se educaram (BOAS, 2010).

Ainda referente aos aspectos da memória local, os entrevistados foram questionados: “é importante manter a cultura dos antepassados?” e “a comunidade mantém cultura herdada dos antepassados?”. A partir dos relatos, verificou-se que os entrevistados acreditam ser importante manter a cultura de seus antepassados. Entretanto, há nos relatos percepções de que hoje a comunidade mantém apenas em parte aspectos culturais herdados de seus descendentes, conforme expresso abaixo:

Sim, mermo que já meio fracassado, mas mantém ainda. Olha a cura de cobra, a cura contra mordida de cobra, isso ainda se mantém bem forte. O Marambiré, meio que capenga, mas tá se mantendo, Pastourinha, a religião católica que era o nosso forte aqui (Entrevistado 1).

O respeito existia bastante (...) Se tinha se tinha uma festa tudo ia pra li dançar era respeitado.tinha os comissários aqui por exemplo, se tu brigasse, nós brigasse, no outro dia não ia para cidade não levar para cadeia para isso. Nós ia capinar rua no sol quente, ou cemitério era que dava, era aquilo. Outra coisa eu conto para eles, olha agora é bar da boca às cabeceiras, naquele tempo não (Entrevistado 4).

Porque com diz a vovó, a cultura que era dos meus pai, aí eles morreram a gente vai ficando, já tá acostumado naquilo, a gente ficou em cima daquilo (Entrevistado 11).

A cultura do passado era uma cultura rica, e hoje a gente já vê que ela caiu um pouco, mas ela ainda tá sendo assim uma cultura vista, é muito valiosa pra nós como quilombola. Porque a gente vê as culturas lá fora muito diferente da nossa. Sim que muita gente quilombola já tá deixando a nossa pra querer passar pra outra cultura (Entrevistado 12).

Conforme discutido nos capítulos anteriores, tal qual a ideia de cultura, o conceito de identidade se relaciona com as questões de pertencimento advindas da percepção das semelhanças e diferenças entre os indivíduos de um mesmo grupo. Assim, ao longo dos tempos a cultura das comunidades quilombolas pesquisadas sofreu alterações e alguns aspectos intrínsecos ao cotidiano das próprias comunidades foram sendo esquecidos. A comunidade possuía, tempos atrás, estratégias para manter os valores inerentes à cultura e as regras de boa convivência da coletividade. Entretanto, “porque a gente vê as culturas lá fora muito diferentes da nossa”, conforme sugere o entrevistado 12, as novas gerações vão se afastando e deixando de interagir e se integrar dos hábitos, costumes e crenças da comunidade.

3.5.2. Patrimonialidades Culturais Comunitárias

Conforme o relato dos entrevistados, as principais manifestações culturais que ocorrem nos tempos atuais na CQ Pacoval estão relacionadas com a religiosidade popular. Então, na comunidade há três festas importantes, a de Santa Luzia, a Santo Antônio, o padroeiro da comunidade, e a de São Benedito padroeiro do Marambiré. Dentre essas festas, a que os comunitários entrevistados mais se recordam é o Marambiré. Segundo seus relatos, a partir do dia catorze de dezembro em diante começava-se a dançar o Marambiré. Assim:

Todo sábado, os mais velhos, na época não tinha televisão, não tinha luz elétrica essas coisas, então o divertimento era dançar Marambiré. Aí todo sábado e domingo se dançava até chegar o dia 20 de janeiro (Entrevistado 1).

De acordo com o relato do entrevistado 1, o Marambiré é uma manifestação que iniciou no mocambo. Por ser considerada uma festa católica com sincretismo da religiosidade africana, ela começa e termina na igreja, mas sai por toda a comunidade. Nessa manifestação cultural, há a apresentação do Rei do Congo e das rainhas, que

podem ser várias pessoas e os valsários. Se há alguém que desejasse pagar uma promessa, o São Benedito saía da igreja direto para casa da pessoa, viagem essa feita por meio de procissão. Todos os personagens do Marambiré têm roupas específicas. As mulheres se vestem de saia rodada, coroa e fita; os homens saem de capacete com fita, a camisa com o colete, a calça as cores mudam.

O Marambiré é uma manifestação cultural religiosa típica da CQ Pacoval. O termo entrou no vocábulo cultural paraense por ocasião do registro feito por Câmara Cascudo no Dicionário do Folclore Brasileiro, em sua 11ª edição (2002), com o seguinte verbete:

Marambiré. Dança de cunho religioso, o marambiré ou sangambira, como também é chamado no Pacoval, município de Alenquer, no Pará, teve sua origem em mocambo, depois de terem os negros fugido da casa de Maria Macambira, em Santarém. A dança cultua São Benedito por meio de cantos simples que retratam o cotidiano (CASCUDO, 1999, p. 73).

Este registro fora feito por Lygia Conceição Leitão Teixeira, na obra Marambiré – o Negro no Folclore Paraense, (1989, p. 12-13). O que não difere de um texto mais detalhado anotado por Paes Loureiro,

“A dança é uma expressão cultural do antigo mocambo de Pacoval. Foi introduzido no município de Alenquer por pequenos grupos de negros, fugidos das fazendas de Santarém que localizaram-se às margens do rio Curuá, onde se constituiu em mocambo e que deram o nome de Pacoval. Durante muito tempo, esses negros evitaram contato direto com os brancos para preservarem suas crenças e seu sistema de vida. Mantiveram assim, uma integridade racial. Com a catequese dos missionários eles absorveram o cristianismo, se aproximaram lentamente da cidade de Alenquer e se estabeleceram em vários aldeamentos, com nomes de comunidades africanas. Nesse Vilarejo Pacoval era festejado o São Benedito, o Santo Preto da época dos Santos Reis, durante o qual os negros promoviam o Rezado, o Congado e o Marambiré” (LOUREIRO, 1995, p. 152).

Nota-se que os teóricos que registramos apontam com clareza a expressão do Marambiré como festejo e dança típicos do território Africano no espaço amazônico, nos modos similares à Congada e aos festejos de Reisado. Ainda sobre o Marambiré, é importante apresentar que a palavra não tem uma unanimidade no cenário científico-cultural da região amazônica. Contudo, é possível apresentar algumas suposições. Neste caso, reportamos novamente a Paes Loureiro, para quem,

Em relação ao significado Marambiré é difícil encontrar elementos concretos que denominam a palavra. Há hipóteses de que se trata de um título de nobreza da organização social dos negros. Há também a suposição de que surgiu a partir do nome “Meram do João Biré”, um grupo folclórico que se tem notícia. Mas que uma velha chamada Meram, companheira de João Biré, tinha um cordão parecendo de rezadores, que chamaram inicialmente de Merambiré e por conseguinte por regionalismos Marambiré, termo atualmente mais usado na região (LOUREIRO, 1995, p. 154).

Por ser uma dança que envolve religiosidade popular e sincretismo das religiões afro, bem como uma manifestação política de resistência, dado que, no festejo é apresentado um Rei, representante maior de diversas nações africanas. O Marambiré resgata um cenário de corte e de nobreza, exaltando o poder político de algum membro da comunidade. Não custa lembrar, como já mencionamos no capítulo II, que os negros angolanos para disfarçar suas lutas a partir das lideranças de reis, adotavam a Congada, com a nomeação do rei do Congo como estratégia de luta pela liberdade na cidade de Vila Rica, nas Minas Gerais no período colonial. Logo, seguindo Loureiro (1995) e Teixeira (1989), na coreografia do Marambiré há vários personagens como: o Rei de Congo; a Rainha Mestra e suas rainhas auxiliares; um contramestre; doze valsares e os tocadores.

Na mesma lógica cultural a CQ Silêncio também relaciona festejos a aspectos religiosos, sendo a principal festa a de Nossa Senhora da Conceição e, por uma época o festejo de São Benedito, conhecido como Folia de São Benedito. Segundo relato do entrevistado 6, *“muito tempo que não existe mais de São Benedito, os que andavam já morreram tudo”*. Esta narração nos alerta e nos obriga a reverberar esse alerta no sentido de que a memória da CQ Silêncio tem passado por um processo de adormecimento e às vezes isso pode levar ao esquecimento de aspectos fundamentais para a manutenção da cultura e da memória local.

Ressalta-se que a festividade da Folia era um ritual com procissões e oferendas a São Benedito, sendo o santo levado às casas dos comunitários, que o recebiam com devoção manifestada por meio de cantos e benditos, de “puxações” de ladainhas e derrubada do mastro. Nos relatos e observações feitos na comunidade merecem destaque o reconhecimento e a valorização pelos próprios comunitários da cultura originada da organização de escravos que estabeleceram a mais de um século nesta região suas moradias e de seus descendentes, que por mais de meio século festejaram

a folia de São Benedito. Neste sentido, reconhecimento e valorização devem ser dadas em vista de se evitar possível desaparecimento das tradições e manifestações culturais vivas nesta comunidade quilombola amazônica.

Outro ponto fundamental diz respeito às brincadeiras e brinquedos que possivelmente possam remontar às memórias africanas no início dessas comunidades. Sobre esse ponto, os entrevistados responderam:

Ora era aquele boneca de pano, de bacaba e açai, foi que eu usei, né, era isso. Que não tinha condições de comprar boneca de sololóia, hoje em dia, já é boneca de plástico (Entrevistado 3).

(...) brincadeira de roda, verso e adivinhação (Entrevistado 4).

Antigamente era assim, a gente, não é como agora que as crianças de agora né mãe, pai compram aquele monte de brinquedo pra crianças brincar né. E lá nessa época, não nossa boneca que a mamãe fazia era assim, era de pano. Fazia aquelas bonecas, a gente sentava e brincava, era assim (Entrevistado 5).

Era carrinho, era boneco feito de coisa, de sabugo de milho, de pau. O pai fazia aqueles carrinhos pro filho, na época, quem sabia fazer fazia pros filhos brincarem. Mãe ensinava fazer boneca, fazia panelinha de barro, na época. Era essas coisas aí (Entrevistado 7).

O que a gente fazia era brincar aqui no terreiro, se divertir, dançar, jogar bola, fazer boi de cuia, cavalinho de pau, era assim as brincadeiras (Entrevistado 10).

Uma análise mais detalhada do que os entrevistados comentam sobre as brincadeiras do passado, podemos notar que antigamente eram simples diversões. Podemos pensar que seja por conta da situação financeira das famílias, mas isso não é possível de afirmar, já que pensar em modelos modernos de brinquedos pode-se cair no risco de ideologizar e europeizar o que se pode pensar sobre brinquedos. Logo, é mais sensato apresentar que as famílias de pretos tinham tamanha criatividade que faziam por iniciativa própria os brinquedos para as atividades lúdicas de seus filhos, a partir de materiais do cotidiano como *pano [para fazer bonecas]*, *açai [para o fabrico de bonecos]*, *panelinha de barro e bozinho de sabugo de milho*, de açazeiro, etc. Além disso, relataram também as brincadeiras nas frentes das casas, ou seja, “*no terreiro de casa*” como roda, adivinhação e contagem de versos, conforme cita o entrevistado 10. Pode-se depreender que as brincadeiras tinham um viés coletivo, o que sugere que as crianças quilombolas na sua infância desenvolvem seu senso coletivo por meio das atividades lúdicas, incentivadas pelos próprios pais.

Quanto à questão de fabricação e comercialização de artesanato, os relatos são bastante frágeis, dado que os entrevistados de ambas as comunidades assumem existirem apenas algumas pessoas que realizam essa atividade e esporadicamente.

Outro ponto levantado na pesquisa subjetiva refere-se à gastronomia. Foram perguntados sobre os tipos mais comuns de comida local. Os relatos são,

De primeiro pra gente comer carne aqui, a gente comprava na cidade, tinha saudade de comer carne, agora não direto a carne e o peixe ficou difícil. O peixe era bom, iscava no anzol a folha do mamoeira, mas puxava era muito. Aqui uma coisa que nós nunca tivemos precisão foi de comida. Agora já tem existe gente que fica nesse frango e tal (Entrevistado 4).

É peixe, carne, carne de gado, que agora carne de caça é muito difícil, antigamente comia era tatu, cotia, paca, veado, essa época tinha, agora, não procure, é muito difícil. O pessoal já desmataram tudo, os bichos a metade morreram, a metade fugiram tudo foram embora procura outro ramo de vidas deles. E agora é só na carne e peixe (Entrevistado 5).

Local é peixe, mas também tem carne que hoje em dia é mais que existe, porque hoje em dia peixe tá difícil. Semanalmente come mais é carne, peixe é algum dia que dá até pra gente comer. Agora a carne é todo dia porque, não tem o peixe e tem a carne, a gente come a carne, farinha também (Entrevistado 7).

Peixe. Peixe. Era cozido, assado, e olhe, existia muito pirarucu, mas agora a gente não ver mais nenhum. Existe mas é bem pouco porque nesse tempo até meu pai pescava, era tambaqui, eles pescavam, existiam muitos, eles pescavam de caniço, agora os pescadores vão e não acham nada. Antes, tinha era muito e pegavam peixe graúdo. A gente também come galinha caipira. É muito boa, nós cria bem. Carne a gente também come. A gente compra la na comunidade do Matá de baixo, a gente fia do seu Pedro. Quando ele não tem, ele vai arranjar com os fazendeiros, ai ele mata e sai de casa em casa deixando pra gente (Entrevistado 8).

Diante das memórias orais dos entrevistados, pode-se perceber que houve várias mudanças na dinâmica do quilombo, que conseqüentemente alteraram a sua rotina, bem como hábitos culturais, no que se refere à atividade gastronômica. Talvez essa mudança, que é a dificuldade em obter peixe dos lagos e rios próximos às comunidades pesquisadas, dê-se ao fato de haver na região a pesca predatória e o desmatamento, que têm influenciado na diminuição do número e tipos de peixes nos rios, ocasionando o encarecimento desse alimento. Nota-se a fala do entrevistado 4, que afirma que *“de primeiro pra gente comer carne aqui, a gente comprava na cidade, tinha saudade de comer carne, agora não direto a carne e o peixe ficou difícil”*. Uma

percepção mais apurada dessa fala nos revela algo bastante interessante, a de que o acesso à carne era tão pouco que o relator chega a afirmar que para comer carne, os comunitários deveriam ir à cidade, distante de ambas as comunidades, sendo que o entrevistado chega a afirmar de sua saudade de comer carne. Nota-se que o alimento mais comum das comunidades era o peixe, abundante na região onde se encontra as CQs. Isto nos leva acrescentar sobre as terras onde foram implantadas tais comunidades, pois elas deveriam estar aptas para manter vivos seus habitantes.

Ainda sobre patrimonialidades cultural, os entrevistados foram incentivados a narrar sobre suas relações com a questão religiosa. Considerando as entrevistas e pesquisas de campo, é possível afirmar que tanto na CQ de Pacoval, e a CQ Silêncio, existem basicamente duas religiões oficiais: o catolicismo e o protestantismo evangélico. Todos os doze entrevistados afirmaram serem católicos. Quanto aos aspectos da religião ou rituais espirituais do passado e hoje afirmaram que,

Sempre aqui como te disse inda agora, foi mantida só a católica. Outra manifestação que a gente considera que é religiosa que é o Marambiré, mas aqui nunca houve candomblé ou nenhuma outra que é da nossa raça também, mas aqui nunca houve. Sempre foi religião católica (Entrevistado 1).

Esse padroeiro era da minha família, Santo Antônio, tinha muito significado veio do mocambo. Esse Santo Antônio era uma boneca, é que a mãe do meu avô morreu, ele tinha seis anos, aí ele sentiu demais. Aí o padrinho dele fez esse Santo Antônio (...) e aí deu pra ele brincar. (...) ele sentiu que era um santo ele tirou e fez outra boneca e deu pra ele brincar. (...) minha avô contava que o pai dela contava que quando tava pra acontecer alguma coisa com eles ele dava o sinal, o Santo Antônio. Um dia quando a tropa da Macambira ia pra matar eles, ele amanheceu de costa no terreiro com a fita cheia de carrapicho, sem ninguém tirar (Entrevistado 2).

Existia muitos católicos porque a nossa defesa dessa terra quando vem um pra querer tomar, Santo Antônio não deixa. Santo Antônio é nosso padroeiro. Santo Antônio e São Benedito. Eu sou devota de São Benedito e Santo Antônio. (...) Vem criança pra mim benzer eu benzo e dá certo. Vem pessoas pra mim puxar dá certo, pra carne rasgada eu costuro (Entrevistado 3).

Olha essa religião do passado, muitos têm vindo aqui comigo, porque onde tem negro tem terreiro, macumba. Só que aqui não existe, todos se admiram disso. Agora o que existia muito naquele tempo era muita devoção e oração tinha quem tinha oração pra parto, tinha oração para dizer se tu iria morrer daquela doença ou não, tinha , existia. Curandeiro só se viesse de fora (Entrevistado 4).

Não eu não sei lhe dizer, sei da católica, agora que já existe esses negócios de crente, mas de primeiro era só esse negócio de catolicismo. Olha tinha festa de santos né, desses santos que sempre existem. Aí tem a festa deles, Marambiré é São Benedito. Um desses dia vai ter, dia 24 vai ter uma representação que a

Basília se pegou com os santos, de primeiro eles eram né. A gente se pegava com eles, porque a gente se pegando com eles, eu digo que eles ajudam a gente. Ela teve fé que a filha dela ia se operar e que se não acontecesse nada, ela ia dizer pros donos, os representantes de São Benedito pra fazer uma representação lá. E antes disso vai ser dos crentes né e depois vai existir dos católicos, vai ser o Marambiré que vai existir (Entrevistado 5).

Notamos que há ainda mesmo entre os entrevistados um receio em assumir as raízes religiosas da africanidade. Assim sendo, princípios e valores cristãos, estrutura religiosa imposta pelo branco europeu, constituem as religiosidades oficiais dos dois quilombos, que interagem por meio de elementos católicos, conforme esclarece o entrevistado 4, *“agora o que existia muito naquele tempo era muita devoção e oração tinha quem tinha oração pra parto, tinha oração para dizer se tu iria morrer daquela doença ou não, tinha, existia”*. Ainda assim, há um evocado no interno dessas lembranças, pois é próprio da religiosidade afro as benzeduras e orações para todo e qualquer tipo de situação. A atividade de benzedura, porém, é feita aplicando sobre a pessoa que precisa da bênção gestos e aspensão à base de erva, o que remonta às estruturas religiosas de origem africana, fundadas em ritos telúricos em relação harmoniosa com o celestial (STEIGER, 2006). Os ritos de benzedura e oração são provavelmente originários da Angola e do Congo, visto que as duas comunidades quilombolas pesquisadas foram fundadas e povoadas séculos atrás por escravos vindos destas nações.

Há também um aparte a ser destacado no relato da entrevistada 3, que afirma, *“vem criança pra mim benzer eu benzo e dá certo. Vem pessoas pra mim puxar dá certo, pra carne rasgada eu costuro”*. Cunha e Gonçalves (2018) destacam que as benzeduras não devem ser consideradas apenas como uma derivação estrita do catolicismo, uma vez que elas dialogam com várias outras vertentes culturais, tais como as práticas indígenas e afrodescendentes. Assim, esses aspectos fazem parte da cultura popular, ou seja, são manifestações dos costumes e tradições de um determinado povo que se configuraram a partir da tradição oral, a exemplo do relato da entrevistada 2, *“minha avô contava que o pai dela contava”*.

Ainda sobre o Patrimônio cultural foi perguntado sobre as festas populares não vinculadas à religiosidade. Entretanto, a maioria dos entrevistados não se manifestaram lembrar das festas, exceto, dois entrevistados, o 6 e o 7,

Lembro das danças, das antigas né. Era mazurca, era lundum, era valsa, tem outras. Tem as festas dançantes, mas eles sempre colocavam no meio, a valsa, mazurca já é dos tempos antigos, mas essas umas que estou falando já é lundum. E quadrilha, cansei de brincar. As novas, agora o negocio é só desses de brega né, é isso que dizem né, ainda tem mais, mas eu não sei de dizer outras. Tinha outras no passado mas a gente se esquece né, existiu o carimbo. Quando a gente vê essas danças antigas, a gente diz olha essas danças, era do nosso tempo, dos tempos antigos que tocavam o carimbo, né, agora que já está né, moderno (Entrevistado 6).

Olha, era varsa, era xote, era mazurca, desfeiteira, era lundum. Mazurca era pegar na dama e bate o pé e da volta. Agora eu danço mais não é tanto como antes, agora eu danço forro, bolero, samba canção agente dança. Ia eu e minha mulher, nós dois, às vezes quando não dava ela ficava e eu ia, agente dançava tanto lá como aqui. Essas danças não existem mais. Por que não tem mais os que tiravam a música, não tem mais nova vida, ainda agora eu fui ali no coisa que tinha lá, o pessoal ainda toca mais musica velha que agora num aproveitam mas ela, só querem aquele negocio de sorto, por que naquele tempo era atracado agora é sorto (Entrevistado 7).

O silêncio sobre festas populares não pode passar despercebido, pois as festas populares de cunho coletivo, que não tinham vínculo com o religioso já desapareceram. E o modelo de festa da juventude parece não mais agradar aos mais antigos. Nota-se a fala dos entrevistados sobre os festejos antigos e que agora estão modernos, não sendo mais de seu tempo, parece desmotivar a participação. A narração do entrevistado 7 chega a rejeitar o modelo de dança dos tempos atuais, que não está mais relacionado a dança a dois. Pergunta-se se esse silêncio pode interferir no modelo de atividades culturais de festa nas duas comunidades, fazendo com que as raízes festeiras típicas da cultura africana estão ficando frágeis?

Sobre as histórias que os entrevistados ouviam de seus pais, há dois relatos que chamam a atenção, por seu caráter singular, e três respostas cuja manifestação foi bastante insipiente,

não se ouve outra histórias. Porque tinha os causos que eles contavam, o meu pai contava bastante eu já nem sei mais contar também. É até vergonhoso dizer isso, mas eu não sei mais contar. Tanto que outras coisas já influenciou na nossa memória. Tenho certeza que os meus netos eles não sabe, se eu já não sei mais, eles não vão saber, mas tinha muito (Entrevistado 1).

Tinha historia de visagem, de encantado, curupira, jurupari (Entrevistado 4).

Já não tem mais velhos que contem essas histórias (Entrevistado 7).

Eu vou contar uma historia daqui, nesse tempo, olhe, isso tudo era mata, tinha uma criança, que sumiu uma criança, aí nesse porto deles, ai eles ficaram

tomando de conta e aí a mãe trabalha né, aí ele foi tirar um vira a modo pra fazer uma casa, porque nesse tempo a fibra era essas coisas. Aí a criança saiu atrás dele, e quando ele chegou lá em viagem ele viu que a criança ia chorando e quando ele voltou pra ver a criança. A irmã dele morava bem aí numa casa, perto dessas mangueiras, era de barro a casa, que a gente alevantava. Antes era assim que a gente fazia. Quando ele chegou que perguntou pra ela: cadê a criança? Ele foi atrás de ti, não, mas não me diz, a foi. Voltaram pra procurar a criança, mas até hoje, nunca mais. A criança desapareceu e nunca mais, não acharam (Entrevistado 8).

Muita lenda muita coisa aparecia, aparecia mais era uma porca diz que parecia cachorra grande, carça mulhada, matinta pereira. Eu nunca vi, mas disque era uma enorme que quando saí queria mordê os outros. Virava espirito de gente, de mulher, as mulheres se transformavam na porca, no cachorro em tudo tinha essa marmota, eu não vi eu andei muito nessa cabeceira mais não vi nada. E a matinta pereira assobiava eu ouvia mais nunca vi. O assobio era Fiau tim tim , era a Matinta Pereira, eu me criei para ponta do Patagua e ouvia, teve uma noite que fiquei com muito medo ai ela assovio bem atrás da nossa casa, ela batia o pé e assuviava fuiu, matinta pereira. Por que ela fazia isso? Para a pessoa ficar fadista, aquele bicho tinha um fado né e pegou uma matinta pereira, ela assoviô e ele disse amanhã vem pegá um pedaço de tabaco, no outro dia a mulher foi lá era a matinta pereira, pois e verdade. Mas ele já morreu muitos tempos (Entrevistado 11).

As duas contações de história revelam a qualidade do imaginário dos entrevistados, que bem podem representar os comunitários de Pacoval e Silêncio. As histórias também revelam o grau de relação dos entrevistados com a natureza. A região Amazônica com seus mistérios acaba por provocar nos seus habitantes sentimentos diversos sobre barulhos que, na incondição racional de explicá-los, os comunitários acabam por desenvolver um universo imaginário criativo próprio, talvez para enfrentar o medo que o desconhecido da floresta provoca nas pessoas. Diante desses relatos, compreende-se que as histórias e causos do imaginário da comunidade, por não serem mais contadas, estão sendo esquecidas. Isso acaba se refletindo nos aspectos culturais da comunidade, pois três dos cinco entrevistados não se lembravam das histórias que eram contadas anteriormente por seus antepassados.

3.6. Quilombos do Baixo Amazonas: o Passado revisto a partir do Presente – considerações analíticas dos dados apresentados e a questão problematizadora

A história do Baixo Amazonas se confunde com a história da Amazônia como um todo. As cidades emergiram nas margens dos rios Amazonas e Tapajós, particularmente a partir da expulsão dos jesuítas, quando suas fazendas foram

reestruturadas pelo regimento do Diretório de Índios, que criou as regras para o comando civil, introduzindo as atividades agrícolas, sob a organização de ramos de produção, e visando suprir as demandas da colonização. A mão de obra empregada era a indígena, utilizada para a construção de fortificações, que fora substituída pelo trabalho do negro africano com a fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755, cujo objetivo era desenvolver a agricultura, fomentando o comércio, razão pela qual a companhia concentrou sua atividade na extração das drogas do sertão¹⁴.

É necessário também considerar que a região do Norte, mais precisamente a região do Baixo Amazonas, também recebeu africanos escravizados durante seu processo de povoamento por meio da política econômica adotada pela Coroa Portuguesa. Desse modo, Funes (1995) apresenta que:

Falar em comunidades negras, remanescentes de quilombos, no Baixo Amazonas, no Estado do Pará é remeter a uma história marcada por conflitos, resistências de cativos que romperam com a sua condição social ao fugirem dos cacoais, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e, mesmo, de Belém e outros centros urbanos. É navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos afro-amazônidas, descendentes desses negros que constituíram os seus espaços no alto dos rios Curuá, Trombetas, Erepecurú, paranãs e lagos da região, onde ser livre era possível (p. 2).

Conforme apregoa o pensador, o histórico das comunidades quilombolas da região do Baixo Amazonas possui certas especificidades que as diferenciam de comunidades das demais regiões do País, entre elas o fato de as moradias serem em regiões de várzea, ou seja, em locais em que há uma relação sazonal dos moradores com o rio. Assim, os remanescentes de quilombo organizavam e organizam suas atividades, sejam econômicas, sociais ou culturais, de acordo com as cheias dos rios. Essa relação já existia no século XIX. Treccani (2006), ao se referir aos locais de refúgio dos negros, comenta que os espaços de assentamento eram próximos a rios e igarapés:

¹⁴ Drogas do sertão é um termo utilizado para denominar determinadas especiarias que eram extraídas das regiões nordeste e norte do Brasil. Sendo elas especiarias desconhecidas e ao mesmo tempo exótica para os Europeus, o comércio desses produtos intensificado no século XVIII. Na foz do rio Amazonas ocorria intensa atividade de contrabando, principalmente feito por Ingleses, franceses e holandeses. Os produtos mais contrabandeados eram plantas medicinais, ervas aromáticas, cacau, guaraná, castanhas do Brasil. Tais produtos eram denominados de *drogas do sertão*.

[...] Na primeira metade do século XIX, negros constituíram mocambos e povos indígenas refugiaram-se nas cabeceiras dos rios e igarapés: “Nessas áreas de refúgios, comunidades de índios, de mestiços e de negros constituíram, à margem da sociedade colonial, nichos onde puderam desenvolver uma existência social autônoma, por vezes de singular vitalidade inventiva”. Nessas comunidades a luta dos cabanos foi acolhida com esperança (p. 52).

Por isso, é factível afirmar, a partir das investigações que fizemos, que os mocambos estabeleceram-se nas regiões de várzea em razão de serem lugares de difícil acesso e conseqüentemente impossibilitariam a ação de expedição em busca dos escravos fugidos. Segundo Adams, Murrieta e Sanches (2005), a várzea amazônica é habitada há mais de trezentos anos por populações conhecidas por caboclos-ribeirinhos, oriundos dos diferentes povos, indígenas, europeus e, principalmente, escravos africanos.

Portanto, não podemos negar que a Amazônia é uma terra de culturas e suas manifestações de cotidianidade ocorrem de forma diversificada – dramas coletivos, jogos de interesse e poder, valores, convicções espirituais, crenças e credices; e sua diversidade sociocultural é demasiado rica, resultante das mais diversas matrizes étnicas, raciais e sociais – Indígena: Pauxi, Konduri, Mundurucu, Kaxuiana, Wai-Wai, Tupinanambá, Bororó e outras; Europeia: Portuguesa, Italiana, Espanhola, Francesa e outras; Africana: Yorubá, Marroquina, Bantu, Nagô, Ketu, Congolesa, Angolana e outras; Asiática: japonesa, chinesa e outros; e grupos culturais resultantes das migrações de diversas partes do País no último século. Todos esses povos têm de certa forma uma contribuição a fazer à história, à cultura e a Identidade da Amazônia. Entretanto, os registros que permitem confirmar essa proposição são bastante incipientes, razão pela qual, optamos por investigar uma cultura que muito contribuiu com o desenvolvimento da Amazônia e pouco se registrou ou se manifestou em favor dela, a cultura dos africanos na Amazônia e a herança dada aos afroamazônidas.

O que isto quer dizer? Para nós essa dinâmica de sobrevivência africana na floresta amazônica, depois deles fazerem seus processos de fuga da escravidão, constitui em ato de resistência ao colonizador escravizador e de rejeição à escravidão que lhes tirou os laços familiares originários (ancestralidade), os sonhos possíveis, as línguas e linguagens com seus significados reais africanos, a terra mãe como terra de

pertencimento e a religiosidade das tradições africanas; ato de sobrevivência em uma região inóspita, que é a Amazônia [como não poderia deixar de ser, a região onde as duas comunidades pesquisadas estão assentadas], perigosa, diversa às regiões africanas em que os escravos fugidos foram retirados para o serviço escravo. Dito isso, é possível neste momento dar uma resposta razoável à questão científica que propusemos responder ao longo desta pesquisa, a saber: *em que medida as manifestações culturais, os registros da memória coletiva e a afirmação da identidade afro de comunitários remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas no tempo presente serve de fundamento para pensar o passado?*

As entrevistas e observações na comunidade nos ajudam a ter um panorama plausível da realidade dos africanos na região do Baixo Amazonas. Destacamos que as riquezas culturais e memoriais desses povos que vieram forçados na Diáspora Africana para o Brasil e serviram ao colonizador na condição de escravos têm sido ameaçadas de desaparecimento. Ora, o território brasileiro, em sua imensidão, tem registro oficial de mais de três mil comunidades assumidamente quilombolas. Por comunidades quilombolas se entende comunidades constituídas de descendentes de escravos negros fugidos ou alforriados de fazendas onde eram obrigados ao trabalho braçal, do período da escravidão no Brasil. Duas dessas comunidades registradas passaram por nossa atividade investigativa, a CQ Silêncio e a CQ Pacoval.

Elas possuem vasto histórico de luta pelo direito à propriedade de suas terras, pelo reconhecimento de sua identidade cultural como componente da cultura material e imaterial brasileira. Essa luta insere-se no contexto da grande conquista afro em 1988, com a assinatura da Constituição Brasileira, ano que marcou os 100 anos da oficialização da abolição da escravidão no Brasil. Essa data serviu também de momento reivindicatório dos movimentos negros junto à Assembleia Constituinte. O resultado da pressão foi fazer serem aprovados dispositivos que permitissem às comunidades de mocambo e quilombo reivindicarem para si os territórios habitados desde há mais de cem anos. Dessa forma, e para que seja reconhecida uma comunidade como remanescente de quilombo ou mocambo, ela necessita fazer o enfrentamento cultural e memorial: descobrir para si mesma sua ligação ancestral com a África, reconhecendo que suas manifestações culturais, suas histórias, seus trejeitos linguísticos, suas

respostas para as intempéries da natureza são na verdade o que ajuntadas servem para definir sua identidade africana na Amazônia.

Além disso, o desafio para as comunidades que se assumem de remanescentes de quilombo na Amazônia é aceitar que sua sobrevivência numa região tão multicultural, visto que há também encrustada na Amazônia nativas indígenas e culturas vindas da Europa, é necessário e fundamental o apelo ao hibridismo cultural. Certo é que, tal hibridismo não é possível sem que as diversas culturas no País estejam consolidadas e sejam respeitadas nas suas condições existenciais e singulares, entre elas as de matriz africana, para daí ocorrer o reconhecimento de que o ser brasileiro é resultado de um encontro inesperado, conflituoso, complexo entre um universo cultural tão complexo que há necessidade dos grupos se aceitarem no jogo intercultural. Por isso, é preciso compreender que as comunidades remanescentes de quilombos, representam o “entre lugar” entre a África e o Brasil, pois nos quilombos percebe-se a tentativa de conexão entre os dois países, configurando-se em espaços de ligação das culturas afro-brasileiras, na hibridização com culturas de nações indígenas e de nações europeias. Isto sim é um bom começo para que apresentar as medidas possíveis para que as manifestações culturais, os registros da memória coletiva e a afirmação da identidade negra de comunitários remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas permitam um pensamento no presente mais pós-colonialista e descolonizador sobre o passado africano na Amazônia brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

No final desta jornada científica, histórica e cultural, é preciso não somente desinventar a história do colonizador, como também propor um novo modelo de relações entre culturas. Para isso, há de se repensar o modelo de reivindicação de seu reconhecimento histórico, cultural, memorial e identitário num ambiente deslocado de suas raízes originárias e submetido à lógica de colonizadores. Isto poderia ser feito em nossa perspectiva a partir de ao menos quatro pontos fundamentais, a saber: políticas de reconhecimento e afirmação melhor estruturadas e implantadas em todo o País tendo as próprias comunidades remanescentes como protagonistas do processo; alteridade interétnica tão necessária em um País multicultural; consolidação histórica e ambiental do novo enraizamento a partir de novas pesquisas, registros, inventários e demonstrativos da riqueza africana; manifestações de hábitos culturais originados ou que permitem confirmar a relação com as raízes originárias. Esses tópicos são fundamentais para, a partir deles, revisitar o passado, compreender o presente e propor uma nova perspectiva social e cultural aos povos afroamazônidas.

Além disso, é plausível dizer que sobre a presença africana na Amazônia, ainda há muito que pesquisar principalmente porque não existem registros claros sobre a origem dos africanos que vieram para esta região. Logo, estudos dessa natureza podem esclarecer aspectos da memória e identidade dessas comunidades principalmente porque nestas últimas décadas, várias comunidades têm se organizado

em associações para reivindicar o reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas, bem como para fortalecer e preservar seu rico patrimônio cultural, imprescindível na afirmação de sua identidade cultural afrobrasileira.

Todavia, é na relevância da investigação que acreditamos ter alcançado nosso objetivo de investigar as comunidades remanescentes de quilombo Pacoval, localizada no município de Alenquer e Silêncio, situada no município de Óbidos, na região do Baixo Amazonas. Concentramos esforços nas categorias *cultura* e *memória* para entendermos o passado da história dos africanos no Brasil, especialmente, na Amazônia, e desmantelar e desinventar a “história oficial” que teima na afirmação do romantismo social ao falar do acolhimento africano no Brasil, no período da diáspora africana, e de ilusória democracia racial na contemporaneidade brasileira. É preciso, pois, desinventar essa história, recontando-as numa perspectiva africana, na voz dos próprios remanescentes de mocambos e quilombos.

Isto sugere que sejamos sujeitos colaboradores na divulgação de que, passados mais de cem anos da libertação dos escravos, há efervescentes comunidades de matriz africana encrustadas nos recantos da floresta, com suas histórias, festas, culturas, linguagens, e seus modos de ser e existir. Ainda há muito para pesquisar e reconhecer. Desse modo, acredita-se que a pesquisa favoreceu a compreensão da importância da memória coletiva e da oralidade para apreensão dos aspectos históricos e culturais referente às comunidades quilombolas pesquisadas, pois a partir da reconstituição do passado, foi possível recontar aspectos da cultura quilombola no presente.

Portanto, referente às relações que se estabeleceram entre Brasil, Portugal e África, acreditamos que a diáspora permitiu que a identidade afro-brasileira tornar-se o “entre lugar” que configura as culturas dos dois continentes atlânticos, a Europa e a África, ou seja, é no Brasil o lugar propício para se propor estratégias que permitam a valorização da diversidade cultural em suas particularidades, sem que para isso estejam obrigadas a percorrer um caminho educativo coercitivo para chegar ao estágio da alta cultura.

Não seriam, pois, as atividades culturais dos diversos povos que aqui residem o espaço privilegiado para transmitir ao mundo uma mensagem de interculturalidade na perspectiva de desenvolvimento cultural? Se a Amazônia assim o fizer, o caminho a

percorrer é o investimento no registro e na preservação de seus bens culturais e sua irradiação ao mundo dos modos de vida cultural no vasto território da Amazônia.

Assim, considerando essa reconfiguração, esta não pode ser representada como uma “volta” ao lugar onde estávamos antes, mas acredita-se que os povos de matriz africana juntamente com os demais povos que vivem na Amazônia e compartilham de seus benefícios conseguiram encontrar um “entre lugar”. Desse modo, compreende-se que hoje as comunidades remanescentes de quilombos contribuem no fortalecimento das relações culturais nesse “entre lugar” que é a Amazônia.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNADO, N. **Filosofia**: dicionário. São Paulo, Martins Fontes: 2000.
- ACUÑA, C. **Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas**. Madrid (ESP), Imprenta del Reino, 1641.
- ADAMS, C.; MURRIETA, R. S. S.; SANCHES, R. A. Agricultura e alimentação em populações ribeirinhas das várzeas do Amazonas: novas perspectivas. In: **Ambiente & Sociedade** – vol. VIII, nº 1 jan./jun. 2005.
- ALBUQUERQUE, W. R. de. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes**. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- ANDRADE, J. A. de; ALVES DA SILVA, T. A. (Orgs.). **O ensino da temática indígena**: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas. Recife-PE, Rascunhos, 2017.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM). **Regimento dos Capitães do mato, 17/12/1722** [Governador Dom Lourenço de Almeida]. Seção Colônia, Códice 02. Folhas 108v-110. Secretaria de Governo da Capitania (Mariana), Transcr. Fabiana Léo.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM). Sessão Colonial, Cód.13, p.20. **Carta aos oficiais da câmara de Vila Rica, 08 de fevereiro de 1721**. Secretaria de Governo da Capitania (Mariana), 2011.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM). Sessão Colonial, Códice 02. P. 108-110. **Regimento do Capitão-do-mato, 17 de dezembro de 1722**. Secretaria de Governo da Capitania (Mariana), 2011.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM). Sessão Colonial, Cód. 29, p. 03. **Ordem Régia**. Lisboa, 10 de junho de 1725. Secretaria de Governo da Capitania (Mariana), 2011.
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM). Arquivo Histórico Ultramarino. 2/12/1740. Con. Ultra. Brasil/MG. Nº. 3174; Cx.: 40; Doc.: 27. **Carta do Conselho Ultramarino a D. João V. Lisboa, 1740**.
- AZEVEDO, I. M. de (Org.). **Puxirum**: memória dos negros do Oeste Paraense. Belém-PA: IAP, 2002.
- BAUMANN, M. (2000). **Diaspora**: genealogies of semantics and transcultural comparison. In: Numen. Vol. 47, nº 3, 1986, p. 313-337.

BETHELL, L. **A Abolição do comércio brasileiro de escravos**. Tradução: Luís A. P. Souto Maior. Brasília, Senado Federal, 2002.

BEZERRA NETO, J. M. **A escravidão negra no Pará**. Declaração universal sobre a diversidade cultural. Brasília, UNESCO, 2002.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte-MG: UFMG, 2003.

BLUNT, A. Geographies of diaspora and mixed descent: Anglo-Indians in India and Britain. In: **International Journal of Population Geography**. Special Issue: Geographies of Diaspora, vol. 9, nº 1, 2003, p. 281-294.

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.

BOTELHO, I. **Dimensões da cultura e políticas públicas**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 15, n. 2, 2001.

BOURDIEU, P. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRAICK, P. R. **Os Povos Indígenas no Brasil**. Coleção Estudar História (PNLD), vol. 7. Cap. 3. São Paulo, Moderna: 2014, p. 58-81.

BRASIL. **Decreto Nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm Acesso: 01/12/2017.

BRASIL. **Lei Nº 3.353, de 13 de maio de 1888**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm. Acesso em: 01/12/2017.

BRUBAKER, R. The 'diaspora' diaspora. In: **Ethnic and Racial Studies**, UCLA-USA vol. 28 nº 1, 01.01.2005, p. 1-19.

BURKE, P. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CANEAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CANEDO, D. **"Cultura é o quê?"**- reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos. V ENECULT-Faculdade de Comunicação: UFBA, Salvador-Bahia, 2009.

CARDOSO, C. F. **Economia e Sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Grão Pará 1750 e 1817**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CARMICHAEL, S. e HAMILTON, C. **Black power the politics of liberation in America**. New York, 1967, p.4.

CARVAJAL, G. (1542). **Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana**. Edición y notas de M^a de las Nieves Pinillos Iglesias, Babelia, 2011.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10^a Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

CLASTRES, P. **Le grand parler: Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani**. Paris: duSeuil, 1974.

COHEN, R. **Global diasporas: an introduction**. Seattle-USA: University of Washington Press, 1997.

CONNOR, W. The impact of homelands upon diasporas. In: **Modern Diasporas in International Politics**, Gabriel Sheffer (ed.). Londres: Croom Helm, 1986. p. 16-45.

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

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, 2^o semestre de 2011, pp. 114-125.

ELIAS, N. Sociogênese da diferença entre “*Kultur*” e “*Zivilisation*” no emprego alemão. In: ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 23-50.

FARIAS, A. P. P.; CARDOZO, P. F. Memória e patrimônio um estudo por meio dos atrativos turísticos da usina hidrelétrica de Itaipu em Foz do Iguaçu, PR. In: **Revista Cultura Histórica e Patrimônio**, Volume 3, número 2, ISSN 2316-5014 53, 2016.

FERREIRA REIS, A. C. O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia. **Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimientos**. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações da Morte Infante Dom Henrique, V, II parte, 1961, p. 347-53.

FERRO, M. **História das colonizações: das conquistas às independências – séculos XIII a XX**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

FONSECA, J. da; ROQUETE, J. **Dicionário dos Synonymos Poéticos e de Epithetos da Língua Portuguesa**. Paris. Casa, 1871.

FRANÇA, R. (Coord.). **Enciclopédia Saraiva do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1977, p. 267-268. (Edição Comemorativa do Sesquicentenário da Fundação dos Cursos Jurídicos no Brasil, 1827-1977, nº 12).

FREYRE, G. **Sobrados e Mucambos**. São Paulo: José Olympio, 1936.

FUNES, E. **Mocambos**: natureza, cultura e memória. História, Maio/Agosto 2009.

FUNES, E. “**Nasci nas Matas Nunca tive Senhor**: história e memória dos mocambos no Baixo Amazonas”. São Paulo: USP, 1995.

FUNES, E. **Comunidades Mocambeiras do Trombetas**. Fortaleza-CE: UFC, 2015. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/19861/1/2015_capliv_eafunes.pdf Acesso em: 14.12.2017.

FUNES, E. Nasci nas matas nunca tive senhor - histórias e memórias dos mocambos do Baixo Amazonas. **Resgate**: Revista Interdisciplinar de Cultura, Campinas, SP, v. 6, n. 1, p. 137-142, dez. 2006. ISSN 2178-3284. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645536/12841>>. Acesso em: 15.12.2017.

FURTADO, M. B.; SUCUPIRA, R. L.; ALVES, C. B. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da Psicologia cultural. **Psicologia & Sociedade**, 26 (1), 106 -115, 2014.

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

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

GOVERNO DO ESTADO PARÁ. Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Secretaria de Polícia da Província – série ofícios. **Carta enviada por José Joaquim Pereira Macambira ao chefe de polícia, da Província do Pará, Hermogenes Socrates Tavares Vasconcellos**, 17/12/1870. (Caixa 4).

GOVERNO DO ESTADO PARÁ. Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Fundo – Secretaria de Polícia. **Ofício da Presidência da Província ao Chefe de Polícia**, 15-05-1847. (Documentação em caixa).

GREAT BREITAIN. **Longman Dictionary of English**. 3^a Ed. Glasgow-GB: Longman, 1992.

GREAT BREITAIN. **Wiktionary**. Disponível em: https://en.wiktionary.org/wiki/Wiktionary:Main_Page. Acesso em: 15.12.2017.

GUIMARÃES, L.; ZANDOMÊNICO, R. R. Entre Kultur e Civilization: uma análise da formação do conceito de civilização e cultura na transição do feudalismo para o capitalismo, a partir dos textos de Norbert Elias Carolina Minardi de Carvalho. In: **Revista História em Curso**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, 1^o sem. 2013.

GURGEL, A. E. **Uma lei para inglês ver: a trajetória da lei de 7 de novembro de 1831.** Dissertação de Mestrado. 290p. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

HARRIS, J. E. **A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo.** História geral da África, V: África do século XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

HECK, E.; LOEBENS, F.; CARVALHO, P. D. Amazônia indígena: conquistas e desafios. In: **Estudos Avançados**, vol. 19, nº 53, São Paulo Jan./Abr. 2005, p. 237-255.

INIKORI, J. E. História geral da África. África do século XVI ao XVIII. In: **A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico.** – Brasília, UNESCO, volume V, 2010.

KEESING, F. **Antropologia Cultural – a Ciência dos Costumes.** Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1972.

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

LARRAIN, J. El Concepto de Identidad. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia,** Porto Alegre, nº 21, agosto 2003.

LIMA, P. L. de O. **Marca de Fogo: o medo dos quilombos e a construção da hegemonia escravista (Minas Gerais, 1699 - 1769).** Tese de Doutorado. 251p. Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas / UFMG, 2008.

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.

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

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura.** 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar: 1970.

MALINOWSKI, B. **A Scientific Theory of Culture and other essays.** Galaxy Book. New York-USA, Oxford University Press, North Caroline-USA, University of North Caroline Press, 1960.

MALOWIS, M. t. A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África. In: **História geral da África.** África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, volume V, 2010.

MARCONI, M. de A.; PRESOTTO, Z. M. N. **Antropologia, uma Introdução.** São Paulo, Atlas: 2005.

MARIN, R.E.A.; CASTRO E.M.R. **Estudos de comunidades negras do município de Oriximiná sob impactos de projetos desenvolvimentistas**. Belém, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, 1990.

MARQUES, C. E. **De Quilombos a quilombolas**: notas sobre um processo histórico-etnográfico. Em: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2009, V. 52, Nº 1.

MARQUESE, R. de B. **A dinâmica da escravidão no Brasil**: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos estudos*, Colômbia. CEBRAC, 2006. p.107-123.

MARTIN GURGEL, C. B. F. **Índios, Jesuítas e Bandeirantes**: medicinas e doenças no Brasil dos Séculos XVI e XVII. Tese de Doutorado. 225p. Campinas-SP: Unicamp, 2009.

MARTINS, L. M.; RABATINI, V. G. A Concepção de Cultura em Vigotski: contribuições para a educação escolar. In: **Revista Psicologia Política**. V.11. nº 22. p. 345-358. Jul-Dez, 2011.

MATTO, R. A. de. **História da Cultura afro-brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MATURANA, H.; VALERA, F. J. **Autopoiesis and cognition; the organization of the living**. Boston-USA, Reidel, 1980.

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

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

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

MORAES, A. C. Bases da formação territorial do Brasil. **Revista Geografares**, Vitória, nº 2, jun. 2001.

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

NETO, J. M. B. Uma história do tráfico em verbetes: etimologia e história conceitual do tráfico a partir dos dicionários. In: **Revista Estudos Amazônicos**, Vol. IV, nº 1, 2009, p. 99-115.

NEVES, T. C. da C. Identidades em trânsito: um conto de Agulusa sob o olhar de Bhabha. **Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura**. V: Literatura e Política, Letras: Estudos Literários: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

PAULINO, I. R. Ensaio Historiográfico de Óbidos, Sentinela da Cultura Amazônida. In: **Anais do II Festival de Cultura, Identidade e Memória Amazônidas de Óbidos**, 2013. Disponível em <http://anaisfecima.webs.com/edi-o-atual>. Acesso em: 20.02.2017.

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, 2017.

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

PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1984.

PINSKY, J. **A escravidão no Brasil**. Coleção Repensando a História, 21ª ed. São Paulo, Contexto: 2010.

PINTO, S. L. de A. A cultura e as diferentes concepções apreendidas nas determinações históricas. In: **Revista de Educação do Curso de Pedagogia do Campus Avançado de Jataí da Universidade Federal de Goiás**. [Vol I – n.3] [Jan/Jun], 2007.

POLLAK, M. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p.200-212.

RANGEL, L. de A. A construção do conceito de Direito à identidade cultural: diálogos entre o Direito, a Antropologia e a Sociologia. Belo Horizonte, 2008. **Revista Científica**. Belo Horizonte, vol. I, no 1, nov-2008. Disponível em: www.unibh.br/revistas/ecivitas

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

RODRIGUES, A. C.; STUDART, H. **Cultura espetáculo a dissonância entre a interculturalidade da sociedade pós-moderna e a cobertura jornalística das editorias de cultura em Brasília**. Brasília, UCB: 2015.

RODRIGUES, R. S. Entre o passado e o agora: diáspora negra e identidade cultural. **Revista EPOS**, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 2, 2012.

ROOSEVELT, A. C.; DA COSTA, M. L.; MACHADO, C. L.; MICHAB, M.; MERCIER, N.; VALLADAS, H.; FEATHERS, J.; BARNETT, W.; DA SILVEIRA, M. I.; HENDERSON, A.; SILVA, J.; CHERNOFF, B.; REESE, D. S.; HOLMAN, J. A.; TOTH, N.; SCHICK, K.

Paleoindian Cave Dwellers in the Amazon: The Peopling of the Americas. Science. 272 (5260): 373–384. 19.04.1996.

SCHAMA, S. **Paisagem e memória.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas. In: **Ambiente & Sociedade** - Ano V – Nº 10 – 1º Semestre de 2002.

SHEFFER, G. A. New of Study: modern diasporas in international politics. In: SHEFFER, G. (Eds.). **Modern diasporas in international politics.** London-GB: Croom Helm, 1986.

SILVA, de P. **Vocabulário Jurídico.** 28ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

SILVA, S. R. da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. **XII Colóquio Internacional de Geocrítica,** Bogotá, 2012.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de Conceitos Históricos.** São Paulo: Contexto, 2006.

SMITH, A. **Explorers of the Amazon.** Chicago: University of Chicago Press, 1994.

SOARES, M. **Etnias e povos africanos na formação histórico-social do Brasil.** Para entender a história. Ano 4, Volume dez., Série 02/12, 2013. Disponível em: <http://fabiopestanaramos.blogspot.com.br/2013/12/etnias-e-povos-africanos-na-formacao.html>. Acesso em: 25/04/2017.

STEIGER, A. **Compreender a História da Vida.** Do átomo ao pensamento humano. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo, Paulus, 2006.

STEPHANOU, M.; BASTOS, M. H. (Org). **Histórias e Memórias da Educação no Brasil.** Vol. I – Séculos XVI-XVIII. Petrópolis-RJ, Vozes, 2004.

TAVARES, J. C. Diáspora africana: a experiência negra de interculturalidade. In: **Cadernos Penesb** – Periódico do Programa de Educação sobre o Negrona Sociedade Brasileira – FEUFF. Rio de Janeiro/ Niterói – EdUFF, n.10, 2008-2010, p.77-85.

TEIXEIRA, L. C. L. **Marambiré: o negro no folclore paraense.** Belém: Secult; FCPTN, 1989.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

THOMPSON, L. **Cultura, turismo e identidade local: impactos socioculturais sobre a comunidade receptora de turismo – Trancoso, Porto Seguro, Ilhéus.** Ilhéus-BA, UESC: 2006.

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

TOPEL, M. F. Terra Prometida, Exílio e Diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 331-352, jan./jun. 2015.

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

VALENTE, I. **Contos dos Candeeiros II**: a senhora Dona Rosa. Disponível em <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/13035011/a-luz-dos-candeeiros-contos-ii-a-senhora-dona-rosa-site-turbo>>. Acesso em: 20/06/2018.

VYGOTSKI, L. S. História del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. In: Lev S. Vygotski. Obras escogidas. Tomo III. Madri: Visor/MEC. Williams, Eric. **Capitalismo e escravidão**. North Caroline (USA), University of North Carolina, 1994.