



ÁFRICAS, ESCRAVIDÃO E LIBERDADE

Julio Claudio da Silva
João Marinho da Rocha
(Organizadores)

ÁFRICAS, ESCRAVIDÃO E LIBERDADE

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima
Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo de Almeida Costa
Reitor

Cleto Cavalcante de Souza Leal
Vice-Reitor

*editora*UEA

Maristela Barbosa Silveira e Silva
Diretora

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas
Secretária Executiva

Síndia Siqueira
Editora Executiva

Samara Nina
Produtora Editorial

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)
Allison Marcos Leão da Silva
Almir Cunha da Graça Neto
Manoel Luiz Neto
Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho
Jair Max Furtunato Maia
Jucimar Maia da Silva Junior
Mário Marques Trilha Neto
Sílvia Regina Sampaio Freitas
Conselho Editorial

Julio Claudio da Silva
João Marinho da Rocha
(Organizadores)

ÁFRICAS, ESCRAVIDÃO E LIBERDADE

Síndia Siqueira
Coordenação Editorial

Samara Nina
Thaís Falcão
Projeto Gráfico

Raquel Maciel
Samara Nina
Diagramação

André Teixeira
Sindell Amazonas
Wanessa Ramos
Wesley Sá
Revisão

Raquel Maciel
Samara Nina
Finalização

Todos os direitos reservados © Universidade do Estado do Amazonas
Permitida a reprodução parcial desde que citada a fonte

Esta edição foi revisada conforme as regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa
Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade do Estado do Amazonas

A258
2022

Áfricas, escravidão e liberdade / Julio Claudio da Silva, João Marinho da Rocha
(Orgs.) – Manaus (AM): editora UEA, 2022.

253 p.: il., color; 21 cm

ISBN: 978-65-80033-37-9

Inclui referências bibliográficas

1. Escravidão. 2. Liberdade. 3. Ciências humanas. 4. Continente Africano. 5. Histórias em quadrinhos. I. Silva, Julio Claudio da, Org. II. Rocha, João Marinho da, Org. III. Título

CDU 1997 – 326:123

Editora afiliada:

Editora afiliada



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

*editora*UEA

Av. Djalma Batista, 3578 – Flores | Manaus – AM – Brasil
CEP 69050-010 | +55 92 38784463
editora.uea.edu.br | editora@uea.edu.br

SUMÁRIO

Prefácio 7

Introdução 9

Olhares sobre Áfricas, Escravidão e Liberdade 13

África e histórias em quadrinhos: representações homogêneas do continente africano através das revistas do Fantasma, Tintim e Soldado Desconhecido 14

Perspectivas dos discursos antiescravistas missionários, no contexto colonial: um olhar sobre as reflexões e experiências de Daniele Comboni e Charles Martial Lavigerie (1871 a 1914) 36

Escravos, libertos e livres nos processos judiciais da província do Amazonas 48

Olhares sobre Estudos Quilombolas 77

"[...] Aqui tudo era encantado": o imaginário das águas e o processo de territorialização dos quilombolas de Oriximiná/Pará 78

Das memórias negras na Amazônia: olhares para a resistência e luta quilombola do rio Andirá, Barreirinha-AM 96

Mocambos no Amazonas: entre o silenciamento e identidades quilombolas 116

Processos comunicacionais nas comunidades quilombolas de Oriximiná, Pará 134

"Filhos de Cristina": memória e história dos protagonismos quilombolas do rio Andirá 149

Capitão e rainha: intersecções de gênero na Marujada de São Benedito, Freguesia do Andirá, Barreirinha-AM 169

História e memória do núcleo Quilombola "São Paulo do Açú": um olhar a partir da trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva, Barreirinha-AM 201

A presença negra no Boi-Bumbá de Parintins 231

Sobre os autores 250

PREFÁCIO

Já houve um tempo em que a História do Norte do Brasil não era pensada a partir da escravidão e da presença negra - muito menos a partir das muitas Áfricas que nos formaram. O esforço dos últimos 20 anos, mobilizado pela ação dos movimentos negros e das lutas pela implantação das Leis 10639 e 11645, que tornaram obrigatórias as temáticas da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena na rede de ensino nacional, ganhou visibilidade e projeção a partir de trabalhos de historiadores, cientistas sociais e educadores.

Inúmeros programas de graduação e pós-graduação de universidades públicas federais e estaduais da região Amazônica, ao lado dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEABs), são responsáveis por esta profunda revisão de nossos conhecimentos sobre as lutas contra a escravidão e pela liberdade desde os tempos coloniais! A partir da valorização de novas fontes, como os processos judiciais e as fontes orais, uma jovem geração de pesquisadores coloca em destaque muitos outros atores e sujeitos sociais no movimento da história. Até então encobertos ou silenciados pela historiografia oficial ou pelos memorialistas e folcloristas, os descendentes de africanos e populações indígenas ganham enredos e protagonismo na história da Amazônia ao longo dos séculos XVIII, XIX, XX e XXI.

“Áfricas, escravidão e liberdade”, livro que tenho a alegria de prefaciar, é um significativo representante dessa perspectiva de escrita da história. Trata fundamentalmente das presenças negras, africanas, escravizadas, libertas e livres em sua diversidade, sem deixar de abrir espaço para estudos sobre a África, especialmente sobre a poderosa produção de estereótipos a respeito do continente africano na literatura infanto-juvenil e sobre as lutas antiescravistas de missionários no contexto colonial.

A maior parte do livro dedica-se aos “estudos quilombolas” na Amazônia. É aqui que as discussões sobre memória, tradições orais e história oral ganham papel central e tornam-se caminhos de contato dos pesquisadores com as comunidades. Os artigos desta unidade não só reconhecem a luta quilombola pela terra e pela afirmação de seus direitos, no passado e presente, como legitimam suas histórias.

A partir de diferentes caminhos e estratégias, os autores registram a força dos patrimônios negros: nas impressionantes memórias da África, do tráfico, do cativo, dos mocambos, das fugas e dos movimentos da Cabanagem; nas identidades construídas na experiência do trabalho e dos percursos nos territórios; na comunicação e transmissão das tradições, nas festas de santos e de bois, nos batuques e nas crenças aos encantados; nas narrativas sobre as mobilizações sociais pela titulação e sobre as importantes relações e aproximações com as populações indígenas; nas vivências e relatos sobre poderosas lideranças e sobre as estruturantes relações comunitárias familiares e de gênero.

A emergência de comunidades identificadas como remanescentes dos quilombos, no final do século XX, é um fenômeno social e político presente em todo o Brasil, de Norte a Sul, a partir de demandas sociais e das garantias legais da Constituição de 1988. Neste livro o leitor poderá encontrar amplo panorama sobre a situação de comunidades quilombolas na região amazônica e entender suas lutas depois do fim da escravidão e ao longo do século XX, período muito pouco conhecido pela historiografia e ausente no ensino de história. Como escrever a História dessas comunidades negras? Quais suas estratégias de luta e resistência na atualidade com as novas gerações?

Apesar de ainda precisarmos de muitas pesquisas, “Áfricas, Escravidão e Liberdade” procura responder a estes desafios iniciais, trazendo enorme contribuição para a construção e divulgação de uma história justa e completa com populações até então silenciadas. Mais ainda, potencializa suas narrativas, memórias, saberes e patrimônios compartilhados por muitas gerações de quilombolas na Amazônia até os dias de hoje. Sem dúvida, todos estes passos são fundamentais para a reparação dos danos da escravidão, para a luta contra o racismo e para uma sociedade democrática que reconheça o direito à terra e o direito à história das populações negras e indígenas.

Boa leitura.

Martha Abreu
Professora titular do Instituto de História, UFF.

Fevereiro de 2022

INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos anos pesquisadores radicados no interior da Amazônia dedicam-se a pensar, de modo articulado, possibilidades de viabilizar a implementação da Lei 10.639/03 e a pesquisa e o ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira. A experiência desafiadora tem sido debatida em palestras, encontros e seminários, organizados a partir de uma rede de solidariedade intelectual e profícuo diálogo com os movimentos sociais. Foram e são inúmeras as possibilidades para isso. Esta coletânea é mais uma delas. A presente obra é fruto do *II Seminário do NEAB/CESP*, quando também aconteceu o *II Encontro de pós-graduação do Baixo Amazonas*, ocorrido em 16 de março de 2019. Na ocasião pesquisadores e pesquisadoras do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas – GEHA/CNPq e do Núcleo de Estudos afro-brasileiros – NEAB, que a partir do Centro de Estudos Superiores de Parintins, da Universidade do Estado do Amazonas, CESP/UEA, vêm tecendo relações de Ensino, de Pesquisa e de Extensão.

São múltiplos os olhares possíveis sobre a história da África, escravidão, liberdade e sobre a presença negra na Amazônia. Assim, iniciando a **primeira parte**, o texto “**África e histórias em quadrinhos: representações homogêneas do continente africano através das revistas do Fantasma, Tintim e Soldado Desconhecido**”, de Ivaldo Marciano, nos oferece uma inquietante reflexão sobre as representações produzidas pelo nada inocente periódico radicalmente voltado para o público infantil e juvenil. Além de apresentar-se como mais um caso emblemático do alargamento das fontes históricas, iniciada pela Revista dos Anales em 1929, e ampliada sobejamente pela Nova História Cultural. O texto nos ajuda a perceber o papel das revistas em quadrinhos no longo e secular processo de construção e afirmação de representações estereotipadas sobre o continente africano.

Patricia Teixeira Santos, em “**Perspectivas dos discursos antiescravistas missionários, no Contexto colonial: um olhar sobre as reflexões e experiências de Daniele Comboni e Charles Martial Lavigerie (1871 a 1914)**”, analisa as fontes produzidas pelas colônias antiescravistas no Sudão, especificamente sobre os discursos, saberes e práticas relacionados ao antiescravismo em contexto colonial em África.

Keith Barbosa e James Roberto Silva, em “**Escravos, libertos e livres nos processos judiciais da província do Amazonas**”, conduzem

o leitor para a outra margem do Atlântico negro adentrando o interior do continente americano pelas águas do rio Amazonas, ultrapassando o encontro das águas e atracando às margens do rio Negro. O artigo discorre sobre *“as potencialidades de pesquisa no quadro dos documentos históricos do judiciário amazonense”*. Ele analisa fontes da segunda metade do oitocentos depositadas no acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. São processos judiciais relativos a disputas comerciais, criminais, casamentos, patentes, escravos, charlatanismo, entre outras que apontam para as experiências de escravos, libertos e livres no Amazonas.

Pensar a Amazônia tem sido um trabalho desafiador e que se abre a inúmeras perspectivas. A **segunda parte** desta coletânea, intitulada **“Olhares sobre estudos quilombolas”**, apresenta alguns resultados do processo de enfrentamento desses desafios.

Sob o mote do imaginário das águas, **“[...] Aqui tudo era encantado’: o imaginário das águas e o processo de territorialização dos quilombolas de Oriximiná/Pará”**, das autoras Elaine Cristina Archanjo e Renilda Aparecida da Costa, analisa as memórias quilombolas no processo de luta por direitos, nos rios Trombetas e Erepecuru. A partir da metodologia da história oral, as autoras analisam as memórias compartilhadas entre os quilombolas, desde tenra idade, sobre animais e seres encantados moradores das matas, rios e lagos. Assim como as memórias das origens africanas das comunidades e seus mitos de origem.

Em **“Das memórias negras na Amazônia: olhares para a resistência e luta quilombola do rio Andirá, Barreirinha-AM”**, Julio Claudio da Silva e João Marinho da Rocha apresentam alguns apontamentos de pesquisas desenvolvidas a partir da metodologia da História Oral sobre as Memórias Negras no Baixo Amazonas. Para os autores, a adoção das fontes orais nas investigações históricas na Amazônia possibilitam a *“escrita da História da região”* e a ruptura com *“memórias cristalizadas nos registros produzidos”* por atores sociais em outras temporalidades históricas, como os religiosos e viajantes naturalistas, por exemplo. Tais representações *“oficializaram equívocos e mitos sobre a natureza, o homem e as culturas desta região”*. Outrossim, a adoção da metodologia da história oral possibilita a reescrita da história, incluindo os diálogos com os sujeitos da pesquisa e discutir a presença negra na Amazônia, a partir dos quilombolas do Andirá.

Em **“Mocambos no Amazonas: entre o silenciamento e identidades quilombolas”**, Jessica Dayse Matos Gomes e Renilda

Aparecida Costa apresentam resultados parciais de investimentos em pesquisa sobre a presença negra na Amazônia. O texto entrega uma atenta construção do estado da arte sobre os estudos das comunidades quilombolas na Amazônia. Sobre a Amazônia, as autoras apresentam um quadro explicativo com os usos dos termos mocambos para referirem-se a comunidades negras e indígenas, espaços como os do estado do Amapá, do Baixo Amazonas, da Ilha de Marajó, do Baixo Tocantins, de Belém, do Rio Negro, do Nordeste paraense, entre outros. O texto também destaca o processo de luta por reconhecimento de identidades e direitos por parte dos quilombolas do estado do Amazonas, como no Tambor, no município do Novo Airão; no Rio Andirá, no município de Barreirinha, no Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, no município de Itacoatiara e no Quilombo Urbano da Praça 14 de Janeiro, no município de Manaus.

Em **“Processos comunicacionais nas comunidades quilombolas de Oriximiná, Pará”**, Ana Caroline Albuquerque Soares e Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues descrevem inúmeros processos comunicacionais construídos e acionados politicamente por aquelas comunidades em suas lutas por titulação de seus territórios tradicionalmente ocupados. Trata-se de uma abordagem que conecta as questões teórico-metodológicas da comunicação social e elementos da história social da cultura em uma análise das comunidades quilombolas em contextos de mobilização social. Problematisa as devidas apropriações das tradições orais pelas gerações mais jovens que se apropriaram “das novas tecnologias para reivindicar seus direitos e propagar suas lutas”.

As lutas quilombolas por direitos na Amazônia circulam pelos diversos espaços, do Oeste paraense ao leste do estado do Amazonas. É o caso do texto **“Filhos de Cristina”: memória e história dos protagonismos quilombolas do rio Andirá**, de João Marinho da Rocha e Marilene Corrêa da Silva Freitas. Os autores promovem uma reflexão sobre as formas de atuação do movimento social quilombola do Rio Andirá. Eles a fazem por meio da análise de trajetórias familiares como a dos Freitas de Castro, os filhos de Cristina.

Em **“Capitão e Rainha: intersecções de gênero na Marujada de São Benedito, Freguesia do Andirá, Barreirinha-AM”**, Pablina Gomes dos Santos e João Marinho da Rocha nos convidam a pensar a presença negra na Amazônia ancorada nas práticas sócio-religiosas, como é o caso da marujada em homenagem a São Benedito. Os autores também problematizam as práticas sócio-religiosas sob a perspectiva das relações

de gênero, construídas historicamente iluminando as constantes tensões, seja com o clero, seja com os seus organizadores mais recentes.

Ainda sobre as experiências quilombolas do Rio Andirá, temos o texto **“História e memória do núcleo quilombola ‘São Paulo do Açú’: um olhar a partir da trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva, Barreirinha/AM”**. Jucinara Cabral da Silva e João Marinho da Rocha demonstram as possibilidades das conexões de trajetórias individuais com cenários amplos, como é o caso do movimento social quilombola do Andirá. A partir do campo da história social do pós-abolição, da metodologia da história oral, promovem uma reflexão sobre como os usos da memória vêm dinamizando as escritas da história do tempo presente.

Deilson do Carmo Trindade, em seu texto **“A presença negra no Boi-Bumbá de Parintins”**, nos convida a pensar numa história de reparação da invisibilidade da presença negra no Festival Folclórico, evidenciada a partir de sua gênese negra, sendo perceptível no ritmo da batucada, que, oriunda dos batuques, marca a cadência da toada, e pode ser ouvida em comunidades afrodescendentes da Amazônia, que também fizeram do boi-bumbá um ato de transgressão quando se reflete a resistência contida no enredo do folguedo.

Os textos desta coletânea, derivados das atividades do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros do Centro de Estudos Superiores de Parintins – NEAB/CESP e do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas – GEHA, nos convidam a observar os diálogos e as contribuições dos pesquisadores dedicados ao processo de aberturas de novas fronteiras temáticas e metodológicas lançando outros olhares sobre a história da África, escravidão, liberdade e da presença negra na Amazônia.



Ólhares sobre Áfricanas, Escravidão e Liberdades

ÁFRICA E HISTÓRIAS EM QUADRINHOS representações homogêneas do continente africano através das revistas do Fantasma, Tintim e Soldado Desconhecido

Ivaldo Marciano de França Lima

Longe de se constituírem objetos de mera diversão, destituídas de opiniões, posições políticas e representações diversas, as revistas em quadrinhos devem ser entendidas como resultados das sociedades que as produziram, e são, com certeza, muito mais do que “coisa para criança”.¹ Instrumentos poderosos na propagação de representações, durante muito tempo as Histórias em Quadrinhos foram relegadas ao lugar do inocente e pueril, como se não trouxessem consigo as marcas dos seus criadores.² Estes, como qualquer ser humano, possuem interesses que são postos no processo de criação do desenho ou do roteiro que irá nortear determinada história.³ Ainda hoje as revistas em quadrinhos são vistas com certa desconfiança por muitos historiadores. Por razões diversas, a elas atribui-se um estatuto de objeto infantil ou inútil para a pesquisa histórica. As revistas em quadrinhos possuem o poder de transmitir ideias e representações, construindo conceitos e preconceitos sobre seus temas, influenciando na forma de pensar das pessoas.

Mediante as novas tendências nas Ciências Humanas de um modo geral, desde as mudanças de paradigmas em relação à apreensão do “real” (ou da impossibilidade de se fazê-lo), bem como as discussões e estudos em que o alargamento do conceito de fonte se constituiu em fato, sobretudo com o advento da Nova História Cultural, não há nenhuma dificuldade de caráter epistemológico ou mesmo filosófico

¹ Sobre o debate em torno dos quadrinhos como fonte e objeto de estudo, ou mesmo como um meio para o ensino, ver: SILVA, 2002; VERGUEIRO, 2004; VERGUEIRO; RAMOS, 2009.

² Uma boa maneira de se refletir sobre a produção dos quadrinhos, confrontando-os com os interesses de seus autores, pode ser vista em: MOYA, 1986.

³ As histórias em quadrinhos devem ser vistas como resultado de um complexo processo do qual fazem parte diferentes etapas. É, antes de tudo, uma poderosa forma de se transmitir representações sobre as mais diferentes questões que digam respeito ao ser humano de modo geral. Sobre os quadrinhos, seus processos de criação, perspectivas de montagem e produção, bem como conceitos sobre sua definição, ver: MCCLOUD, 2006; 2008; S/D; EISNER, 2010.

em se estabelecer as Histórias em Quadrinhos como fonte válida para o conhecimento histórico. São as Histórias em Quadrinhos no dia a dia, em diversos espaços sociais que constroem diferentes representações sobre os mais variados assuntos. Representar não é um ato inocente, destituído de posições políticas, conforme define Chartier:

(...) As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações e delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou durante muito tempo uma história de vistas demasiado curtas - muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de afrontamento tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 15).

Nesse sentido, representar alguma coisa não deve ser visto como algo ingênuo. As representações constroem práticas, definem costumes e ideias corroborando para que algo seja entendido conforme determinado veículo de comunicação, no caso, as Histórias em Quadrinhos. Entender as representações existentes inseridas, neste sentido, contribuirá para que compreendamos algumas das formas que popularizaram o continente africano como exótico, selvagem e primitivo. Em outras palavras, como e de que maneira as revistas em quadrinhos contribuíram para cristalizar a ideia de uma África inviável e caótica? Também as grandes revistas informativas semanais, a exemplo de *“Veja”* e *“Isto É”*, contribuíram para a retroalimentação desta representação com caráter negativo, como nos faz ver o trabalho de Anderson Oliva sobre esta questão (OLIVA, 2007). Ambas as revistas trazem consigo representações sobre diferentes questões, e a África, como não deveria deixar de ser, sofreu interpretações

diversas, em sua maioria estereotipadas. As Histórias em Quadrinhos não podem mais sofrer objeções, e devem ter o estatuto de fonte válida e relevante para os historiadores compreenderem as sociedades e os indivíduos que as produziram.⁴ Privilegiei, como objeto de análise, as revistas do Fantasma (coleção de cinco volumes da EBAL), Soldado Desconhecido (coleção de vinte e cinco volumes da Vertigo) e Tintim (volume único, publicado pela Cia das Letras) enquanto caminho para construir este entendimento.⁵

Muitas são as possibilidades neste campo, seja no sentido de entender as representações construídas sobre o continente africano, seja na perspectiva de confrontá-las com a historiografia existente sobre a África, produzida por historiadores africanos ou africanistas (ou mesmo ambos).⁶ Independente das questões possíveis de serem levantadas há que se considerar o fato de que este trabalho, por mais que tenha o continente africano como objeto, deve ser entendido como tendo o Brasil enquanto recorte espacial privilegiado, uma vez que objetiva entender como os leitores neste país receberam as revistas em quadrinhos (acima citadas) que versaram diretamente sobre o continente africano. Trata-se, nesse sentido, de um estudo sobre as representações do continente africano no Brasil, que deve ser visto como parte de uma área de estudos que objetiva estabelecer o diálogo entre a História do continente africano e a forma como este é representado fora dele. Para além de quaisquer considerações possíveis de serem tecidas sobre estas questões, ressalto o fato de que a História da África não deve e não pode ser confundida com a História dos negros e mestiços do Brasil. Não há por que manter uma naturalização de questões que são pertinentes ao campo da cultura, uma vez que cor de pele e descendência não possuem relação direta. África e Brasil, por este raciocínio, não constituem sinônimos.

⁴ As Histórias em Quadrinhos possuem mais de cem anos, desde o lançamento das primeiras tiras nos jornais norte-americanos do final do século XIX. Há histórias sobre as mais diferentes situações e facetas possíveis de serem pensados nos mais diversos gêneros. Duas excelentes obras sobre as Histórias em Quadrinhos, que trazem informações sobre os personagens, autores e sociedades podem ser vistas em: MOYA, 1977; GOIDANICH; KLEINERT, 2007.

⁵ Tintim no Congo. São Paulo: Cia das Letras, 2008; Soldado Desconhecido. Vertigo, 1997; Fantasma, In: <http://guiaebal.com/albumfantasma.html>

⁶ Uma excelente indicação sobre a história da África, produzida por historiadores deste continente, pode ser vista em: M'BOKOLO, 2007; 2009. Outra excelente indicação, produzida por uma africanista, pode ser vista em: HERNANDEZ, 2005.

Não há como se referir a uma identidade baseada na cor da pele, como se isso fosse algo possível de ser entendido como questão meramente voltada para o elemento cultural. Afinal de contas, é possível definir “raça” como um conceito construído única e exclusivamente pelo campo da cultura? Ora, toda identidade é uma construção sócio-histórica cultural, mesmo que algumas destas levem em conta aspectos da natureza. A afirmação de que alguém é negro ou branco passa, inevitavelmente pela demonstração da cor de sua pele, tipo de cabelo e características físicas associadas. Não há como separar o conceito de raça dos aspectos naturais. Logo, o conceito de raça, como diria Appiah (1997), traz em seu DNA a marca da natureza, e a impossibilidade de sua exequibilidade enquanto constructo sócio-histórico cultural. Mas, também não se pode discordar que a identidade cultural se constrói e sofre modificações de forma constante ao longo do tempo (SILVA, 2000; BAUMAN, 2005; HALL, 2014). Esta, entretanto, não pode ser tomada como um axioma, ou seja, alguém ter determinada cor de pele, e por tabela tenha esta ou aquela identidade a priori. As identidades são constructos, e não dependem, necessariamente, de aspectos físicos ou naturais.

Tintim, Fantasma e Soldado Desconhecido: qual África representaram?

O que há em comum entre um homem vestido com uma fantasia e mascarado, sempre acompanhado de seus fiéis animais (um cavalo que atende pelo nome de Herói, e um lobo chamado Capeto), um jovem repórter que viaja pelo mundo desvendando mistérios e resolvendo problemas diversos e um acholi, recém-chegado em seu país natal (Uganda), após ter crescido distante, nos EUA? No geral, refiro-me à forma grosseira e estereotipada com que as histórias em quadrinhos destes personagens descreveram/representaram o continente africano nas páginas de suas revistas. Um aspecto em comum aos três personagens está no fato de que o continente africano é colocado como o lugar do outro, sempre dotado de problemas que negam sua viabilidade enquanto espaço possível para a constituição de civilizações

autônomas. Algumas diferenças, entretanto, podem ser apontadas em suas histórias, seja sob a forma do desenho, roteiro, argumento ou cenário. Enquanto Fantasma e Tintim podem ser descritos como o elemento da ordem, a resposta do ocidente civilizado para o caos e a inviabilidade da selva, povoada por seus primitivos habitantes, tal qual outros personagens de Histórias em Quadrinhos, o Soldado Desconhecido deve ser entendido como um acholi que sai de Uganda e volta para “ajudar seu país”, depois de ter estudado e vivido nos Estados Unidos. Ainda assim o ocidente está presente como a resposta para os problemas da África, “lugar” onde as pessoas não conseguem viver sem a intervenção salvadora dos estrangeiros, ou daqueles que precisaram sair para voltar com os valores civilizacionais.

As histórias do Soldado Desconhecido, assim como as do Fantasma, tiveram o continente africano como cenário privilegiado. Ressalte-se, entretanto, que no caso do Fantasma há outros cenários em que o herói enfrenta bandidos e malfeitores de toda a ordem. Fantasma reside em um lugar descrito ora como África, ora Ásia, mas, grande parte de suas histórias possuem o continente africano como cenário central, sobretudo após os anos 1960. O Soldado Desconhecido possui como cenário privilegiado Uganda, país para onde Moses retorna após ter concluído seus estudos nos EUA. Tintim é um jornalista com ares de investigador. Ao contrário de Fantasma e do Soldado Desconhecido, teve o continente africano como cenário em apenas uma de suas histórias que foram narradas em vinte e quatro volumes.

Ora retratado como palco de guerras, conforme as páginas do soldado desconhecido, ora como um lugar “de homens e mulheres primitivos”, conforme as páginas das revistas do Fantasma e Tintim, o continente africano foi representado através de estereótipos e clichês. Ao longo dos anos, desde o surgimento das revistas do Fantasma no Brasil, na década de 1940, os quadrinhos representaram o continente africano de diferentes maneiras. A maior parte destas histórias protagonizou diferentes cenários em que os povos do continente africano apareciam de formas grotescas, em alguns casos, a exemplo de Fantasma e Tintim, desenhados de modo que o leitor aceitasse as formas primitivas dos “africanos”. Nesse sentido, discutiremos

agora algumas das representações existentes nestas revistas sobre o continente africano, buscando estabelecer liames com as ideias predominantes no senso comum.

Tintim: o jornalista - herói sem poderes atuando na “África”

Tintim é um misto de repórter e detetive. Sempre as voltas com investigações diversas suas viagens mostraram diferentes partes do mundo. A “África” foi um dos muitos “lugares” visitados por este personagem. Diferente de Fantasma, que tinha no continente africano o cenário da maior parte de suas histórias, Tintim teve apenas uma de suas aventuras neste “lugar”. Na revista Tintim no Congo (ou, Tintim na África, conforme a versão com que se esteja lidando) conhecemos um “lugar” (o continente africano) habitado por homens e mulheres primitivos, desprovidos da capacidade de raciocínio e inteligência.⁷ Os “africanos”, nesta revista, foram representados como seres que não conheciam a tecnologia do ocidente (leia-se Europa) e não possuíam a capacidade de se vestirem tal qual os seus “colonizadores”.

O título da aventura de Tintim, que teve o continente africano como cenário, já nos permite pensar em algumas questões relacionadas com os problemas existentes na narrativa, bem como nos quadrinhos e nas representações trazidas por eles. “Tintim na África” foi publicado no Brasil em 1970 pela Record, ao passo que “Tintim no Congo” tem seu ano de publicação em 2008 pela Companhia das Letras. Certamente os efeitos da mudança no título indicam a necessidade de uma maior especialização quanto à informação sobre o “local” que a aventura ocorre, além de zelo pela fidelidade ao original. Além disso, certamente uma revista que tivesse “Congo” como título não teria o mesmo apelo comercial perante a palavra “África”, isso, é claro, nos anos 1970. Devo insistir em afirmar que para o grande público a ideia de África como um “lugar” não é algo de todo estranho, mesmo nos dias atuais.

A contracapa da edição de 2008 nos diz muito em relação às representações predominantes na revista em questão. Um leão escondido nos matos, à espreita do Tintim caçador, com espingarda

⁷ Sobre a História em Quadrinhos Tintim no Congo, ver: PIEDADE FILHO, 2008; 2009.

à mão e trajando roupa de safári. Uma representação do europeu colonizador, disposto a dominar a natureza selvagem existente no continente africano. Tintim é uma espécie de “herói humano”. Não possui superpoderes ou coisas do tipo. Está sempre às voltas com bandidos de toda a espécie. Seu criador, Hergê, é apontado como o “Walt Disney europeu”. Seu personagem viajou pelo mundo, indicando as representações existentes para diferentes povos, sempre em perspectivas não muito positivas. Nesta revista em questão Tintim visita a antiga colônia belga na África, e entra em contato com os “africanos”.

Os “africanos” foram desenhados de formas grotescas, sempre na cor preta, com boca e olhos descomunais e desproporcionais ao corpo e rosto, mal vestidos e caricaturados. Trata-se de uma representação bastante grosseira quando comparada com outras revistas, a exemplo do Fantasma, que mesmo trazendo os “africanos” em desenhos toscos, não o fizeram com o tom indicado na história desenhada por Hergê, conforme o quadrinho abaixo:



Fonte: Tintim no Congo, 2008, p. 29.

Neste quadrinho observamos a representação criada pelo desenhista, mostrando a afirmação feita pelo rei, sem camisa e com a espada quebrada, e seu exército “equipado à europeia”. Eis os soldados “africanos”, segundo as páginas desta História em Quadrinhos. Os homens deste continente são preguiçosos, místicos e dotados de um pensamento “mágico”, em que a religião estava diretamente associada à magia e ao poder de operar milagres no cotidiano. Dependiam sempre da intervenção do europeu para resolver todo e qualquer tipo de problema, desde uma simples doença, até uma contenda ou briga cotidiana, conforme as imagens abaixo:



Fonte: Tintim no Congo, 2008, p. 20.

Nesta sequência de quadrinhos, observa-se Tintim “resolvendo” um problema criado por ele mesmo: o descarrilamento do trem. O herói nomeia o trem pelo barulho que este produz, indicando a forma infantilizadora com que o quadrinista constrói os diálogos entre os “africanos” e o protagonista da história. Tintim os convoca para o trabalho. Um “africano” refuta o herói, afirmando que está cansado. O trabalho é algo dado para os europeus, sempre dispostos, ao passo que os “africanos” são representados como preguiçosos. As roupas destes mostram que além de indolentes, os “africanos” não conseguem se vestir tal qual seus colonizadores. Sua incapacidade é por demais exagerada na sequência abaixo quando até um animal, no caso Milu, o cachorro de Tintim, consegue “pensar” e agir de modo “racional”, mostrando-se mais inteligente e disposto do que os “africanos”:



Fonte: Tintim no Congo, 2008, p. 20.

Tintim, como bom europeu colonizador, lidera os “africanos”, organiza a resposta ao problema por ele causado e os convence a trabalhar. O quadrinho acima também nos mostra o quanto os “africanos” são dependentes dos seus colonizadores, além de incapazes, justificando os ideais consubstanciados no “fardo do homem branco”.⁸ O quadrinho

⁸ A expressão “fardo do homem branco” foi bastante utilizada durante o período das invasões coloniais ao continente africano. De certa forma, serviu para justificá-las, encobrendo parte dos interesses que estavam por trás dos objetivos políticos e econômicos. Sobre estas questões, ver:

abaixo nos mostra outra mensagem que alude a inferioridade dos povos do continente africano. Conforme a placa, onde se lê “Proibido atravessar a linha sem autorização do chefe de estação”, percebe-se que até para atravessarem os trilhos do trem os “africanos” necessitam da ajuda de alguém treinado pelos europeus. Devem ficar condicionados às ordens do chefe de estação, o representante colonial do lugar. De forma sutil, há forte alusão aos mecanismos coloniais do governo colonial indireto, tomados como modelo pelos ingleses durante a colonização europeia no continente africano.



As sequências abaixo nos indicam outras representações estereotipadas dos “africanos”:



Fonte: Tintim no Congo, 2008, p. 27.

Após ter sido alçado ao lugar de soberano da “tribo dos bakanas”, Tintim inicia sua peregrinação entre seus “súditos”. Com a “tranquilidade típica” de um europeu, o herói vê uma briga entre dois “primitivos” africanos. Sua intervenção para separar os contendores é seguida de outra sequência de quadrinhos que explica o motivo do conflito:

WESSELING, 1998; BOAHEN, 2010. Sobre a colonização belga no Congo, país visitado por Tintim, ver: HOCHSCHILD, 1999.

⁹ Tintim no Congo, 2008, p. 23. A colonização dos belgas no Congo foi uma das mais sangrentas possíveis, tendo sido representada em um romance por Conrad (1999), indicando parte das atrocidades cometidas em nome da “civilização”.



Fonte: Tintim no Congo, 2008, p. 27.

As diferenças entre os vários povos do continente africano são, desta forma, sutilmente assim retratadas nesta História em Quadrinhos. “Quem começou a briga?”, infantilizando os adversários, Tintim decide o conflito com a calma que lhe é peculiar: divide em duas partes o chapéu roto e estragado, objeto da discórdia entre os dois africanos, e entrega um pedaço do mesmo para cada. Ambos saem felizes e proclamam a justiça do herói, que resolveu a questão com a máxima serenidade possível. Os quadrinhos de Hergê o denunciam perante suas representações. Mas, em que sociedade este escritor e desenhista viveu? A Bélgica do final dos anos 1920, momento em que Hergê produz a história em questão, não teria muitos motivos para retratar de forma positiva os diferentes povos do continente africano. Certamente, poucos eram os indivíduos que atribuíam humanidade plena para os congoleses, algo que se reflete nos desenhos de nosso autor. Estes mostram a forma grosseira, rude, caricaturada e estereotipada com que homens e mulheres foram retratados. Esta História em Quadrinhos foi, inclusive, objeto de ação judicial nos tribunais, belgas, mostrando o quanto rendeu (e ainda rende) polêmicas no “país natal” de Tintim.¹⁰

Fantasma: o herói das selvas que não possui superpoderes

Fantasma é o nome do personagem criado por Falk Lee e desenhado por Ray Moore em 1936. Na História em Quadrinhos, Fantasma é o herdeiro de uma linhagem em que sempre o primogênito toma o

¹⁰ Tribunal belga decidiu que Hergé não era racista e “Tintim no Congo” continuará nas livrarias. 14/02/2012. Disponível em: <http://www.publico.pt/cultura/noticia/tribunal-belga-decidiu-que-herge-nao-era-racista-e-tintim-no-congo-continuara-nas-livrarias-1533715>. Acesso em: 20 mar. 2013.

lugar do falecido, dando continuidade à promessa feita pelo primeiro Fantasma que perante o crânio do assassino de seu pai jurou devotar à vida no combate à pirataria e ao crime, sendo seguido pelos seus descendentes. Vive em “algum lugar da África”, mais precisamente na caverna da caveira que é também o lugar em que moram os pigmeus bandar, temidos por suas flechas venenosas e ritos mágicos poderosos. As “tribos africanas” acreditam que Fantasma vive há mais de quatrocentos anos, por isso é também conhecido como “O Espírito que Anda”. Seus feitos são repassados de geração em geração entre os homens e suas histórias sempre o colocam como alguém que defende os mais fracos, bem como os animais das selvas desde que estes não coloquem em risco a vida dos seres humanos.¹¹

É um homem de cor de pele branca, descendente de europeus, que vive resolvendo as querelas e contendas das “tribos” da África, sempre acompanhadas de seus fiéis animais e dos pigmeus bandar, temidos por suas flechas venenosas e únicos conhecedores do segredo de que Fantasma é um homem mortal.¹² Fantasma mora na Caverna da Caveira, localizada em Bangala (que em algumas revistas nos é apresentada como parte do continente africano, e em outras localiza-se na Ásia), tem filhos e uma esposa norte americana, chamada Diana Palmer.

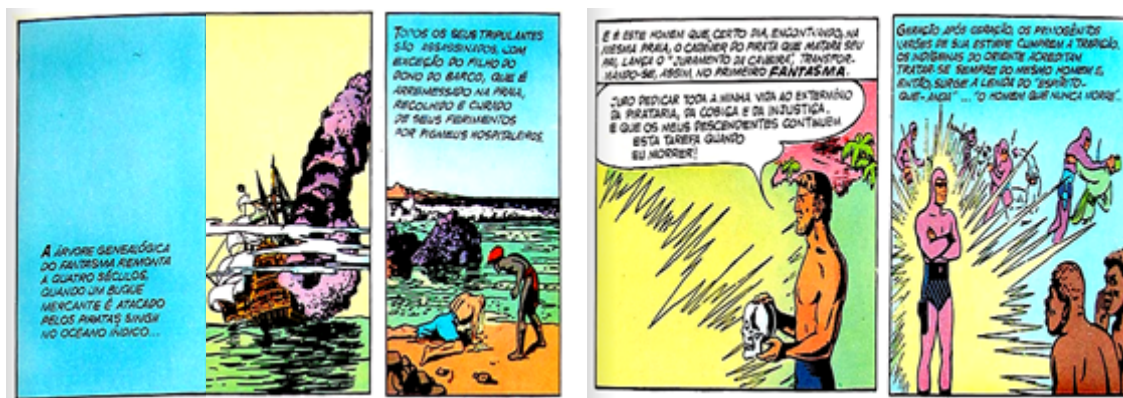
É conhecido como “O Espírito que Anda” pelo fato dos “nativos” pertencentes às “tribos” africanas acreditarem que se trata de um homem que vive há mais de quatrocentos anos. A lenda de Fantasma, nesse sentido, remonta à ideia de uma sucessão de pais e filhos que ao longo dos anos combatem o crime e os malfeitores. Fantasma foi concebido em um contexto no qual os povos do continente africano viviam sob o jugo da colonização europeia. Os desenhos existentes nas

¹¹ Tarzan também pode ser apontado como um defensor dos animais e da floresta. Esta relação entre floresta/paisagem natural e o continente africano pode ser compreendida a partir da ideia de que os colonizadores europeus, ao longo do século XIX, construíram representações que relegaram à África a condição de estado natural, conforme indicação de Hegel (1985), que dentre outras questões, apontou para este continente a ausência de transformações. Tanto Tarzan, como Fantasma, Jim das Selvas, Lothar e Tintim são indicações de que o continente africano foi, durante muito tempo, representado como uma grande selva, habitada por povos que viviam no estado natural. Não é à toa que ainda hoje, em grande parte das salas de aula e nas ruas em geral, os povos africanos sejam retratados pelo conceito de “tribos”. Sobre Tarzan, ver: RIBEIRO, 2008.

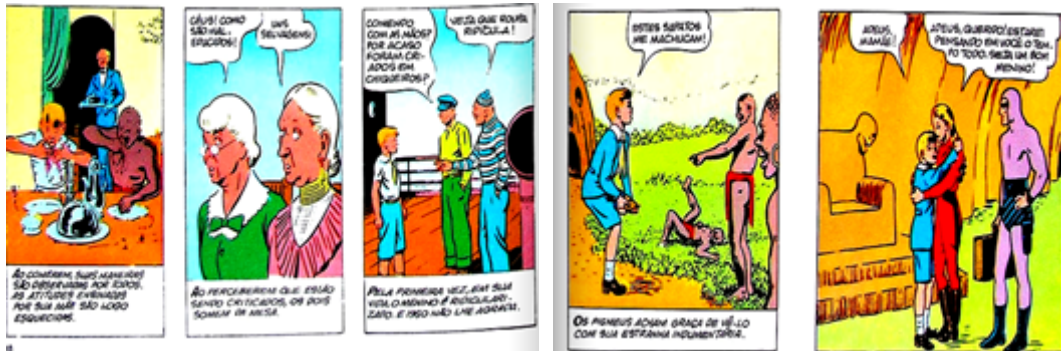
¹² Para este trabalho estou tomando como objeto de análise as revistas do Fantasma existentes no site abaixo, disponível para download: <http://guiaebal.com/albumfantasma.html>

suas histórias, em geral, mostram os homens e as mulheres vestidos com poucas roupas, quase sempre trajando uma tanga, portando armas “primitivas” a exemplo da lança, faca e arco e flecha. Suas religiões eram um misto de “cultos primitivos”, regados à magia, consideradas inúteis e selvagens por nosso personagem em várias de suas aventuras. Fantasma garantia a paz entre as “tribos”, impedia que recorressem à guerra para resolverem seus problemas e afiançava os acordos, bem como o cumprimento destes. Sem ele, os “africanos” viveriam em meio às guerras e selvageria.

Os quadrinhos abaixo mostram a narrativa que deu origem ao herói Fantasma, o episódio do assassinato de seu pai e o juramento da caveira:



O que salta aos olhos do leitor é a forma pela qual os homens “africanos” foram desenhados. As Histórias em Quadrinhos do Fantasma, publicadas pela EBAL, RGE e Editora Globo tinham como marca registrada as representações dos homens e mulheres do continente africano dos modos mais grosseiros possíveis. Seus traços animais, além das suas vestes e armas, podem ser mais bem percebidos na sequência de quadrinhos abaixo em que o filho do Fantasma, no momento em que está às vésperas de ir estudar no mundo “civilizado”, brinca o quanto pode com seu amigo de infância. Todos os personagens da história são desenhados conforme sua “origem” e identificação “racial”. Os “africanos” são representados de forma estereotipada, sem roupas e dotados de maus modos:



Fonte: <http://guiaebal.com/albumfantasma.html> Volume I, p. 8 – 9.

O futuro Fantasma precisa se educar, obter conhecimento e erudição. Para isso deve viajar, não importando, a depender da versão que estejamos lendo, se para a Europa ou Estados Unidos. Observe o quanto o filho do Fantasma está impregnado da selvageria e incivilidade, conforme o quarto quadrinho da sequência acima. Ele não está acostumado com roupas, e é objeto de zombarias dos seus amigos “africanos”. A dinastia precisa ter a garantia de que irá continuar, e para isso o futuro Fantasma deve ir à busca de educação, cultura e refinamento, algo inexistente no ambiente da selva em que mora. A África, nesta História em Quadrinhos, é a negação da civilização.

A sequência abaixo mostra o quanto os “africanos” foram estereotipados nestes quadrinhos. Além da forma pela qual foram desenhados, suas “falas” lhes atribuem um pensamento primitivo, ingênuo em alguns casos, destituído dos saberes ocidentais, superiores em todos os aspectos. Por serem incivilizados e desconhecedores da ciência e do conhecimento existente no Ocidente, nada mais justo do que terem sido colonizados. Eis uma das muitas possibilidades de interpretação que um leitor destas revistas poderia chegar:



Fonte: <http://guiaebal.com/albumfantasma.html>. Volume I, p. 8 – 9.

Em uma de suas muitas lutas contra os malfeitores, Fantasma ficou gravemente ferido. Necessitou da ajuda dos fiéis e inseparáveis pigmeus Bandar. E estes foram em seu socorro, guiados por Capeto, o lobo de Fantasma, para que seu dono fosse salvo. Após o resgate, prepararam um “culto primitivo” para espantar os demônios e se entregaram ao êxtase do corpo, típico das religiões “primitivas”:



Fonte: <http://guiaebal.com/albumfantasma.html>, Volume IV, p. 11.

O “africano” toca o tambor e emite sons estranhos, como se estivesse fora de si. E os “africanos” dançam de forma frenética, como se estivessem possuídos por espíritos. Estas representações certamente foram tomadas como semelhantes às que ainda hoje são atribuídas aos praticantes das religiões de terreiros no Brasil, dado as semelhanças sugeridas pela dança sob a forma de roda, além da alusão aos espíritos como causadores do mal. As representações estereotipadas das religiões existentes no continente africano são recorrentes não apenas nas Histórias em Quadrinhos do Fantasma, mas também nos filmes hollywoodianos, onde, na maioria das vezes, são associadas com o mal e a selvageria.

Estas imagens depreciativas das religiões existentes no continente africano foram uma constante nas edições das editoras já citadas. Quando nosso herói protagoniza alguma luta contra a “ignorância” existente nestas religiões, o faz em nome da luta pelo progresso e contra as credices. Estas religiões, por sinal, não são eficientes, conforme a sequência de quadrinhos abaixo, que mostram o feiticeiro tomando uma decisão difícil e ao mesmo tempo dura: usar o fogo no corpo do “herói”, de modo que este tenha os maus espíritos retirados de si.

Capeto, o lobo ajudante de nosso herói, intervém contra o “tratamento pouco científico” e é ameaçado pelas flechas dos primitivos pigmeus bandar. Fantasma, ao acordar, observa a situação e repreende os pigmeus por terem ameaçado Capeto. Pede que estes tragam um médico, posto que ele esteja precisando de sua “magia branca” e exige que a cerimônia seja encerrada:



Fonte: <http://guiaebal.com/albumfantasma.html>, Volume IV, p. 11.

Mais uma vez percebemos a forma pejorativa e estereotipada com que os povos do continente africano foram tratados. Aliás, grosso modo, mesmo em muitos trabalhos acadêmicos há também o apelo por algumas estereotípias, a exemplo da recorrência com que o continente africano é tratado com a perspectiva de lugar. A homogeneidade presente nos discursos que reduz povos, línguas, costumes, práticas e religiões ao termo “africano” revela que mesmo entre os estudiosos há a presença das representações eivadas de estereotípias. Em relação aos quadrinhos acima chama a atenção as mensagens sutis, a exemplo da que coloca os homens, no caso os pigmeus, como inferiores a um animal que percebeu o perigo que Fantasma estava correndo com o tratamento “religioso” do fogo como forma de “expulsar os demônios” do corpo do herói.¹³

As revistas do Fantasma tiveram uma mudança significativa nos seus traços à medida que os tempos mudavam. As edições publicadas nos anos 1990 pela Editora Globo atestam tais modificações. Os traços ganharam

¹³ As religiões geralmente constituem objeto de controvérsias entre os estudiosos do continente africano. Independente dos seus significados deve ser entendida como fenômeno humano, e em alguns casos, elemento aglutinador na manutenção dos valores e identidades, conforme nos mostra o romance de Achebe (2011) que narra a história de um sacerdote religioso em meio aos conflitos da colonização europeia.

maior aprimoramento nas revistas publicadas pela Opera Graphica, nos anos 2000, e suas histórias ganharam em complexidade, refletindo os novos tempos e contextos. As revistas do Fantasma não estão sendo publicadas por nenhuma editora no Brasil atualmente, salvo esporádicas reedições de algumas de suas histórias pela Ediouro. Talvez este seja um sinal de que as mudanças que existiram nas revistas deste personagem não foram suficientes para que continuasse atraindo o interesse do público em geral.

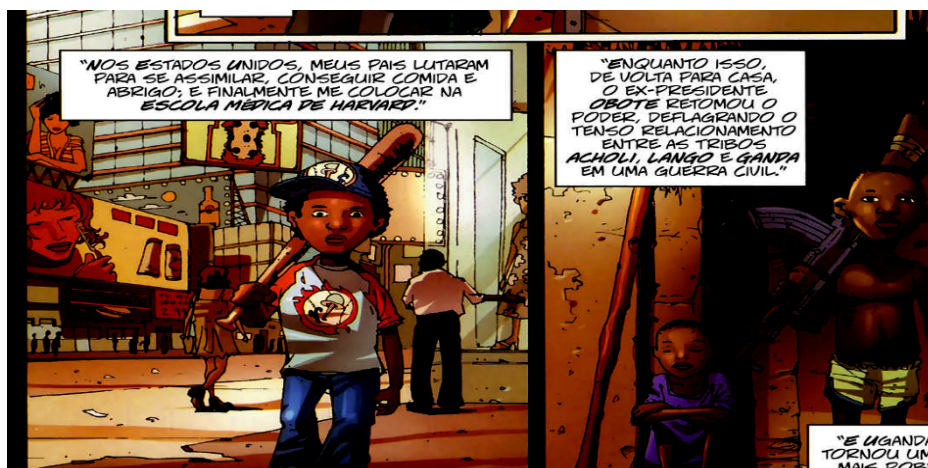
O Soldado Desconhecido: a guerra e a guerra no continente africano

O Soldado Desconhecido, personagem menos famoso do que Tintim e Fantasma, é na verdade um médico ugandense que se refugiou nos Estados Unidos quando criança, e retornou para sua terra natal com o objetivo de reconstruir o país. Perante um cenário de guerras e atrocidades diversas, é tomado por vozes que vieram em sua mente, e decide combater as tropas do Exército do Senhor (LRA) após desfigurar o próprio rosto, em meio a uma crise e angústia que foi tomada diante das mortes de crianças em Uganda.

O Soldado Desconhecido é o nome do personagem de uma revista que foi publicada pelo selo Vertigo, originalmente entre os anos 2008 a 2010. Os roteiros foram escritos por Joshua Dysart e os desenhos são de autoria de Alberto Ponticelli. Posso afirmar, sem medo de errar, que O Soldado Desconhecido pode ser definido como fruto das novas tendências das revistas em quadrinhos contemporâneas. Contrastando com os exemplos anteriores, os personagens das histórias destas revistas possuem seus traços melhor definidos, fugindo das representações animais, rudes ou toscas, que foram atribuídos aos homens e mulheres do continente africano. Os autores destas revistas tiveram o cuidado de ir em busca das informações específicas sobre o contexto e a história do lugar que serve de cenário para a narrativa. Por mais que se apresentem críticas sobre as Histórias em Quadrinhos deste personagem, a exemplo de serem o resultado de uma espécie de “consciência de culpa” do ocidente, “impotente” em “resolver os problemas dos africanos”, devem ser ressaltadas as diferenças entre os desenhos e roteiros deste personagem e os que foram descritos anteriormente.

A história narra a vida de um homem, Moses Lwanga, que aos sete anos de idade foge de seu país junto com seus pais para os EUA, em virtude dos conflitos que Uganda enfrentava a época em que Idi Amin Dadá era o governante. Nos EUA, Moses estuda medicina e vive uma vida “normal”, sem guerras e conflitos. Retorna para o seu país em fins dos anos 1990, casado com a também médica e ugandense Sera Lwanga. O propósito de ambos, conforme as palavras de Moses no primeiro número da revista, é a reconstrução do país, que ainda vive um conflito entre o exército nacional e o movimento rebelde denominado LRA (Exército de Resistência do Senhor). Joseph Kony se intitula líder a serviço de Jesus Cristo, e luta para implantar um regime teocrático no país. Sua principal forma de recrutamento dos soldados para o seu exército é a captura de jovens e crianças. Este fato gerou fortes movimentos de oposição ao seu movimento em âmbito mundial, e tem chamado a atenção devido aos transtornos causados ao país ao longo dos anos 2000.

Esta História em Quadrinhos tem como principal fato a transformação do médico Moses Lwanga no Soldado Desconhecido. Diante dos constantes atos de violência e assassinatos que presencia, Moses se vê em meio a um conflito entre sua consciência e uma voz interior, que lhe faz provocar o desfiguramento de seu rosto, conforme indiquei anteriormente. A revista gira em torno da ação deste personagem, que vive em meio à guerra contra o LRA e as suas lembranças da época em que viveu nos Estados Unidos. No que tange ao fato das histórias terem grande número de informações sobre os povos e a região, há que se considerar alguns aspectos muito problemáticos que fazem desta revista mais um instrumento eivado de representações negativas sobre o continente africano e os povos que o habitam. Por mais que seus autores tenham empreendido esforços no sentido de buscarem informações sobre os conflitos, bem como os povos que vivem em Uganda, alguns trechos das histórias apresentam, mesmo que de forma sutil, os norte americanos e os EUA como superiores ao ambiente descrito, conforme o quadrinho abaixo:



A representação clássica de uma sociedade posta como superior, sem guerras e conflitos é uma constante nos filmes hollywoodianos que possuem o continente africano como foco. O quadrinho acima tematiza essa questão, naturalizando uma realidade circunstancial, enfatizando o clichê de que os EUA são superiores em termos de civilização e economia, quando comparados com Uganda, lugar inviável e caótico.¹⁴ Os clichês e as estereotípias estão presentes ao longo das páginas desta História em Quadrinhos. Além do desprezo que se atribui para a história do povos deste país, a revista sugere, de forma sutil, que o passado nada vale, e que o continente é um palco de sucessivas catástrofes:



Fonte: Soldado Desconhecido, vol. 06, p. 17.

Os acontecimentos feitos pelos homens e mulheres deste continente, no período anterior à chegada dos europeus, não possui nenhum valor. As imagens recorrentes que justificam a existência

¹⁴ Um excelente trabalho sobre O Soldado Desconhecido pode ser visto em TÁBATA, 2013. Em relação aos filmes hollywoodianos e o continente africano, ver: SANTOS, 2013; SANTOS, 2016; SILVA, 2017.

da revista e que garantem a venda continuam as mesmas: guerra, desastres, mortes, homens e crianças armadas... São reforçados os argumentos que apresentam os europeus e norte-americanos como superiores aos africanos, isso em meio a uma trama e narrativas construídas em páginas dotadas de grande número de informações sobre o continente africano. O leitor dificilmente se questionará a respeito destas imagens, pois elas são verídicas, conforme as notícias dos jornais, filmes, revistas semanais... A África é um grande desastre, inviável e caótica, eis algumas das representações possíveis para alguém que se vê diante das páginas desta revista:



Fonte: Soldado Desconhecido, vol. 06, p. 07.

Guerra, sangue, mortes... Este é o cenário principal desta História em Quadrinhos. O Soldado Desconhecido tematizou a guerra em Uganda, como se o continente em que este país está inserido tivesse o conflito como algo natural. Mas, afinal de contas, o que justifica representar um continente sob as constantes estereotípias baseadas na guerra, doenças, fome e miséria? Ao que me parece esta História em Quadrinhos se insere no contexto da consciência culpada do Ocidente, que se mostra “interessada em ajudar a África”, mas que não consegue empreender um esforço no sentido de melhor compreender os povos e suas histórias.

Conclusão: História a partir das Histórias em Quadrinhos

As Histórias em Quadrinhos possuem imenso poder no que diz respeito à propagação de representações. Sugerem cenários, opiniões, contextos e “verdades” que nem sempre correspondem às realidades que descrevem. E formam consciências uma vez que seus leitores

reproduzem as informações que absorvem. Fantasma, Tintim e O Soldado Desconhecido são apenas alguns dos muitos exemplos de personagens que tiveram o continente africano como cenário de suas histórias e aventuras. A insistência nas representações estereotipadas deve servir como questão para pensar sobre a importância e as possibilidades das Histórias em Quadrinhos como fonte para os historiadores. Elas trazem diferentes marcas, o que me faz indagar sobre a existência de liames entre as histórias em quadrinhos e a forma como as pessoas pensam na atualidade.

Não seria o senso comum, que enxerga no continente africano o palco das selvagerias, guerras, corrupção e caos, em meio à homogeneidade racial, um fato advindo das constantes representações estereotipadas, e que se retroalimentam em processo cíclico? Com a palavra você, prezado leitor!

Referências

- ACHEBE, Chinua. *A flecha de deus*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BOAHEN, Albert Adu. (org.). *História Geral da África*, vol. VII - África sob dominação colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CONRAD, Joseph. *O coração das trevas*. Mem Martins: Europa América, 1999.
- EISNER, Will. *Quadrinhos e arte sequencial*. Princípios e práticas do lendário cartunista. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GOIDANICH, Hiron Cardoso; KLEINERT, André. *Enciclopédia dos quadrinhos*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia – Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOCHSCHILD, Adam. *O Fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações - do século XIX aos nossos dias*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações – Tomo I (até o século XVIII)*. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.

MCCLLOUD, Scott. *Desenhando quadrinhos. Os segredos das narrativas de quadrinhos, mangás e graphic novels*. São Paulo: M. Books do Brasil, 2008.

MCCLLOUD, Scott. *Desvendando os quadrinhos. História, criação, desenho, animação e roteiro*. São Paulo: M. Books do Brasil, S/D.

MCCLLOUD, Scott. *Reinventando os quadrinhos. Como a imaginação e a tecnologia vêm revolucionando essa forma de arte*. São Paulo: M. Books do Brasil, 2006.

MOYA, Álvaro de. *História da história em quadrinhos*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

MOYA, Álvaro de. *Shazam!* São Paulo: Perspectiva, 1977.

OLIVA, Anderson Ribeiro. *Lições sobre a África. Diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da história da África no Mundo Atlântico (1990 – 2005)*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

PIEIDADE FILHO, Lúcio De Franciscis dos Reis. A África que Tintim viu: metáforas da superioridade europeia, estereótipos raciais e destruição das culturas nativas em uma desventura belga. *Estudos em Comunicação*, n. 6, p. 349-368, dez. 2009.

PIEIDADE FILHO, Lúcio De Franciscis dos Reis. O imperialismo e a representação do Congo em Tintim na África. *História em Reflexão*, v. 2, n. 4, jul./dez. 2008.

RIBEIRO, Marcelo Rodrigues Souza. *A economia política do nome de 'África': a filmografia de Tarzan*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa

de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2008.

SANTOS, Soraia da Silva Batista dos. *A Guerra civil de Ruanda e suas representações nos filmes Tiros em Ruanda, Hotel Ruanda e A História de um Massacre*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História – Departamento de Educação – DEDC II, Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2016.

SANTOS, Stella Mayse Sampaio dos. *Hollywood e África: uma história que não deu certo. Estereótipos e clichês nas telas – O espírito da selva e a guerra de Ruanda*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História – Departamento de Ciências Humanas – DCH IV, Universidade do Estado da Bahia, Jacobina, 2013.

SILVA, Nadilson Manoel da. *Fantasia e cotidiano nas Histórias em Quadrinhos*. São Paulo: Annablume, 2002.

SILVA, Thaise Alves da. *Guerra étnica, civil ou genocídio? Por uma história de Ruanda!* Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História – Departamento de Educação – DEDC XIII, Universidade do Estado da Bahia, Itaberaba, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

TÁBATA, Sileimar Teles Andrade. *Quadrinhos - História das histórias: Uganda através das páginas do Soldado Desconhecido*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Curso de Licenciatura em História – Departamento de Ciências Humanas – DCH IV, Universidade do Estado da Bahia, Jacobina, 2013.

VERGUEIRO, Waldomiro. *Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2004.

VERGUEIRO, Waldomiro; RAMOS, Paulo. *Muito além dos quadrinhos. Análises e reflexões sobre a 9ª Arte*. São Paulo: Devir, 2009.

WESSELING, H. L. *Dividir para dominar - A partilha da África 1880 – 1914*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Editora Revan, 1998.

PERSPECTIVAS DOS DISCURSOS ANTIESCRAVISTAS MISSIONÁRIOS, NO CONTEXTO COLONIAL

um olhar sobre as reflexões e experiências de Daniele Comboni e Charles Martial Lavigerie (1871 a 1914)

Patricia Teixeira Santos

Missionários e os “resgatados da escravidão”

No processo de estabelecimento das missões na África central no século XIX, destacaram-se pela eloquência os relatos de experiência da criação das colônias antiescravistas católicas, que comoviam as sociedades filantrópicas. As colônias foram o resultado das campanhas cristãs contra a escravidão, desenvolvidas na região no alvorecer dos anos 40 do século XIX¹⁵. Acreditava-se que, juntamente com a expansão comercial europeia para o antigo Sudão egípcio, a obra redentora da salvação dos “filhos de Cam” deveria se realizar através da ênfase na compra de crianças e de mulheres escravas, que se tornaram célebres nos opúsculos missionários como os “resgatados da escravidão”.

Maria Sciouk, Catherina Zenab, Bianca Lemuna¹⁶ e tantos outros jovens povoaram a imaginação dos benfeitores das missões ítalo-austriacas atuantes no Sudão, sobretudo a partir dos anos de 1860. Eram os “filhos perdidos da África”, salvos pela ação dos missionários, que defendiam o fim da escravidão e a tutela dos catecúmenos nas missões, nos orfanatos, nas escolas e nas paróquias em Cartum e no Cairo¹⁷.

Esses “resgatados da escravidão” teriam seus destinos determinados pelo grau de docilidade e pela capacidade de exemplaridade que

¹⁵ Sobre as sociedades emancipatórias católicas e as campanhas contra a escravidão no Sudão, ver SCHERMANN, Patricia Santos. *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)*. Tese (Doutorado em História). Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2005, p. 136-210. SANTOS, Patricia Teixeira. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro, Mauad, 2002, p. 75-182. ROMANATO, Gianpaolo. *L’Africa nera fra Cristianesimo e Islam – l’esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*. Milano, Corbaccio, 2003, p. 271-383.

¹⁶ SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 136-256.

¹⁷ SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 211-295, e ROMANATO, Gianpaolo. *Op. cit.*, p. 271-383.

poderiam demonstrar no espaço das missões, atraindo os demais escravos para se refugiarem nesse espaço, que tinham a chancela do consulado austríaco para distribuírem alforrias. Seus corpos eram disciplinados através do exercício das atividades manuais e de funções subalternas, que poderiam imprimir nos seus espíritos as aspirações da moral católica ultramontana do século XIX¹⁸. Através do trabalho, da catequese e do controle dos momentos livres destinados para os exercícios espirituais, esperava-se desenvolver a humildade enquanto *virtude*¹⁹, o que garantiria o êxito da ação redentora cristã.

No entanto, devido aos limites impostos ao proselitismo cristão pelas confrarias sufis²⁰ e pelas autoridades otomanas e egípcias que, desde a década de vinte do século XIX, controlavam o Sudão norte e meridional, a partir da expansão comandada pelo khediva Mohammed Ali²¹, as ações de resgate e as campanhas antiescravistas até a década de 80 do século XIX foram consideradas infrutíferas, porque esses jovens “salvos”, quando adultos, eram diluídos nas sociedades locais e, portanto, perdidos para o projeto cristão²².

¹⁸ Ultramontanismo é o termo que designa a tendência do Catolicismo no século XIX de buscar o fortalecimento do papado, tanto no governo quanto no magistério da Igreja. Em função disso, os católicos deveriam ver no Sumo Pontífice o principal líder e o mediador entre a sociedade e o mundo espiritual. Além disso, os leigos e os religiosos deveriam ser submissos às iniciativas e às diretrizes da Santa Sé.

¹⁹ Os papas Gregório XVI e Pio IX, preocupados com o avanço das ideias laicizantes na Europa e, sobretudo, com os defensores da separação entre a Igreja e o Estado, viram nas ideias ultramontanas e no apoio popular a elas uma alternativa para o seu fortalecimento e o da Igreja. Portanto o ultramontanismo nasceu da convergência do clero e dos leigos com os bispos de Roma. SANTOS, Patricia Teixeira. Ultramontanismo. In: TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos *et alii*. *Dicionário crítico do Pensamento da Direita*. Rio de Janeiro, Mauad, 2000, p. 444-445. ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam* Baltimore. The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 125-170.

²⁰ A confraria sufi (em árabe tariqa) era uma forma associativa através da qual os sufis se organizavam sob a direção de um mestre, *shaykh*, estruturada a partir de um fundador de uma ordem que em geral leva o seu nome. No espaço da tariqa vivenciam-se a mística e o caminho espiritual da ordem e, na história do Islã, contribuiu para a propagação da religião em regiões periféricas tanto na Ásia quanto na África. SOURDEL, Dominique; SOURDEL, Janine. *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris, PUF, 1996. p. 208.

²¹ *Khediva* era o título conferido pelo sultão otomano que fazia o governante do Egito tornar-se a mais alta hierarquia dentro do Império, visando a conseguir, em contrapartida, conter qualquer projeto de autonomia. Ver BERTOLOTTI, Agostino Maria. *Il vicariato apostólico dell'Africa centrale e L'Istituto dei Missionari Figli Del Sacro Cuore di Gesù (1898-1919)*. Dissertatio ad Doctoratum. Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999, p. 5.

²² SANTOS, Patricia Teixeira. *Op. cit.*, p. 75-110.

Quando não era o meio, os próprios familiares, segundo o Vigário Apostólico da África central, D. Daniele Comboni, contribuíam para criar grandes dificuldades para as iniciativas cristãs. Diante disso, foi com a “enérgica autoridade” do “tutor” que disciplina e busca a “docilidade” que o prelado negou à mãe escrava de um resgatado, batizado Daniele Sorur, a chance de poder reaver o filho e educá-lo na religião dos seus patrões, que era o Islã²³.

Se por um lado o jovem Sorur, salvo para o Cristianismo, cresceu e se tornou um importante sacerdote dinca a lutar contra a escravidão, por outro, para seus entusiastas formadores²⁴, a maior parte dos resgatados não deu os frutos esperados porque se perderam no “mundo das festas e rituais sufis” e as missões não eram eficazes na criação de alternativas de sociabilidade que pudessem se contrapor àquelas já conhecidas localmente.

Diante disso, foi no contexto dos anos 80 do século XIX que se observou que as antigas sociedades europeias pela emancipação dos escravos passaram a investir na criação das colônias antiescravistas. Estas, no Sudão, refletiam as desilusões com relação às possibilidades da conquista das importantes províncias para o Cristianismo, que eram controladas pelas confrarias sufis. Além disso, representavam a renúncia católica às interações com o Islã e com as organizações sociais e políticas locais, consideradas “perniciosas para as almas cristãs”.

Foi com pesar e apontando as graves consequências econômicas para as missões que D. Comboni informou aos seus colaboradores a necessidade da criação da colônia antiescravista de Malbes²⁵.

Esta colônia, criada no final dos anos 70 do século XIX no Sudão meridional a partir de negociações do consulado austro-húngaro com o governo geral do Sudão, representava o entrecruzamento do sonho católico do papado de Pio IX, que findava, de se criarem cristandades ultramontanas na África com as injunções impostas a partir do papado de Leão XIII de que as missões católicas deveriam reconciliar a antiga aliança entre o *Trono*

²³ COMBONI, D. *Piccolo rapporto sulla azione apostolica Del Vicariato Apostólico dell’Africa centrale alla Pia Opera della Santa Infanzia di Parigi* (Roma-1877). In: FRANCESCHINI, L. (Org.). *Daniele Comboni - Gli Scritti*. Bologna, EMI, 1998, p. 1.338.

²⁴ SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 355-381.

²⁵ COMBONI, D. *Op. cit.*, p. 1.336.

e o *Altar* no processo da expansão colonial, colocando seus missionários e seus empreendimentos como espaços privilegiados de mediação entre uma África “imersa no domínio da natureza e a civilização”²⁶.

Por conta disso, Malbes lida com o processo de hierarquização de populações através do processo educacional e da preparação para o trabalho, para os quais os candidatos eram selecionados de acordo com suas “aptidões naturais e intelectuais”²⁷. Os missionários colocavam-se como subordinados à Santa Sé, recusando-se a uma inserção em um projeto nacional, mesmo quando o próprio Papa favorecia os empreendimentos coloniais franceses, uma vez em que a França era a “filha mais velha da Igreja”²⁸.

Nessa colônia, assim como nas que foram constituídas posteriormente, o tempo era meticulosamente controlado para que não se perdessem a atenção e o sentido da tarefa a ser cumprida. O controle do relógio por quartos de horas, minutos e segundos passa a ser valorizado no século XIX²⁹, fator que não permitia o relaxamento no processo da disciplinarização do indivíduo e, ao mesmo tempo, de todo o grupo dos catecúmenos. Associado ao controle do tempo mental ocioso, a agilidade e a diligência somam-se como elementos importantes para transformar a *eficiência*, assim como a *humildade*, numa grande virtude.³⁰

O tempo medido e pago deve ser também um tempo sem impureza nem defeito, um tempo de boa qualidade, e durante todo seu transcurso o corpo deve ficar aplicado a seu exercício. A exatidão e a aplicação são, com regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar.³¹

No espaço das colônias, assim como nas fábricas e nas prisões, as atividades e seus horários eram mais que um ritmo coletivo e obrigatório, imposto de fora para dentro, eram um programa que controlava em si mesmo a elaboração do ato³², internalizando o processo de controle dos corpos. Todo o espaço comum era marcado por um

²⁶ SANTOS, Patricia Teixeira. *Op. cit.*, p. 12-14.

²⁷ SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 199-210.

²⁸ SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 133-154.

²⁹ FOUCAULT, Michel (2004). *Op. cit.*, p. 128.

³⁰ FOUCAULT, Michel (2004). *Op. cit.*, p. 117-137.

³¹ FOUCAULT, Michel (2004). *Op. cit.*, p. 129.

³² FOUCAULT, Michel (2004). *Op. cit.*, p. 129.

ritmo e determinava posturas que eram avaliadas em graus de maior ou menor adaptabilidade e inclinação para os ideais educacionais civilizatórios cristãos europeus. No confronto com o “outro” que desafiava os pressupostos cristãos, o êxito da evangelização era medido pela capacidade argumentativa do convertido de defender o próprio processo disciplinar no qual fora inserido. Isto pode ser percebido no relato de Comboni a respeito da coragem da religiosa de origem dinca Giuseppina Conde, no episódio do reencontro com a sua irmã muçulmana no mercado de Cartum. Giuseppina não só se recusou a seguir a irmã, como a convidou para visitar Comboni e elogiou o processo educacional e a formação religiosa que recebeu na Europa.

O caso da religiosa dinca alimentava o sonho de Malbes como uma colônia onde os *resgatados* viveriam todo um processo disciplinar que os tornaria fiéis à “liberdade” oferecida pelo viés cristão ultramontano. No entanto, esta experiência naufraga quando o vicariato apostólico da África central, o maior de todo o continente, foi progressivamente sendo dividido em favor das missões e colônias antiescravistas dos padres de Nossa Senhora da África, que lidavam com a globalidade da expansão colonial em direção ao “continente negro”. Além disso, a vitória do movimento mahdista, liderado por Muhammad Ahmad, aprisiona os missionários e destrói a iniciativa de Malbes e também da colônia antiescravista de Delen em 1881, constituída com o mesmo propósito³³.

No entanto, a experiência das colônias antiescravistas foi retomada no Egito, em Gezira, a partir do final dos anos 80 do século XIX, e

³³ No período de 1881 a 1898 eclodiu no Sudão a *Mahdiyya*, movimento islâmico liderado pelo *shaykh* sufi da confraria da *Sammaniyya*, chamado Muhammad Ahmad, que passou a ser denominado *al Mahdi* (o bem guiado). Ele e seu califa Abdullahi estruturaram um estado que perdurou durante dezessete anos, e suas instituições e relações construídas com as diferentes populações do Sudão e com a Europa são um campo aberto para pesquisa. Até a sua morte em 1885, o Mahdi teve importantes vitórias militares contra os britânicos, que controlavam a política egípcia e também almejavam subordinar o Sudão. As lutas prosseguiram sob a liderança do seu califa Abdullahi até 1898, quando o coronel Kirchner vence as forças mahdistas em Karari. Contudo a conquista mahdista de Cartum em 1885 e a morte do general britânico Charles Gordon na tomada da cidade suscitaram uma produção de relatos britânicos com forte espírito de *revanche*, os quais introduziram a figura do Mahdi pela primeira vez nos estudos históricos europeus no final do século XIX. Contemporaneamente essa visão tem sido revista com a produção embasada nos novos acervos abertos para a pesquisa a partir dos anos 90 do século XX, especialmente os arquivos missionários *Comboniano* e da *Propaganda Fide*, que permitem investigar o cotidiano das relações construídas na *Mahdiyya*. Ver SCHERMANN, Patricia Santos. *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)*. Tese (Doutorado em História). Niterói, Programa de Pós-Graduação em História, UFF, 2005, p. 79-81.

esta exerceu um papel de fundamental importância na consolidação do domínio colonial britânico através do condomínio anglo-egípcio, uma vez que recebia continuamente crianças vindas das diferentes populações do Sudão e estas eram educadas e direcionadas para diferentes atividades, de acordo com suas “aptidões”. Na sua escola em Helouan e nas do Cairo, os padres da Nigrizia recebiam crianças coptas e muçulmanas, que eram educadas para desempenharem papéis burocráticos dentro da nova administração.

Nessas escolas, as crianças muçulmanas, a partir do crescente interesse britânico pelo processo educacional desenvolvido pelos padres, não eram obrigadas a ter aulas de catequese, como as coptas, e se enfatizava para os primeiros o ensino da língua inglesa, voltado para a futura inserção funcional nos quadros da administração colonial. Nas aulas de inglês, muitas crianças sentavam nos bancos escolares e tinham como companheiros de classe diversos missionários austríacos e italianos, e aprendiam juntos, mas de forma hierarquizada, qual era a nova língua da evangelização e da ascensão social³⁴.

O processo de não enquadramento no espaço nacional, que foi uma incômoda herança deixada por Comboni, foi superado pelos seus missionários no contexto britânico quando passaram a interagir com a administração colonial, através da Escola Charles Gordon, sob direção dos religiosos, que seria a principal referência da língua e da literatura inglesa no Sudão, tornando essa escola conduzida por austríacos e italianos conhecida pela população até os dias atuais como “British School”³⁵.

Além disso, foi no espaço das colônias no Egito e das missões no Sudão que, a partir de 1900, os missionários da Nigrizia construíram relatos sobre o que eram os mahdistas sobreviventes, o que foi a experiência política desenvolvida pelos mesmos e como estes poderiam ser “integrados” aos processos civilizadores laicos e cristãos.

A partir do destaque que Foucault dá em obras como *História da Sexualidade*, de que o século XIX inventou e definiu a ideia de *população*³⁶, Chatterjee destacou como essa noção utilizada pelos diversos funcionários governamentais dos estados coloniais tornou

³⁴ SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 340-362.

³⁵ CISTERNINO, Mario. *Passione per l’Africa*. Roma, Urbaniana University Press, 2002.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*, v. 2. Rio de Janeiro, Graal, 1985. Introdução.

possível a constituição de instrumentos para abarcar o maior número de “nativos” no conjunto das suas *políticas*.³⁷ Diante disso, no caso do Sudão anglo-egípcio, a Igreja Católica pôde gozar de uma posição ímpar no processo de hierarquização social, que esteve intrinsecamente ligado ao estabelecimento de *ordenamento de raças* na administração colonial britânica³⁸, uma vez que coube à ela, através de escolas, orfanatos, hospitais e colônias antiescravistas, ordenar e direcionar as populações do sul do Sudão para o aprendizado dos trabalhos manuais e os antigos mahditas e seus filhos para a educação na Escola Colonial e a inserção nos quadros administrativos do controle anglo-egípcio. Dentre os redirecionados, destacou-se a figura de Soliman, Governador Geral do Sudão nos anos 20 do século XX, que era filho do califa Abdullahi, assassinado por Kitchener em Karari em 1898³⁹.

Apesar das histórias de Malbes e Delen, e posteriormente de Gezira, terem sido marcos para a reorientação do sentido do antiescravismo para os católicos, as colônias antiescravistas que se tornaram célebres na historiografia sobre a experiência colonial foram aquelas desenvolvidas pelos padres de Nossa Senhora da África, comandadas pelo Cardeal Charles Lavigerie, que consagra a França como a maior nação missionária e torna-se, por isso, o primaz da África.

O estudo pioneiro sobre as colônias antiescravistas desenvolvidas por Lavigerie e os *Padres Brancos* foi o de François Renault, intitulado *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe*, publicado em 1971. Nessa obra, dividida em dois tomos, Renault destaca que, para além de alternativas políticas aos espaços ocupados pelo Islã, as colônias antiescravistas hierarquizavam populações através do sistema educacional diferenciado e do fomento ao trabalho agrícola e artesão e mediavam as relações dos catecúmenos com o projeto colonial francês. Nas instituições missionárias francesas criava-se uma legislação que se relacionava mas não era totalmente submetida aos ditames da administração colonial francesa, fazendo com que o Estado também produzisse suas próprias

³⁷ CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador, CEAQ/EDUFBA, 2004, p. 107.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *Genealogía del Racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 73-95.

³⁹ BERMAN, Richard. *The Mahdi of Allah: the story of the dervish Mohammed Ahmed*. London, Putman, 1931.

colônias, que seguiam o princípio da restrição do ir e vir dos *resgatados*, os castigos físicos e os casos limites de aplicação da pena de morte por fuzilamento para aqueles que tentassem fugir.

Apesar desta grande pesquisa, a temática das colônias francesas ainda é um campo aberto para investigação, na medida em que, dadas as dificuldades de se obterem as fontes eclesiásticas, as pesquisas acabaram ficando restritas e pontualmente surgiram outros trabalhos, como o de Benoist, que reforçaram a visão de Renault de como a legislação nas colônias cristãs e nas missões tangenciava mas não se subordinava totalmente às injunções coloniais.

A atuação missionária dos Padres Brancos na Tanganica nos anos de 1870 a 1890 deve-se em grande parte ao apoio do rei belga Leopoldo II, que via nas exitosas colônias agrícolas desenvolvidas pelos padres de Nossa Senhora da África em Argel e Tunes ocupações promissoras que poderiam envolver a Tanganica e ser estendidas até o antigo Estado Livre do Congo⁴⁰, obstaculizando as pretensões de outras potências europeias. Outro fator que corroborou para a entrada dos Padres Brancos na região foi o fato de disputarem com os missionários austro-húngaros comandados por Comboni essa mesma região, que fazia parte do antigo e vastíssimo vicariato apostólico da África central. Este vicariato, de acordo com o proclame de Gregório XVI, ia dos confins da Líbia até o Quênia, envolvendo cada região que era notificada pelos exploradores que adentravam a África. Os Padres Brancos queriam criar um novo vicariato apostólico, que ficaria sob o comando de prelados franceses, fato que realmente veio a ocorrer em meados dos anos 90 do século XIX.

A documentação sobre as colônias antiescravistas na Tanganica criadas pelos Padres Brancos existente nesse período, e posteriormente quando os missionários tem que se subordinar às injunções britânicas, pertence ao acervo do *Arquivo da Propaganda Fide* e ao periódico *Nigrizia* e constitui-se num importante corpus documental, que ainda será analisado com mais profundidade ao longo da pesquisa.

Com relação às missões e às colônias dos padres da *Nigrizia*, as pesquisas e produções são restritas ao meio eclesiástico e há poucas e

⁴⁰RENAULT, François. *Lavigerie, L'Éclavage africain et L'Europe*. Tome I – L'Afrique centrale. Paris, Boccard, 1971, p. 363-420.

significativas pesquisas, como a de Gianpaolo Romanato, que estuda as trajetórias de Malbes e Delen no contexto da crise missionária dos anos 70 e da subordinação das missões ao mandato colonial francês.

Além de Malbes e Delen, existiram, no contexto da vitória mahdista e do expansionismo britânico no Sudão, as importantes colônias de Gezira e Leão XIII, criadas pelos padres do Instituto das Missões pela Nigrizia, fundado por D. Comboni nos anos 70 do século XIX, e que funcionaram durante todo o período mahdista⁴¹.

Gezira e Leão XIII conseguiram no Egito constituir espaços alternativos face ao avanço da *Mahdiyya*, que ameaçava as fronteiras egípcias, objetivo da *jihad* do Mahdi e do califa que o sucedeu Abdullahi. O Estado Mahdista conseguiu estabelecer processos eficientes de integração da diversidade populacional do Sudão, produzindo sujeitos que foram importantes para a consolidação da experiência do Estado Islâmico que existiu no Sudão, fato que era um desafio para os padres da Nigrizia e para as autoridades diplomáticas e comerciantes britânicos.

As colônias tanto dos padres da Nigrizia quanto dos Padres Brancos produziram discursos, saberes e práticas sobre o antiescravismo nos contextos coloniais anglo-egípcio, francês, belga e britânico. Portanto, o tema desta pesquisa é a análise do sentido do antiescravismo cristão e a importância dele para o processo de hierarquização de populações e de criação das categorias “africano”, “sudanês” e “cristão”, a partir do estudo comparativo das experiências de Gezira e Leão XIII, que estavam sob o encargo dos padres da Nigrizia, com a colônia de Tanganica, que era alvo da atuação dos Padres Brancos de origem francesa e belga. Apesar da reflexão cristã sobre o antiescravismo iniciar nos anos 40 do século XIX, o período a ser analisado corresponde aos primórdios do desenvolvimento das colônias nos anos 70 do século XIX e se estende até o início da Primeira Guerra Mundial.

É interessante destacar que essas experiências vão integrar elementos da moral e do sentido missionário ultramontano, com outras referências de controle dos catecúmenos, com o sentido do

⁴¹ A administração indireta do Sudão estabeleceu-se após a vitória sobre os mahdistas em 1898. Neste condomínio percebe-se a incorporação de instituições e regulamentos criados pelo antigo Estado Mahdista, além da incorporação de sistemas classificatórios de populações estabelecidos pelas instituições católicas. SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 335-394.

trabalho e moral sexual que datam do período das missões jesuíticas no Brasil e no Paraguai, e com as injunções coloniais do final do século XIX. As informações sobre as reduções foram obtidas pelos padres da Nigrizia e de Nossa Senhora da África, através da obra de Giovanni Muratori *O Paraíso Reconstruído*, que apresenta o olhar do final do século XVIII, no calor da Revolução Francesa, a respeito das ações missionárias voltadas para os indígenas, bem como aponta as razões para o êxito econômico e religioso das missões nas Américas, sendo um verdadeiro manual de “bom empreendimento” para os religiosos no século XIX na África central.⁴²

Por associar referências tão singulares, essas colônias foram uma experiência especial dentro da dinâmica mais ampla das missões nos contextos coloniais com os quais interagem e, por isso, merecem uma investigação mais aprofundada, que pode favorecer a compreensão dos cotidianos coloniais e da construção das relações sociais e políticas nos contextos pós-coloniais na África central.

Esta reflexão se justifica pela necessidade de se explorar uma temática pouco trabalhada pela historiografia, tanto no Brasil quanto no exterior, sobre o período colonial na África central, uma vez que somente no final dos anos 90 a documentação referente às colônias foi disponibilizada ao público acadêmico. Além disso, através desta pesquisa será possível destacar quais são as bases da visão de emancipação da mão de obra escrava “nativa”, o papel dos africanos dentro da obra civilizatória europeia e a função dos missionários na mediação entre a civilização e as “genuínas origens” africanas, uma vez que os evangelizadores, nas suas colônias, colocavam-se como aqueles que deveriam determinar quais elementos da cultura “local” deveriam ser ressaltados e preservados, na medida em que se coadunavam com os projetos cristãos para os *africanos*. Contudo cabe ressaltar que, no Sudão anglo-egípcio, os missionários de origem austríaca e italiana desempenhavam a função de transformar a si próprios e aos seus catecúmenos em súditos do império colonial britânico, uma vez que adentraram a região no contexto anterior ao da interferência inglesa e se apresentavam como missionários da Santa Sé, não se filiando às

⁴² ROMANATO, Gianpaolo. *Op. cit.*, p. 10-40. SCHERMANN, Patricia Santos. *Op. cit.*, p. 199-210.

iniciativas francesas, o que os deixou a partir da morte do fundador do instituto numa situação de abandono político que só foi superado com a inserção na obra educacional no condomínio anglo-egípcio.

Nessas colônias é possível perceber que as palavras *redenção* e *emancipação* ganham sentidos muito particulares e, além disso, são capitais para se compreender a inserção e a disciplinarização dos corpos dos africanos “resgatados” das relações “tradicionais” de poder com os novos colonizadores. Constroem-se então novas categorias, nas quais ser *africano*, *cristão* e *sudanês* ganha significações especiais face ao aprofundamento do trabalho missionário e educacional desenvolvido nessas colônias⁴³.

Além disso, no interior dessas colônias estruturam-se hierarquias que contribuíram para a fundação de *comunidades*⁴⁴, que na relação com os administradores coloniais se tornarão sujeitos singulares na construção da ordem colonial.

Referências

ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press, 1993. p. 125-170.

BERMANN, Richard. *The Mahdi of Allah: the story of the dervish Mohammed Ahmed*. London: Putman, 1931.

BERTOLOTTI, Agostino Maria. *Il vicariato apostólico dell’Africa centrale e L’Istituto dei Missionari Figli Del Sacro Cuore di Gesù (1898-1919)*. Dissertatio ad Doctoratum. Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999. p. 5.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: CEAO/EDUFBA, 2004. p. 107.

CISTERNINO, Mario. *Passione per l’Africa*. Roma: Urbaniana University Press, 2002.

⁴³ No importante estudo de Sharkey a respeito da construção de categorias no Sudão anglo-egípcio, não se leva em conta a contribuição das colônias antiescravistas, o que poderia redimensionar e aprofundar o significado das mesmas. Ver SHARKEY, Heather J. *Living with Colonialism: nationalism and culture in the Anglo-Egyptian Sudan*. Berkeley, University of California Press, 2003.

⁴⁴ PINHEIRO, Claudio Costa. No governo dos mundos: escravidão, contextos coloniais e administração de populações. In: *Estudos Afro-asiáticos*, ano 24, n. 3, p. 446, 2002.

COMBONI, D. Piccolo rapporto sulla azione apostólica Del Vicariato Apostólico dell'África centrale alla Pia Opera della Santa Infanzia di Parigi (Roma-1877). In: FRANCESCHINI, L. (org.). *Daniele Comboni - Gli Scritti*. Bologna: EMI, 1998. p. 1.338.

FOUCAULT, Michel. *Genealogía del Racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta, 1992. p. 73-95.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 2 v. 1985.

PINHEIRO, Claudio Costa. No governo dos mundos: escravidão, contextos coloniais e administração de populações. *Estudos Afro-asiáticos*, ano 24, n. 3, p. 446, 2002.

RENAULT, François. *Lavigerie, L'Ésclavage africain et L'Europe*. Tome I – L'Afrique centrale. Paris: Boccard, 1971. p. 363-420.

ROMANATO, Gianpaolo. *L'África nera fra Cristianesimo e Islam – l'esperienza di Daniele Comboni (1831-1881)*. Milano: Corbaccio, 2003. p. 271-383.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Dom Comboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002. p. 75-182.

SANTOS, Patricia Teixeira. Ultramontanismo. In: TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos et al. *Dicionário crítico do Pensamento da Direita*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000. p. 444-445.

SCHERMANN, Patricia Santos. *Fé, guerra e escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)*. Tese (Doutorado em História). Niterói, Programa de Pós-Graduação em História, UFF, 2005, p. 79-81.

SHARKEY, Heather J. *Living with Colonialism: nationalism and culture in the Anglo-Egyptian Sudan*. Berkeley: University of California Press, 2003.

SOURDEL, Dominique; SOURDEL, Janine. *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris: PUF, 1996. p. 208.

ESCRAVOS, LIBERTOS E LIVRES NOS PROCESSOS JUDICIAIS DA PROVÍNCIA DO AMAZONAS

Keith Barbosa
James Roberto Silva

Introdução

Em trabalho anterior⁴⁵, foram explorados traços ligados à memória da escravidão no Amazonas, com o intuito de evidenciar possibilidades de pesquisa no quadro dos documentos históricos do judiciário amazonense. Desta vez enriquecemos aquela perspectiva trazendo dados mais explícitos acerca de como o escravo era representado nos autos, bem como demonstrando os contextos em que tais menções eram empregadas.

Na historiografia da escravidão e do pós-abolição localizamos vastos debates que buscam apresentar as características e especificidades das vivências escravas e das dimensões da liberdade em cenários sociais diversos⁴⁶. Sob variados ângulos, pesquisadores desvendaram aspectos do cotidiano da vida dos trabalhadores negros, suas práticas culturais e religiosas, discutindo as múltiplas e complexas relações tecidas nos espaços sociais marcados pela experiência do cativo e da liberdade⁴⁷. Surgiram questões sobre o cotidiano da vida escrava e das relações sociais construídas com outros setores da população livre, em diversos cenários e temporalidades do Brasil escravista, tendo um pano de fundo para além das paisagens das plantations e das cidades portuárias que movimentavam um volumoso mercado de africanos cativos. A partir de novas perspectivas da historiografia recente, a região amazônica tem sido revisitada, ampliando as possibilidades

⁴⁵ BARBOSA, Keith; SILVA, James Roberto. Entre a escravidão e a liberdade: narrativas e memórias do cativo na Província do Amazonas. *Outros Tempos*, v. 15, n. 25, p. 122-136, 2018.

⁴⁶ Ver GOMES, Flávio dos Santos. *Experiências atlânticas. Ensaio e pesquisa sobre emancipação e pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo: UPF, 2003.

⁴⁷ Ver ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

do debate em torno da escravidão e do pós-emancipação nos seus multifacetados territórios.

Nesse movimento de inserção da Amazônia nos estudos sobre a escravidão e o pós-emancipação surgem possibilidades de recompor os complexos cenários de relações sociais, espaços políticos e culturais constituídos a partir da fluidez de suas fronteiras e conexões entre diversas partes do seu território, além de interessantes abordagens que defendem enquadramento da economia amazônica em um quadro mais amplo da economia mundial⁴⁸. Alguns estudos apresentam novas configurações da economia escravista, mapeando diferentes tipos de atividades produtivas e investigando dinâmicas econômicas e a demografia da escravidão no vale amazônico⁴⁹.

Na ampliação desse vigoroso debate acadêmico, o objetivo deste artigo é apresentar as potencialidades de pesquisa no quadro dos documentos históricos do judiciário amazonense. Concentrando-se no século XIX, mais precisamente na sua segunda metade, o inventário dos processos judiciais do arquivo histórico do Tribunal de Justiça do Amazonas, resultante de projeto de organização do acervo⁵⁰, oferece uma amostra do comportamento tanto da sociedade da região quanto da instituição judiciária amazonense, desde seu tempo de comarca, passando pela fase de província, durante o Império, até chegar a ser um estado da nova federação republicana.

O Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas de hoje é resultado desse trajeto, que tem seu marco histórico principal, que se pode

⁴⁸ Ver FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; CHAMBOULEYRON, Rafael; ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado. Amazônia e história global – Apresentação. *Tempo*, v. 23, n. 3, p. 504-505, dez./2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042017000300504&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 18 mar. 2018.

⁴⁹ BARROSO, Daniel Souza; LAURINDO JUNIOR, Luiz Carlos. À margem da segunda escravidão? A dinâmica da escravidão no vale amazônico nos quadros da economia-mundo capitalista. *Tempo*, v. 23, n. 3, p. 579, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042017000300568&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 18 mar. 2018.

⁵⁰ SILVA, J. R. *Catálogo do Arquivo Histórico do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas (1845-1900)*. Manaus: SEC&T-AM, FAPEAM e Poder Judiciário do Estado do Amazonas, 2013, impr. Projeto “Documentos históricos do judiciário amazonense: diagnóstico de acervo e organização do Arquivo Permanente do Poder Judiciário do Estado do Amazonas”, desenvolvido entre 2010 e 2013, com recursos do Programa de Gestão em Ciência e Tecnologia da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (PGCT-AM/Fapeam, Edital 006/2010), coordenado pelo Prof. Dr. James Roberto Silva. Ao *Catálogo do Arquivo* estão incorporados, também como instrumentos de pesquisa, um *Guia do Acervo* e um *Inventário*.

chamar de originário – posto que adotar uma origem significa assumir uma posição objetiva na história e uma condição política na memória coletiva –, ao ser designado o Alto Amazonas como comarca da província do Pará, tão logo foi promulgado o Código do Processo Criminal, em 29 de novembro de 1832. Determinava o código que as províncias estabelecessem uma “nova divisão de Termos e Comarcas, proporcionada, quanto for possível, à concentração, dispersão, e necessidade dos habitantes, pondo logo em execução essa divisão” e que, “feita a divisão, haverá em cada Comarca um Juiz de Direito”⁵¹.

Na comarca do Alto Amazonas vão organizar-se os juizados de primeira instância, com considerável índice de autonomia ou de resolubilidade, haja vista os poucos casos de apelações feitas à Relação sediada no Pará. Passando, em 1850, à condição de província do Amazonas, ganha força o processo de consolidação das instituições judiciárias, em grande parte concentradas em Manaus, representadas por uma Relação do Distrito, pelo Juízo de Direito, Juízos Municipais e de Paz, e toda a estrutura da polícia judiciária, formada por Chefatura de Polícia, delegacias e subdelegacias e inspetorias de quartirão.

Desse modo, as informações reunidas no catálogo expõem muitas fontes disponíveis para serem exploradas. Encontram-se, entre os milhares de processos judiciais que compõem o acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas, casos relativos a questões comerciais (envolvendo especialmente as transações de borracha) e criminais, casamentos, patentes, escravos, charlatanismo e muito mais. As fontes judiciárias geradas pela Corte amazonense, as quais foram catalogadas desde 1845 até 1900, atendem a um interesse histórico que em muito “ultrapassa os aspectos estritamente judiciais” preservados nos processos, como já se procurou demonstrar, sob outros ângulos, em artigo publicado anteriormente⁵²: peculiaridades da organização do judiciário amazonense, tipologia dos processos, perfis sociais presentes nos autos, natureza das ocorrências levadas a julgamento, os condicionantes das uniões matrimoniais, a logística dos atos criminosos, a dinâmica das relações políticas, a relação com a imprensa etc.

⁵¹ Artigos 3 e 6 do *Código do Processo Criminal do Império do Brasil*, de 29 de novembro de 1832.

⁵² SILVA, James R.; SOUZA, Denize M.; JANES, Natácha O.; MACHADO, Rita. C. F. Organizando um arquivo histórico: um thesaurus para o Poder Judiciário do Estado do Amazonas e para a história. *Acervo: Revista do Arquivo Nacional*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 161-174, 2012.

Particularmente no tocante à escravidão, surgem narrativas e memórias que oferecem indícios valiosos sobre as especificidades das relações e dinâmicas escravistas no Amazonas – indícios que nos instigam a recuperar a história de homens e mulheres que vivenciaram experiências complexas entre a escravidão e a liberdade. Desse modo, apresentamos um panorama em torno das pesquisas mais recentes sobre a escravidão no Amazonas e os vestígios acerca das experiências históricas da população negra que foram reunidos no catálogo. Ao observarmos a fluidez e as aproximações das múltiplas realidades que compõem o cenário amazônico, é possível romper com as narrativas hegemônicas que marcaram a historiografia sobre a escravidão no Amazonas e que minimizam a importância da temática, oferecendo novas categorias analíticas e propostas inovadoras de investigação.

A escravidão no vale amazônico

Quando se trata das experiências de escravidão e liberdade engendradas na província do Amazonas (1850-1889), estudos recentes argumentam que, para entender o complexo cenário social da região nesse período, é preciso reconhecer “o peso da herança colonial, materializada na continuidade da dependência visceral ao braço indígena”⁵³.

Ao longo do século XIX e na primeira metade do século XX, as populações tradicionais (índios, tapuias, caboclos, ribeirinhos) representavam uma parcela importante da população no estado e também na capital⁵⁴. O censo de 1872, ainda que apresente alguns dados imprecisos, oferece o seguinte perfil do quadro demográfico: os escravos somavam 979 indivíduos, sendo 487 homens e 492 mulheres. A população total foi estimada em 57.610 habitantes, sendo brancos 11.211, pardos 7.644, pretos 1.943 e caboclos 36.812⁵⁵.

⁵³ PINHEIRO, Luís Balkar; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Mundos do trabalho na cidade da borracha: trabalhadores, lideranças, associações e greves operárias em Manaus (1880-1930)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 19.

⁵⁴ PINHEIRO, Luís Balkar; PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte. *Mundos do trabalho na cidade da borracha: trabalhadores, lideranças, associações e greves operárias em Manaus (1880-1930)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 19.

⁵⁵ COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. *Por todos os cantos da cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 2016, p. 58.

A partir desse quadro é possível supor que escravos, libertos em várias situações e contextos, associavam-se a outros setores livres da população da província do Amazonas. Contudo, no território que se destacou no contexto de transformações sociais que marcaram o final do século XIX, especialmente com a abolição da escravidão em 1884⁵⁶, ainda repercutem teses que atribuem a pequena parcela da população escravizada à pouca relevância das relações escravistas na região⁵⁷. Por conseguinte, a ideia da inexpressividade das relações sociais construídas por africanos e seus descendentes explicaria em larga medida a rápida adesão aos movimentos abolicionistas. Tais argumentos silenciaram o debate a respeito da presença negra no Amazonas e, por um longo tempo, reforçaram o quadro de desigualdades sociais, invisibilidade e disseminação do preconceito contra a população.

No ensejo de contrapor as teses que ainda contribuem para o apagamento do passado escravista e que reduziram à insignificância as experiências históricas dos africanos e seus descendentes, as pesquisas desenvolvidas no âmbito dos programas de pós-graduação nas principais universidades na região Norte do país têm oferecido novas abordagens e narrativas inovadoras para o vale amazônico⁵⁸. Diversos trabalhos recentes buscaram recuperar histórias e memórias das populações negras, seguindo os deslocamentos e fluxos migratórios nos contextos coloniais e pós-coloniais⁵⁹.

Na avaliação de Patrícia Sampaio, que trouxe renovação e impulso às pesquisas sobre a escravidão negra no Amazonas⁶⁰, o trabalho cativo envolvendo africanos foi significativo nessa região. Embora, numericamente falando, não tenha chegado a se constituir em eixo

⁵⁶ POZZA NETO, Provino. *Ave libertas: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial*. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2011.

⁵⁷ ALONSO, Ângela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 216.

⁵⁸ Em relação às pesquisas desenvolvidas no Amazonas destacam-se os seguintes trabalhos da historiadora Patrícia Sampaio: SAMPAIO, Patrícia Melo. *Os fios de Ariadne: tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus (1840-1880)*. Manaus: EDUA, 1997; e SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Edua, 2011.

⁵⁹ Para um debate específico sobre a capoeira, os quilombos, religiosidades e outras questões sobre o contexto contemporâneo, ver artigos em SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPQ, 2011.

⁶⁰ SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPQ, 2011.

fundamental para a obtenção de mão de obra⁶¹, era engrenagem importante do conjunto de relações sociais construídas, resultante das particularidades da economia local, interferindo no modo de inserção de outros personagens no cotidiano da cidade e nas dinâmicas do trabalho. O quadro histórico em questão era o da recém-criada província do Amazonas (1850). Sua capital, Manaus, onde se presenciou rápida e intensa dinamização econômica, tornou-se o entreposto pelo qual passaram a circular, especialmente no último quarto do século XIX, enormes volumes das mercadorias mais diversas. Tais circunstâncias foram responsáveis pela variegada tipologia humana que compôs aquela sociedade, povoada por comerciantes, profissionais liberais, trabalhadores livres e escravos⁶².

Em pesquisa recente, Jéssyka Costa⁶³ propôs investigar a importância da escravidão na província do Amazonas, reconstituindo vivências escravas e mapeando a inserção desses indivíduos nos espaços do trabalho e no cotidiano da sociedade local. Além de examinar um conjunto variado de fontes, averiguou sete processos judiciais do acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas entre 1846 e 1879. A autora recupera narrativas sobre o cotidiano dos trabalhadores da Manaus oitocentista envolvidos em crimes de roubos, furtos ou estupros. Tratam-se de histórias que propõem instigantes questões sobre as experiências dos trabalhadores escravos na província ao percorrer fontes e acervos ainda pouco explorados⁶⁴.

De outro modo, Ygor Cavalcante, analisando as fugas escravas a partir dos anúncios nos periódicos da época, descreve uma cidade que

⁶¹ SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e escravidão africana no Amazonas. In: _____ (Org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPQ, 2011, p. 17.

⁶² Nota-se, destacadamente para a década de 1880, com o rápido crescimento da economia da borracha, a importância da utilização da força de trabalho indígena. A economia gomífera ganhou destaque no quadro das exportações nacionais e mobilizou capitais e recursos humanos para região do Amazonas nas últimas décadas do século XIX e na primeira metade do século XX. Cf. PINHEIRO, B.; PINHEIRO, Luiza. *Op. cit.*, 2017, p. 27. Para uma discussão clássica sobre a economia gomífera, ver WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1990.

⁶³ COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. *Por todos os cantos da cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, 2016.

⁶⁴ COSTA, Jéssyka Sâmia Ladislau Pereira. *Por todos os cantos da cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*. Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFF, 2016.

“tornava-se cada vez mais um lugar de esconderijo entre subúrbios, travessas e cambembes alugados”⁶⁵. O autor encontrou 56 fugitivos em 48 anúncios de fugas nos principais periódicos da província, traçando um perfil dos cativos fugidos. A maior parte dos escravos fugidos era de homens: 78,6%; e, destes, 59% dos casos eram de fugas individuais. Além disso, mais da metade partiu da área urbana. Nesse quadro, as motivações para as fugas eram diversas, e as articulações tecidas pelos cativos com outros setores das populações livres tornavam-se ainda mais dinâmicas. Logo, seguindo em múltiplas direções do espaço urbano ou do vasto território do Amazonas, “homens e mulheres deslocavam-se pelos rios e matas cruzando suas experiências de cativos com índios, mulatos, desertores, africanos, marinheiros”⁶⁶.

Nesse quadro dinâmico de transformações, a expansão que caracterizou o Amazonas provincial revela o aprofundamento das relações escravistas na região, apesar de a população escrava ser de 1.500 cativos nos últimos anos da escravidão na província. De acordo com Provino Neto, alguns dos instrumentos legais mais utilizados pelos cativos para a conquista da liberdade foram as alforrias. De 1850 a 1887, o autor examinou 152 cartas de liberdades que alforriaram 170 indivíduos⁶⁷, sendo a maior concentração de pedidos de obtenção de alforrias na década de 1870. A pesquisa minuciosa das cartas de alforria revelou o perfil da escravaria e a rede de relações sociais que estabeleciam estratégias de sobrevivência e as dimensões das lutas pela liberdade.

Seguindo os caminhos inaugurados pelas recentes pesquisas desenvolvidas com o pano de fundo dos territórios amazônicos, contemplam-se novos sujeitos históricos e ampliam-se as possibilidades de investigação acerca da presença negra na região. Desse modo, evidencia-se a urgência de investigarmos o papel dos trabalhadores negros e escravos e a densidade das relações escravistas na história do Amazonas⁶⁸.

⁶⁵ CAVALCANTE, Ygor Olinto. “Uma viva e permanente ameaça”: resistência, rebeldia e fugas de escravos no Amazonas provincial (c. 1850-c. 1882). Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2013, p. 66.

⁶⁶ CAVALCANTE, Ygor Olinto. “Uma viva e permanente ameaça”: resistência, rebeldia e fugas de escravos no Amazonas provincial (c. 1850-c. 1882). Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2013, p. 71.

⁶⁷ POZZA NETO, Provino. *Ave libertas*: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2011, p. 74.

⁶⁸ POZZA NETO, Provino. *Ave libertas*: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2011, p. 149.

Um dos caminhos promissores para romper os silêncios que ainda persistem no que diz respeito à historiografia sobre a escravidão no Amazonas é recuperar da invisibilidade as narrativas e memórias das populações negras que viveram nas ambiências do vale amazônico. Alguns estudos investiram na utilização de um conjunto variado de fontes e métodos de pesquisa, por exemplo, nas investigações acerca das experiências históricas das comunidades remanescentes dos quilombos⁶⁹. Desse modo, desnaturalizando a ideia da ausência de fontes sobre a escravidão no Amazonas, refletindo um cotidiano de exclusão social e desigualdades como em outros contextos escravistas, é possível percebermos as ações, comportamentos ou dilemas que cativos vivenciaram na província do Amazonas.

Assim, considerando a centralidade das relações escravistas no Amazonas, é possível propor novos objetos, incorporando novas abordagens analíticas em torno das dinâmicas e multifacetadas experiências escravas na região. Supondo que africanos e seus descendentes contribuíram para a transformação do cotidiano social da cidade de Manaus, certamente forjaram espaços de socialização nos ambientes urbanos da capital, inserindo-se ativamente nas tramas que eram tecidas na sociedade local; aproximando e compondo vivências africanas, crioulas e de setores livres e escravos⁷⁰.

Narrativas e memórias sobre o contexto escravista e suas lógicas na capital da província multiplicam-se com o mergulho nos arquivos e acervos diversos da região. Nesse sentido, o catálogo do Arquivo Permanente do Poder Judiciário do Estado do Amazonas expõe uma ampla documentação que desvenda indícios das dinâmicas sociais tecidas entre escravos, libertos, indígenas, além de outros setores livres da sociedade amazonense.

⁶⁹ Ver discussão em SILVA, Julio Claudio da; ROCHA, João Marinho da. Resistência e luta quilombola no Andirá, Barreirinha-AM, Brasil. In: *Revista África(s)*, v. 3, n. 6, p. 131-143, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/4055>>. Acesso em: 18 mar. 2018; GOMES, Flávio dos Santos. No labirinto dos rios, furos e igarapés: camponeses negros na Amazônia. In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. *Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

⁷⁰ SOARES, Carlos Eugenio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 89.

As informações sistematizadas no catálogo do arquivo permanente da instituição judiciária amazonense revelaram-nos uma complexa e multifacetada realidade do cotidiano do Amazonas imperial. A partir da coleta de informações dos processos judiciais, mapeamos documentos que apresentam evidências do envolvimento de escravos, libertos ou africanos livres.

Escravos e livres nos processos judiciais

Na condição de escravos:

- Afra* (escrava)
- Amâncio José* (réu; escravo)
- André* (réu; condenado à pena de morte; escravo; natural do Maranhão)
- André José Antonio* (réu; escravo)
- Antonio da Silva Anastácio* (réu; preto escravo)
- Assencia* (vítima; esposa do réu Martinho José)
- Benedita Rosa* (citada; escrava)
- Candida* (vítima; preta; escrava de Manoel Joaquim Pereira de Sá)
- Catharina Maria Roza da Conceição* (paciente; escrava)
- Daniel* (testemunha; informante; escravo)
- Escravo* (nome não informado; morto)
- Felisberto* (preso; escravo do suplicante)
- Florentino* (escravo; filho de Maria Rosa; hipotecado; crioulo)
(figura em dois processos)
- Innocencia Maria do Nascimento* (ré; escrava de Hermenegildo de Souza Barbosa; queixada)
- Izidro José da Silva* (também Izidoro; réu; escravo de Antonio José da Silva Guimarães)
- Jacinto* (réu; escravo; denunciado; acusado; filho de Joaquim dos Santos Pinto Beleza) (ocorrência em dois processos)
- João* (denunciado; escravo de Manoel Dias de Araujo Costa)
- João* (réu; escravo do Comendador Francisco de Souza Mesquita; servente; livre de ferros)
- João de tal* (pai do réu)

Joaquim (escravo)
Joaquim (falecido; escravo)
José (acusado; escravo de justo)
Letilde (escravo hipotecado)
Letilois (escravo; filho de Maria Rosa; também hipotecado; crioulo)
Luis Cabra (vítima; paciente; escravo) (ocorrência em dois processos)
Manoel Benguella (réu preso; natural de Benguella)
Manoel Theodoro (também Theorozio; réu; preso; escravo; apelado; carafuz)
Maria Rosa (escrava hipotecada pelo recorrente a Jeronimo Manoel da Silva; crioula; mãe dos escravos Thomé, Florentino e Letilois) (ocorre em dois processos)
Mariano (paciente; escravo)
Martinho José (réu; africano)
“Menina” (“infeliz criança presa aos duros grilhões do cativo”) *O escravo assassinado de D. Vitoria Porcisa Marques*
Os escravos do vigário desta vila (réus)
Paula (escrava dos senhores Mesquista & Irmaões; negra; preta)
Paulo (réu; escravo de José Ferreira Ribeiro Bittencourt)
Paulo (réu; escravo de Violante Maria Gonçalves)
Pedro Pinto Bandeira (denunciado; preto)
Raymunda (mulata; escrava; serviu de parteira cortando o umbigo da criança)
Senhorinha (escrava do réu)
Thomé (escravo; filho de Maria Rosa; escravo hipotecado; crioulo) (ocorre em dois processos)
Valentim (escravo do Reverendo Vigário; mulato)
Venancio (preso que foi custodiado, embora já se achasse em liberdade; escravo)
Vicente (escravo; infeliz)

Na condição de libertos e livres:

Affonso (vítima; africano livre)
Affonso Tabinantes (também Tavyrante; testemunha; a rogo da testemunha Manoel, preto africano livre)

Agostinho Alexandre do Nascimento (apelante; réu; denunciado; livre de ferro; seringueiro)

Angelica (mulata)

Bras (também Braz da Costa; africano; africano livre; réu preso; africano livre de ferros) (ocorre em dois processos)

Francisco Mina (ofendido; africano livre; servente de pedreiro de obras públicas; natural da Costa da África)

João Fontes (indivíduo de condição livre)

João Mina (companheiro do ofendido; testemunha; natural da Costa da África; servente de obras)

Joaquim Laudelino (testemunha; pedreiro; natural da Costa da África)

Laudelino (testemunha; africano)

Laudelino Joaquim José de Oliveira (testemunha; preto africano livre)

Manoel (testemunha; preto africano livre)

Maria Roza (suplicante; acusa o subdelegado de tratá-la como uma escrava sendo ela uma tapuia)

Paulo Texeira de Mattos Afilhado (réu; lavrador; livre de ferros)

Protasio (réu; o africano; africano livre; livre de ferros; natural da Costa da África) (ocorre em dois processos)

Roberto (africano livre; ofendido; africano; pedreiro)

Essa é a lista dos nomes de escravos, livres e libertos (cada nome é seguido, entre parênteses, das qualificações com que foram referidos nos autos) encontrados em meio a cerca de 1.500 processos, que datam de 1846 a 1912, guardados no Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas, em Manaus. As menções a escravos, libertos e supostos escravos foram encontradas em 49 daqueles cerca de 1.500 processos indexados no arquivo do judiciário amazonense.

Analisados e classificados os 49 processos, chegou-se à presente proporção entre os casos neles tratados, conforme a tabela abaixo:

CASOS	OCORRÊNCIAS	%
Ofensas físicas	19	38,7
Homicídio	10	20,4
Escravidão	6	12,2
Roubo	5	10,2

Estupro	3	6,1
Responsabilidade	3	6,1
Estelionato	1	2,1
Resistência	1	2,1
Dívida (ressarcimento de)	1	2,1
Total	49	100

Nos 49 processos em análise, há 1.398 entradas que correspondem a indivíduos e instituições (“A Justiça”, por exemplo) mencionados nos autos. Destas, 868 entradas correspondem a nomes de pessoas/instituições diferentes, incluindo algumas denominações genéricas, também computadas, tais como: “Os escravos do vigário desta vila” (apresentados na qualidade de réus). Estes números derivam de uma leitura exaustiva dos processos. Mesmo assim, consideramos a possibilidade de que nem todos os nomes tenham sido apurados.

Os citados dividem-se em categorias, e as mais presentes são: réus, jurados, advogados, peritos, juízes, escrivães, testemunhas, acusadores (a própria Justiça como acusadora), promotor público e delegado de polícia.

Em meio àquelas 1.398 entradas, há muitos nomes que se repetem. Estes são jurados ou testemunhas, que se fazem presentes em mais de um processo, seja por terem efetivamente participado, seja por terem sido indeferidos pelo advogado ou pela acusação. Por sinal, um dos recusados era uma figura célebre na política, ninguém menos que o primeiro presidente da província, Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha, num processo, de 1869, tratando de crime de ofensas físicas praticado contra uma escrava.

Entre os que comparecem diversas vezes também estão escrivães e juízes. Entre os escrivães, Lucio Liberato Kostha, Manoel Antonio Lessa, Manoel do Nascimento Figueira e Raimundo José de Souza Paraizo estão presentes em quase todos os processos, com exceção daqueles lavrados em Chefatura de Polícia ou nas Subdelegacias e Delegacias de Polícia. A própria Justiça é bastante mencionada. Das 20 vezes em que é citada nos autos, figura como “autora” em 18 deles e apenas duas vezes como “apelada” ou “recorrida”.

Outros nomes com significativa ocorrência são os de juizes. Dentre os que mais atuaram em processos envolvendo assuntos ligados a escravos ou à escravização ilegal estão Custodio Pires Garcia, com participação em treze processos, ora como juiz municipal, ora como promotor público interino; Gabriel Antonio Ribeiro Guimarães, sete vezes como juiz de direito interino e uma como jurado; Manoel Gomes Corrêa de Miranda, presente em seis processos como juiz de direito; Augusto Elisio de Castro Fonseca, como juiz de direito e como jurado, em seis processos; Miguel Gomes de Figueiredo, juiz municipal em cinco processos; e Francisco de Paula Lins de Guimarães Peixoto, em cinco processos, na condição de juiz de direito da comarca.

Termos para referir o escravo e o liberto

Conta-se um total de 66 menções a escravos e libertos. Desse total, sete indivíduos são mencionados em mais de um processo; cada um, duas vezes. Separando escravos e libertos, temos 48 indivíduos na condição de escravos ou de pessoas tratadas ou vendidas como se escravas fossem (quatro casos). Os libertos são 18. Nem todos são nominados. Alguns aparecem no processo referidos apenas como “escravo”, sem nome. Daquele total de 66 menções, encontramos 55 indivíduos nominados, alguns deles também identificados, no processo, pelo nome de seu proprietário. São eles:

Dentre os escravos: Afra, Amâncio José, André, André José Antonio, Antonio da Silva Anastácio, Assencia, Benedita Rosa, Candida (escrava de Manoel Joaquim Pereira de Sá), Catharina Maria Roza da Conceição (alega não ser escrava), Daniel, Felisberto, Florentino, Innocencia Maria do Nascimento (escrava de Hermenegildo de Souza Barbosa), Izidro José da Silva, Jacinto, João (escravo de Manoel Dias de Araujo Costa), João (escravo do Comendador Francisco de Souza Mesquita), João de tal, Joaquim, Joaquim (falecido), José, Letilde, Letilois, Luiz Cabra, Manoel Benguella, Manoel Theodoro, Maria Rosa, Mariano, Martinho José, Paula (escrava dos senhores Mesquista & Irmaões), Paulo (escravo de José Ferreira Ribeiro Bittencourt), Paulo (escravo de Violante Maria Gonçalves), Pedro Pinto Bandeira, Senhorinha, Raymunda, Thomé, Valentim (escravo do Reverendo Vigário), Venancio e Vicente.

Na condição de pessoas livres, mas ilegalmente tratadas como escravos: a “mulata” Angelica, o “indivíduo de condição livre” João Fontes e a “tapuia” Maria Roza.

Finalmente, entre os denominados nos autos como africanos livres constam: Affonso, Affonso Tabinantes, Agostinho Alexandre do Nascimento, Bras (também Braz da Costa), Francisco Mina, João Mina, Joaquim Laudelino, Laudelino, Laudelino Joaquim José de Oliveira, Manoel, Paulo Texeira de Mattos Afilhado, Protasio (também Portazio José da Silva) e Roberto.

Os modos de referir os escravos ou libertos merece nossa atenção. As expressões empregadas para designar a condição do cativo tinham presença sistemática nos processos, razão pela qual figuram no vocabulário controlado produzido por ocasião da organização arquivística dos documentos.

Para os que ainda se encontravam na condição de propriedade, empregava-se: escravo, escrava, preto, preta, preto escravo, crioulo, crioula, mulata, mulato e carafuz⁷¹.

Para designar os libertos, as expressões variavam em: “livre de ferros” ou “livre de ferro”, “africano livre”, “preto africano livre”, “africano”, “africano livre de ferros” e “indivíduo de condição livre”, este menos usado.

Paralelamente a todas essas nomeações, usava-se ainda expressões toponímicas como “natural da Costa da África”, “natural de Benguella” e “natural de Angola”.

Ocupações

Na condição de cativo, o escravo podia desempenhar, segundo as pistas fornecidas nos processos, trabalhos de servente e de pedreiro, nenhuma outra atividade sendo a eles associada. Além de cumprir essas tarefas, o cativo podia ser hipotecado, o que representava, nessa acepção, um bem monetizável.

Já na condição de livre, o ex-escravo figura nos autos como “seringueiro”, “lavrador”, “servente de obras” e “servente de pedreiro de

⁷¹ Mestiço de índio com negro, cafuzo.

obras públicas”. As especificações para a função “servente” (“de obras” e “de pedreiro de obras públicas”) autorizam a pensar que, na condição de escravo, o sujeito não podia (ou pelo menos não era o costume) exercer essas tarefas, que aparentemente não eram em benefício – direto – de seu proprietário. Porém, o escravo podia ser envolvido nesses trabalhos nos casos em que tivesse a sua força alugada para outro particular, como Jéssyka Costa descreveu em seu trabalho⁷². Em contrapartida, não se verifica a atividade de “pedreiro” para o africano livre, a quem talvez não fosse dado ultrapassar a posição de servente. São inferências parciais, uma vez que não dispomos, no arquivo judiciário de Manaus, de informação suplementar suficiente para sermos conclusivos. Para um quadro geral de funcionamento dos segmentos de escravo e ex-escravo, é necessário cercar-se de outros estudos aqui citados.

Tipologia dos crimes e seus móveis

Escravos e libertos figuram sistematicamente em autos crimes. Não há, por exemplo, em meio aos processos do Tribunal de Justiça do Amazonas, inventários em que constem escravos como item de transmissão de herança ou coisa semelhante.

Procurando uma síntese da natureza dos processos envolvendo, de alguma forma, escravos e libertos, conseguimos relacionar os seguintes tipos:

- Escravização indevida
- Dívida
- Estelionato
- Estupro
- Homicídio
- Ofensas físicas
- Resistência
- Responsabilidade
- Roubo

⁷²COSTA, Jéssyka, 2016. *Op. cit.*, p. 91.

A maior incidência é de “ofensas físicas”, respondendo por 38, 7% do total dos casos. Nos autos, escravos figuravam tanto como autores como vítimas das ações que ensejaram a abertura dos processos.

No interior da tipologia “ofensas físicas”, estão arrolados atos caracterizados como “ferimento” ou “espancamento”, associados ao emprego de instrumentos como garrafa, pau, cabo de vassoura, “objeto cortante e contundente”, baioneta e até compasso.

Os casos considerados mais graves, classificados como tentativa de morte, foram aqueles praticados com o auxílio de arma de fogo, faca, terçado e acha de lenha.

Na descrição dos casos, não raras vezes se afirma que a atitude dos agressores se deu na condição de “embriagado”, o que não necessariamente representava um fator de agravamento para o acusado, mas que era apresentado como indício facilitador do ato ou como justificava para o esquecimento do que ocorrera.

Pode-se ainda explorar as motivações para a prática das ofensas físicas. Quando não eram ignoradas, estavam entre elas uma recusa, uma resposta torta, um clima de animosidade entre conhecidos ou uma rixa antiga. O certo é que escravos ocupavam os dois polos desse tipo de delito, ora como autor, ora como ofendido; ora vítima de seu senhor, ora de um igual.

Comparece, em seguida, como crime mais recorrente o homicídio, respondendo por 20, 4% dos processos estudados. Os instrumentos empregados costumam ser os cortantes, como punhal e faca, ou contundentes, como machado, e, em número reduzido, arma de fogo, normalmente uma espingarda. Isto fornece um indício sobre as circunstâncias das mortes. Instrumentos caseiros ou de trabalho, como facas e machado, eram os mais recorrentes, tanto em homicídios como em ofensas físicas, conotando que as ocorrências, em grande parte, podiam originar-se de situações cotidianas.

Entre as motivações declaradas estavam a traição e a disputa por mulheres. Nesses processos, escravos podiam estar no centro do caso ou simplesmente figurar como testemunhas. Foi o que ocorreu, por exemplo, no caso de homicídio, no início do ano de 1870, que teve por vítima o marido, traído pela esposa com um militar apontado no

processo como corrêu. Uma das testemunhas foi o “africano” João Mina. É possível que outro nome, arrolado em seguida ao de João Mina, pertencesse também a uma escrava. Falamos da testemunha Margarida, que, por ser tratada apenas pelo primeiro nome, era potencialmente uma escrava. Seja como for, a circunstância do crime leva a considerar que escravos comungavam de espaços de convivência da casa de seus patrões a ponto de testemunhar um crime cometido em área de presumida privacidade. Por esse crime, aliás, a ré foi condenada à prisão perpétua, perdoadada, vinte anos mais tarde, pelo Governo Provisório da jovem República. Leva-nos a pensar sobre o que significava permanecer encarcerado durante duas décadas em Manaus.

A prática ilegal de submeter um não africano às condições de escravidão era aparentemente frequente. Ela responde por 12, 2% dos casos observados nos processos, classificadas como crime “contra a liberdade individual”, como “constrangimento ilegal por ter sido reduzida à escravidão”, como “venda de indivíduo de condição livre”, como “indução à escravidão de pessoa livre”. As ocorrências que mais contrariavam o Artigo 37 do Código do Processo Criminal de novembro de 1832 eram motivadas pela venda de indivíduo de condição livre. Algo semelhante podia passar-se com recém-nascidos, comercializados ilegalmente sob a suposição de que haviam sido dados à luz por mulher escrava.

O roubo respondia por 10, 2 % dos crimes praticados envolvendo escravos. Entre os móveis dos roubos encontravam-se dinheiro em espécie, borracha e mercadorias em geral, tais como camisas de chita, sabão, fazendas etc. O arrombamento e a invasão de armazéns, propriedades e residências, sem a presença dos moradores ou dos donos, eram os métodos aparentemente mais frequentes. Indica o não envolvimento de escravos em atos de assalto a pessoas. Nota-se, no cometimento dos crimes, certa preocupação dos praticantes em se ocultarem, realizando os atos à noite ou em locais fechados; exceção feita em um dos casos, em que meteram fogo nas barracas de um seringalista e ameaçaram os trabalhadores que queriam resistir.

Inserção do escravo na sociedade

Os processos trazem consigo informação que nos permite esboçar uma sociedade oitocentista que tinha a figura do escravo e dos africanos livres bastante entranhada em seu seio. O quadro corresponde especialmente a Manaus, cenário da maior parte dos casos que chegaram à Justiça. Tratava-se de uma sociedade que tinha o escravo como moeda de troca, seja porque podia ser hipotecado pelos donos, seja porque mesmo escravos tentavam ganhar dinheiro comercializando pessoas fora da condição de escravo mas como se escravos fossem⁷³ razão pela qual tais ocorrências foram parar na Justiça.

O escravo, para além de estar envolvido nos afazeres ordinários da casa do patrão, também servia como garantia de pagamento de dívida; era vítima de estupro (por parte de branco ou de outro escravo), quando não era o próprio praticante; tinha permissão para ingressar nas casas comerciais e adquirir bebida etc.

É este tema que desdobraremos a seguir. Para tanto, selecionamos algumas dessas narrativas, dividindo-as pela natureza dos crimes denunciados nas ações judiciais que foram registradas na capital da província. Nosso interesse é demonstrar os desafios e as possibilidades de novas propostas de pesquisa no acervo do Arquivo Permanente do Poder Judiciário do Estado do Amazonas para as investigações em torno da escravidão no Amazonas.

De várias maneiras, cativos e libertos envolveram-se em brigas, furtos, injúrias verbais e físicas, assassinatos, estupros, algumas vezes como vítimas, outras como réus nos crimes denunciados. No decorrer da segunda metade do século XIX, período em que localizamos o maior número de ações criminais e civis envolvendo escravos, desenhasse uma cidade em que esses indivíduos produziam estratégias de sobrevivência e estabeleciam arranjos sociais diversos com setores livres no espaço urbano de Manaus.

Em 30 de novembro de 1868, Isidora Maria Lina da Silva prestou uma queixa por crime e injúrias verbais contra um comerciante

⁷³ Foi o caso da escrava Paula, que tentou negociar um bebê, mentindo que havia dado à luz o recém-nascido. Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR). Autos crime. 06/11/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1866:11(02).

português, o réu Hermenegildo de Souza Barbosa, e sua escrava Innocencia Maria do Nascimento. Hermenegildo e Innocencia foram acusados de atribuir a Isidora a autoria de um furto de quatro mil réis da gaveta de sua loja. No decorrer do processo foram arroladas na queixa as seguintes testemunhas: Agostinho Rodrigues de Souza, curador da escrava Innocencia e que teria sido chamado “a rogo da ré”; os comerciantes João José de Araújo e Cunha e Manoel José Gomes de Lima; os caixeiros “menores” Bernardo Coêlho da Silva e Joaquim Dias da Costa; e por fim a testemunha Rosa Umblina⁷⁴.

A partir das informações reunidas no catálogo sobre a falsa acusação de roubo contra Isidora, talvez possamos sugerir algumas questões para investigação. Quais seriam os motivos que levaram Innocencia a participar da farsa com o português Hermenegildo? Promessas de liberdade? A súplica pelo seu curador teria ajudado a escrava na defesa da queixa prestada contra Isidora? Enfim, essas são apenas algumas das questões que podem ser discutidas com a investigação sistemática dos arranjos familiares e redes de solidariedade formadas em torno do crime que envolveu a escrava Innocencia, seu proprietário Hermenegildo e Isidora.

Outro crime relacionado a um roubo, em 1871, apresentou um desdobramento diverso do inquérito que envolvia a escrava Innocencia. No mês de setembro daquele mesmo ano foi aberto um processo no Juízo de Direto da capital para apurar os crimes de violências cometidas por Christovão José Pacheco, terceiro suplente do subdelegado de polícia, e Anastácio José Rodrigues de Sousa, escrivão da capital.

O subdelegado e o escrivão foram acusados pelas “violências que estes teriam cometido contra eles e contra outras pessoas”. O subdelegado Christovão parece ter suspeitado que Manoel Joaquim Portilho Bentes e Felisberto d’Oliveira Campos (além de seus familiares e escravos) teriam praticado furto na extração dos leites das seringueiras⁷⁵. Como a suspeita sobre os atos criminosos sempre recaía sobre os escravos, as ações violentas das autoridades policiais deviam ser corriqueiras naquele contexto. Não conhecemos os

⁷⁴ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Delegacia de Polícia (DP). Autos crime. 30/11/1868. Processo CP.DP.QU.ACIJ1868:14(02).

⁷⁵ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Juízo de Direto. (JD) Autos crimes. 25/09/1871. Processo JD.JD.PJ.ACRP1871:04(04).

desdobramentos do inquérito, ou seja, se o subdelegado e o escrivão foram condenados ou absolvidos. Contudo, os fragmentos dessas histórias que envolveram as autoridades policiais da província, indivíduos livres, talvez alguns libertos e trabalhadores escravos podem revelar pistas sobre os seus espaços de sociabilidades e arranjos familiares na cidade de Manaus.

Na década de 1870, a cidade de Manaus iniciava o processo de expansão e consolidação como importante entreposto comercial para a província do Amazonas. As firmas e casas comerciais instalavam-se no centro da capital, atraindo um volumoso número de negociantes estrangeiros, e trabalhadores de diversas partes do mundo dividiam espaço das ruas da cidade com africanos livres e escravos, pardos e indígenas. A narrativa de um crime cometido na fábrica de borracha do comerciante Pedro Luís Sympson exemplifica as aproximações e dinâmicas entre grupos sociais diversos.

Em meados do ano de 1873, no processo judicial enviado ao Juízo de Direito da capital, Pedro Luís Sympson denunciou três indivíduos que invadiram sua propriedade, “assaltaram e queimaram duas das barracas que ali existiam, levando consigo cinquenta arrobas de borracha e ameaçando de morte os trabalhadores que ali estavam caso fossem contra seus atos”. Os acusados da violenta ação foram Joaquim dos Santos Pinto Beleza (português e pai dos outros dois acusados), Antônio dos Santos Pinto Beleza e o escravo Jacinto. Além do quadro familiar exposto no processo, reforçando laços familiares até então insuspeitos, os réus Joaquim, Antônio e Jacinto tiveram apoio de “cinco índios mundurucus para invadirem a propriedade” de Pedro Luís Sympson⁷⁶. Índios, tapuios, ribeirinhos, entre outros, também figuravam nos processos judiciais como réus, vítimas, testemunhas etc.

Outra prática registrada no catálogo do acervo e comum nas principais cidades escravistas do Brasil Imperial trata da tentativa de reescravização de pessoas libertas ou livres⁷⁷. Nas ambiências do Amazonas, reunimos evidências dessas práticas dramáticas em dois

⁷⁶ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Juízo de Direito (JD). Autos crimes. 28/04/1873. Processo JD.JD.PJ.ACRO1873:14(04).

⁷⁷ Ver CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

processos do acervo inventariado. De acordo com o processo judicial encaminhado ao Tribunal do Júri em novembro de 1866, a “mameluca” Lourença Maria da Conceição deu à luz uma menina. Segundo os autos do crime, a história envolvia uma “criança presa aos duros grilhões do cativeiro”⁷⁸. Contudo, foi a escrava Paula, descrita como preta e pertencente aos senhores Mesquita & Irmãos, que deu de mamar e levou a criança para casa. Na ocasião, a escrava Paula argumentou que tivera a criança no meio da rua.

Um olhar cuidadoso para a lista das outras pessoas livres, libertas e escravas envolvidas no rapto da recém-nascida é revelador das múltiplas trajetórias da população escrava e liberta naquele cenário urbano em expansão. No decorrer da ação judicial, a mãe da criança, Lourença, tornou-se ré no processo e foi libertada sob fiança. No entanto, apenas a escrava Paula e sua mãe, Balbina Maria da Conceição, permaneceram presas. Um dos proprietários da escrava Paula, o comerciante português Joaquim de Souza Mesquita, foi solto sob fiança. Vale destacar mais algumas das testemunhas relacionadas no processo: a escrava Raymunda, mulata, que serviu de parteira, cortando o umbigo da criança; Agostinho Rodrigues de Souza e Jose Antônio de Andrada Barra, curadores da escrava Paula e avaliadores da fiança de Lourença; o capitão José Coelho de Miranda Leão, fiador de Lourença; Gabriel Antonio Ribeiro Guimarães, fiador de Joaquim de Souza Mesquita.

Nesse quadro, reforçando a tese inicial deste artigo sobre a relevância das relações escravistas nos cenários urbanos da capital da província, as evidências coletadas no catálogo, ainda que parciais, expõem variadas estratégias empreendidas por diversos setores da população livre em preservar a força de trabalho negra escrava. A investigação atenta aos indivíduos citados na listagem das testemunhas do processo envolvendo a “mameluca” Lourença, sua filha recém-nascida e a escrava Paula pode provocar numerosas questões sobre as tênues fronteiras entre escravidão e liberdade, além de conduzir o pesquisador a análises mais sistemáticas a respeito da escravidão em Manaus.

⁷⁸ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri. (TJUR). Autos crimes. 06/11/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1866:11(02).

Um segundo caso revelador sobre a densidade das relações escravistas no Amazonas oitocentista, mesmo após a abolição da escravidão na província em 1884, pode ser discutido com o exame do inquérito aberto para apurar uma transação ilegal na venda de um “indivíduo de condição livre”. Em 7 de janeiro de 1887, o comerciante maranhense Thomaz de Aquino Junior e o peruano José de A. Romero Y Flores foram denunciados pela tentativa de venda de João Fontes, ao preço de 400 mil-réis⁷⁹. O comerciante paraense Antônio Sabino da Silva fez a denúncia, que causou inclusive grande repercussão na imprensa da província. Segundo informações coletadas na descrição dos documentos, o episódio foi denunciado no artigo intitulado “Homem livre vendido como escravo”, publicado na edição de 16 de novembro de 1887 do periódico Amazonas.

Episódios de maus-tratos e estupros também faziam parte do cotidiano do Amazonas provincial. Em maio de 1865, um processo indicava que o escravo André José Antônio foi preso em flagrante na tentativa de estuprar uma mulher chamada Albertina. Na ocasião do crime, uma patrulha da polícia percebeu os gritos de socorro de Albertina. André, “armado de um terçado”, tentou fugir, mas não obteve sucesso e foi detido pela patrulha⁸⁰.

Um segundo processo judicial, de 26 de dezembro de 1868, aponta o lavrador Paulo Texeira de Mattos Afilhado, liberto, como acusado de violentar a criança Belmira. Paulo teria estuprado a menor de apenas três anos de idade, “abusando assim de sua confiança”, tendo em seguida levado a criança para se banhar em um igarapé, com isso tentando “ocultar tão atroz acontecimento”. Os pais de Belmira, Manoel Affonço Gatto e Maria do Carmo, aparecem citados no processo com algumas testemunhas. Joaquim do Rego Barros foi uma testemunha citada a pedido do réu, já o escravo Daniel foi registrado como testemunha e informante do crime⁸¹.

Já em agosto de 1875 encontramos uma denúncia na qual a escrava Catharina Maria Roza da Conceição solicitava uma ordem habeas

⁷⁹ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Chefatura de Polícia (CP). Denúncia. 07/01/1887. Processo CP.CP.IP.DNTI1887:19(01).

⁸⁰ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Subdelegacia da Barra do Rio Negro (SDP). Autos crimes. 20/05/1865. Processo CP.SDP.DN.ACIR1865: 03(04).

⁸¹ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR). Autos crimes. 26/12/1868. Processo JD.TJUR.PJ.ACEP1868:03(03).

corpus em seu favor, visto que sofria “constrangimento ilegal por ter sido reduzida a escravidão” em poder de Antônio Joaquim Pereira do Socorro Valente. Catharina não era liberta ou mesmo livre, mas procurou a justiça local para denunciar o tratamento violento que recebia do seu senhor. Catharina acusava Antônio Joaquim de fazê-la sofrer ofensas físicas e ainda a castigava “barbaramente”. De acordo com as informações do catálogo, um exame de corpo de delito foi solicitado para comprovar as agressões⁸².

Em relação ao envolvimento de africanos livres em crimes na cidade de Manaus, um processo judicial levado ao Tribunal do Júri, em 26 de abril de 1859, revela-nos os conflitos travados no interior da comunidade de africanos livres. Manoel Benguella fora preso por causar ferimentos com um compasso e proferir insultos ao africano livre Roberto, que exercia a função de pedreiro na cidade.

O resumo do catálogo revela-nos algumas pistas da trama que envolvia Manoel e Roberto. Após a sentença, o réu foi solto sob fiança. Porém mais interessante do que investigarmos a motivação da briga entre os africanos talvez seja compreender as dinâmicas dos arranjos sociais estabelecidos naquele contexto. Vejamos a lista das testemunhas: Affonso Tabinantes (testemunha solicitada por Manoel Benguella); Leandro Ferreira Campos; José Justiano Braule Pinto (testemunha solicitada por Manoel Benguella); capitão Aristides, diretor do estabelecimento dos Educandos; Porfírio; Candido Ribeiro, natural do Rio Grande do Sul; Manoel, preto africano livre; o alferes José Antônio de Andrada Barra; o funcionário público Aristides Justo Mavigner, pernambucano; Victorino Antônio, natural da Província do Pará; Laudelino Joaquim José de Oliveira, preto africano livre; Floripes e Lucio da Gama. Qual o papel de cada testemunha indicada ou sugerida no processo no cotidiano dos africanos livres Manoel e Roberto? Nesse sentido, o processo judicial, além de documentar os conflitos e tensões na comunidade de africanos livres, aponta para diversos caminhos de investigação em torno do cotidiano e dos múltiplos arranjos sociais construídos entre os trabalhadores livres, libertos na província do Amazonas.

⁸² Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Juízo de Direito (JD). Autos crimes. 27/08/1875. Processo JD.JD.PJ.ACHC1875:08(05).

Um segundo crime de agressão envolvendo africanos livres foi levado ao Tribunal do Júri em 13 de maio de 1863. Desta vez, o africano livre Affonso acusava de agressão Francisco Correa da Costa, soldado do corpo de guarnição na cidade. De acordo com Affonso, por motivo ignorado, o soldado Francisco o agrediu com uma baioneta⁸³. Por outro lado, o africano Protasio foi a júri acusado por ter cometido um crime de ferimento. Foram citados entre as testemunhas do processo o africano Antônio, o africano livre Braz e o africano Laudelino⁸⁴. Após dois anos, em abril de 1865, encontramos o registro do sumário de culpa que acusava o africano Porfirio de “crime de ofensas leves”. A finalização do processo judicial revelou a participação de mais alguns indivíduos no crime: o réu africano livre Braz (ou Braz da Costa) e o réu africano livre José da Silva, natural da costa da África. A vítima era Manoel Antônio Teobaldo, que denunciou ter sido espancado e ferido pelos africanos livres. No final do processo, mais alguns africanos apareceram como testemunhas: os pedreiros Joaquim Laudelino e Constâncio Francisco Antônio, ambos registrados como naturais da costa da África; e Vicente Ferreira de Assis, testemunha solicitada pelo réu Braz da Costa⁸⁵.

Encontramos a indicação de um segundo processo judicial envolvendo novamente o africano livre chamado Braz da Costa. No processo de 1865, Braz aparece registrado como africano livre natural do Congo. Desta vez o africano livre Braz foi acusado de derrubar uma árvore na Casa de Pólvora, pondo abaixo o barracão do depósito de materiais⁸⁶.

Por fim, destacamos o crime envolvendo africanos livres que trabalhavam nas obras públicas da cidade, registrado em um processo judicial em 6 de novembro de 1866. Após um dia de trabalho como servente de pedreiro, o africano livre Francisco Mina contou que estava indo guardar suas ferramentas de trabalho e encontrou o português Manoel Conde, que exercia o ofício de carreiro. Não sabemos o que

⁸³ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR). Autos crimes. 13/05/1863. Processo JD.TJUR.PC.ACOF1863:08(01).

⁸⁴ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR). Autos crimes. 13/05/1863. Processo JD.TJUR.PJ.ACFE1863:07(01).

⁸⁵ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR). Autos crimes. 04/04/1865. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1865:15(01).

⁸⁶ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Juízo Municipal (JM). Autos crimes. 04/05/1865. Processo JM.JM.PA.ACDO:1865:04(02).

teria motivado uma rixa entre Francisco Mina e o português Manoel, mas ao se encontrarem pelas ruas da cidade o português chamou o africano livre de “negro”.

De acordo com as anotações no catálogo, parece que Francisco se ofendeu com as palavras de Manoel e respondeu “que era negro, mas não de sua cozinha”. Descontente com a resposta que recebeu, Manoel “pegou um pau e espancou” Francisco e o seu companheiro nas obras públicas da cidade. Na ocasião da defesa, Manoel alegou que não poderia se lembrar da agressão, justificando que estava embriagado⁸⁷. Surgem como testemunhas o patrão de Manoel, Joaquim Rodrigues Soares; o português Antônio Jose de Freitas; e o pedreiro Jose Joaquim Adorno.

Considerações finais

Embora ainda persistam lacunas e silêncios sobre a história da escravidão e do pós-abolição no Amazonas, o debate contemporâneo levantado por vários setores da sociedade aponta para a urgência da valorização e do conhecimento das identidades das populações negras no estado.

A apresentação de alguns dos fragmentos das experiências de escravos, libertos e africanos livres, registradas nos processos judiciais do acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas, contribui para que possamos tornar visíveis histórias e memórias das populações negras no Amazonas. A organização do catálogo de uma parcela dos documentos históricos do judiciário amazonense resulta do esforço de mais de uma dezena de pessoas, envolvidas, ao longo de dois anos e meio, no arrolamento exaustivo de dados extraídos de processos judiciais. Tais processos indicam nomes de pessoas, das partes diretamente interessadas e dos funcionários do sistema judiciário, como escrivães, promotores e juizes, mas também de todos aqueles que, referidos nos processos, davam-lhes espessura social e histórica. São estes os jurados, as testemunhas e todos a quem se aludia

⁸⁷ Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR). Autos crimes. 06/11/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1866:10(02).

para apresentar álibi, para justificar atos, para induzir opiniões, para comprovar parentesco, para testemunhar a favor ou contra.

Nesse sentido, as narrativas dos crimes e denúncias nos processos inventariados são variadas e representam a profusão de eventos relacionados diretamente à vida na província e de papéis que cada indivíduo desempenhava na sociedade. Observa-se que, em torno de cada questão tratada nos tribunais ou nos juizados, reunia-se um rol específico de pessoas com alguma relação com os diretamente envolvidos, seja pela profissão, seja pela vizinhança de moradia, seja mesmo pelos interesses opostos. Para o historiador, a coleta e a sistematização dessas informações são fundamentais para recompor mundos dos africanos, dos libertos, dos diversos setores da população livre e pobre inserida no universo dinâmico e em constante transformação das relações escravistas do Amazonas oitocentista.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação*. Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALONSO, Ângela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BARBOSA, Keith; SILVA, James Roberto. Entre a escravidão e a liberdade: narrativas e memórias do cativo na Província do Amazonas. *Outros Tempos*, v. 15, n. 25, p. 122-136, 2018. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/>>. Acesso em: 08 set. 2018.

BARROSO, Daniel Souza; LAURINDO JUNIOR, Luiz Carlos. À margem da segunda escravidão? A dinâmica da escravidão no vale amazônico nos quadros da economia-mundo capitalista. *Tempo*, v. 23, n. 3, p. 579, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042017000300568&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 18 mar. 2018.

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

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COSTA, Jéssyka Sâmya Ladislau Pereira. *Por todos os cantos da cidade: escravos negros no mundo do trabalho na Manaus oitocentista (1850-1884)*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 2016.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; CHAMBOULEYRON, Rafael; ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado. Amazônia e história global – Apresentação. *Tempo*, v. 23, n. 3, p. 504-505, dez. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042017000300504&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 18 mar. 2018.

GOMES, Flávio dos Santos. *Experiências atlânticas. Ensaio e pesquisa sobre emancipação e pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo: UPF, 2003.

GOMES, Flávio dos Santos. No labirinto dos rios, furos e igarapés: camponeses negros na Amazônia. In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. *Da nitidez e invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

PINHEIRO, Luís Balkar; PINHEIRO, Maria Luisa Ugarte. *Mundos do trabalho na cidade da borracha: trabalhadores, lideranças, associações e greves operárias em Manaus (1880-1930)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

POZZA NETO, Provino. *Ave libertas: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial*. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2011.

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

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Edua, 2011a.

SAMPAIO, Patrícia Melo. (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPQ, 2011b.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Escravos e escravidão africana no Amazonas. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora AÇAÍ/CNPQ, 2011c.

SILVA, James R.; SOUZA, Denize M.; JANES, Natacha O.; MACHADO, Rita C. F. Organizando um arquivo histórico: um thesaurus para o Poder Judiciário do Estado do Amazonas e para a história. *Acervo: Revista do Arquivo Nacional*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 161-174, 2012.

SILVA, Julio Claudio da; ROCHA, João Marinho da. Resistência e luta quilombola no Andirá, Barreirinha-AM, Brasil. *Revista África(s)*, v. 3, n. 6,

p. 131-143, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/africanas/article/view/4055>>. Acesso em: 18 mar. 2018.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos Gomes; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1990.

Fontes do Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas

Subfundo: Subdelegacia da Barra do Rio Negro (SDP)

- Denúncia. 20/05/1865. Denúncia CP.SDP.DN.ACIR1865:03(04)

Subfundo: Delegacia de Polícia (DP):

- Inquérito Policial. 01/08/1846. Processo CP.DP.IP.ACRO1846:01(02)
- Queixa. 07/01/1856. Queixa CP.DP.QU.ACRO1856:05(02)
- Denúncia. 08/04/1865. Denúncia CP.DP.DN.ACRC1865:10(02)
- Queixa. 27/09/1865. Sumário de Culpa CP.DP.QU.SCEP1865:11(02)

Subfundo: Chefatura de Polícia (CP):

- Autos Crimes. 30/11/1868. Processo CP.CP.IP.ACFF1866:13(01)
- Inquérito Policial. 07/01/1887. Denúncia CP.CP.IP.DNTI1887:19(01)

Subfundo: Juízo Municipal (JM)

- Autos Crimes. 04/05/1865. Processo JM.JM.PA.ACDO:1865:04(02)
- Autos Crimes. 01/03/1878. Processo JM.JM.PJ.ACTM1878:11(04)
- Autos Crimes. 04/09/1878. Processo JM.JM.PJ.SMRO1878:17(04)
- Autos Crimes. 29/03/1880. Processo JM.JM.PJ.ACTH1880:18(05)
- Autos Crimes. 10/07/1876. Processo JM.JM.PC.OFTM1876:01(04)
- Autos Crimes. 18/01/1875. Processo JM.JM.PC.ACES1875:16(03)
- Autos Crimes. 17/06/1876. Processo JM.JM.PC.OFTM1876:01(04)
- Autos Crimes. 17/07/1886. Processo JM.JM.PJ.ACHO1880:02(06)

Subfundo: Juízo de Direito (JD):

- Autos Crimes. 23/09/1862. Processo JD.JD.PJ.ACHC1862:04(01)
- Autos Crimes. 25/09/1871. Processo JD.JD.PJ.ACRP1871:04(04)
- Autos Crimes. 28/04/1873. Processo JD.JD.PJ.ACRO1873:14(04)
- Autos Crimes. 27/08/1875. Processo JD.JD.PJ.ACHC1875:08(05)

- Autos Crimes. 17/03/1853. Processo JD.JD.PJ.ACFE1853:01(01)
- Autos Crimes. 07/11/1876. Processo JD.JD.PJ.ACOF1876:24(05)
- Autos Crimes. 09/05/1865. Processo JD.JD.PJ.ACRP1865:25(01)
- Autos Crimes. 13/01/1872. Processo JD.JD.PJ.ACRP1872:06(04)
- Autos Crimes. 23/06/1875. Processo JD.JD.PJ.ACRP1875:07(05)
- Autos Crimes. 25/05/1864. Processo JD.JD.PC.ACHC1864:14(01)
- Autos Crimes. 25/09/1871. Processo JD.JD.PJ.ACRP1871:04(04)
- Autos Crimes. 27/08/1875. Processo JD.JD.PJ.ACHC1875:08(05)
- Autos Crimes. 28/04/1873. Processo JD.JD.PJ.ACRO1873:14(04)
- Autos Crimes. 28/07/1865. Processo JD.JD.PJ.ACHC1865:27(01)
- Autos Crimes. 28/12/1880. Processo JD.JD.PJ.ACHC1880:34(06)
- Autos Crimes. 30/03/1874. Processo JD.JD.PJ.ACHC1874:22(04)
- Autos Crimes. 31/07/1868. Processo JD.JD.PJ.ACHC1868:17(02)

Subfundo: Tribunal do Júri (TJUR)

- Autos Crimes. 06/11/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1866:11(02)
- Autos Crimes. 01/03/1876. Processo JD.TJUR.PJ.ACEP1876:08(04)
- Autos Crimes. 01/03/1876. Processo JD.TJUR.PJ.ACTM1876:01(05)
- Autos Crimes. 04/04/1865. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1865:15(01)
- Autos Crimes. 05/05/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACET1866:08(02)
- Autos Crimes. 06/07/1875. Processo JD.TJUR.PJ.ACLP1875:07(04)
- Autos Crimes. 06/11/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1866:10(02)
- Autos Crimes. 09/11/1866. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1866:01(03)
- Autos Crimes. 13/05/1863. Processo JD.TJUR.PJ.ACFE1863:07(01)
- Autos Crimes. 13/05/1863. Processo JD.TJUR.PC.ACOF1863:08(01)
- Autos Crimes. 13/05/1863. Processo JD.TJUR.PJ.ACTH1863:09(01)
- Autos Crimes. 14/08/1869. Processo JD.TJUR.PJ.ACOF1869:06(03)
- Autos Crimes. 26/04/1859. Processo JD.TJUR.PJ.CFFE1859:04(01)
- Autos Crimes. 26/12/1868. Processo JD.TJUR.PJ.ACEP1868:03(03)

Fundo: Superior Tribunal de Justiça (STJ)

- Autos Crimes. 03/02/1909. Manaus-STJ
- Autos Crimes. 13/07/1912. Manaus-STJ



Oihares sobre Estudos Quilombolas

“[...] AQUI TUDO ERA ENCANTADO”

O imaginário das águas e o processo de territorialização dos quilombolas de Oriximiná/Pará

Elaine Cristina O. F. Archanjo
Renilda Aparecida da Costa

Apresentação

As águas marcam profundamente a vida e o imaginário do homem amazônico. Nesse imaginário individual e coletivo, a água ganha destaque. Ela se reverte de outra essência que transcende sua matéria, a abordagem simplista de meio de sobrevivência dos povos que habitam esse universo aquático, a defendida por ambientalistas ou a de fonte potencial de geração de energia a ser explorada pelo capital. A água é como enigma a ser decifrado, revelando-se com suas cores, odores, sabores e vozes, significância e significado (BACHELARD, 1989).

O rio representa a vida na Amazônia, unindo-se ao homem em associação mística e mítica, e a água, uma espécie de fiadora dos destinos humanos (TOCANTINS, 1973). O rio liga e é referência geográfica; são estradas onde homens e mulheres transitam diariamente, num ir e vir de sonhos, esperanças e medos, cujo significado transcende o meramente geográfico, e se entrelaçam em sentimentos, emoções, devaneios e encantamento.

O rio Trombetas é o maior na extensa malha hidroviária do Município de Oriximiná/Pará, percorrendo-o de norte a sul até desaguar no rio Amazonas. Este rio e seus afluentes são a porta de entrada e saída desse universo de águas e florestas. Em suas margens, os quilombolas do município estão distribuídos, atualmente, em 37 comunidades negras rurais autodefinidas Remanescentes de Quilombo, as quais estão localizadas nos rios Trombetas, Erepecuru, Cuminá e Acapu, com população de, aproximadamente, 1.200 famílias.

Os homens e mulheres quilombolas, desde crianças, ouvem os relatos dos mais velhos sobre os animais e seres encantados que habitam

as matas e as águas, dando origem a inúmeras narrações fabulosas: a malineza do Boto, do Uirapuru e seu canto mágico, a maldade da Cobra-Grande, as proezas do Curupira – todos seres que criam um reino deslumbrante e povoam o imaginário do homem amazônico, modelando suas condutas e personalidades.

O imaginário é o dominador estruturante do pensamento humano. É força criadora; aflora a inspiração humana que atribui sentidos à cultura; nasce de subjetividades e das experiências socializadas, construindo e estruturando as concepções de homem, de mundo, de sociedade, de natureza e de cultura. A cultura seria, portanto, a materialização do imaginário e das experiências compartilhadas pelo grupo (DURAND, 2002).

Os seres encantados habitam o imaginário e fazem parte da vida, dos medos, da memória e da cultura da região amazônica. Para Prandi (2004), Maués (2004) e Soares (2013), o mundo dos encantados constitui um lugar que fica situado no rio, na mata ou no ar, assumindo uma forma consoante o lugar do encanto. O mundo do encanto é construído por um conjunto de crenças, mitos, símbolos – o imaginário compartilhado com o grupo social.

Para Maffesoli (2001), o imaginário acontece na sociedade, transcende o imaginado e divide-se em dois: o individual e o coletivo. Para este autor, existe uma conexão entre o real e o imaginário, algo que não é visível, mas é sentido. São patrimônios grupais (tribais), fontes de emoções, lembranças, modos de vida compartilhados – “o cimento social”, pois ultrapassa o indivíduo e penetra no coletivo. “O imaginário é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado, nação, de uma comunidade etc.” (MAFFESOLI, 2001, p. 76).

É no sentido supracitado que proponho, a partir de narrativas orais, analisar o imaginário de homens e mulheres quilombolas do município de Oriximiná, desvelando a percepção do seu território e a relação que estabelecem nele e com ele por meio dos encantados.

Para orientações metodológicas, lançou-se mão da história oral, metodologia de caráter interdisciplinar por excelência, que possibilita conhecer as múltiplas histórias, memórias, vozes de homens e mulheres negros quilombolas que ao longo da história foram silenciados e deixados

à margem da sociedade. Alessandro Portelli (1997a, p. 15) afirma que a história oral diz respeito “a padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, visa aprofundá-los, em essência, por meio de conversas com pessoas sobre a experiência e a memória individuais e ainda por meio do impacto que estas tiveram na vida de cada um”, revelando os significados e as interpretações dos processos sociais e culturais vivenciados.

As narrativas orais apresentam-se, neste artigo, como principal fonte, sendo privilegiadas como meio de apreender como os sujeitos interpretam os processos sociais e culturais por eles vivenciados. Seguem-se as orientações de Khoury (2006, p. 43), quando afirma que “o trabalho com as fontes orais é um encontro entre pessoas dispostas a dialogar sobre questões que interessam a ambas, embora de maneiras diferentes”. As fontes orais possibilitam ao pesquisador compreender os significados atribuídos no passado e no presente, revelando a singularidade e os modos de vida dos sujeitos históricos.

Nas reflexões da historiadora Lêda Oliveira (2006, p. 269), “a memória é um processo ativo de criação de fatos e significados na experiência social e que pode ser compartilhada, mas só se materializa nas reminiscências e nos discursos individuais”, o que nos permite dialogar com as versões pessoais narradas a partir da memória sobre mitos, lendas e crenças nas comunidades quilombolas do Município de Oriximiná.

Nas águas da reminiscência: “nosso povo veio da África”

A água é o elemento que une destinos e mundos na memória social de homens e mulheres quilombolas do Município de Oriximiná/PA. Ela suscita lembranças, emoções, imagens de um passado não vivido e fragmentado. Pelas reminiscências dos *Griots*⁸⁸ amazônicos compartilham-se histórias e memórias de seus ancestrais, que construíram e lutaram por seus projetos de liberdade; resistindo à escravidão, criaram e recriaram variadas estratégias de sobrevivência, que lhes permitiram produzir um estilo próprio de vida. Essa trajetória de luta e resistência ainda está viva na memória de seus descendentes e é contada de geração a geração por meio da oralidade.

⁸⁸ Na tradição oral africana, os *Griots* são os guardiões da memória e da história de seu povo (HAMPATÉ BÂ, 2010).

É pelas águas do oceano Atlântico que destinos de homens, mulheres e crianças foram traçados. Arrancados agressivamente de sua terra, apartados de sua gente, de seus costumes e crenças, todos os temores, mitos, crenças, sonhos e esperança embarcaram com eles. Na África começa a história das comunidades quilombolas da Amazônia; entre elas, as localizadas no rio Trombetas, Erepecuru, Cuminá e Acapu. Sobre a origem dos seus antepassados, Dona Rosa Colé relata que:

[...] então uns vieram da África como bem meus avós, os avós da minha mãe, a mãe dela... vieram... os tios, a mãe... A avó dela já teve ela [mãe] aqui nesse rio [Trombetas]. Mas os tios dela vieram da África e MUITOS velhos que eu conheci, ainda dava assim o nome de Ricardo, Glória e muitos velhos dali [de Trombetas] vieram de lá, da África (Rosa Colé [31 out. 2013], cidade de Oriximiná, 2013).

Pelo tráfico negreiro chegaram ao Brasil milhares de negros africanos, das mais variadas etnias, vindos de várias regiões da África. Manolo Florentino (1997, p. 23) afirma que “Entre os séculos XVI e XIX, 40% dos quase 10 milhões de africanos importados pelas Américas desembarcaram em portos brasileiros”. O porto do Rio de Janeiro seria a principal entrada desses africanos no Brasil.

A travessia da Calunga-Grande⁸⁹ (o mar para os africanos) é marcada pela dor, pelo clamor por piedade e pela morte. Dona Rosa Colé, a partir de sua memória associada ao tempo da escravidão, descreve o sofrimento e a angústia de seus antepassados, quando trazidos pelos navios negreiros. Diz ela em relação à maldita travessia:

[...] essa vinda deles de lá, tinha muitos que não chegava pra cá, vinha amarrado na corrente, jogado no porão dos lodios⁹⁰ [navios negreiros], quando chegava no meio dos oceanos grande eles jogavam na água, teve muitos que morreram, mas teve muitos que se salvou (Rosa Colé [4 nov. 2013], cidade de Oriximiná, 2013).

⁸⁹ Conforme Olga Gudolle Cacciatore (Dicionário de Cultos Afro-brasileiros, 1977), *kalunga* para os Bantos era uma palavra ligada às crenças religiosas e ao mundo dos ancestrais, pois era deles que vinha a força, naturalmente cultuado pelos escravos dessa procedência. Para Olga, Calunga-Grande, passando pelo quimbundo, na origem africana, é mar, oceano.

⁹⁰ A narradora faz uma analogia entre os navios negreiros e os navios da companhia de navegação Lloyd Brasileiro, criada em 1894 e extinta em 1997, no governo de Fernando Henrique Cardoso.

A travessia do Atlântico figurou-se no imaginário africano e nos seus descendentes como o encontro com a morte. O mar apresenta-se nas narrativas orais como símbolo da morte, e suas águas profundas, o túmulo de homens. A morte é companhia constante, como se observa na narrativa de dona Marina dos Santos “[...] meu pai falava no navio negreiro que, pegava os negros, e quando eles eram revoltados, que eles caiu [adoeciam ou morriam] jogava pra tubarão. [...] ele tinha medo do navio negreiro, ele [navio negreiro] pegava os negros”. O navio negreiro, imundo e infectado por doenças e com péssimas condições de higiene, representa a barca de Caronte, que leva os homens ao inferno (BACHELARD, 1989).

O navio não era só um meio de comunicação e de comércio entre os continentes, era também um meio de transporte de pessoas, ideias e diálogos entre culturas distintas, cujos valores se sustentam no simbólico, onde todas as contradições sociais se encontravam, sendo a concentração de grande massa heterogênea: brancos pobres, desterrados, criminosos e, sobretudo, homens, mulheres e crianças negros capturados e escravizados no continente africano.

Ao contar as histórias dos seus antepassados, os sujeitos históricos ordenam acontecimentos que marcam sua existência; criam uma coerência lógica entre eventos importantes, em diálogos entre o real e o imaginário. O imaginário, conforme Durand (2002), é elemento estruturante do entendimento humano, atribuindo sentido à cultura; oriundo de subjetividades e de experiências vividas e socializadas que são posteriormente usadas para construir sua identidade não somente individual como a do grupo a que pertencem – o cimento social a que se refere Maffesoli (2001).

Mergulhar nas águas profundas de sua memória faz emergirem lembranças do sofrimento de seus ascendentes. Dona Rosa remete-nos a um passado, ainda que longínquo no tempo, que também é seu. Para Walter Benjamin (1994, p. 201), “o narrador retira de sua experiência o que ele conta: sua própria experiência, ou a relatada por outros”. A narrativa aproxima-nos das experiências de homens e mulheres descendentes de escravizados tal como é vivida pelo narrador e transmitida no meio social, articulando passado e presente.

Sobreviver a grande viagem era o primeiro desafio. A batalha pela vida e pela sobrevivência estava apenas começando. Chegando ao Brasil, o negro africano era submetido à condição de mercadoria, exposto no comércio para venda. Os seus saberes, técnicas e conhecimentos inúmeros de trabalho, nos mais variados campos das práticas sociais produtivas, eram empregados em atividades como a agricultura, a mineração e outras.

Estudos referentes ao período escravista na Amazônia constataam que a escravidão negra não foi tão expressiva na sua forma quantitativa nos séculos XVII e primeira metade do século XVIII. Apresentou-se essa conjuntura pelas particularidades econômicas e demográficas da região, demonstradas pela falta de capital para aquisição do escravo africano e pela abundante população de indígenas usados no trabalho compulsório (SALLES, 1971).

A introdução em grande escala de africanos na Amazônia ocorreu a partir da segunda metade do século XVIII. Nesse período, constatamos maior inserção de contingentes de escravos africanos no Grão-Pará, e essa intensificação se dá em meio ao contexto das medidas pombalinas para promover a restauração econômica de Portugal. Para viabilizar essa recuperação, foram criadas as Companhias de Comércio⁹¹.

A criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão surge da iniciativa do seu então governador, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1754, para “que facilitasse o abastecimento de mão de obra africana, que muito carecia aquela região” (DIAS, 1970, p. 59). Durante seu governo, Mendonça Furtado foi responsável pela introdução de 14.749 escravos africanos no Pará (SALLES, 1971).

A região do Baixo Amazonas⁹², assim como a de Belém, conheceu os primeiros sinais de prosperidade em meados do século XVIII, com a lavoura cacaeira e o extrativismo e, posteriormente, com a pecuária. Segundo Funes (1995, p. 54), “a lavoura cacaeira, por sua vez, exigia uma demanda maior por ocasião do plantio e da colheita”. Assim, como no

⁹¹ A primeira companhia criada para desenvolver e promover o desenvolvimento na região amazônica foi a Companhia de Comércio do Maranhão, em 1682-84. Cf. SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, Belém: UFPA, 1971.

⁹² O território é atualmente composto por doze municípios: Alenquer, Almeirim, Belterra, Curuá, Faro, Juruti, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná, Prainha, Santarém e Terra Santa (SIT, 2014).

restante da Amazônia havia uma grande carência de mão de obra, essa seria solucionada, ou antes, minimizada com a chegada do negro africano.

Acevedo e Castro (1998, p. 47) observam que “com a ascensão do cacau, na pauta de exportação colonial do Grão-Pará, geram-se fundos para aquisição de escravos e incorporação de terras firmes e de várzeas para o empreendimento de cultivo desse gênero”. Dessa forma, conclui-se que o aumento do número de escravos está diretamente ligado ao crescimento econômico da região, provindo do desenvolvimento da lavoura cacauzeira.

Quanto à procedência dos escravos, apesar de em muitos casos a origem não estar especificada, Eurípedes Funes (1995, p. 55) recupera a trajetória desses sujeitos com base nas leituras dos registros de casamento e inventários *post-mortem*: esses somam 281 e 303, respectivamente, em período que vai de 1801 a 1886. Pode-se então, segundo esse autor, deduzir que “grande parte dos escravos africanos transportados para o Baixo Amazonas foram embarcados na Costa Ocidental da África, predominando os procedentes da região Congo-Angola, de etnia Bantu”⁹³, origem africana presente nas manifestações culturais e na memória de seus descendentes do Trombetas através do Aiuê⁹⁴ e em sua crença em seres encantados.

Para os povos Bantos, a natureza é dotada de poderes e de seres sobrenaturais que nela habitam, pois “o mundo invisível do espírito, o mundo do homem, e o mundo visível, o mundo da natureza, formam uma unidade” e que a tradição cultural Banto, suas crenças e valores, mesmo com seus rearranjos, permanecem presentes nas das comunidades quilombolas de Oriximiná, perceptível nas crenças e nas manifestações culturais (ANTONACCI, 2009, p. 55).

⁹³ Bantu não é uma etnia. Os Bantus são um conjunto de povos que habitavam a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda. Trata-se dos grupos Lunda, Ovimbundu, Mbundu, Kongo, Imbangala, esses povos, apesar das diferenças étnicas, compartilham o mesmo tronco linguístico: são falantes das línguas Banto. Cf. MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez. 1995-fev.1996.

⁹⁴ Cf. Salles Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004, p. 230. Segundo o autor: “dança de negros do Baixo Amazonas [...] dançadas em Óbidos, Oriximiná e Faro. Consiste num cortejo em que há coroação do Rei e Rainha negros”. Cf. FUNES, Eurípedes A. Op. cit. p. 55. “Festa em homenagem a São Benedito”. “[...] Aiuê, que em quimbundo significa festa de negro”.

O desencantamento das águas: o “mito de origem” das comunidades quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru

A água doce, que Bachelard (1989, p. 158) chama de “verdadeira água mítica”, é um dos símbolos mais fortes do imaginário quilombola, pois representa a fonte da vida e é a principal responsável pela sobrevivência e permanência do homem nesta região. Os mitos amazônicos e o “mito de origem” das comunidades quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru surgiram da água e por ela. O rio é o caminho e o cenário das histórias e da memória, onde, no passado, escravizados fugiam percorrendo seus meandros em busca de liberdade.

O “mito de origem” das comunidades quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru são narrativas orais que têm por finalidade descrever a passagem do mundo do cativo e da escravidão para um mundo liberto, um paraíso na terra. De acordo com O’Dwyer (2000, p. 186), estas são “histórias que contam para si próprios sobre sua origem e inclusão na sociedade brasileira, como grupos diferenciados a partir de uma experiência histórica específica” – histórias que revelam uma cosmovisão trazida da diáspora africana e que são acionadas a partir do repertório disponível na região.

As comunidades quilombolas do município de Oriximiná tiveram sua origem no movimento de fuga e resistência de homens e mulheres negros à escravidão, na região do Baixo Amazonas, no século XIX. Neste período, os mocambos localizados na bacia hidrográfica do rio Trombetas eram os mais conhecidos destinos dos escravos que fugiam das fazendas de gado e cacau de Óbidos, Santarém, Alenquer, Monte Alegre e até mesmo de Belém (SALLES, 1971; FUNES, 1995; ACEVEDO; CASTRO, 1998).

De acordo com levantamento bibliográfico, os quilombos do Trombetas tiveram sua origem com a reunião dos sobreviventes dos quilombos do Inferno e Cipopema, destruídos em 1812 por uma força comandada pelo capitão de milícias Bernardo Marinho de Vasconcelos. Mais tarde se juntaria àqueles quilombos o escravo de nome Atanásio, com mais quarenta homens, “instalando seu reduto ao pé de um lago que por essa razão ficou conhecido como Lago do Mocambo” (SALLES, 1971, p. 233).

A fuga individual e coletiva geralmente ocorria em época de festa, coleta de castanha e principalmente nos períodos de cheia dos rios. Os rios, lagos, furos e igarapés tornavam-se labirintos e caminho para cabeceiras, corredeiras e cachoeiras, “as águas bravas” (FUNES, 1995). Na imensidão de água e da floresta, conhecer o meio ambiente torna-se imprescindível para o sucesso da fuga e a sobrevivência do grupo.

Esses escravizados fugidos contaram com a ajuda de etnias indígenas da região, com quem dividiram experiências sobre os caminhos das cachoeiras e a sobrevivência na mata. Tais relações de solidariedade entre esses povos aparecem nas narrativas dos quilombolas do rio Trombetas, quando se referem à fuga dos seus antepassados. De acordo com Antônio Carlos Printes, quilombola da comunidade do Abui, a fim de chegarem ao Trombetas e às cachoeiras,

tiveram a ajuda dos índios pra levar eles, os índios conheciam, né? E levaram eles [os negros] e esconderam eles lá. Chegando lá [nas cachoeiras], receberam apoio dos índios com alimentação, não tinha... que não sabia nem como chegar pra lá [para as cachoeiras], né? Então, tudo isso é a história que a gente sabe. É que os índios deram esse suporte, apoio pros negros (Antônio Carlos Printes [23 out. 2013], cidade de Oriximiná, 2013).

Homens e mulheres negros associaram-se com outros povos naquelas áreas protegidas da mata, desenvolvendo formas de liberdade na imensidão da floresta do rio Trombetas, possibilitando o encontro de diferentes tradições culturais, criando seus modos de vida de acordo com as particularidades locais, aprendendo com os índios a sobreviver e a utilizar os recursos da floresta então desconhecidos.

Os principais quilombos estavam localizados acima das cachoeiras dos rios Trombetas e Erepecuru, denominadas pelos negros de Porteira e Pancada, o que não descarta a existência de mocambos menores espalhados em locais abaixo desta. Refazendo o trajeto de fuga de suas famílias, muitos quilombolas citam lagos e igarapés como refúgio dos seus ancestrais. Seguindo os caminhos de águas, construíram seus espaços de liberdade.

As cachoeiras Porteira e Pancada são consideradas um marco no processo de territorialização dos escravizados fugidos na região dos

rios Trombetas e Erepecuru. Apresentam-se, para os quilombolas de Oriximiná, mais do que paisagem natural; constituem-se em dimensão viva. Assentar-se acima das cachoeiras significava entropar entraves naturais entre os seus antepassados e os perseguidores.

Na estrutura mística do imaginário quilombola, diante da escravidão, da angústia e da morte, as cachoeiras Porteira e Pancada podem ser percebidas em perspectivas outras. Na de Gilbert Durand (2002), observa-se o *schème* da união e da proteção, o arquétipo da mãe que cuida, nutre e dá refúgio a seus filhos. São consideradas seres vivos, mulheres encantadas, que guardam a passagem para outro mundo, um mundo de liberdade e felicidade longe dos horrores da escravidão. A mãe cachoeira⁹⁵, cantada e versada pelos quilombolas, é um símbolo de reverência e respeito, e dentro de seu mundo vivem seres encantados que regulam o acesso aos recursos necessários à sobrevivência dos quilombolas, tanto no passado quanto do presente.

A visão de Bachelard (1989) sobre a carga mágico-simbólica das cachoeiras Porteira e Pancada se expande, vai desde a feminização até a sua ferocidade, onde a força de suas águas “assume uma cólera específica, ou seja, a água recebe facilmente as características de um tipo de cólera” (BACHERLARD, p. 16). Dominar as águas violentas das cachoeiras Porteira e Pancada é uma “vontade de poder” do quilombola do passado e do presente. Comandar essas forças é um sonho sobre-humano.

As águas das cachoeiras são também moradas dos encantados. Na cachoeira Porteira, o “Pretinho do Porão” é um encantado que “judia muito”, narra um quilombola do Alto Trombetas. Este encantado guarda os limites do território quilombola de Cachoeira Porteira, regula o horário do trânsito e o acesso aos recursos naturais na cachoeira e acima dela. Ele é temido e respeitado; circular à noite pela Porteira pode ser perigoso.

⁹⁵ A música *Mãe Cachoeira*:

Ô mãe cachoeira se não fosse você eu não vivia feliz / Ô mãe cachoeira você é terra santa do nosso país

Você é a coisa mais linda que sua beleza vai nos encantar / Agora que a coisa mudou fazem grandes projetos para te derrotar

Ô mãe cachoeira se não fosse você eu não vivia feliz / Ô mãe cachoeira você é terra santa do nosso país

Lá viveram nossos avós com grande fartura, sem preocupação / Lá eles viviam felizes, eram libertos da escravidão (Canto quilombola de autoria de Antônio Carlos Printes).

[...]. O cara chegou lá quando foi de noite esse pretinho atacou ele, atacou, e ele não podia dormir, era só ele dormir o pretinho tava em cima dele, chegou de lá ele até ficou meio perturbado, até que acabou morrendo com essa história, o Davi, essa foi a história do pretinho do porão que perturbou ele lá nesse porão. Acontece, tem acontecido várias vezes (SOUZA, Entrevista 04, 2012 apud FARIAS JÚNIOR, 2016, p. 237).

Narram os quilombolas que o “Pretinho do Porão” era uma criança escravizada que, no processo de fuga de sua família em busca de liberdade, no desespero de não ser capturada pelo “branco” perseguidor, a mãe abandona o menino na cachoeira e por ela é encantado. Esse encantado representa o sacrifício, o preço da liberdade para muitos escravizados que fugiram para além da cachoeira Porteira. Um evento que representa ainda a territorialização dos quilombolas do rio Trombetas.

O encantamento das águas das cachoeiras revela seu aspecto sobrenatural e simbólico no imaginário quilombola. Suas águas reagem às provocações humanas como barulhos, conversas, gritos e o trânsito em horário inadequados (meio-dia e à noite) com violência. Em reação a essas provocações, segundo narrativas de quilombolas, ocorrem os alagamentos de canoas, mal-estares, doenças, mortes e o encantamento das pessoas. O conceito de encantado “é definido localmente como uma força mágica atribuída aos sobrenaturais. Seres humanos, animais, objetos, podem ficar encantados por influência de um sobrenatural” (GALVÃO, 1976, p. 66).

O processo histórico de territorialização dos quilombolas do rio Erepecuru é marcado por eventos fragmentados que envolvem lendas e narrativas míticas. A “Cobra Grande do Barracão de Pedra”⁹⁶ é assinalada, na memória social dos quilombolas desse rio, como um obstáculo que impedia seus antepassados em fuga de circularem livremente no rio e subirem para as cachoeiras em busca de liberdade e de formar os quilombos.

O Barracão de Pedra era a morada da Cobra do Erepecuru, como também é conhecido esse encantado. Ele ficava submerso nas águas

⁹⁶ Gruta natural de arenito localizada à margem esquerda do rio Erepecuru.

do rio e só emergiu quando a cobra do Erepecuru foi morta por outro encantado, a Cobra Grande do Rio Trombetas, cuja morada é o lago Erepecú. Narram os quilombolas que as duas Cobras Grandes eram irmãs, mas a Erepecuru era muito feroz e devorava tudo o que dela se aproximava; seu corpo era gigantesco e ocupava todo o rio, obrigando seus antepassados em fuga a saírem e carregarem a canoa, em silêncio, para assim chegarem às cachoeiras deste rio.

A Cobra Grande do Trombetas mandou buscar a Cobra Grande do Erepecuru, “a fim de fazer um casamento para ela, só que ela [Erepecuru] ficou brava com a irmã Erepecú, provocando uma imensa briga [...] que durante os três dias de briga, houve um imenso temporal e a água do lago Erepecú ficou malcheirosa e imunda” (TEIXEIRA, 2006, p. 142-143). No imaginário mítico-simbólico dos quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru, as “Cobras Grandes” são associadas, simultaneamente, ao Cosmos e ao Caos, ao mundo celeste e ao infernal, ao bem e ao mal, à vida e à morte (BACHELARD, 1990).

A morte da Cobra Grande do “Barracão de Pedra” é um acontecimento histórico e cosmológico que dá início à formação dos quilombos acima das cachoeiras do rio Erepecuru: “quando a cobra saiu, descobriu o rio e o barracão saiu do fundo”, ou seja, o rio ficou transitável, e o barracão, agora na superfície, torna-se abrigo aos escravizados em fuga. A memória social do grupo é tecida à dimensão cosmológica do lugar, que, longe ser linear, é ratificada, revisitada e revisada toda vez que é contada. É importante lembrarmos-nos de que a memória é uma construção social; nesse sentido, é continuamente retrabalhada, moldada e reelaborada, incorporando às narrativas experiências adquiridas e vividas durante a trajetória de vida do narrador (PORTELLI, 2006).

O Barracão de Pedra é lugar de encanto e de memória. Lugar de realização de rituais e festas, como observou a francesa Otilie Coudreau. Relata a viajante que “nesta gruta eles vêm fazer o pagode, quero dizer, dançar e embebedar (...) algumas vezes misturam sagrado e profano (...); eles cantam diante do santo do dia em honra do qual a festa é feita” (FUNES, 1999, p. 5). Coudreau presenciara o Aiuê⁹⁷ realizado no dia 6 de janeiro, na comunidade quilombola do Jauari.

⁹⁷ Ver nota 9.

Acima das cachoeiras, os quilombolas escolhiam lugares onde pudessem plantar, pescar, caçar, sobreviver, superando dificuldades e adversidades para estarem livres do controle do senhor. O rio Erepecuru é repleto de castanhais, igarapés e lagos; fonte de sobrevivência para homens e mulheres; lugares que se apresentam aos quilombolas como morada de seres encantados. Contou-me Daniel Souza, morador da comunidade quilombola do Jauari, que quando os antigos chegaram nesse rio

Os lagos eram todos encantados. E o mestre Mourão era o cara que desencantava os lagos. E o meu bisavô, Benedito Melo, sempre acompanhava ele, porque ele [Benedito Melo] era muito corajoso. Inclusive ele [mestre Mourão] desencantou o Lago do Encantado. Por que chamam de encantado? Meu avô dizia: porque aqui [referindo-se à região do rio Erepecuru] era tudo encantado. A gente não podia pescar, não entrava ninguém. Nós tinha o nosso mestre Mourão, aí ele ia para desencantar os lagos para poder pegar os peixes [...] Até hoje tem um lago que chama de Mourão, que ele não conseguiu desencantar. Ele não conseguiu desencantar esse lago porque ele não levou meu bisavô, ele levou outra pessoa [...] quando chegou no meio do lago, ele [mestre Mourão] disse pro homem: agora te prepara! Ele [mestre Mourão] preparou os remédios todos. Agora te prepara que tu [referindo-se ao homem que o acompanhava] vai ver uma cobra. E essa cobra vem e vai se enrolar em mim (Daniel Souza [2 ag. 2018], cidade de Oriximiná, 2018).

O ritual de desencantamento não é um ritual de separação e morte, mas de interação e conciliação entre os mundos visível e invisível. Desencantar os lagos não se trata de destruir o encanto ou o encantado, mas “domá-lo”. Estes permanecem no mesmo lugar, o que se tem é a permissão para que as pessoas possam transitar e ter livre acesso aos recursos naturais existentes no lugar, necessários à sobrevivência do grupo. Tal acesso obedece a regras de uso dos recursos naturais sob pena de serem punidos pelos excessos cometidos (GALVÃO, 1976).

Quero frisar que o termo “mestre”, para designar os sujeitos dotados de poder de vidência e de cura, o chefe dos curandeiros, não se usa mais nas comunidades quilombolas; o termo hoje utilizado é “Sacaca”. Os termos são diferentes, mas o significado para os

quilombolas é o mesmo. Mestre ou Sacaca, para esses sujeitos, são homens dotados de poderes sobrenaturais. Para Galvão (1976, p. 94), os Sacacas possuem a capacidade de viajar pelo fundo dos rios. Acredita-se, ainda, que possam permanecer dias ou semanas submersos na água.

Para a realização do desencantamento, a figura do “Mestre” ou “Sacaca” é fundamental. O mestre Mourão era reconhecido socialmente como o sujeito que manipulava as forças sobrenaturais usando magia, encantamentos, remédios, rituais para explicar, interferir e acessar o mundo visível e o mundo invisível; o responsável por manter o equilíbrio entre esses mundos e com isso trazer fartura e prosperidade para o grupo. Qualquer ação malsucedida pode representar infortúnio, doença e morte.

Domar a cobra encantada é estabelecer a interação necessária entre mundos, é liberar recurso para sobrevivência do grupo. Podemos pensar também na cobra encantada como um símbolo transcendente; um mediador entre dois modos de vida: o mundo das águas e o das terras, o mundo dos igapós, o mundo das profundezas das águas e o da aridez dos desertos. Está intimamente ligada à terra, à água, à chuva fertilizadora e à fertilidade (BACHELARD, 1990).

A crença na presença de seres que guardam e geram os recursos naturais faz parte de uma cosmovisão que reconhece a existência de dois mundos e que estes estão interligados e interdependentes. Tal concepção está, a meu ver, no caso das comunidades quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru, ligada ao repertório simbólico trazido na experiência de diáspora africana pelos povos Banto, no processo de fuga e de formação dos quilombos, e traduziu sua filosofia no ambiente amazônico, numa “lógica de tradução cultural”, fruto da integração dos elementos culturais dos povos africanos e indígenas que se encontraram na Amazônia (HALL, 2003, p. 71).

Para Kabengele Munanga (1996), as crenças no mundo sobrenatural fazem parte de uma cosmovisão peculiar dos que lá vivem, compartilham e encontram seu fundamento na filosofia Banto: o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, um reflexo do outro e ambos separados pela água. O modo de agir, de decifrar o mundo, a vida, tudo para os povos Banto é traçado a partir da relação estabelecida entre o mundo natural e o sobrenatural.

Considerações finais

Conectar-se ao mundo dos encantados significa interagir com lugares como as matas, os rios, lagos e cachoeiras. É importante frisar que os lugares mais significativos para os quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru são aqueles onde realizam suas principais atividades produtivas e são esses lugares que estão relacionados às crenças dos encantados, à trajetória histórica de ocupação do território. São locais de trabalho, mas também de aprendizados, carregados de uma atmosfera mística e mítica: são lagos, castanhais, rios, igarapés e cachoeiras, territórios de uso coletivo. Trata-se de território histórico e sagrado não dissociado, que compõe a memória e a identidade étnica do grupo (ALMEIDA, 2006).

Independentemente da existência de recursos utilizados para a sobrevivência do grupo social, alguns lugares são extremamente respeitados e, por vezes, evitados, por serem considerados moradas de seres sobrenaturais. O Barracão de Pedra no Erepecuru e a cachoeira Porteira também são estimados como sagrados para os quilombolas, realidade mística inscrita no processo de reivindicação territorial (FARIAS JUNIOR, 2016).

Em suma, os territórios das comunidades quilombolas dos rios Trombetas e Erepecuru abarcam um espaço socialmente construído por sujeitos históricos, marcado por uma diversidade de processos sociais de territorialização, transformando espaços de vivências sociais em “territorialidades específicas”, “delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2008, p. 29). São Territórios habitado por seres humanos e seres sobrenaturais, os encantados, que delimitam espaços históricos e sagrados, disciplinando a apropriação dos recursos naturais imprescindíveis à existência das comunidades quilombolas de Oriximiná.

Fonte Oral

COLÉ, Rosa. Rosa Colé [4 nov. 2013]. Entrevistadora: Elaine Cristina O. F. Archanjo, entrevista concedida em sua residência, cidade de Oriximiná, 2013.

PRINTES, Antônio Carlos. Antônio Carlos Printes [23 out. 2013]. Entrevistadora: Elaine Cristina O. F. Archanjo, entrevista concedida em sua residência, cidade de Oriximiná, 2013.

SOUZA, Daniel. Daniel Souza [2 ag. 2018]. Entrevistadora: Elaine Cristina O. F. Archanjo, entrevista concedida em sua residência, cidade de Oriximiná, 2018.

SOUZA, Daniel. Daniel Souza [5 nov. 2013]. Entrevistadora: Elaine Cristina O. F. Archanjo, entrevista concedida em sua residência, cidade de Oriximiná, 2013.

Referências

ACEVEDO, R.; CASTRO, E. *Negros de Trombetas: guardiões de matas e rios*. 2. ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Os quilombolas e a base do lançamento de foguetes de Alcântara*. Brasília: Edições Ibama, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 46-67, jan./jun. 2009.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martin Fontes, 1989.

BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/SEEC-RJ, 1977.

DIAS, Manuel Nunes. *A companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo, Perspectiva, 2000.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. *Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira*. Oriximiná, Pará. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FUNES, Eurípedes A. *“Nasci nas matas, nunca tive senhor” – história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo: USP, tese de doutorado, 1995.

FUNES, Eurípedes A. *Otille Coudreau e os mocambeiros do Baixo Amazonas*, 1999.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

GUATTARI, Félix. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. *Espaço e Debates*, ano 5, n. 16, 1985.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *História da África – metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982. p. 186.

KHOURY, Yara Aun. O historiador, as fontes orais e a escrita da história. In: MACIEL, Laura Antunes et al. (org.). *Outras histórias: memórias e linguagens*. São Paulo: Olho D'Água, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Mocambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MAFFESOLI, Michel. *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MATTOSO, K. Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995-1996.

O'DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro. Editora FGV, 2002.

O'DWYER, Eliane C. (Org.). Da Matta nas paradas entre “malandros” e “heróis”: a lenda da cobra grande, o tempo histórico e questões de identidade. In: BARBOSA & GOMES (Org.). *O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

OLIVEIRA, Lêda. Memória e experiências: desafios da investigação histórica. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. (Org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'Água, 2006.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chianna (Toscana: 29 de junho de 1944) – mito, política e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente? *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 25-39, 1997(a).

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. *Projeto História*. São Paulo, n. 15, abr./1997(b), p. 13-49.

PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SALLES, V. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnias, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Sistema de Informações Territoriais. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br>. Acesso em: 01 abr. 2014.

SOARES, Mariana Pettersen. *Almas e encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em Antropologia) – IFCH/UFF, Niterói, 2013.

TEIXEIRA, Raquel Dias. Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru. *Revista ANTHROPOLOGICAS*, ano 10, v. 17, n. 2, p. 117-146, 2006.

TOCANTINS, Leandro. *O rio comanda a vida*. Uma interpretação da Amazônia. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1973.

DAS MEMÓRIAS NEGRAS NA AMAZÔNIA **olhares para a resistência e luta quilombola** **do rio Andirá, Barreirinha-AM⁹⁸**

Julio Claudio da Silva
João Marinho da Rocha

Introdução

O presente artigo dedica-se a refletir acerca da utilização da metodologia da História Oral e das Memórias Negras no Baixo Amazonas. O uso das fontes orais na Amazônia, para a escrita da História da região, nos remete às possibilidades de romper com as memórias cristalizadas nos registros produzidos pelos religiosos, viajantes naturalistas, entre outros, agentes sociais externos à região, que, ao fim e ao cabo, oficializaram equívocos e mitos sobre a natureza, o homem e as culturas desta região. Por outro lado, a História Oral possibilita a escrita da História em diálogo com os sujeitos locais.

Na Amazônia, em geral e no Leste do Estado do Amazonas ou Baixo Amazonas em particular (municípios de Boa Vista do Ramos, São Sebastião do Uatumã, Urucará, Nhamundá, Parintins e Barreirinha), há uma visibilidade, no âmbito nacional e internacional, de uma cultura marcadamente indígena. Parte deste fenômeno se deve ao espetáculo cultural promovido, a partir do festival folclórico de Parintins (Bumbás Garantido e Caprichoso). Isto se liga com questões apontadas por estudiosos quando tratam das culturas negras na região, a exemplo de Funes (1995), ao salientar que situações como essa fazem com que a escravidão negra e as culturas de matrizes africanas se desloquem a um plano menor, constituindo um vazio na historiografia regional, fato evidente quando se busca estudos sobre as comunidades negras rurais, quilombolas ou não, que se constituíram ao longo da História. Nesse sentido, a História Oral se apresenta como uma metodologia fundamental para a produção de fontes privilegiadas para a escrita da História desses atores sociais.

⁹⁸ Este texto é uma versão ampliada de texto publicado na Revista África(s), v. 03, n. 06, p. 131-143, jul./dez. 2016.

Da presença negra na Amazônia

A escravidão negra na Amazônia esteve envolvida até pouco tempo numa discussão historiográfica que tendeu a enfatizar os números de escravos trazidos para a região, extremamente reduzido e, portanto, “insignificantes”, sempre comparando às demais regiões do país. Esta insistência auxiliou em processos de apaziguamento da presença negra durante a colonização e além dela, compondo os processos sociais da Amazônia nos séculos XIX e XX.

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

Sobre a “opção” historiográfica pelo apagamento da presença negra na Região Amazônia, Sampaio (1997) identifica dois momentos.

O primeiro se atém às reduzidas proporções numéricas, e como isso impactou pouco na economia regional, não tendo, por isso, muita relevância na discussão historiográfica acerca da mão de obra. Fazem parte desse movimento Pereira (1949) e Reis (1989). Por essa ótica, os africanos não conheciam a região e nem a floresta e, por isso, [os colonos] preferiam-se os índios (REIS, 1989). Tais questões numéricas e puramente econômicas, atreladas aos anseios comparativos da Plantation/escravidão nordestina para com a Amazônia, acabaram ensejando entendimentos da desconsideração dessa presença negra relevante na região, “em especial, no Amazonas” (SAMPAIO, 1997). Contrapondo Reis e Veríssimo, Funes (1996, p. 470) afirma que o escravo africano foi encontrando meios de superar as adversidades e adaptar-se a uma nova sociedade, tornando o seu cotidiano e sua convivência mais suportável. Negros e indígenas dividiram os mundos de trabalho na Amazônia.

O segundo momento historiográfico, pelo contrário, “vêm mostrando realidades diferenciadas, ajudando a jogar por terra décadas de silenciamento sobre a presença africana na região” (SAMPAIO,

1997). Fazem parte estudos como os de Acevedo-Marin (1985); Funes (1995); Gomes (1997); Bezerra Neto (2001; 2009); Chambouleyron (2004; 2006); Acevedo e Castro (2004; 2006), dentre outros. A leitura atenta desses estudos aponta outros caminhos para lermos o mundo da escravidão na Amazônia, não apenas na perspectiva dos números evidenciados nas baixas entradas de escravos na Amazônia, quando comparados às demais regiões monocultoras do país.

A mão de obra negra, mesmo em reduzida quantidade numérica se comparada às demais áreas de plantation, foi fundamental para a economia da região. Em seu estudo sobre a elite mercantil do Amazonas, Patrícia Sampaio surpreendeu-se ao notar que a mão de obra escrava, embora relativamente escassa na região de Manaus, foi fundamental na composição das fortunas durante o terceiro quartel do século XIX. A discussão acerca do trabalho indígena, segundo a autora, fez com que os historiadores não percebessem o papel desempenhado pelos negros de ganho, pelas vendedoras, pelos pedreiros, carpinteiros, sapateiros lavradores e serviçais domésticos, na cidade de Manaus e seus arredores (GOMES, 2003).

Ainda no século XIX, tais sujeitos construíram espaços de identidades e o que Almeida (2008) chama de “territorialidades específicas”, marcadas por seus modos de vida, uso do território e liberdades que se fizeram à revelia dos controles do Estado Imperial e Republicano. Formaram territórios interétnicos, por exemplo, para além das cachoeiras do Rio Trombetas -PA (ACEVEDO; CASTRO, 1998) e para além das águas “bravas” do Rio Andirá-AM (ROCHA, 2016), nas calmarias das cabeceiras do Matupiri. Atualmente, recorrem à memória e à tradição, construídas a partir de suas demandas atuais de reivindicantes, buscam dialogar com as memórias sobre o cativo no Andirá e sustentar suas demandas frente ao Estado brasileiro, pois

As territorialidades são instituídas por sujeitos sociais em situações historicamente determinadas. Se hoje existem territórios quilombolas é por que em um momento histórico dado um grupo se posicionou aproveitando uma correlação de forças políticas favoráveis e institui um direito que fez multiplicar os sujeitos sociais e as disputas territoriais (RESENDE-SILVA, 2008, p. 5-6).

Funes (1995), ao falar sobre o Oeste Paraense, afirma que os rios (Curuá, Erepecuru e Trombetas) acabaram também sendo rios “dos pretos e das pretas” que subiram o Rio Amazonas fugindo das fazendas de gado e das lavouras de cacau de Santarém, Óbidos e Alenquer na segunda metade do século XIX. Ainda Funes (1995, p. 470) alerta para o fato de que “na Amazônia a escravidão negra não foi tão expressiva, em termos quantitativos, quanto nas regiões açucareiras, mineradoras ou cafeicultoras. Todavia, (...) o negro constituiu parcela significativa da mão de obra, em especial na agropecuária, serviços domésticos e atividades urbanas”.

Esses negros buscavam nos contatos com os povos indígenas as saídas para construção de seus múltiplos espaços de liberdades e identidades, amocambando-se em lagos distantes ou acima das cachoeiras. A presença de índios amocambados junto aos negros fugidos aparece, com frequência, em relatórios de chefes das províncias Pará e Amazonas do final do século XIX, formando “comunidades interétnicas” (GOMES; QUEIROZ, 2003).

É importante aqui apontar as fugas como uma estratégia dos negros para furarem os espaços da escravidão. Como tal, havia contextos e tempos propícios para acontecerem. O tempo privilegiado estava associado à “água grande” e ao tempo das festas de santos. No período das cheias dos rios aumentavam, consideravelmente, as possibilidades de locomoção para as cabeceiras aproveitando-se dos muitos furos e paranás, por exemplo, e o segundo pelas possibilidades de maiores contatos com outros sujeitos em mesma condição de subalternidade em busca de construção de outros espaços para a liberdade que neste caso são o que o Estado chamou de quilombo. Funes (1996, p. 474) aponta que o “tempo de festa, tempo de cheia, tempo da castanha- é esse o tempo da fuga”.

Não dá mais para ler a presença negra na Amazônia apenas pelo viés da quantidade numérica, pois, “aplicado à Amazônia, todo procedimento em busca do conhecimento torna-se plural” (FREITAS, 2012, p. 39). Em nossas pesquisas buscamos não somente considerar os dados estáticos em si, mas também os múltiplos significados da presença negra. Nesse sentido, estamos interessados em perceber como a presença negra se articulou aos espaços e mundo amazônicos e aqui construir novos espaços de liberdades e territorialidades específicas.

Dos quilombolas do Andirá

As comunidades quilombolas do Rio Andirá, situadas no Município de Barreirinha, no Estado do Amazonas, lutam há mais de dez anos para receberem o título de quilombola e a posse definitiva da terra. A primeira titulação foi obtida no ano de 2013. Diversos aspectos desse processo de luta política e mobilização social, protagonizado pelos quilombolas do Matupiri, foram registrados e analisados em trabalhos de conclusão de curso desenvolvidos por acadêmicos do Centro de Estudos Superiores de Parintins, desde 2010.

Os trabalhos sobre os quilombolas do Matupiri, produzidos a partir do Centro de Estudos Superiores de Parintins, da Universidade do Estado do Amazonas, buscaram, de modo geral, registrar os percursos daquelas comunidades pelo seu reconhecimento enquanto remanescentes quilombolas. Fazem parte daquelas iniciativas as monografias de conclusão do curso de História (MOURÃO, 2010; CAMPOS, 2010; GOMES, 2010)⁹⁹, assim como os projetos de Iniciação Científica desenvolvidos no segundo semestre de 2013 e primeiro semestre de 2014, e os TCC's defendidos em 2014 (SOUZA, 2013; PONTES, 2013; BRAS, 2013; GUERREIRO, 2013). Os referidos trabalhos fizeram parte dos primeiros esforços para a construção e reunião de acervos orais sobre as comunidades quilombolas do Rio Andirá.¹⁰⁰

Como frutos dessas pesquisas foram escritos quatro artigos apresentados em congressos especializados nas discussões sobre fontes orais e produção de conhecimentos e preservação de acervos orais (ROCHA, 2013; 2014) e (SILVA, 2013; 2014). Rocha e Silva continuam o aprofundamento dessas pesquisas de modo articulado aos estudos de mais três pesquisas de iniciação científica (GAIA, 2015; MARQUES, 2015; TRINDADE FILHO, 2015) e o TCC escrito por Janete (2015). Todos os estudos realizados promoveram significativos diálogos entre as narrativas orais dos moradores das comunidades sobre os processos identitários e os trabalhos que versam acerca da questão negra na região (FUNES, 1995); (GOMES, 1999); (SAMPAIO, 1997; 2011; 2012); (FARIAS JÚNIOR, 2013).

⁹⁹ As pesquisas citadas foram realizadas sob orientação dos professores Giorgio Ítalo Ferreira de Oliveira, Roney Barros e Monica Xavier de Medeiros.

¹⁰⁰ As pesquisas receberam orientação dos professores Julio Claudio da Silva e João Marinho da Rocha e foram financiadas pela FAPEAM.

As análises dos estudos das narrativas orais dos sujeitos de Santa Tereza sobre processos identitários, necessariamente, nos conduzem para as leituras da História da escravidão no Baixo Amazonas, a partir das comunidades negras do Rio Andirá. São atores sociais que construíram seus espaços de liberdades entre comunidades ditas ribeirinhas e indígenas Sateré-Mawé. Nesse sentido, esses estudos compõem uma rede de conhecimentos sobre a temática negra na Amazônia, a partir do Baixo Amazonas.

A historiografia recente sobre a questão do negro no Amazonas vem preenchendo um vazio sobre a temática e aos poucos decretando o “fim do silêncio” (SAMPAIO, 2011) ao indicar as múltiplas marcas da cultura negra no Estado. Também com Farias Júnior (2013), que realizou importante estudo junto às comunidades negras Tambor, no Município de Novo Airão-AM. Este dialoga como os pressupostos do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA/UEA, analisa “os processos sociais” das comunidades do Rio Tambor frente as suas reivindicações de identidade coletiva quilombola num contexto de luta pela permanência nas terras após regulamentação de áreas de conservação permanente.

Para o Estado do Amazonas, os estudos de Sampaio (1997; 2011; 2012) iluminam a escravidão negra no século XIX, com destaque para a cidade de Manaus. Como e por que entraram, por onde e como foram distribuídos. Contudo, ainda são poucos os estudos no Estado do Amazonas que se preocuparam com os processos pós-abolição e principalmente formação de comunidades quilombolas. Destacamos aqui o estudo de Farias Júnior (2013), que tem estudado as comunidades no Rio dos Pretos, em Novo Airão, quilombo do Tambor. Este autor analisou os “processos sociais de reivindicação da identidade coletiva enquanto comunidades remanescentes de quilombo, frente a uma ‘situação social’ de conflito, ocasionada pela implantação de uma unidade de conservação de proteção integral”.

Cavalcante (2011) ao tratar das fugas de escravos no período Imperial ilumina o fluxo dos negros no Grão-Pará, especialmente entre os atuais Estados do Pará e Amazonas. Seu texto “Fugindo, ainda que sem motivos: escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas

Imperial” analisa jornais da cidade de Manaus e traz ricas informações sobre os intensos contatos entre os escravos fugidos do oeste paraense para Amazonas no final do século XIX.

Segundo Cavalcante, muitos negros em fuga optavam por adentrar as margens direitas do Rio Amazonas como o Paraná do Ramos e o Andirá, por onde parecia ter menos controle estatal, haja vista que as margens esquerdas, com os rios Trombetas, Erepecuru e Curuá estavam intensamente “vigiadas” pela presença do Estado colonial, da existência conhecida de comunidades de negros fugidos que buscaram as “guas bravas”, as cabeceiras dos rios, onde também construíram seus territórios/espcos e determinaram suas fronteiras  revelia daquelas impostas pelo Estado (FUNES, 1995; GOMES, 1997).

As análises dos jornais realizadas por Cavalcante (2011) indicam basicamente dois centros de fugas nesta parte da Amazônia: o primeiro de Santarém ou bidos e o segundo de Manaus. Do primeiro há relatos da subida dos fugidos pelo Rio Amazonas e do segundo, ou subiam para o Rio Negro, ou desciam adentrando o Rio Madeira em certos casos ou seguindo as correntezas do Rio Amazonas e adentrando as Vilas de Ega (atual cidade de Maués), Vila Bela da Imperatriz (atual cidade de Parintins) e Freguesia do Andirá (próximo à atual cidade de Barreirinha).

Nessa luta por reconhecimentos como comunidades de remanescentes de quilombo, tais comunidades de todo Brasil se articulam para acessar seus direitos, indicados no âmbito da ressignificação do termo quilombo do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) da constituição federal de 1988. Tal artigo confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro (O’DWEYER, 2005). “Ali se nomeava e se atribuía direitos a um heterogêneo conjunto de comunidades de predominância negra que, salvo raras exceções, não se pensavam em qualquer medida como “remanescentes das comunidades de quilombos” (BRANDÃO et al, 2010, p. 78). Sua aprovação proporcionou uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil  difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão” (MATTOS, 2005, p. 106).

É também nesse contexto que o termo “quilombo” deixa suas limitações históricas, a partir do modelo de Palmares, forjado no contexto da colonização, onde o conselho ultramarino definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Esta definição influenciou toda uma pesquisa histórica da temática quilombola até a década de 1970 (SCHIMITT, 2002).

Dentro desse cenário de possibilidades e dispositivos legais, é que serão encampadas lutas por todo país por reconhecimento das terras de remanescentes de quilombo. Somam-se a isso outras questões, pois, “além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no tempo presente aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a reivindicar enquadrar-se no novo dispositivo legal” (MATTOS, 2005, p. 106).

Ao se referir a esses novos grupos étnicos, que tradicionalmente ocuparam suas terras, Almeida (1998, p. 17) afirma que:

Há situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições de possibilidade para encaminhar suas reivindicações básicas, para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno delas e ainda para tornar seus saberes práticos um vigoroso instrumento jurídico-formal.

Esse contexto reivindicado socialmente abriu, portanto, possibilidades para a busca dos direitos diferenciados de grupos étnicos-raciais que foram criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX, apresentando-se como enorme desafio para historiadores, antropólogos e cientistas sociais engajados em torno da questão (MONTEIRO, 2006).

Nesse cenário de possibilidades de busca por acessar direitos e (re) afirmação identitária no Brasil, vale ressaltar a atuação dos movimentos sociais, com destaque para os movimentos negros que:

Buscam formas concretas de expressões culturais para interpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. (...)

Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história da África (negra) – candomblé, quilombos, capoeiras intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados. A identidade é neste sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para uma ação política (...) (ORTIZ, 2006, p. 141).

Para Almeida (2012), foi no início da década de 1990 que ocorreram as chamadas “quebradeiras de coco babaçu”. Em outras palavras, foi nos primeiros anos de implementação da “Constituição Cidadã” que os “quilombolas” colocaram as suas pautas de reivindicações, em meio a um ambiente de forte efervescência política e mobilização social.

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

As comunidades passam a se articular em torno de elementos que as unisse na busca por acessar seus direitos. Para isso acionam os mais variados elementos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando o decreto 4.887, de 20/11/2003 regulamentou que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autoidentificação da própria comunidade.

Tais comunidades, por sua vez, passam a ser compreendidas também como grupos étnicos-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 (ALMEIDA, 1998).

Nos primeiros anos do século XXI, as comunidades negras rurais do Matupiri, em diálogo intenso com as experiências das outras partes do país, especialmente do Oeste Paraense, também iniciaram seus processos de:

luta por reconhecimento, a luta foi o seguinte, começou em 2005, quando teve a primeira pesquisa aqui dentro da comunidade. Veio uma professora, uma pesquisadora por nome Ana Felícia, ela veio pesquisar aqui porque ela viu no histórico que existia negro no Amazonas, e a onde ela foi indicada, foi no Andirá. Ai, ela chegou aqui, conversou com o pessoal que foram contando que a gente tinha sangue de negro, porque o nosso princípio tinha vindo da África. Ai, foi que começou a ter o levantamento da procura dos negros né. Ai, chegou à conclusão que hoje nós somos reconhecido. Essa luta foi muito grande, tá sendo até hoje muito grande essa luta. ¹⁰¹

Outro aspecto pertinente nos esforços de pesquisa sobre construção da identidade quilombola no Matupiri a partir do Centro de Estudos Superiores de Parintins da Universidade do Estado do Amazonas é sobre as posturas metodológicas com as fontes orais. Em sua predominância, os estudos amparam-se nos procedimentos da História Oral (ALBERTI, 2013; ALBERTI, 2004; MEIHY, 2005; MEIHY e YOLANDA, 2011). Este artigo indica uma reflexão acerca de como as narrativas orais vêm sendo utilizadas por pesquisadores da UEA para compor narrativas históricas acerca dos processos identitários quilombolas na região do Matupiri, Barreirinha –AM.

Das memórias no Andirá

Os colaboradores que concederam as entrevistas que constituem o corpus documental sobre a História dos quilombolas do Matupiri definem-se como descendentes, bisnetos ou netos dos pioneiros nascidos na comunidade no século XIX. Suas narrativas recuperam as memórias, compartilhadas entre as famílias, de geração a geração sobre as suas origens e experiências, que remetem a uma memória do

¹⁰¹ Maria de Lourdes, agricultora, 53 anos.

cativo. Ao mesmo tempo revelam práticas culturais, que remetem à experiência do período escravista como cantos e danças. Essas memórias são acionadas como capital simbólico para afirmação da identidade quilombola.

O London é uma dança muito simples mais elas são coreografadas, ao mesmo tempo ela se torna simples, mas bem “ótica”, na forma do bailado, no decorrer da dança são duas filas. O maior momento dessa dança é o desafio, quando sai um cavaleiro de lá e fica desafiando o outro até errar o passo.¹⁰² O jaçanã ele tem uma participação mais bem agitada, né? Porque no London não existe a caixinha (...). É só instrumental, aí fica mais bem agitado (...) tem o mesmo processo do boi, apresenta o pai Francisco e mãe Catirina, a diferença que a figura do boi é um jaçanã.¹⁰³

A garcinha, ela é tipo a pastorinha, são dois cordões, mas tem a participação das mulheres, existe alguns meninos que brincam, são os pretinhos. Aí elas sai por figura, cada item vai lá e se apresenta no meio do cenário, até chegar no último membro do cordão. A figura mais importante é são Jorge cavaleiro que é representado por um rapaz e a dançarina dele, então eles fazem um momento muito específico nessa dança da garcinha. Cada brincadeira dessas uma música “garça, linda garcinha que nasce na natureza e há de ser rainha”.¹⁰⁴

Em seu processo de construção de memória Cilda de Castro situa-se na mesma linhagem da família que deu origem ao núcleo comunitário de Santa Teresa do Matupiri.

Meu pai Manoel Colares, minha mãe era Terezita, neta da dona Tereza, primeira moradora daqui, eles vieram fugidos, entraram nessa cabeceira do Matupiri, e foi ela que colocou esse nome, porque era pequena (a cabeceira) igual a um peixinho [...]. A vovó disse que eles vieram no tempo da cabanagem da guerra, vinha uma lancha atirando e eles com medo fugiram pra cá com medo e se esconderam aqui.¹⁰⁵

¹⁰² Entrevista com a Sr. Ademir Belém, 42 anos, agricultor, abril de 2010. Apud (SILVA, 2010).

¹⁰³ Entrevista com a Sr. Ademir Belém, 42 anos, agricultor, abril de 2010. Apud (SILVA, 2010).

¹⁰⁴ Entrevista com a Sr. Ademir Belém, 42 anos, agricultor, abril de 2010. Apud (SILVA, 2010).

¹⁰⁵ Entrevista com a Sra. Cilda de Castro 60 anos. Apud (MOURÃO, 2010).

Os primeiros moradores foram a minha mãe, minha vô, meus tios, meus avôs, que ainda existiam no... quando, logo que vieram pra essa comunidade. Primeiro morador foi eles... meu avó primeiro era o Francisco Cabral, outro pai da minha mãe era Domingo Freitas, a minha vó era Maria Tereza Albina de Castro... esse povo que tão aqui já chegaram depois de nós construir a comunidade.¹⁰⁶

Ao longo das diversas narrativas sobre a origem das comunidades quilombolas do Matupiri, são recorrentes as menções à atuação de Dona Tereza na constituição daquele grupo quilombola. Esta memória compartilhada ganha relevo, entre outros fatores, por apontar para o protagonismo feminino no interior desta comunidade. Um protagonismo que encontra ainda repercussão quando observamos o papel desempenhado pelas lideranças femininas no processo de luta e mobilização para a conquista do reconhecimento como quilombolas (ROCHA e SILVA, 2015, p. 103).

Dona Rosa Lolita, em entrevista concedida no ano de 2015, apresenta outra narrativa sobre as origens da comunidade.

Eu sei um pouco que é que a minha, a mãe da minha avó era eles que eram descendente de quilombo, que eles vieram, eles contavam que eles vieram fugidos de lá, né? Aí vieram pra cá, entraram nesta cabeceira e começaram a fazer a (bom dia)... comunidade aqui, aí começou essa comunidade, era só aquela pontinha aonde hoje estão festejando a festa de São Sebastião, aí eles começaram a fazer essa comunidadezinha lá, veio o pessoal do Itucuara, fizeram aí e surgiram algumas casas, mas ainda não era mesmo comunidade, aí depois que ingressou mais algumas famílias, aí começaram a se organizar disseram que iam fazer um barracão pra fazer uma igreja, aí chamaram o padre, o padre veio e achou que deveria formar uma comunidade, aí formaram essa comunidade, aí tinha essa minha avó que o nome dela era Maria Tereza, aí depois apareceu mais um outro que era o irmão dela que era o seu Teodoro, depois o seu Manoel Benedito Rodrigues, então foram esses aí que foram os primeiras pessoas a formar essa comunidade.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Entrevista com a Sra. Cilda de Castro 60 anos. Apud (MOURÃO, 2010).

¹⁰⁷ Entrevista com a Sra. Rosa Lolita, 46 anos, agricultora realizada pelo acadêmico da Universidade do Estado do Amazonas, Carlos Alberto Trindade, para o projeto de Iniciação

Também Lorença da Silva, ao ser indagada sobre as origens da comunidade quilombola do Lago do Matupiri, faz referência a uma memória do cativo para construir a sua narrativa.

eles fugiram e eram escravos, fugiram de noite. A dona Tereza veio na barca com a família dela, já no Rio Andirá o vento ficou tão forte que alagou a canoa. Aí ficou só ela, a mãe dela e o pai dela e outro irmão dela, passaram um dia no Rio Andirá com a canoa de boca pra baixo [...] até chegar na praia do Açú. Quando eles chegaram vinha um pessoal que “matava”. Aí, pegaram o pai dela que não podia mais andar, já estava todo travado, pegaram e mataram ele penduraram uma banda no galho a cabeça colocaram no sol e outra banda no outro lugar [...]. Após isso ela veio remando e chegou seis horas da tarde aqui, não tinha ninguém.¹⁰⁸

As narrativas das senhoras Cilda de Castro, Rosa e Lorença Enedina revelam uma descrição detalhada sobre a origem do surgimento da comunidade. Nela, a família Castro é descrita como pertencente ao núcleo familiar fundador da comunidade.

Uma terceira versão revelada por Dona Eduarda e Dona Benedita, sobre as origens das comunidades quilombolas do Matupiri, as remete a uma experiência ligada ao cativo, mas, sobretudo, à Cabanagem.

Segundo Eduarda Trindade,

O finado meu avô chegou pra cá, início de... assim de... de turma, né? Aí ele veio embora pra cá... que vieram, né? Aí não teve uma corrida que... que ... pois é... essa cabanagem... nesse tempo... é desse tempo que eu nasci, aí chegou pra cá... aí se agradou da finada minha avó já e ficou por aí... Na turma, né... que turma que eles vieram não contaram não... só ele contou que era...do... da África (...).¹⁰⁹

Segundo Dona Benedita,

[...] pra não querem morrer, né, fugiram... tempo da cabanagem que eles fugiram de lá de... vieram embora pra

Científica/PAIC 2015.

¹⁰⁸ Entrevista com a Sra. Lorença da Silva, 90 anos. Apud (MOURÃO, 2010).

¹⁰⁹ Entrevista com a Sra. Eduarda Trindade, 71 anos, aposentada, abril de 2010. Apud (SILVA, 2010).

cá, ficaram por aqui... eles atravessam na baiacu dentro do barranco disque... só sei que passaram pra cá, não sei como, né? Nunca andei por aí não pode dizer assim que era história lá... só sei que acertaram pra cá e vieram embora dentro do barranco... Eram quatro a modo esses que vieram fugido é ... Quatro homem e duas mulher... passaram.¹¹⁰

Esta hipótese sobre o surgimento das comunidades a partir da construção de um espaço para abrigar homens e mulheres em fuga, em decorrência dos combates estabelecidos a partir da Cabanagem, sugere a possibilidade de o surgimento dessas comunidades ligar-se a um processo de mobilização e luta mais amplo. Um processo que sacudiu o Império Brasileiro e cujos desdobramentos, em certa medida, atingiram o Baixo Amazonas. Por outro lado o processo de luta e mobilização, estabelecido nessas comunidades, nas primeiras décadas do século XX, dialoga e articula-se com o processo de mobilização negra que agitou o Brasil e atingiu Brasília, quando da elaboração da Constituição de 1988. Esta mobilização dos movimentos quilombolas garantiu o reconhecimento dessas comunidades previstas no artigo 68 da Constituição. Dispositivo este que alimentou e tem alimentado os movimentos sociais quilombolas na luta pelo reconhecimento de seus direitos à terra.

Considerações finais

A intenção deste artigo foi iniciar uma reflexão, no âmbito do grupo de pesquisa histórica do Amazonas GEHA, acerca da produção do conhecimento na Amazônia. Uma produção que escute, contextualize e por fim analise as vozes dos sujeitos, a partir de como constroem suas memórias sobre seu passado e o que narram para compor as Histórias sobre si.

Nossa postura dialogou com os indicativos de Torres (2005, p. 185) sobre o ofício do antropólogo diante da Amazônia. Segundo ela, este “deve se preocupar mais em definir processos individuais e específicos, explicando a dinâmica dos grupos e das fronteiras, do

¹¹⁰ Entrevista com a Sra. Benedita Ribeiro, 56 anos, agricultora, abril de 2010. Apud (SILVA, 2010).

que burilar conceitos”. Tais indicativos também são pertinentes para a pesquisa histórica, especialmente quando se trata de comunidades quilombolas na Amazônia, a exemplo dessas cinco que se apresentam como tais no Rio Andirá.

Nisso, podemos analisar as “filhas do Andirá” como sujeitas que constroem sua história pautadas numa memória étnica que foi politizada e é cotidianamente atualizada e materializada no estabelecimento de certa identidade diferenciada que exige outras posturas. Estabelecimento de organizações específicas; novas formas de acesso e uso dos recursos territoriais; e especialmente uma atenção especial à cultura que se materializa nas festas e nas relações com o passado.

Este texto promoveu uma reflexão sobre as questões do negro na Amazônia, em especial no Amazonas. Tomamos como foco os processos de emergências étnicas quilombola que vêm ocorrendo há pelo menos quinze anos neste Estado. Nos atemos aos processos de construção de memórias das cinco comunidades do Rio Andirá no município de Barreirinha, que em 2013 receberam da Fundação Cultural Palmares a titulação de remanescentes de quilombo. A partir daquele registro no Diário Oficial da União as comunidades passaram a ser denominadas Quilombo do Matupiri. Neste momento eles passam pelo processo de demarcação de seus territórios específicos. As análises das narrativas orais dos sujeitos do quilombo foram pautadas na metodologia da História Oral e evidenciam, dentre outras questões, que aqueles sujeitos passam a ressignificar suas práticas socioculturais e atribuir novos e variados sentidos e significados que, ao que tudo indica, dão conta de sua ancestralidade. O fazem ao lado de outros processos e formas de espaços e tempos de sociabilidades que auxiliam na pertença Étnica construída para sua nova identificação.

Os estudos feitos a partir das fontes orais evidenciam e/ou favorecem a visualização de sujeitos e grupos sociais historicamente silenciados, sendo, portanto, um contraponto às pesquisas que resultam no silêncio, por exemplo, sobre os negros no Amazonas. Assim como iluminam os lugares de onde esses atores sociais negros falam, agora, sobre seus processos de luta por reconhecimento, como é o caso das mulheres da associação quilombola de Barreirinha. As

memórias de lutas por reconhecimento dessas mulheres são trazidas neste texto à luz dos demais movimentos sociais e organizações que articularam acesso aos direitos a grupos étnicos como remanescentes quilombolas, estabelecidos nas leis do país a partir das últimas duas décadas do século XX. Com isso, intentamos destacar os papéis dessas lideranças femininas, que estiveram à frente da federação quilombola do município de Barreirinha e aparecem como figuras centrais nas narrativas quilombolas do Matupiri.

É a partir desse universo de entrelaçamentos de memórias, locais e regionais, construídas sobre a sua ancestralidade, das práticas cotidianas e das manifestações socioculturais, que os sujeitos do Matupiri indicam os elementos que devem compor a sua nova identificação étnica no Rio Andirá, para além de práticas e manifestações socioculturais registradas por memorialistas da região, a exemplo de viajantes, naturalistas, religiosos. Este novo contexto de emergências étnicas permite e exige para sua validação que as vozes da Amazônia possam construir suas próprias narrativas históricas que comporão o novo pensamento social da e sobre a região que, aliás, vive em constante (re)construção.

Em outras palavras, compreender como a comunidade do Matupiri se diz, se autoidentifica quilombola, passa antes de tudo por reconhecer e entender os inúmeros processos e formas de conhecimentos por eles acionados e utilizados. Essa é uma atividade não localizada no Andirá, mas que se liga a um contexto maior pelo qual novas identificações étnicas ganham força e constroem possibilidades de emergências e busca por direitos de povos e comunidades tradicionais por toda a Amazônia.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas – Guardiões das matas e rios*. 2. ed. Belém: Ed. Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *No caminho das pedras do abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

ALBERT, Verena. *Ouvir Contar*. Textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

- ALBERT, Verena. *Manual de História Oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Wagner Berno de. *Cartografia social dos povos e comunidade tradicionais da Amazônia*. Plano de curso ministrado no Centro de Estudos Superiores de Parintins - CESP/UEA, jul./dez. 2012.
- BARTH, Friedrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói: UFF, n. 19, p. 15-30, 2005.
- BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. 2. ed. Manaus: Valer - EDUA-INPA, 2007.
- BEZERRA NETO, José Maia. *Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão-Pará, 1850 -1888)*. Tese de Doutorado. PUC/SP, 2009.
- CAMPOS, Sabrina Coelho. *Memória e luta: narrativas dos remanescentes de quilombos de Santa Teresa do Matupiri, São Pedro e Trindade*. Monografia. UEA. Parintins. 2010.
- CAVALCANTE, Ygor O. R. "Fugindo, ainda que sem motivos": escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial. In: SAMPAIO, Patrícia M. (org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*. Belém: Açaí/CNPq, 2011.
- CHAMBOLEIRO, Rafael. "Os escravos do atlântico equatorial". In: *Revista Brasileira de História*. v. 26, n. 52, 2006.
- DEL PRIORE, Mary. "Por uma História das Margens", In: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio (orgs.). *Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias*. São Paulo: Elsevier, 2003.
- FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. *Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor*. Manaus: UEA Edições, 2003.
- FREITAS, Marilene Correa da Silva. "Os amazônidas contam sua História: território, povos e populações". In: SCHERER, Elenise; OLIVEIRA, José Aldemir (orgs.). *Amazônia: território, povos tradicionais e ambientes*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- FUNES, A. Eurípedes. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor*. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese (doutorado em História) - FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

FUNES, Eurípedes. “Mocambos do Trombetas: memória e Etnicidade (séculos XIX e XX)”. In: GOMES, Flávio; DEL PRIORE, Mary (orgs.). *Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias*. São Paulo: Elsevier, 2003.

FURNES, A. Eurípedes. “Nasci nas matas, nunca tive Senhor: História e memória dos mocambos do baixo Amazonas”. In: REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GAIA, Meliane. *Culturas e Identidades quilombola: análise de narrativas sobre participação das escolas locais nas festas populares de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM*. Relatório PAIC. Universidade do Estado do Amazonas. Parintins, 2015.

GOMES, Adriana da. *A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas da comunidade de santa Tereza do Matupiri, através da memória coletiva e relatos orais*. Monografia. UEA. Parintins, 2010.

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

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

GUERREIRO, Ana Regina Pantoja. *História e Memória das Festas populares de Santa Tereza do Matupiri*. Barreirinha-AM. Relatório PAIC. Universidade do Estado do Amazonas. Parintins, 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1996.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *A Amazônia no século XXI*. Novas fronteiras de desenvolvimento. São Paulo: Editor Empório do Livro, 2009.

MARQUES, Arlindo. *Culturas, Memórias e Identidades quilombola: Narrativas sobre como as festas populares são apropriadas pelos diferentes grupos da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM*. Relatório PAIC. Universidade do Estado do Amazonas. Parintins, 2015.

MEIHY, José Carlos Sabe Bom. *Manual de História Oral*. 5. ed. São Paulo: Vértice, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabiola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2011.

MOURÃO, Antônio Tadeu Carvalho. *“Agora somos quilombolas”*: a luta da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Monografia de conclusão de curso. História UEA, Parintins, 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

PINTO, Renan Freitas. *Viagem das Ideias*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2008.

SAMPAIO, Patrícia M. (org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*. Belém: Açaí/CNPq, 2011. 298 p.

POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

REIS, Arthur César Ferreira. *História do Amazonas*. Belo Horizonte, Manaus: Superintendência cultural do Amazonas, 1989.

ROCHA, João Marinho da; SILVA, Julio Claudio da. “Memória de lutas nas narrativas de mulheres quilombolas do Matupiri: possibilidades de pensar, fazer, ensinar a História do Baixo Amazonas”. In: FERREIRA, Arcângelo; BIANCHEZZI, Clarice; SILVEIRA, Diego Omar da; SILVA, Julio Claudio da (orgs.). *Pensar, fazer e ensinar: desafios para o ofício do historiador no Amazonas*. Manaus: Valer - UEA Edições, 2015.

ROCHA, João Marinho da. “História e Memória das Festas populares de comunidades negras rurais do Matupiri - Barreirinha-AM”, apresentado no VIII Encontro Regional Norte de História Oral, 2013.

ROCHA, João Marinho da. “História Oral, Cultura, Memória e Identidade quilombola: Narrativas orais sobre as festas populares da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM”, apresentado no XII Encontro Nacional de História Oral no ano de 2014.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. – Manaus: EDUA, 2012.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Os Fios de Ariadne*. Manaus: EDUA, 1997.

SANTOS, Janete de Souza. *Cultura e Identidade: uma etnografia das festas no processo de identificação étnica do Andirá, quilombo matupiri, Barreirinha-AM*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História- PARFOR, 2ª Licenciatura) - Universidade do Estado do Amazonas. Parintins. 2015.

SILVA, Julio Claudio da. *“Negra Amazônia: Memória e Identidade nos relatos da Comunidade de Santa Tereza do Matupiri – Amazonas”*, apresentado no VIII Encontro Regional Norte de História Oral, 2013.

SILVA, Julio Claudio da. *“Memória e Identidade nos relatos dos quilombolas da comunidade de Santa Teresa do Matupiri, Barreirinha - Amazonas”* apresentado no XII Encontro Nacional de História Oral no ano de 2014.

THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

THONSOM, Alistair. *“Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre a história oral e a memória”*. In: *Projeto História*, São Paulo: PUC/SP, n. 15, fev. 1997.

TRINDADE FILHO, Carlos Alberto. *Diálogo entre História e Memória nas narrativas dos quilombolas do lago Matupiri (Boa Fé, Itaquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade) / Barreirinha, Amazonas*. Relatório PAIC. Universidade do Estado do Amazonas. Parintins, 2015.

VELHO, Gilberto. *“Memória, identidade e projeto”*, Projeto e metamorfose. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília. Ed UnB; SP: Imprensa Oficial, 1994. 1 v.

MOCAMBOS NO AMAZONAS

entre o silenciamento e identidades quilombolas

Jessica Dayse Matos Gomes
Renilda Aparecida Costa

A presença negra na Amazônia constitui-se um grande objeto de interesse das pesquisas realizadas na região nos últimos anos, que vem ganhando ênfase nos âmbitos das Ciências Sociais e, principalmente, em Núcleos de Estudos Afro-brasileiros instituídos nas Universidades Federal e Estadual do Amazonas.

Os dados quantitativos têm sido analisados de forma mais abrangente, abarcando as vivências negras no território amazônico; como exemplo, as formas de organização nas áreas de fugas. É importante destacar que os estudos sobre o trabalho compulsório têm possibilitado maior visão sobre a presença negra no âmbito regional.

Os antigos mocambos, que resistiram no tempo e espaço amazônico, constituíram-se como comunidades de remanescentes quilombolas que vêm lutando pela prática de seus direitos, resguardados pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

Inicialmente, através de indícios e estudos aprofundados, comunidades quilombolas vêm sendo reconhecidas através das lutas de seus remanescentes, tais como os territórios do Tambor, em Novo Airão; do Rio Andirá, em Barreirinha; o Quilombo Urbano na Praça 14 de Janeiro, em Manaus; e, mais recentemente, o território do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, em Itacoatiara. Propõe-se discutir sobre as comunidades remanescentes negras que vêm sendo reconhecidas nos últimos anos, abordando um breve contexto de suas realidades em meio a conflitos por territórios, às memórias da escravidão e às tradições que vem sendo mantidas em suas comunidades.

Mocambos Afro-Amazônicos: etimologias, localizações, lutas e permanências

Para um estudo mais abrangente da presença negra na Amazônia também é importante levar em consideração seu envolvimento com outras culturas, sua coletividade e influências culturais, não deixando de lado suas raízes ancestrais, pois esta cultura faz parte do *modus vivendi* brasileiro, independentemente de “seu pertencimento étnico. Todavia, a sua predominância se dá entre os descendentes de africanos escravizados no Brasil, ou seja, o segmento negro da população” (GOMES, 2003, p. 77).

Nos ambientes africanos é que se tem a gênese de histórias das comunidades afro-amazônicas (FUNES, 1995). Muitas destas surgiram como espaços de resistência, denominados mocambos ou quilombos, localizados em vários pontos da Amazônia, entre os séculos XVII e XIX, onde toda uma organização foi trabalhada para a garantia da sobrevivência dos negros que fugiam da perseguição dos colonos.

O uso do vocábulo *quilombo* tem sido constante nas comunidades contemporâneas brasileiras nas últimas décadas, ao contrário de *mocambo*, que é menos usado. A constante utilização da palavra quilombo é justificada pela inserção precoce do termo *mocambo* na língua portuguesa brasileira, sendo que o mesmo perdeu espaço para a popularização de *quilombo* ocorrida no século XX, principalmente em termos históricos, como o uso em “Quilombo dos Palmares” (TILLQUIST, 2013).

Em meio à análise de Ylva Tillquist (2013), percebe-se a palavra *mocambo* como termo relacionado a quilombo no que diz respeito a seu significado, assim como a sua etimologia. Para a autora, é importante estudar o vocábulo *mocambo* em análises sobre o uso da expressão *quilombo*, uma vez que esses dois termos possuem proximidade semântica e denotam ter significados e usos semelhantes.

Cunha-Henckel (2005) ainda considera a definição de Daeleman (1991-1993, p. 129) afirmando que o termo mantinha a mesma definição das línguas-fonte quimbundo *mukambu*, “hideaway¹¹¹”, e quicongo *mukambu*, “cumeeira”. De acordo com Cunha (1986), no *Dicionário*

¹¹¹ Termo em inglês que corresponde a “esconderijo” ou “refúgio” em português.

Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa, citado por Cunha-Henckel (2005, p. 22):

Apesar de o termo se encontrar em muitos documentos quinhentistas relativos aos antigos domínios portugueses na África, foi no Brasil que ele se difundiu de maneira mais intensa desde o período colonial, graças ao estreito convívio dos brancos com os escravos negros. Neste sentido, o termo passou a ser um arcaísmo, só sendo encontrado em textos históricos. Com o passar do tempo o termo passou também a significar “casebre miserável” [...]. E, portanto, um regionalismo [...].

A utilização do vocábulo então passou a ser considerada antiquada, sendo este até mesmo substituída pela palavra *quilombo*. Até então se sabia pouco sobre as denominações relacionadas aos negros, assim como se desconheciam as razões pelas quais os termos africanos *mocambo/quilombo* se propagaram no território brasileiro. Mas atribui-se a difusão à administração portuguesa, diferenciando-se das áreas de domínio da Espanha, França, Holanda e Inglaterra, que também tiveram africanos centrais que constituíram comunidades de refúgio (GOMES, 2015).

Entende-se que os termos *quilombo* e *mocambo* são sinônimos e se referem aos locais de difícil acesso, forma estratégica de defesa e desenvolvimento da autonomia dos negros. Tem-se o ano de 1535 como o começo do estudo diacrônico do termo *mocambo*, julgando-se esta data como o registro mais antigo (CUNHA, 1986; CUNHA-HENCKEL, 2005; TILLQUIST, 2013).

No decorrer dos séculos o termo foi estudado por vários autores. Segundo Gomes (2015 p. 10):

No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou mukambu tanto em kimbundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de fieira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos. Vários estudiosos — entre os quais Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Décio Freitas e depois Kabengele Munanga — abordaram a etimologia da palavra quilombo e seu uso no Brasil.

Na interpretação de Antônio de Moraes Silva (1789, p. 307), *mocambo* também é *quilombo*, “ou habitação feita nos matos pelos escravos pretos fugidos no Brasil. [...] Qualquer choça ou palhoçazinha no Brasil para habitação ou [para] se recolherem os que vigiam lavouras”.

Os termos africanos vêm tendo diferentes significados no decorrer dos tempos. Sobre as imprecisões relacionadas aos conceitos de *mocambo* e *quilombo*, Salles (2013) utiliza a definição de Nei Lopes (1996, p. 215), encontrada no *Dicionário Banto do Brasil*, onde “Mocambo é a cabana, palhoça, habitação miserável, ou ‘couto de escravos fugidos, na floresta’; reserva para quilombo o especial significado de acampamento, arraial, povoação, povoado”.

Para o autor de *O negro no Pará: sob o regime de escravidão*, os termos *mocambo* e/ou *quilombo* eram usados indistintamente para designar as comunidades de negros fugidos no território amazônico, sendo que *mocambo* era o vocábulo mais usado (SALLES, 2013). Acevedo e Castro (1998, p. 28), ao definirem *mocambo* e *quilombo*, afirmam que:

O termo *mocambo* foi utilizado no século XIX por governadores e corpos de policiamento para identificar o agrupamento de fugitivos, notadamente formado por escravos. A denominação *mocambo* foi impregnada de conotações negativas, identificando-o como o lugar de reunião de mocambeiros ou mocambistas, tidos como criminosos desertores e preguiçosos pela sociedade escravista. O *quilombo* enquanto categoria histórica detém um significado de resistência e de autoafirmação do grupo diante da ordem escravista.

Também se encontram definições de *mocambo* relacionadas às habitações conhecidas como quilombos, que eram construídas por negros fugitivos no meio das florestas (PINTO, 1832). As definições feitas por Pinto no século XIX encontram-se em um dicionário de língua portuguesa brasileiro, demonstrando que “*mocambo* é mais um vocábulo que viajou com os seus falantes e se integrou à língua portuguesa” (TILLQUIST, 2013, p. 23).

A língua portuguesa africanizou-se, enriquecendo-se e ganhando tom aperfeiçoado. Benchimol (2009, p. 146) considera que os negros na Amazônia não apenas contribuíram para “amorenar a tez de nossa pele,

mas também para colorir a nossa língua com os seus africanismos”, nutrindo a formação do povo brasileiro com sua rica cultura.

Sobre a localização estratégica dos mocambos/quilombos, Salles (2013, p. 100) considera que as comunidades de negros fugidos não se fixavam às margens dos rios principais, mas que os mocambeiros “procuravam afluentes pouco procurados pelos navegadores, lugares distantes, no chamado ‘centro’, de preferência campos inundáveis, ou extensos igapós, geralmente insalubres e de difícil acesso”.

Os fugitivos, atravessando matas, cachoeiras, florestas, rios, montanhas e igarapés, buscando escapar para outras áreas, acabavam por conseguir aliados importantes, que contribuía para a realização de sua odisseia de liberdade e, assim, concluindo na formação de mocambos ou quilombos, que aumentavam gradativamente e eram noticiados para o conhecimento da população provincial sobre essa forma de luta. Sobre o exposto, Pinheiro (1999, p. 156) considera que:

Tão logo a população negra começou a adensar-se, passaram a surgir notícias a respeito de fugas e de formação de mocambos – como eram chamados os quilombos no Grão-Pará –, fatos que causavam prejuízos aos proprietários e tormento às autoridades provinciais, uma vez que elas eram constantemente cobradas a intervir para a extinção daqueles agrupamentos. À época da Cabanagem, muitos mocambos já existiam, sendo alguns bastante conhecidos e considerados importantes por conterem um grande número de fugidos.

As fugas tornaram-se mais intensas com o sucesso do movimento cabano, causando queda no quantitativo de mão de obra escrava (SALLES, 1971, p. 72-74). Quilombos ou mocambos estabeleceram um evento singular, único, peculiar e sinteticamente dialético na história nacional, independentemente de sua interpretação como forma de resistência à escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação da importância das culturas africanas sobre todos os aspectos (CARNEIRO, 1964, p. 35).

Vários mocambos foram constituídos no período colonial amazônico, conforme se pode visualizar na tabela abaixo apresentada por Bezerra Neto (2000):

Localização	Mocambos de Negros*	Mocambos de Negros e Índios**	Mocambos de Índios***	Total
Amapá	18	04	01	23
Baixo Amazonas	15	01	05	21
Ilha de Marajó	11	04	04	19
Baixo Tocantins	09	02	02	13
Belém	07	01	03	11
Rio Negro/Amazonas	05	-	06	11
Nordeste Paraense	04	-	-	04
Costa Oriental	03	-	02	05
Xingu	01	01	01	03
Outras localidades	10	03	09	22

Tabela 1 - Mocambos na Amazônia Colonial: Localização, Tipo e Quantidade.

Fonte: Gomes (1999 apud BEZERRA NETO, 2000, p. 67).

* Os referidos mocambos foram quantificados por Gomes entre os anos de 1734 e 1816.

** Os referidos mocambos foram quantificados por Gomes entre os anos de 1762 e 1801.

*** Os referidos mocambos foram quantificados por Gomes entre os anos de 1752 e 1809.

Os dados da tabela mostram que os mocambos também se constituíam de indígenas, que podiam formar ou não redes de solidariedade com negros. De acordo com Bezerra Neto (2001), a Coroa Portuguesa, pressionada por religiosos, acabou por estabelecer o diretório que concederia liberdade aos indígenas no território amazônico, fazendo com que estes se dispersassem e constituíssem mocambos. O autor afirma que havia muitas fugas “de índios domiciliados nas vilas sob o regime do ‘Directorio’, com a formação de mocambos compostos por índios quando os mesmos não se aquilombavam com cativos africanos igualmente fugidos” (BEZERRA NETO, 2001, p. 25).

As fugas poderiam ser mais eficazes com a ajuda de outros grupos, como desertores, donos de canoas e taberneiros, que constituíam alianças importantes para as chegadas dos fugitivos nos espaços de autonomia (OLIVEIRA, 2015).

Grupos foram constituídos para recuperar os escravos fugitivos. Houve expedições reescravizadoras que capturaram mais de 40 cativos de uma só vez. Em ocasião das várias deserções, um comandante local, no ano de 1767, chegou a preocupar-se com o “tratamento” destinado aos escravos desses estabelecimentos.

Os mocambos representavam uma ameaça às autoridades provinciais. Pinheiro (1999) cita um registro desta ameaça utilizado na obra de Salles (1988), no qual o presidente da província do Pará, Sebastião do Rego Barros, em meio ao desânimo comentava que:

a destruição dos quilombos, para cuja existência muito se presta a topografia da província, foi mais ou menos providenciada por alguns de meus antecessores, e eu, seguindo esse exemplo, tive como um dos meus primeiros cuidados, logo que tomei posse da administração em novembro de 1853, acabar com esse foco de crime, o ordenei imediatamente a destruição de Macajuba, um dos mais notáveis e próximos da capital: desgraçadamente a empresa foi mal executada (SALLES, 1988, p. 234 apud PINHEIRO, 1999, p. 158).

Percebe-se que existia a criminalização dos mocambos por parte das autoridades da província do Pará. O que para os negros representava luta pela liberdade, para os detentores do poder político representava rebeldia, baderna e crime.

A busca pela destruição de mocambos foi contínua, mas, mesmo com tais ações de repressão, os mocambos acabaram por se proliferar ainda mais na região. Isso demonstra que as tentativas de inibir os mocambeiros incentivavam ainda mais sua organização. Muitos mocambos

mantiveram-se mesmo após a abolição, evidenciando que seus ideais de liberdade, sendo muito mais amplos do que se supunha, incluíam também o acesso à terra. Daí que a insistência na manutenção das comunidades quilombolas após a abolição, nada mais seria que uma forma de manutenção daqueles princípios, tão arduamente conquistados (PINHEIRO, 1999, p. 158).

Na atualidade, restam informações históricas de vários mocambos que foram destruídos pelas tropas enviadas por autoridades governamentais no passado. Os mocambos sobreviventes tornaram-se quilombos, que lutam para que a sociedade brasileira reconheça e respeite suas tradições, práticas e territórios onde estes são desenvolvidos.

De Mocambos a comunidades Quilombolas do Amazonas: resistência e identidades

Mesmo após a Lei Áurea, a organização de mocambeiros persistiu em vários pontos da Amazônia, e alguns descendentes dos mocambos encontram-se nos registros de viajantes como Gastão Cruls (1995), que, de acordo com Pinheiro (1999), percorrendo a região e realizando pesquisas nas primeiras décadas do século XX, citou ter entrado em contato com vários mocambos e lembrou que ao subir o rio Trombetas, em 1928, “ainda encontrou remanescentes desses escravos evadidos que, por meados do século passado, chegaram a formar populosos redutos à margem daquele e doutros afluentes do Amazonas” (CRULS, 1955, p. 211).

Com o registro de Gastão Cruls, pode-se perceber que a permanência de mocambos no território amazônico é duradoura, e não uma organização instantânea em virtude do cenário político na região. As lutas por liberdade e respeito continuaram/continuam nos diferentes contextos, e os mocambos mostram que o movimento de organização negro cresceu gradativamente.

Na contemporaneidade, a afirmação de identidade tem suscitado múltiplas discussões em meio às lutas por reconhecimento, por territórios e por manutenção de tradições. A discussão sobre identidade contribui para que cada grupo possa se reconhecer como grupo, tendo sua linguagem, seus símbolos e suas tradições como base.

Falar sobre identidade é considerar as características particulares de cada grupo, seus aspectos simbólicos, crenças, ritos, modos de vida, e a reflexão sobre a qual grupo se pertence. Para Hall (1996, p. 70), “as identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história”.

A percepção da identidade de um grupo leva à autoafirmação, porém esse processo encerra complexidade, uma vez que sujeitos e grupos podem ter mais de uma identidade, em meio ao paradoxo causado pelas relações de poder existentes no meio social, pois a identidade é dependente de outra identidade para sua existência (FOUCAULT, 2000; MORESCO; RIBEIRO, 2015).

As relações entre essas identidades as distinguem, uma vez que a identidade é marcada pela diferença, e esta gera classificação por símbolos em vários domínios da sociedade humana. Liz (2001, p. 36) considera que “as diferenças culturais são, em grande parte, resultado da intervenção dos sistemas educacionais, já que os seres humanos não possuem diferenças – elas são construídas a partir de contextos que eram sempre relacionais”.

Nas últimas décadas tem-se analisado de forma mais abrangente os variados aspectos das culturas africana e afro-brasileira, ligando sua importância como culturas formadoras da identidade brasileira, mas, sobretudo, de grande relevância na identidade nacional, com novas abordagens, que até então eram silenciadas nos registros da História Oficial.

Resgatar a trajetória dos negros no espaço amazônico exige um trabalho minucioso, a ser colaborado com grandes obras sobre a presença negra na Amazônia, entre as quais se encontram os indícios para reflexão, uma vez que, segundo Ginzburg (1989, p. 177), “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”.

Inicialmente, através de indícios e estudos aprofundados, antigos territórios de resistência negra, conhecidos como mocambos no século XIX, constituíram-se em comunidades quilombolas, que vêm sendo reconhecidas através das lutas de seus remanescentes. Exemplos de territórios negros amazonenses são o Quilombo do Tambor, em Novo Airão; os Quilombos do Rio Andirá, em Barreirinha¹¹²; o Quilombo Urbano na Praça 14 de Janeiro, em Manaus; e, mais recentemente, o Quilombo do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, em Itacoatiara¹¹³. Para Liz (2001, p. 79), “o reconhecimento também é elemento fundamental para a política de identidade”. O movimento de luta quilombola vem ganhando grandes dimensões no estado do Amazonas nos últimos anos.

¹¹² Município distante 331 km em linha reta da capital do estado do Amazonas, Manaus. Disponível em: <http://portal.cnm.org.br/sites/8100/8133/Distancia_dos_Municipios_em_relacao_a_cap.pdf>. Acesso em: 21 set. 2017.

¹¹³ Município distante 176 km em linha reta da capital do estado do Amazonas, Manaus. Disponível em: <http://portal.cnm.org.br/sites/8100/8133/Distancia_dos_Municipios_em_relacao_a_cap.pdf>. Acesso em: 21 set. 2017.

O primeiro quilombo a ser reconhecido foi o Tambor, em Novo Airão, estado do Amazonas, afirmado oficialmente pela Fundação Cultural Palmares (FCP) por meio da Portaria nº 11, de 6 de junho de 2006 (PONTES; PONTES, 2016).

Emmanuel de Almeida Farias Júnior apresenta na obra *Quilombolas no Amazonas: do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor* (2011), em cunho antropológico, a trajetória e as formas de construção de identidades quilombolas no município de Novo Airão. O Quilombo do Tambor constitui-se de descendentes de escravos oriundos de Sergipe, que no início de sua trajetória ocuparam a região do Rio Paunini, chamado posteriormente de Rio dos Pretos.

A história dos pretos do Rio Paunini é apresentada através dos relatos de pessoas ligadas à região onde se constituiu o Quilombo do Tambor. Mostra-se a visão dos descendentes de negros sobre a exploração do Rio Paunini e sua posição a respeito da implantação da Unidade de Conservação, quando eles já dominavam a área na década de 1980. Também se verificam as relações de poder, a autoridade das famílias residentes na localidade e sua relação com outros grupos, atividades e instituições (FARIAS JÚNIOR, 2011).

As pessoas pertencentes ao Rio dos Pretos possuíam uma receptividade negativa, uma vez que o termo *preto* se constituía como ofensivo, e era preferível ser reconhecido como *moreno* (FARIAS JÚNIOR, 2011). Para este autor, é pelo contexto de exclusão social e intrusão de “outros” nas terras ocupadas pelos pretos que os remanescentes buscaram se organizar em torno de sua identidade coletiva (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 146).

Os conflitos continuaram; muitas famílias tiveram que se deslocar de suas terras para atender as ações em torno do rio Jaú; e a situação de exclusão ainda persiste como nos séculos XVIII e seguintes.

Em relação ao chamado Baixo Amazonas, que compreende hoje alguns municípios, como Barreirinha, Nhamundá, Maués, Uruará e Parintins, há informações limitadas sobre a presença negra, sendo que, com a certificação dos Quilombos do Rio Andirá, as pesquisas na região se tem intensificado com o reconhecimento desses territórios de negros, levando pesquisadores do entorno a investigarem a presença negra em suas localidades.

Existem inúmeras comunidades rurais no leste amazonense que apontam serem território onde existe presença negra, com denominações como “terra preta” do rio Mamuru, do paraná do Ramos, como “Mocambo do rio Tracaj, do rio Arari”, que em nenhum momento se identificam como negras ou inseridas nessa “cultura afro-indígena” ou “afro-amazônica” (ROCHA, 2014; GOMES, 1997).

Segundo Funes (1995), a procedência de muitos escravos africanos conduzidos  região do Baixo Amazonas remete aos negros que foram trazidos a bordo de navios vindos da Costa Ocidental da África, havendo uma predominância de nativos da etnia Banto, da região Congo-Angola. A cultura e as tradices dessas demandas de africanos perduraram no tempo e no espaço, e estão presentes, na contemporaneidade, nas manifestaces culturais e na memória de seus herdeiros (ARCHANJO, 2014).

Entende-se que os comunitários mantm em seus modos de vida, práticas culturais, festas, batuques e expressões corporais referências da cultura afro; entre suas manifestaes estão: bois-bumbás, pássaros e danças como marujada, carimb, lundu, gamb, mazurca, o que indica a ineficcia de discusses acerca do quantitativo negro na região, j que  atestada qualitativamente a presença negra na configurao das “florestas culturais” (PINTO, 2008) que compe as vrzeas e as terras firmes do leste amazonense.

Na região que compreende o Baixo Amazonas, mais precisamente nas margens do lago Matupiri, pertencente ao município de Barreirinha, Amazonas, localizam-se cinco comunidades que se definem como remanescentes de quilombo. As comunidades Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade foram certificadas pela Fundao Cultural Palmares no Livro de Cadastro Geral n 16, através da Portaria N 176, de 24 de outubro de 2013¹¹⁴ (SILVA, 2014, p. 3).

A legitimao da identidade dos comunitários ainda está sendo buscada e agregando mais comunidades próximas a lutarem por seu reconhecimento. As manifestaes de identidade negra são formas que privilegiam as afirmaes de identidade, ligando-as ao passado. Dentre essas manifestaes na região do rio Andirá está a dança do gambá, que faz parte da tradio cultural do quilombo do Matupiri.

¹¹⁴ Ver Diário Oficial da União. Seo 1. N 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.

Após a pesquisa realizada por acadêmicos do curso de História nas comunidades Santa Tereza do Matupiri, Trindade e São Pedro, em 2009, outros estudos que também se desenvolviam no período ganharam evidência (MOURÃO, 2010; CAMPOS, 2010; SILVA, 2010), e a região do rio Andirá foi tornando-se referência em relação à sua luta por reconhecimento como terra de quilombolas. Para tal luta, a preservação e a vivência das tradições são importantes. Na comunidade Santa Tereza do Matupiri é realizado um festival com suas manifestações culturais, que são de suma importância para a constituição de sua identidade como remanescentes quilombolas.

Com o reconhecimento dessas comunidades, como Santa Tereza do Matupiri, Trindade, São Pedro, Itaquara e Boa Fé, a região que compreende os municípios de Parintins, Barreirinha, Nhamundá, Maués, Boa Vista do Ramos e Urucará tornou-se centro de muitos questionamentos sobre a presença africana e suas características nas terras que abrangem os referidos centros urbanos e suas zonas rurais. Sobre o exposto, no que diz respeito ao estado do Amazonas, percebe-se que, em sua porção territorial leste, no limite com o Pará, surgiram nos últimos anos comunidades que se autodeclararam afro-amazônicas (ROCHA; RODRIGUES; AGUIAR, 2016; GOMES, 1997) ou que se consideram imersas em suas culturas negras, “impulsionando discussões qualitativas sobre a presença negroide na configuração de ambientes adornados de culturas dominiais existentes para além da região do Andirá, mesmo local da fronteira Amazonas-Pará” (ROCHA; RODRIGUES; AGUIAR, 2016, p. 67).

Em Manaus, capital do estado do Amazonas, mais precisamente na Avenida Japurá, no bairro Praça 14 de Janeiro, localiza-se o Quilombo de São Benedito ou Quilombo do Barranco, o primeiro território quilombola urbano reconhecido na Região Norte. No local residem 25 famílias, descendentes de ex-escravos que se instalaram no Amazonas há mais de cem anos (PONTES; PONTES, 2016).

Segundo quilombo urbano reconhecido no Brasil e antiga Praça da Conciliação, o bairro onde está inserido o Quilombo do Barranco tem sua história relacionada à Revolução de 14 de janeiro de 1892. A antiga Praça da Conciliação acabou passando por várias alterações em

seu nome, chamando-se Praça Fernandes Pimenta – soldado morto na Revolução de 1892 – até haver a mudança para o nome que possui na atualidade (SAMPAIO, 2011).

Para Pontes e Pontes (2016), em seus 125 anos, o Quilombo do Barranco sempre esteve ligado a São Benedito, o padroeiro dos negros. Em sua trajetória, anterior à urbanização do bairro (1963-1964), a comunidade do Barranco já foi chamada de Vila dos Maranhenses, Reduto dos Maranhenses e Reduto dos Negros, devido ao fato de sua história estar ligada à chegada dos maranhenses Maria Severa Nascimento, Raimundo, Manoel e Antão, mãe e filhos, respectivamente, assim como Felipe Nery Beckmann. Também vieram cearenses para a Praça 14 de janeiro.

Sobre o processo de luta dos negros do Quilombo do Barranco, Pontes e Pontes (2016, p. 14) também consideram que:

A aglutinação e organização da negritude tem início com o advogado Nestor José Soueiro Nascimento, nascido em 1947 e falecido em 2003, portanto, ele foi o pioneiro intelectual na luta pelos direitos dos negros da Praça 14 de Janeiro, pois, na década de 1960, criou o Movimento de Alma Negra, tempos depois, outro movimento surge em defesa da história e da causa dos negros descendentes de escravos a Associação do Movimento Orgulho Negro do Amazonas (AMONAM).

As famílias do Barranco de São Benedito da Praça 14 de Janeiro tiveram contato com o Ministério Público Federal em 2013, quando este realizava o Projeto MPF em Movimento, que recomendou a certificação do lugar pela Fundação Cultural Palmares (FCP). A comunidade, agora remanescente de quilombo, foi certificada com a portaria Nº 104, de 23 de setembro de 2014, publicada no Diário Oficial da União (DOU) do dia 24 de setembro de 2014, através da Fundação Cultural Palmares (PONTES; PONTES, 2016, p. 14).

Com a certificação do Barranco de São Benedito, o processo de reconhecimento da presença negra no Amazonas ganha ainda mais avanços, assim como a identificação de mais territórios quilombolas no estado, como a comunidade do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, que se constitui de descendentes de escravos africanos vindos de São Mateus e Serinhaem para a Colônia Agroindustrial da Freguesia de Serpa de 1857

a 1860. Esses negros estavam nas últimas levas e eram escravos estatais considerados “livres”, enviados pelo Ministério da Justiça.

Entende-se que, em meio a conflitos, a análise de instituições, as memórias do trabalho compulsório e a manutenção das tradições é que as comunidades quilombolas vão sendo reconhecidas nos últimos anos, mostrando que os mocambos da Amazônia permanecem através de suas lutas.

Considerações finais

Não diferentemente de outras regiões do território brasileiro, na Amazônia a resistência à escravidão foi desencadeada por demandas que buscaram alternativas para não se submeter à ordem vigente. O estudo das lutas por liberdade e as formas de vivências negras além do espaço de cativo possibilitam uma aproximação mais contundente da história e da cultura negra no Brasil. Deve-se levar em conta a riqueza cultural, a identidade constituída e preservada através das tradições nos espaços de liberdade como quilombos.

O quilombo/mocambo configura-se como movimento opositor ao estilo de vida imposto pelo branco. Esses territórios mantinham independência com ajuda das lavouras que os ex-escravos aprenderam com os seus e com a defesa feita com as armas de fogo, arcos e flechas, quando necessário. O quilombo abrangeu muitos aspectos e práticas da sociedade que oprimia seus componentes, mas, ainda assim, firmou-se como um passo importante para a nacionalização da massa negra escravizada.

No contexto atual, muitos dos antigos mocambos em várias regiões do Brasil, sobretudo no estado do Amazonas, buscam ser reconhecidos como espaços de resistência da cultura negra através das autoafirmações e manutenção das tradições afro, transmitidas nos ambientes familiares e comunitários, em meio a diferentes conflitos.

Mas ainda há o silenciamento, a complexidade nas autoafirmações de identidades quilombolas, uma vez que o senso comum julga que não há o quilombo tradicional, que tenha resistido por grande espaço de tempo, em regiões longínquas e com populações de fenótipo típico de África. Ainda há muito a analisar e refletir sobre os quilombos/mocambos da Amazônia e suas questões identitárias.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. 2. ed. Belém, Editora Cejup/UFGA/NAEA, 1998.

ARCHANJO, Elaine Cristina Oliveira Farias. Quilombos de Oriximiná (Pará – Brasil): escravidão, fuga e memória no século XIX. *Revista de História da UEG*, Anápolis, v. 3, n. 2, p. 52-70, jul./dez. 2014.

BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 19 abr. 2019.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Editora Valer, 2009.

BEZERRA NETO, José Maia. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na Província do Grão-Pará – 1840/1860. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 73-112, mar. 2001.

BEZERRA NETO, José Maia. *Fugindo, sempre fugindo: escravidão, fugas escravas e fugitivos no Grão-Pará (1840-1888)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, São Paulo, 2000.

CAMPOS, Sabrina Coelho. *Memória e luta: narrativas dos remanescentes de quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade*. Monografia. UEA. Parintins, 2010.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. 240 p.

CRULS, Gastão Luís. *Hiléia amazônica*. 2. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955.

LIZ, Renilda Aparecida Costa de. *A identidade nacional brasileira e a educação: homogeneidade X pluralidade cultural*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Universidade do Planalto Catarinense – UNIPLAC, 2001.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

CUNHA-HENCKEL, Rosa. *Tráfego de Palavras: africanismos de origem banto na obra de José Lins do Rego*. Recife: Fundaj. Ed. Massangan, 2005.

DAELEMEN, Jan. "Remarques sur les vestiges de langues africaines dans le portugais du Brésil", *Orbis*, v. 34, p. 119-135, 1991-1993.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Quilombolas na Amazônia: um esboço preliminar do estudo de comunidades de pretos no Complexo Madeira. In: *II Encontro Brasileiro de Ciências Sociais e Barragens*. Salvador, Bahia: Instituto de Geociências, Mestrado em Geografia/EDUFBA, 2007.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Quilombolas no Amazonas: do rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Editora Açaí; CNPq, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* São Paulo: Paisagens, 2000.

FUNES, Eurípedes Antônio. "Nasci nas matas, nunca tive senhor": história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1995.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 177.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII - XIX)*. 1997. 773f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280897>>. Acesso em: 21 jul. 2018.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. *Revista Brasileira de Educação* [online], n. 23, p. 75-85, 2003. ISSN 1413-2478. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782003000200006>>. Acesso em: 10 ago. 2014.

GOMES, Robeilton de Souza. Fuga, sublevação e conflito: faces da resistência política na Amazônia colonial (séc. XVIII). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, jul. 2011.

GOMES, Flávio; MARIN, Rosa. Reconfigurações coloniais: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão-Pará e Guiana Francesa (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, n. 149, p. 71-72, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996.

LOPES, Nei. *Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1996.

MORESCO, Marcielly Cristina; RIBEIRO, R. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. *Animus* (Santa Maria. Online), v. 14, p. 168-183, 2015.

MOURÃO, Antônio Tadeu Carvalho. “*Agora somos quilombolas*”: a luta da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. Monografia (Licenciatura em História), UEA, Parintins, 2010.

OLIVEIRA, Edna dos Santos. *Devoção, tambor e canto: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho*. 2015. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. doi:10.11606/T.8.2015.tde-22122015-101109. Acesso em: 27 abr. 2019.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. De mocambeiro a cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. Terra das Águas. *Revista de Estudos Amazônicos*, v. 1, n. 1, p. 148-172, 1999.

PINTO, Renan Freitas. *Viagem das Ideias*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2008.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*. Ouro Preto: Typographia da Silva, 1832. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000038026&bbm/5414#page/2/mode/2up>. Acesso em: 27 abr. 2019.

PONTES, Aldrin Bentes; PONTES, Joyce Karoline Pinto Oliveira. O direito à cultura religiosa: reflexões sobre a festividade de São Benedito em Manaus. *Anais do COMPEDI*, 1. ed. Florianópolis: Conpedi-UNB, v. 1, p. 11-27, 2016.

ROCHA, João Marinho da. Cultura, memória e identidade quilombola: narrativas orais sobre as festas populares da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM. *Anais do XII Encontro Nacional de História*, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1397502041_ARQUIVO_JoaoMarinho-textocompletoPI-Copia.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2015.

ROCHA, João Marinho da; RODRIGUES, Renan Albuquerque; AGUIAR, José Vicente de Souza. Caminhos para a autodeclaração: a luta por reconhecimento de mulheres quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, na fronteira Amazonas-Pará. *História e Perspectivas*, Uberlândia, v. 54, p. 61-84, jan./jun. 2016.

SALLES, Vicente. *Os Mocambeiros e outros ensaios*. Belém: IAP, 2013.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob regime de escravidão*. Belém: Graficentro/Cejup, 1988.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob regime de escravidão*. Rio, Fundação Getulio Vargas & Universidade Federal do Pará, 1971. 336 p. ilus.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011. 298 p.

SILVA, Adriana Gomes da. *A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri: através da memória coletiva e relatos orais*. Monografia (Licenciatura Plena em História). UEA, Parintins, 2010.

SILVA, Julio Claudio da. Memória e identidade nos relatos dos quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha, Amazonas. In: Encontro da Associação Brasileira de História Oral, ABHO, 2014, Teresina. *Anais [recurso eletrônico] /XII Encontro da Associação Brasileira de História Oral*, 2014.

SILVA, Antônio Moraes. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Na Oficina de Simão Thaddeu Ferreira Lisboa; 1789. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/view/?45000008422&bbm/5412#page/1/mode/2up>>. Acesso em: 16 dez. 2016.

TILLQUIST, Ylva. *Registros de quilombo no Brasil e na região do Rio da Prata*. Curso de Mestrado em Léxico Africano/Português e Espanhol. Departamento de Estudos Espanhóis, Portugueses e Latino-americanos. Universidade de Estocolmo, 2013.

PROCESSOS COMUNICACIONAIS NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ORIXIMINÁ, PARÁ

Ana Caroline Albuquerque Soares
Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues

Introdução

No mundo globalizado em que se vive atualmente, a comunicação se revela primordial para que os mais diversos grupos conquistem seus espaços simbólicos e suas lutas ganhem visibilidade. No caso das comunidades quilombolas do município de Oriximiná/PA, a comunicação torna-se uma estratégia relevante de resistência, tanto no cenário político, econômico, cultural ou social. Beltrão (2004, p. 27) afirma que a comunicação é o problema fundamental numa “sociedade composta de uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferença de origens étnicas e pela própria distância social e espacial”.

Oriximiná representa um marco na luta e resistência quilombola, visto que, no Brasil, foi nesse município que, em 1995, ocorreu a primeira titulação coletiva de terra de quilombos, em cumprimento ao que determina a Constituição Federativa de 1988. A luta dos quilombolas, em Oriximiná, pela regularização do seu território começou antes do reconhecimento desse direito, quando líderes começaram a se organizar e receber orientações de instituições parceiras para a defesa de seu território. Em 1989, líderes quilombolas, assessorados pela Igreja Católica e pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI – SP)¹¹⁵, mobilizaram-se e viajaram até Brasília para apresentar suas reivindicações e pressionar os órgãos responsáveis.

Em novembro de 1995 foi concedida a titulação coletiva para a Terra Quilombola (TQ) da Boa Vista, nos anos seguintes foram

¹¹⁵ A Comissão Pró-Índio de São Paulo é uma organização não governamental fundada em 1978 que atua junto com índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos, procurando contribuir com o fortalecimento da democracia, o reconhecimento dos direitos das minorias étnicas e o combate à discriminação racial (CPI-SP – 2011).

tituladas outras quatro comunidades: Terra Quilombola Água Fria (1996), Terra Quilombola Trombetas (1997), Terra Quilombola Erepecuru (1998/2000) e Terra Quilombola Alto Trombetas 1 (2003). Esta última, foi titulada parcialmente, ou seja, ainda está em trâmite o processo de regularização. Desde então, somente no ano de 2018 a Terra Quilombola Vila Nova de Cachoeira Porteira foi titulada, sendo que além da TQ do Alto Trombetas 1, a TQ Alto Trombetas 2, a TQ Jamari/Último Quilombo, TQ Moura, TQ Ariramba também estão com processo em andamento.

A comunicação nessas comunidades caracteriza-se como popular, pois os saberes, os fazeres, os modos, as manifestações religiosas e culturais são repassados pelos membros mais antigos, de geração a geração, por meio da oralidade. Com o decorrer do tempo, para que esse grupo tivesse representatividade e voz ativa junto a outros órgãos e instituições, fundou-se a Associação dos Remanescentes de Quilombolas de Oriximiná (ARQMO). Com a evolução da tecnologia e o acesso de líderes comunitários a esses meios tecnológicos, assessorados pela CPI -SP, foi criado um *site*, onde se conta a trajetória dos quilombolas de Oriximiná e seu processo de resistência e luta em defesa de seus territórios.

O objetivo deste artigo é descrever o processo comunicacional pelo qual as comunidades quilombolas de Oriximiná passaram, desde o início dos enfrentamentos pela titulação dos territórios, até se apropriarem das mídias digitais, como um canal comunicativo para dar visibilidade à sua luta. O artigo apoia-se na Teoria da Folkcomunicação e pretende, baseado em pesquisa bibliográfica, traçar um percurso comunicacional desde a utilização da oralidade, até a criação do *site*. A teoria folkcomunicacional dedica-se aos aspectos que escapam aos grandes meios midiáticos, ou seja, está voltada às formas culturais com pouca visibilidade (que não são pauta) nos sistemas hegemônicos de comunicação, mas que fazem parte do ambiente simbólico e cotidiano das populações marginalizadas.

Da oralidade à *internet*: processo comunicacional nas comunidades quilombolas de Oriximiná

A teoria folkcomunicacional busca compreender os processos comunicacionais que ocorrem nas manifestações de cultura popular, isto é, as manifestações que ocorrem no interior das comunidades e que estão interligadas com a cultura popular. Beltrão (2004, p. 47) orienta que a folkcomunicação se dedica a estudar aspectos do dia a dia de grupos marginalizados que inventam seus próprios meios para transmitir seus conhecimentos e fazeres, ou seja, tal teoria estuda o “processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes da massa”.

A partir dos pressupostos deste autor entende-se que a folkcomunicação busca “dar vez e voz” às vivências e lutas das minorias (marginalizados), não que esses grupos não tenham voz ativa, pelo contrário, são donos de seus discursos, mas suas falas não chegam aos veículos de comunicação, não têm espaços nos meios midiáticos. Pizarro (2012) destaca que é importante ouvir os discursos produzidos pelas comunidades tradicionais, pois

no interior da Amazônia, o discurso teórico não tem a palavra, que está com seus habitantes, os quais enfrentam os problemas em seu dia a dia, os amazônidas que dão a conhecer os discursos de suas vidas. Os intelectuais [...] também o fazem, porém raramente saem [são] da região. [...]. Estudar os discursos dessa região é conhecer as tensões (PIZARRO, 2012, p. 258-9).

Hohlfeldt (2002) chama atenção para a complexidade e particularidade que envolve a folkcomunicação, contudo não se pode entender tal teoria como um tratado sobre folclore e cultura popular, visto que diz respeito aos fenômenos comunicativos a que esses conceitos estão ligados. Assim, se pode dizer que a folkcomunicação possibilita às minorias, por meio de uma comunicação acessível, a apropriação de conhecimentos e informações sobre as relações sociais e de poder da sociedade e, de certo modo, desempenha um papel relevante no processo de inclusão e resistência social.

Seguindo o pensamento de Beltrão (1980), os públicos usuários do sistema folkcomunicacional são chamados de marginalizados e se dividem em: urbanos marginalizados, rurais marginalizados e os culturalmente marginalizados. Esses grupos, constituídos de sujeitos que adotam posturas contra-hegemônicas, são entendidos como marginalizados por não se sentirem pertencentes à ordem social vigente e por estarem fora do circuito dos *mass media* tradicionais. Os indivíduos considerados do grupo culturalmente marginalizado podem, conseqüentemente, estar inseridos no grupo urbano ou rural.

No caso das comunidades quilombolas de Oriximiná, objeto deste estudo, pode-se dizer, a partir das considerações de Beltrão (1980), que são comunidades rurais e culturalmente marginalizadas. As comunidades quilombolas existentes em Oriximiná, segundo Andrade (2011), são descendentes dos escravos, que no século XIX, fugiam das propriedades e fazendas de Belém, Santarém, Alenquer e Óbidos. Esses quilombolas encontravam na floresta refúgio e liberdade para construir uma nova vida. Atualmente, em Oriximiná, os quilombolas estão distribuídos em trinta e cinco comunidades às margens dos rios Trombetas, Erepecuru, Acapu e Cuminã. São aproximadamente mil e duzentas famílias, que vivem em nove territórios étnicos.

Segundo Corrêa (2016), os quilombolas desenvolveram um modo de vida peculiar, com a produção familiar e comunitária, com condições de trabalho e subsistência baseados no extrativismo vegetal, na pesca, na caça, no cultivo de roças e nas trocas comerciais de produtos da floresta. A organização do trabalho familiar, os instrumentos, o espaço e o tempo voltados para as atividades agroextrativistas, eram implementados pelo próprio grupo, com conhecimentos adquiridos na relação com a natureza e com a *troca de saberes com culturas indígenas* (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

Na perspectiva da folkcomunicação, o processo comunicacional se dá de forma cíclica, onde tanto emissor quanto receptor participam ativamente do fluxo comunicativo. No caso dos quilombolas de Oriximiná, pode se dizer que esse processo se caracteriza como popular, pois os saberes, os fazeres, os modos, a cultura, são repassados, de geração a geração, com primor pelos

membros mais antigos da comunidade, por meio da tradição oral. Há, nessas comunidades, diversas expressões da cultura popular que são consideradas significativos elementos comunicacionais, especialmente, as interações socioculturais, por exemplo, as relações entre a comunidade e os líderes, a transmissão da história e dos saberes culturais para permanência e continuidade, as festividades religiosas e profanas, as danças, as músicas, o uso dos meios tecnológicos como canal de resistência e luta, dentre outros.

Beltrão (1980, p. 115) pontua que “a folkcomunicação utiliza, preferencialmente os canais interpessoais diretos: as conversas, os relatos, pregações, canção popular e outras representações do folclore”. De certo modo, as pontuações fazem sentido no que diz respeito às comunidades quilombolas de Oriximiná, principalmente com relação à história de formação das comunidades, a qual é pautada nas memórias dos mais velhos e repassada pelos relatos e conversações, como é possível perceber na narrativa¹¹⁶ da quilombola da comunidade do Jamari/ Último Quilombo:

A minha bisavó fugiu da escravidão, [...] ela veio para cá para esse rio fugida, para esse rio que não tinha um vivente. O pai dela foi tirar um lugar para morar aí no fim das cachoeiras. Quando eles iam fazer compra na cidade, eles iam todos escondidos. Andavam de noite, com medo dos brancos pegarem eles. Andavam de noite; de dia eles estavam escondidos na beirada. Assim a minha avó contava, porque eu mesma não conto; já conto o que ela contava [...] (Nasezenha de Andrade, out. 2012).

É possível perceber que a oralidade e a memória servem de base para a compreensão da origem e da formação dessas comunidades. A folkcomunicação está presente em todo esse processo comunicacional pelo qual os mais velhos transmitem os saberes históricos e culturais às comunidades quilombolas. Nos relatos observa-se um linguajar peculiar e acessível aos outros comunitários, fato que torna o processo comunicativo relevante para se compreender o passado e o presente

¹¹⁶ Relatório antropológico que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) de comunidades remanescentes de quilombo para regularização fundiária do INCRA (SILVA NETO, 2014).

das comunidades quilombolas de Oriximiná. Na narrativa de José dos Santos, 72 anos, quilombola da comunidade de Boa Vista, percebe-se certa semelhança, quanto ao conteúdo e ao modo de narrar os acontecimentos, com o relato mencionado anteriormente.

[...] meu avós não eram daqui. [...] Eles dizem que vieram daí, do rumo da África. Eles vieram corridos do tempo da escravidão. Vieram para as fazendas de Santarém, de Santarém se espalharam, uns foi pra Alenquer, outro veio pra cá pro Trombetas. Teve quilombo que foi pra Porteira [...], e assim, eles foram se espalhando, e o meu avô ficou por aqui por Boa Vista (Entrevista concedida a Archanjo, em nov. 2013).

As expressões materiais e imateriais, a ancestralidade, a memória e todos os elementos culturais que estão, de algum modo, presentes no processo comunicativo observado nos relatos dos quilombolas de Oriximiná, interessam à folkcomunicação, visto que são, aquilo que Cascudo (2012) chamou de *motivos folkcomunicacionais*, rastros do folclore e das manifestações populares. Este autor valoriza a oralidade, a comunicação, a memória, e pondera que

todos os países do mundo, raças, grupos, famílias, classes profissionais, possuem um patrimônio de tradições que se transmite oralmente e é defendido e conservado pelo costume. Esse patrimônio é milenar e contemporâneo. Cresce com os conhecimentos diários desde que se integrem nos hábitos grupais, domésticos ou nacionais (CASCUDO, 2012, p. 9).

A oralidade, além de elemento que interessa à folkcomunicação, permite a valorização da voz dos comunitários, revela as interpretações, os conflitos, as versões, as redes e tramas. É nesse processo comunicativo que o sentimento de pertença à comunidade é gerado. De certa forma, é também pela oralidade, pelas conversações, que os líderes são identificados/eleitos, de forma espontânea, pelas comunidades. Beltrão (2001) refere-se a esses líderes como: comunicador de *folk*, agente *folk*, *folkcomunicador*.

O comunicador de *folk* tem em sua personalidade característica dos líderes de opinião identificada (e nele, talvez, ainda mais aguçada) que nos seus colegas de comunicação: 1) prestígio

na comunidade, independentemente da posição social ou situação econômica, graças ao nível de conhecimentos que possui sobre determinados temas e à aguda percepção de seus reflexos na vida e costumes de sua gente 2) exposição às mensagens do sistema de comunicação[...] mas submetendo os conteúdos ao crivo de ideias, princípios e normas do seu grupo; 3) frequente contato com fontes externas autorizadas de informação, com as quais discute ou complementa as informações recolhidas[...] (BELTRÃO, 2001, p. 173).

Nas comunidades quilombolas de Oriximiná podem-se identificar vários agentes folk, visto que cada comunidade nomeia espontaneamente suas lideranças. Sobre esses líderes quilombolas Archanjo (2015, p. 58) destaca alguns nomes relevantes nas lutas dessas comunidades, como: “o Sr. Antônio Carlos Printes, [...] um dos mais conhecidos líderes quilombola do Trombetas, juntamente com outros [...] como Daniel Souza, Rafael Viana, Zuleide dos Santos, José dos Santos, [*Silvio Rocha*]” e outros.

Com base em Beltrão (1980), esses agentes comunicadores de *folk*, ao contrário de autoridades políticas, econômicas ou líderes de opinião, nem sempre são reconhecidos pela sociedade a sua volta, mas têm um papel relevante e adotam uma postura de liderança na localidade em que operam/atuam. Nesse caso, faz-se interessante observar o relato de um líder quilombola:

O pessoal vieram aí, a gente fez um ensaio [...] e que quando eles chegaram aí, [...] aí a gente preparou pela uma boca só, que a gente não queria terra individual e sim uma terra coletiva. Aí veio o INCRA de Santarém e aí disse que o trabalho deles [não] era pra vim terra coletiva, só individual. Aí só a Mineração ia decidir isso aí. Eles [MRN] chamaram uma reunião, mas lá só cabia seis pessoas, aí nós se organizamo e levamos doze [...] Aí a gente falou, eles falava. Aí eu perguntei pra ele [o representante da MRN] porque todo aqueles ano a gente aqui, nunca a Mineração tinha se preocupado por nós como ela tava se preocupando depois da gente fazer um pico comunitário. Aí ele ficou calado, ele disse e, tanto faz, a Mineração tá aqui pra ajudar vocês, tanto faz ser no coletivo como no individual, só que vai custar mais porque o coletivo [...] vai mexer com

o INCRA de Brasília e ai ser mais demorado. Passe até cem anos mas nós queremos de Brasília [...] nós temo querendo um título coletivo (Zuleide Viana, comunidade Boa Vista, entrevista concedida a Archanjo em out. 2013).

A partir da narrativa observa-se o poder de convencimento e a credibilidade que esses comunicadores de *folk* detêm junto aos comunitários; além de terem conhecimentos sobre a história de luta de seu povo e posicionamentos políticos sólidos, estes colocam suas habilidades de expressar suas ideias e opiniões a serviço do bem comum do local. Nesse sentido, Beltrão (1980, p. 3) ressalta que “a ascensão a liderança está intimamente ligada à credibilidade que o agente-comunicador adquire no seu ambiente e à sua habilidade de codificar a mensagem ao nível de entendimento de sua audiência”.

Essas lideranças quilombolas, conforme Beltrão (1980), são uma espécie de tradutores de discursos, que conseguem emitir mensagens aos comunitários com argumentos e palavras acessíveis, que sensibilizam sua audiência. Um exemplo disso é quando se reúnem com as comunidades, após voltarem de um evento que envolve suas temáticas de luta, e conseguem transmitir as informações de maneira acessível ao seu grupo.

Com o passar do tempo e com a evolução dos processos comunicacionais, os líderes quilombolas juntamente com os demais moradores das comunidades quilombolas de Oriximiná se organizaram e criaram uma associação com representantes (comunicadores de *folk*) de várias comunidades, chamada de Associação dos Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO). Essa associação foi criada para dar representatividade e visibilidade aos quilombolas, junto às esferas federal, estadual e municipal, pelo direito à titulação dos seus territórios e pela reprodução de sua cultura.

Archanjo (2015, p. 81) assinala que, com a ARQMO, os quilombolas criam novos espaços para se fazer política e lutar por direitos e cidadania. “Neste sentido, constituindo-se enquanto atores de seu processo social, são sujeitos de transformações políticas e sociais, construtores de sua própria história”. Esses novos espaços criados são elementos do processo comunicacional, são manifestações de opiniões

e ideias desse grupo, que não tem acesso aos *mass media*, mas busca meios de tornar suas lutas visíveis e de legitimar seus direitos. Sobre a ARQMO, um dos fundadores conta:

Então, é em oitenta e nove, [...] que foi fundada a associação, nós fomos em Brasília pra pedir o apoio lá pra titular nossas áreas das comunidades e nós tivemos lá pelo Congresso, tivemos pelo Senado, tivemos lá pela CNBB, que foi também o padre Patrício, o padre José e a Lúcia Andrade que é da Comissão Pró-Índio de São Paulo (Carlos Printes, entrevista concedida a Archanjo em out. 2013).

Nesse sentido, Sader (1988, p. 55) considera a ARQMO como sujeito histórico, como “coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender interesses e expressar suas vontades”. Inicialmente, a ARQMO foi assessorada por membros da Igreja Católica, da Paróquia de Santo Antônio de Oriximiná, pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA) e, posteriormente, pela CPI-SP, parceria que ainda permanece (ANDRADE, 2011).

De certo modo, em contato com essas parcerias e “sob a pressão da vida social o povo atualiza, reinterpreta e readapta constantemente os seus modos de sentir, pensar e agir em relação aos fatos da sociedade e aos dados culturais do tempo” (CARNEIRO apud BELTRÃO, 2001, p. 78). De alguma forma, foi isso o que aconteceu nas comunidades quilombolas de Oriximiná, os líderes adaptaram seus modos de comunicar ou apropriaram-se de informações, novas práticas, novos meios, para tornar eficiente e produtiva a comunicação do grupo.

Entre as várias estratégias e mecanismos comunicativos adotados pela ARQMO, podemos exemplificar a realização de encontros e debates, músicas, poesias, danças, festas, manifestações públicas, além da criação de informativo e, mais recentemente, do *site*. Neste estudo, não abordaremos todas as manifestações folkcomunicacionais mencionadas acima, apenas um informativo e o *site*.

Em 1990, a ARQMO lançou o informativo A Ronqueira, que circulou até 1991. Com dez páginas e uma tiragem de cem exemplares por edição, a publicação circulava semestralmente na cidade de Oriximiná

e nas comunidades quilombolas. O boletim tornou-se uma voz da Associação, por meio do qual se narrava a história dos antepassados e se faziam denúncias sobre racismo, sobre temas ambientais e outros, mas também se noticiavam assuntos relacionados à Associação, como a escolha da diretoria da ARQMO, a participação dos líderes e dos coordenadores em eventos, o andamento dos processos de titulação dos territórios, dentre outros.



Figura 1: *Printscreen* da 1ª edição do informativo A Ronqueira (capa e página 1).
Fonte: Quilombolas em Oriximiná. **Disponível em:** <<http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>>.

O boletim elaborado coletivamente pelos membros da ARQMO não circulava com anúncios comerciais, nomes de políticos ou de pessoas influentes. Com relação ao nome do informativo, na primeira edição explica-se o porquê, inclusive o desenho manual que aparece na capa tem relação com a memória dos ancestrais. “Ronqueira era um cepo de madeira e um cano de ferro carregado com pólvora, farinha, papel e barro, uma espécie de rojão artesanal que os nossos antepassados usavam para dar avisos para locais bem distantes” (A Ronqueira, 1ª edição). A Ronqueira, além de ser um elemento comunicacional, pode ser considerado também um canal contra-hegemônico, que contribuiu para o fortalecimento da ARQMO e das lutas quilombolas.

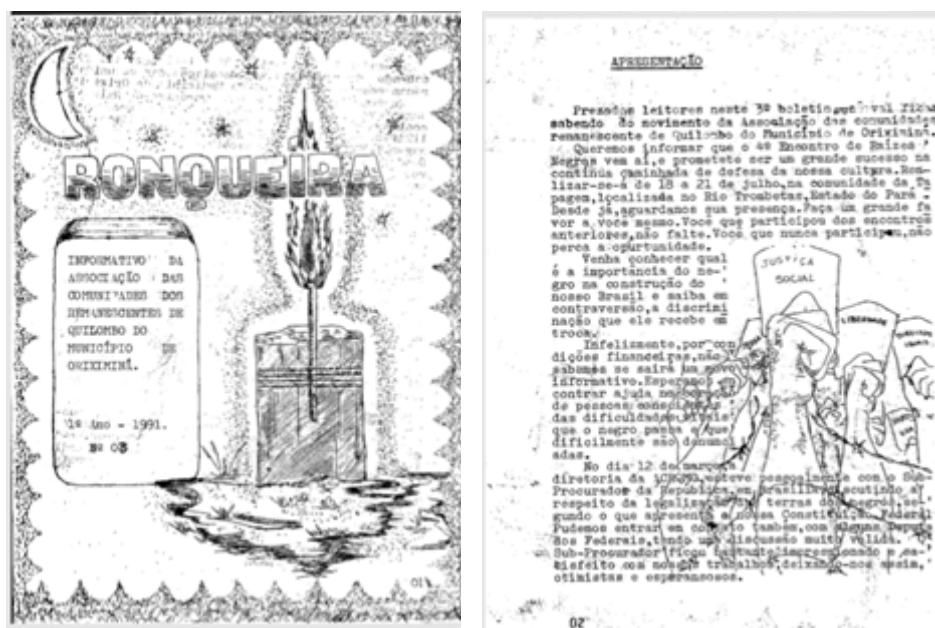


Figura 2: Printscreen da 3ª edição do informativo A Ronqueira (capa e página 2).
Fonte: Quilombolas em Oriximiná. **Disponível em:** <<http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>>.

Torna-se relevante ressaltar como os canais comunicativos das comunidades quilombolas foram se atualizando, uma vez que tanto os líderes quanto os comunitários tem acesso a novas tecnologias. Atualmente, há um site, <<http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>>, onde conta-se a trajetória dos quilombos de Oriximiná e busca-se dar visibilidade às lutas territoriais e culturais desse grupo. O site foi criado pela CPI- SP, que presta assessoria a ARQMO. Os textos e artigos são produzidos por membros desta organização parceira.

A *internet*, conforme Peruzzo (2008), impulsiona os processos comunicacionais. A comunicação mediada por novas tecnologias, ganha novas possibilidades, novos formatos, novas feições, novas caras e um novo ânimo. Foi o que ocorreu nessas comunidades, a partir do contato com esses novos formatos, se percebeu uma alternativa de comunicação, já que este grupo não tem o mesmo espaço que outros grupos na mídia convencional.

De certo modo, o *site*, assim como o informativo, tornou-se a voz dos quilombolas e é um canal usado pelas lideranças para divulgar, para os comunitários e para outros públicos, o processo de resistência e luta dessas comunidades. Na seção Home é apresentada a história de fundação da ARQMO, bem como os objetivos da Associação, o Estatuto, a equipe de coordenação, os contatos, e artigos sobre temas importantes para os encontros sociais e políticos.



Figura 3: *Printscreen* do site da seção Home. **Fonte:** Quilombolas em Oriximiná. **Disponível em:** <<http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>>.

Já na seção Quem São/Como Vivem, encontram-se a história dos quilombolas, aspectos do cotidiano, informações sobre os projetos de manejos, sobre as cooperativas, e sobre as festas, tradições e lazer. Existem ainda, a seção Luta pela Terra, onde é possível acompanhar os processos de titulação dos territórios, os enfretamentos com relação à exploração mineral e à implantação de hidrelétricas em áreas quilombolas e as seções Índios e Quilombolas, onde é tratada a aliança com os indígenas da região em defesa dos territórios, Notícias, onde se encontra publicações sobre eventos e temas de interesse dos quilombolas e Publicações traz artigos acadêmicos, relatórios e resultado de estudos sobre comunidades de quilombo no país.

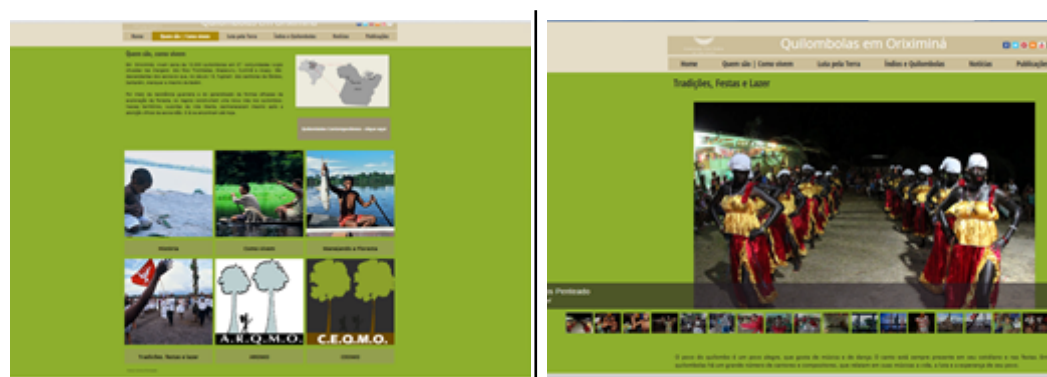


Figura 4: *Printscreen* da seção Quem São/Como Vivem. **Fonte:** Quilombolas em Oriximiná. **Disponível em:** <<http://cpisp.org.br/quilombolas-em-oriximina/>>.

Diante do processo comunicacional que ocorre nas comunidades quilombolas, pode-se dizer que o *site* é um canal contra-hegemônico e alternativo de comunicação, pois nele se publicam temas e pautas

que não teriam espaço e vez nos grandes veículos de comunicação, como rádio e TV, mas também é um produto *folkmediático*. Trigueiro (2008) assinala que a folkmídia é um ramo de estudo recente da folkcomunicação, que se dedica a compreender as estratégias comunicativas, do massivo ao popular, a partir da apropriação e incorporação das tecnologias de informação.

Nesse mesmo sentido, Luyten (2006, p. 41) aponta que o intercâmbio de elementos da mídia massiva e da cultura popular favorece a comunicação das minorias, tanto que “o que se vê hoje são comunicadores populares incorporando as novas tecnologias de comunicação e recursos técnicos da mídia massiva”.

De modo geral, os processos comunicacionais, das comunidades quilombolas de Oriximiná, favorecem a perpetuação da cultura local, mas também são espaços que possibilitam a mobilização e a visibilidade da resistência e da luta por direitos e por cidadania dessas comunidades. Se no passado os antepassados dos quilombolas lutavam por liberdade, atualmente essas comunidades lutam para não perder suas conquistas, seus espaços de moradia, de lazer, de religiosidade; lutam pela permanência em seus territórios, pela reprodução de sua cultura; e se utilizam tanto da oralidade quanto de outros canais comunicativos, como a *internet*, para o enfrentamento social e cultural.

Considerações finais

O presente artigo apresentou uma breve descrição a respeito do processo comunicacional pelo qual as comunidades quilombolas de Oriximiná passaram, desde o início dos enfrentamentos pela titulação dos territórios, até se apropriarem das mídias digitais, como um canal comunicativo para dar visibilidade à sua luta. Não era pretensão desse estudo abordar todos os processos comunicativos dessas comunidades, ou seja, aqui neste espaço não se trabalhou com danças, festas, religiosidade, música, poesia, culinária e outros processos e elementos de comunicação existentes nas localidades.

Nessas comunidades, a comunicação pode ser considerada popular, pois os saberes e manifestações culturais são repassados pelos ancestrais

por meio da oralidade. Contudo, os processos comunicativos foram-se atualizando, a ponto dos líderes dessas comunidades apropriarem-se de novas tecnologias para reivindicar seus direitos e propagar suas lutas. É o que Melo (2008) chama de novas estratégias de difusão simbólica.

Quando se estuda manifestações culturais, deve-se, conforme as orientações de Canclini (2004, p. 14), atentar para “o que está se apresentando – formato, linguagem, conteúdo – pois estará trazendo as necessidades presentes da comunidade que a representa e de seus protagonistas”. Ou seja, os quilombolas continuam a utilizar a oralidade como um meio eficiente de transmitir sua cultura e luta, mas foi necessário, devido às transformações no processo comunicativo, que se conhecesse e se apropriasse de novos meios e canais alternativos para tornar sua comunicação mais eficaz e para dar visibilidade aos enfrentamentos sociais e culturais.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiões dos matos e rios*. Belém: NAEA/UFGPA, 1998.

ANDRADE, Lúcia M. *Os quilombos da bacia do Rio Trombetas*. São Paulo: CPI – SP, 2011.

ARCHANJO, Elaine Cristina O. F. *Oriximiná Terra de Negros: trabalho, cultura e luta de quilombolas de Boa Vista (1980-2013)*. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: UFAM, 2015.

BELTRÃO, Luís. *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.

BELTRÃO, Luís. *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2004.

BELTRÃO, Luís. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

BELTRÃO, Luís. O sistema da Folkcomunicação, 1980. In: MARQUES DE MELO, José Marques de (org.). *Mídia e folclore. O estudo da Folkcomunicação segundo Luiz Beltrão*. Maringá/São Bernardo do Campo: PR/SP. Cátedra. UNESCO/UMESP e Faculdades Maringá, 2001. p. 167-178.

- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2012.
- CORRÊA, Silvia da Silva. “*E continuamos a ser escravos na nossa própria terra*” – a reprodução subordinada dos quilombolas do rio Trombetas ao capital-trabalho e as transformações no território. Dissertação (Mestrado em Geografia). Porto Velho: UFRO, 2016.
- HOHLFELDT, Antônio. Folkcomunicação: sadio oportunismo de quase meio século. *Anuário UNESCO/UMESP de Comunicação Regional*, n. 5, p. 25-34, 2002.
- LUYTEN, Joseph M. Folkmídia: uma nova visão de folclore e de folkcomunicação. In: SCHMIDT, Cristina (org.). *Folkcomunicação na arena global: avanços teóricos e metodológicos*. São Paulo: DUCTOR, 2006.
- MELO, José Marques de. *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SILVA NETO, Nirson Medeiros da. *Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural do território quilombola Jamari/Último Quilombo*. INCRA. Santarém: Ecodimensão, 2014.
- PERUZZO, Cícilia Maria Krohling. Aproximações entre comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço. Natal, *CD-ROM dos Anais do XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2008.
- PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- TERRAS QUILOMBOLAS em ORIXIMINÁ: pressões e ameaças*. Comissão Pró-Índio de São Paulo. 1. ed. São Paulo, 2011.
- TRIGUEIRO, Osvaldo (org.). *Luiz Beltrão: pioneiro das ciências da comunicação no Brasil*. João Pessoa: Editora UFPB, 2008. p. 191-208.

“FILHOS DE CRISTINA”

memória e história dos protagonismos quilombolas do rio Andirá

João Marinho da Rocha
Marilene Corrêa da Silva Freitas

Introdução

Este texto versa sobre parte de nossas trajetórias de pesquisa junto aos “quilombos do rio Andirá”¹¹⁷, na fronteira Amazonas-Pará. Neste recorte, a partir dos registros audiovisuais, assinalamos os protagonismos dos “Freitas de Castro” junto ao movimento social quilombola. Os tais “Freitas de Castro”¹¹⁸, que configuram o “Quilombo Trindade”, são, segundo as memórias desse movimento social que vem lutando por diferenciação étnica no rio Andirá, “os filhos de Cristina”¹¹⁹. Esta seria, segundo informa essa mesma memória do movimento quilombola, uma dentre os muitos descendentes de Benedito Rodrigues da Costa. Benedito, um ex-escravo que em fins da década de 1870 teria adentrado o Andirá em conjunto com outros sujeitos e ali constituído família com Gerônima Sateré-Mawé¹²⁰. Vindo da província vizinha do Pará, teria esse angolano experienciado os mundos do trabalho escravo.

¹¹⁷ A fundação Cultura Palmares, através da Portaria Nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrou no Livro de Cadastro Geral nº 16 e certificou, de acordo com a autodefinição e o processo em tramitação junto à referida Fundação, que as comunidades de Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Tereza do Matupiri e Trindade se definem como remanescentes de quilombo. Ver Diário Oficial da União. Seção 1. Nº 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013. Já possuem relatório antropológico publicado e aguardam processos finais de titulação de seu território.

¹¹⁸ Família envolvida nos processos socioculturais e ações políticas para diferenciação étnico-racial e territorialidades quilombolas no leste do estado do Amazonas. Após intensas circulações, ao longo da segunda metade do século XX, dados os “intrusamentos” constantes de suas terras tradicionalmente ocupadas. Transitaram por municípios do leste Amazonense (Barreirinha, Boa Vista do Ramos e Maués); referenciam-se contemporaneamente no “Quilombo Trindade”, (re) produzido a partir de seus protagonismos (dos “Freitas de Castro”), ao longo das mobilizações políticas do movimento social quilombola do Andirá.

¹¹⁹ Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Parintins/AM, agosto de 2016.

¹²⁰ O rio Andirá, juntamente com os rios Marau e Aicurapá, configuram o território tradicional ocupado pelo povo indígena Sateré-Mawé. Abrange os estados do Amazonas e Pará: municípios como Maués, Barreirinha e Parintins pelo lado amazonense, e Juruti e Aveiro pelo lado paraense. Sua demarcação ocorreu ainda na década de 1980.

É parte dos estudos para compor tese de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM sobre os processos de constituição da identidade e territorialidades quilombolas no rio Andirá. Trazemos aqui uma reflexão acerca do protagonismo quilombola no movimento por diferenciação étnico-racial. Com base em arquivos de fontes orais, identificamos, descrevemos e analisamos as ações sociais e políticas da família “Freitas de Castro”, sujeitos inseridos nesse processo. As trajetórias e experiências individuais e familiares, conectadas a cenários, sujeitos e interesses variados, puderam tecer relações de poder a partir do rio Andirá. Tais comunidades quilombolas conseguiram, nesse movimento, etnicizar e politizar memórias dos mais velhos e com isso construir, junto aos demais sujeitos sociais de seis comunidades do rio Andirá, narrativas sobre si, criando e acionando memórias que ligam tais comunidades às experiências dos mundos do trabalho na Amazônia, (re)desenhando práticas socioculturais capazes de indicar fronteiras étnicas e demarcar territórios simbólicos de pertencimentos – fronteiras e territórios esses que lhes garantem diferenciação frente às demais comunidades do leste do Amazonas.

Neste exercício, julgamos relevante iluminar o conhecimento das táticas desenvolvidas por tais movimentos sociais contemporâneos na Amazônia, palco de diversos impasses e lutas sociais por direitos de existência de povos e comunidades tradicionais, como ocorreu/ ocorre na fronteira Amazonas-Pará. Dizemos isso por acreditar que não dá mais para ler a presença negra na Amazônia apenas pelo viés da quantidade numérica, pois, “aplicado à Amazônia, todo procedimento em busca do conhecimento torna-se plural” (FREITAS, 2012, p. 39). Em nossas pesquisas buscamos não somente considerar os dados estatísticos em si, mas também os múltiplos significados da presença negra. Nesse sentido, estamos interessados em perceber como a presença negra se articulou aos espaços e ao mundo amazônicos e aqui construir novos espaços de liberdades e territorialidades específicas. As práticas socioculturais e memórias contemporâneas de tais comunidades, portanto, acabaram/acabam esticando o seu presente, e nisso os sujeitos acabam reconstruindo os seus passados

a partir de suas demandas políticas contemporâneas, objetivadas no movimento social quilombola. É nessa “viagem das memórias” que intentamos conhecer um pouco das histórias desses sujeitos, há até pouco tempo classificados como “pretos do matupiri”, e a partir de 2013 (re)classificados como “quilombolas do rio Andirá”, fato que, segundo Maria Amélia dos Santos Castro, significa que terão “outros valores”¹²¹; mais que isso “seremos tratados diferentes”¹²². Tal assertiva é uma projeção futura, um futuro para o qual a liderança esperançosa anseia mais respeito, por parte tanto do Estado, como dos seus vizinhos.

Dos caminhos quilombolas

As comunidades quilombolas do rio Andirá, como os “novos quilombos” do Brasil, conectam-se de alguma maneira aos processos sociais produzidos e sistematizados no âmbito das mobilizações dos movimentos sociais das décadas finais do século XX. Mobilizações essas que, dentre outras coisas, com suas ações sociais marcadas por protagonismos diversos, alargaram conceitos e significações de elementos que até então impossibilitavam olhares para as realidades sociais de centenas de comunidades negras rurais existentes no Brasil, muitas das quais com existências de memórias e tradições que, dentre outras coisas, remetiam aos tempos do cativeiro e/ou denunciavam as relações sociais tecidas por tais sujeitos por todo o pós-abolição. Dentre os temas alargados, ressignificados e, portanto, que receberam novos olhares, estão a memória pública sobre a escravidão, sobre os sentidos da liberdade conquistada, sobre os marcos e datas comemorativas até então cristalizadas que passaram por reapropriações (MATTOS, 2005-2006). Tais revisões estiveram como pautas do movimento negro contemporâneo que a partir das décadas finais do XX encampou a questão quilombola como símbolo de lutas do povo negro (MATTOS, 2005-2006; DOMINGUES; GOMES, 2013).

Foi engendrada produzida, nesse contexto de produção de direitos e de sujeitos políticos, uma série de questões, muitas das quais atreladas às

¹²¹ Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Parintins/AM, agosto de 2016.

¹²² Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Parintins/AM, agosto de 2016.

suas demandas contemporâneas em muito conectadas às lutas travadas. Nisso, produziram-se “cenários de direitos”, marcando lugares nos dispositivos legais que seriam depositados na Constituição Federal de 1988. Um exemplo disso está no artigo 68, dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, que versa sobre o reconhecimento, por parte do Estado, dos direitos de povos aos seus territórios tradicionalmente ocupados. Tal artigo confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro (O'DWYER, 2007). “Ali se nomeava e se atribuía direitos a um heterogêneo conjunto de comunidades de predominância negra que, salvo raras exceções, não se pensavam em qualquer medida como ‘remanescentes das comunidades de quilombos’ (BRANDÃO *et al.*, 2010, p. 78). Sua aprovação proporcionou uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão” (MATTOS, 2005-2006, p. 106).

A partir de então, os dispositivos estavam postos, sendo constantemente reordenados nas décadas de 1990 e início dos anos 2000, como aliás ocorreu em 2003, quando o presidente Luís Inácio Lula da Silva, em decorrência de ações dos movimentos sociais, assinou o decreto 4.887, de 20/11/2003, que, dentre outras coisas, pactuava sobre a autoidentificação de povos indígenas e tribais. Estamos referindo-nos à convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT. Isto inaugurou novos espaços e caminhos para as lutas dos movimentos quilombolas. Somam-se a isso outras questões, pois, “além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no presente aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a reivindicar enquadrar-se no novo dispositivo legal” (MATTOS, 2005-2006, p. 106). Vale destacar que “há situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições de possibilidade para encaminhar suas reivindicações básicas” (ALMEIDA, 1998, p. 17). Tudo isso, segundo o mesmo autor, “para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno delas e ainda para tornar seus saberes práticos um vigoroso instrumento jurídico-formal” (ALMEIDA, 1998, p. 17).

Foi no início da década de 1990 que ocorreram as chamadas “quebradeiras de coco babaçu”. Em outras palavras, foi nos primeiros anos de implementação da “Constituição Cidadã” que os “quilombolas” colocaram as suas pautas de reivindicações, em meio a um ambiente de forte efervescência política e mobilização social. As “quebradeiras de coco babaçu” e os “quilombolas” que se colocaram na cena política constituída consolidaram seus movimentos e articularam estratégias de defesa de seus territórios, juntamente com outros povos e comunidades tradicionais, tais como os “castanheiros” e os “ribeirinhos” (ALMEIDA, 2012). Além desses sujeitos e grupos sociais, começaram a se consolidar no Brasil as denominadas “comunidades de fundos de pasto” e dos “faxinais”. Esses movimentos, “tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais” (ALMEIDA, 1998, p. 19). As comunidades demandantes passam, então, a se articular em torno de elementos que as unissem na busca de acessar seus direitos. Para isso acionam os mais variados elementos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando o decreto 4.887, de 20/11/2003, regulamentou que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autoidentificação da própria comunidade. Tais comunidades, por sua vez, passam a ser compreendidas também como grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (ALMEIDA, 1998).

Nisso, assistiu-se aos inúmeros trabalhos de produção de processos sociais para acessar aqueles direitos, fazendo emergir centenas de comunidades negras rurais. Estas passaram cada vez mais a trazer para suas pautas os discursos e as formas de lutas relacionadas ao novo ser quilombola, descrito nos tais dispositivos constitucionais e decretos presidenciais. Muitos desses caminhos foram produzidos nas interações entre realidades sociais referidas e parceiros externos (ONGs, universidades e demais órgãos). Para os casos amazônicos, como o do rio Andirá, destacamos os trabalhos de (re)constituições de memórias, suas sistematizações e oficializações por meio de órgãos

e entidades organizativas dos quilombos, como a Federação das Organizações Quilombolas do município de Barreirinha. Tais órgãos, como foi o caso da Federação, produziram mapeamentos e “*procurações de negros*”¹²³, identificando processos socioculturais, memórias e trajetórias individuais e familiares que aos poucos foram compondo desenhos que faziam sentido e contribuía com os projetos étnicos e políticos do movimento social quilombola para conseguir produzir a diferenciação étnico-racial daquelas comunidades frente o estado brasileiro, que os reconheceu como quilombolas em 2013.

Destacamos em seus processos de lutas os protagonismos femininos e trajetórias familiares, das quais para este momento tomamos a dos “Freitas de Castro”. Muitas dessas trajetórias, como ocorre com esta família Freitas de Castro, são emblemáticas no sentido de que muitas delas apontaram caminhos para os passados dos mundos do trabalho, das relações sociais e de solidariedades, das relações de poder, das relações múltiplas no pós-abolição no Amazonas, a partir dessa fronteira Amazonas-Pará. Com tais apontamentos, essas trajetórias, quando bem visualizadas, acabaram contribuindo para fortalecer e formatar o que certas lideranças quilombolas chamaram de “*sínteses da história*”¹²⁴, ou seja, a produção de conhecimentos sobre si. Isto nos parece fundamental pelo fato de haver muitos desconhecimentos entre os próprios grupos locais acerca de suas histórias e memórias, até o contexto das mobilizações do movimento quilombola adentrar de fato as águas do rio Andirá. Anteriormente ao movimento quilombola, essas memórias pareceriam circular apenas intragrupos familiares, não existindo um órgão que delas cuidasse e as fizesse extrapolar os quintais das famílias e as fronteiras das comunidades, o que parece ter ocorrido com a constituição do movimento quilombola local e conseqüente produção de um órgão gestor, no caso, a Federação. A partir de suas atuações, as memórias familiares e histórias foram entrecruzadas e assim ampliaram-se cada vez mais.

Tal processo de produção da memória no âmbito do movimento social quilombola atingiu, por exemplo, outras comunidades distantes

¹²³ Maria Cremilda Rodrigues. *Entrevista*. Parintins/AM, agosto de 2015.

¹²⁴ Maria Cremilda Rodrigues. *Entrevista*. Parintins/AM, agosto de 2015.

fisicamente, mas que se descobriram parentes oriundos dos mesmos ancestrais, que, segundo as narrativas de memórias, teriam ali chegado em fins do século XIX. Foram, por isso, aproximadas pelas memórias e pelos processos históricos e socioculturais do pós-abolição, reconstituídos cuidadosamente no curso do movimento social quilombola. O grande exemplo disso, a nosso ver, ocorre com a (re)construção do quilombo Trindade a partir dos protagonismos dos “Freitas de Castro”. Estes retomam antigas terras e reúnem parentes que foram “desautorizados” a existir em suas terras tradicionais pelas agro estratégias que “intrusaram” seus territórios no século XX; terras tornadas “passivos ambientais”, na linguagem dos engenheiros florestais do Incra, e tornadas “*campo prus gado*”¹²⁵ nas linguagens locais, que traduzem a seu modo os fenômenos que lhes afetaram/afetam. Os ventos e os cenários de direitos acerca das comunidades quilombolas, portanto, chegaram de forma mais sistematizada ao leste do Amazonas apenas a partir de 2005. As narrativas do movimento quilombola, portanto, dão conta que aquelas comunidades, em mobilizações locais, conseguiram produzir redes de contato com pesquisadores que na ocasião pensavam e analisavam as questões quilombolas na Amazônia. Estamos referindo-nos, por exemplo, à pesquisadora colombiana e servidora da Escola de Saúde da Universidade do Estado do Amazonas – UEA/ESA, Ana Felícia Hurtado, que naquele contexto desenvolvia, a partir da Fiocruz, estudos acerca das questões relativas à saúde da população quilombola na Amazônia.

Dos protagonismos quilombolas: O caso dos “Filhos de Cristina”

(...) Papai contava que meu avô veio de Angola, da África, como escravo dos portugueses. Então, esse meu avô por parte de pai era Benedito Rodrigues da Costa, que veio nos navios africanos pra servir os portugueses. Ele tinha três irmãos, uma irmã, que era a tia Maria, e mais dois irmãos, o tio Francisco e tio João. Tendo estes três partido para lugares ignorados, ninguém sabe pra onde! Nessa época iam pro Pará e outros lugares; não sabemos pra onde eles foram (...)¹²⁶.

¹²⁵ Maria Engracia Rodrigues. *Entrevista*. Quilombo São Pedro, julho de 2016.

¹²⁶ Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Parintins/AM, agosto de 2016.

Na primeira metade da primeira década deste século XXI, a partir de movimentos sociais e de diálogos com outros estados da região amazônica e do país, (re)aparecem algumas dessas comunidades, que começam a demandar reconhecimento étnico, social e territorial como remanescentes de quilombos. No estado do Amazonas, há presença reconhecida pela Fundação Cultural Palmares – FCP desses “novos quilombos” (MATOS, 2005-2006), nos municípios de Novo Airão (Quilombo do Tambor), Barreirinha (Quilombo do Andirá), Manaus (Quilombo do Barranco) e Itacoatiara (Lago Cerpa). As narrativas de uma das lideranças do Andirá iluminam processos iniciais de busca pelas diferenciações étnicas, a partir de procedimentos de ressignificação de antigas memórias dispersas e, portanto, silenciadas e sem muito sentido aparente; memórias e narrativas que no contexto dos primeiros anos do século XXI, encontraram motivações e cenários políticos para serem (re)constituídas.

Olha, meu avô era o seguinte. Nós morávamos ali, a casa do meu pai era do meu avô [...]. Meu avô chegou a dizer, contavam pra gente que o pai dele tinha vindo da África. Nós éramos negros porque o pai dele tinha vindo da África e chegou aqui e casou com indígena. Aí eles teve esses filhos e ficaram por aqui. Foi o tempo que o Benedito Rodrigues morreu, e ficaram eles permanecendo aqui neste pedaço. Então, a gente era de família negra, mas só que a gente não tinha certeza, quando nós tivemos certeza nós procuramos a saber¹²⁷ [Grifos Nossos].

As análises do conjunto dos “arquivos orais” (RIOS; MATTOS, 2005) dão conta de que houve no movimento quilombola do rio Andirá um processo constituído por algumas etapas do “aprender a ser” negros e quilombolas, muitas das quais marcadas por conflitos internos diversos acerca da memória herdada e dos procedimentos a serem realizados a serem realizados. Destacamos: A) Um despertar a partir de contatos com agentes externos que ali foram realizar estudo; B) As condições sociais precárias de tais comunidades e as possibilidades

¹²⁷ Maria Amélia dos Santos Castro. *Entrevista*. Quilombo Santa Tereza do Matupiri, rio Andirá, Barreirinha/AM, outubro de 2015.

aventadas pelos agentes externos, os quais lhes apresentaram as garantias postas no artigo 68 da Constituição de 1988, deram força a esse despertar; C) Procederam à institucionalização da luta por meio de uma associação, tornada Federação num segundo momento e que cuidaria dos processos, demandas e diálogos locais e extra locais; D) Esta entidade procedeu junto às comunidades a um mapeamento das memórias do cativo; E) Após o segundo mapeamento (ocorrido em 2012), procedeu-se ao auto reconhecimento e certificação por parte da Fundação Cultural Palmares – FCP. Registram-se três etapas de investidas para a certificação: 1. A primeira liderada por duas pessoas (uma de São Paulo e outra de Boa Fé); 2. A segunda liderada pela Federação da Organizações Quilombolas, sob a liderança de Maria Cremilda Rodrigues; e 3. A terceira, também pela Federação Quilombola, já sob a liderança de Maria Amélia dos Santos Castro, “a Lurdes”, como a chamam as vozes do Andirá; F) De posse da certidão como remanescente, procedeu-se ao processo de demarcação do território reivindicado como quilombola (em andamento no Incra).

Importam-nos neste recorte considerações gerais acerca das ações protagonistas dos “Freitas de Castro” – os tais “*filhos de Cristina*” – e suas relações com o movimento por diferenciação étnico-racial na fronteira Amazonas-Pará. Trindade, a mais recente das comunidades quilombolas do rio Andirá, e Santa Tereza do Matupiri, a mais antiga delas, agregam-se a São Pedro (ex-núcleo de Santa Tereza), a Itaquara e a Boa Fé. Em 2015, já após a “certificação da Palmares”, quando os processos de demarcação do território já haviam iniciado e por isso os quilombos recebiam pela primeira vez a equipe do INCRA responsável, é que o Distrito de São Paulo do Açú, antigo núcleo de Itaquara, foi inserido nas lutas do movimento quilombola. Dados o adiantado de certas questões formais e a já titulação por parte da Fundação Cultural Palmares, São Paulo ficou como “nucleação quilombola de Itaquara”.

Análises de trajetórias familiares como a dos “Silva” (Tucumanduba/São Paulo do Açú), dos “Rodrigues de Freitas” (São Pedro) e dos “Freitas de Castro” (quilombo de Trindade) iluminam inúmeras questões de protagonismos negros no pós-abolição no Amazonas. Neste texto, evidenciamos os protagonismos dos Freitas de Castro e suas relações

com o movimento quilombola do Andirá por diferenciação étnico-racial; memórias familiares que, dentre outras coisas, foram fundamentais nas informações sobre os antigos espaços territoriais de uso comum, as práticas e relações de trabalhos; enfim, elementos que auxiliam os órgãos que produziam seus relatórios técnicos para fins de delimitação do território tradicionalmente ocupado.

O senhor sabe aquela senhora [engenheira florestal] ‘tava’ fazendo aquele trabalho no computador. Sobre a revisão da terra do Chapeleiro, e o povo não ‘tava’ entendendo. Essa área que muitas pessoas fizeram “caçuada” de mim ontem. Foi nessa área que nós fizemos um ‘guarnazar’ [...]. É área velha de quilombo. Nós fomos moradores velhos dali. Nós tinha duas áreas, uma na frente da outra. É terreno grande, que se fosse bater, eu não sei falar, mas vou dizer, no GPS pela área que ‘tavam’ falando, que agora tem 1.000 quadros de campo. [...] São um povo muito rico, e esse que toma conta agora ‘tá’ escravizando o ‘pessuar’ [...]. Meu irmão, quando essas 900 hectares pegou fogo aí, o ‘pessuar’ do São João do Massuari pensou que ia se acabar o mundo, ‘tava’ preteando tudo de tanta fumaça. [...] Ele disse que quer ver tudo isso limpo. Nós não vamos mais pra lá. Já ‘tamos’ velhos. Ninguém vai trabalhar mais pros ‘zutrus’. Vamos é trabalhar pra nós. Os novos ainda vão porque não têm pra onde trabalhar. Hoje a diária é trinta e cinco reais no terçado e na foice. Eu saí [das empreitas] porque hoje nós ‘tamo’ numa área quilombola. Meus irmãos explicaram pra mim. Então, hoje em dia eu me sinto muito feliz porque eu tenho as coisas que é nossa. Quero trabalhar pra mim mesmo [...]. Todas as coisas que nós temos aqui é pra nós. **Depois de ‘tudo’ esses trabalhos é que nós ficamos tudo ‘baquiado’**. Nós nem tinha tempo de arranjar mulher naquela época.¹²⁸ Uma hora dessas [seis e trinta da manhã] nós já estava na mata de machado. Farinha não tinha ganho quase.¹²⁹

Dentre os trabalhadores dessas ações de “intrusamentos” dos “territórios tradicionalmente ocupados” (ALMEIDA, 2008, 2012,

¹²⁸ Dos seis irmãos Freitas de Castro, apenas três constituíram família, dada, em certa medida, como atribui o senhor João Freitas de Castro, a vida dedicada aos mundos do trabalho no Andirá.

¹²⁹ João Freitas de Castro. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

2014) no Andirá, é claro, estavam os sujeitos locais. Também estavam nordestinos que reeditavam os processos migratórios do século XIX e início do XX e migravam por toda a Amazônia, em busca das frentes de serviços propagados naquele contexto em que “a política de desenvolvimento da agricultura, implementada pelo regime militar, privilegiava o latifúndio (concentração de terra) e a monocultura, o que causou grande impacto nas comunidades quilombolas” (DOMINGUES; GOMES, 2013, p. 14). Alguns chefes de famílias do Andirá, por exemplo, iniciaram, nesses contextos, um processo drástico de transição dos extrativismos (pescas, caças e coletas), da pequena agricultura de subsistência, para tornarem-se “diaristas” e “empreiteiros” das novas “agro estratégias” (ALMEIDA, 2014). Isso reatualizava, na segunda metade do XX, práticas e relações sociais e de trabalho correntes por todo o pós-abolição. Objetivadas nas ações de patrões que se diversificaram na Amazônia e, junto com eles, as relações de poder e consequentes lutas pela terra e os assédios aos “antigos”, tornaram-se cada vez mais evidentes no sentido de ceder as suas terras ocupadas e utilizadas tradicionalmente há gerações. “Aqui só não foi vendido porque quando meu pai morreu só ficou minha mãe, meu irmão que depois também ele morreu. [...] Se ela negociasse aqui era um campo. Nós não sei nem por onde estava né!”¹³⁰. O que move em parte esse e os demais processos de “intrusamentos” de terras na Amazônia são as possibilidades da especulação fundiária, que tem nas “terras tradicionalmente ocupadas” empecilhos para o estabelecimento dos novos empreendimentos. Nisso, parte de territórios quilombolas foi expropriada de formas violentas e também por meio de “convencimentos sutis”, constrangimentos e/ou valores abaixo do mercado¹³¹.

As memórias “dos Freitas de Castro”, e de parentes como “os Rodrigues” do quilombo São Pedro, devidamente mapeadas pela

¹³⁰ Maria Engracia Rodrigues de Freitas, 56 anos. *Entrevista*. Quilombo São Pedro, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

¹³¹ Os percursos individuais e familiares, muitos dos quais configuram as formações sociais e históricas de cada comunidade quilombola, serão vistos, no curso do movimento social ali produzido, como ferramentas para potencializar suas lutas e demandas frente a seus opositores e ao Estado Nacional. No caso, as ações de Maria Engracia são colocadas ao lado de outras trajetórias como “ações políticas” e, portanto, protagonistas que marcaram o Andirá ao longo do pós-abolição.

Federação Quilombola do Rio Andirá, em muito contribuíram para sistematizações como aquelas propostas por seu João, segundo o qual, ao fim e ao cabo, são “*tudinho’ galhos do Matupiri*”¹³², para trazermos as metáforas produzidas pelas memórias de “*poucas letras*” de seu João Freitas de Castro, o mais velho da família Freitas de Castro – descendentes de Cristina, uma das filhas daqueles indicados pelas memórias locais com sendo os filhos de Manuel Benedito da Costa e de Gerônima Sateré- Mawé. João é um personagem das dezenas de sujeitos descidos das cabeceiras como a do rio Chapeleiro. Dentre outras ações, foi “*provedor dos ranchos*” para os trabalhos coletivos – “*puxiruns*” – de derruba, capina do terreno onde se (re)estabeleceram em 2009, constituindo estrategicamente o quilombo de Trindade. Uma “*ação política*” (ACEVEDO; CASTRO, 1998) em pleno movimento de mobilização por diferenciação étnica no Andirá. Entendemos esse protagonismo específico da família “Freitas de Castro” na formação do quilombo Trindade, também fruto de uma rede estabelecida com os agentes externos. Essas conexões mobilizaram formas e processos de conhecimentos para dar a “*força*” étnica necessária ao dizerem-se negros e quilombolas no Andirá; devidamente produzidos e utilizados no percurso do movimento quilombola e que auxiliaram os sujeitos envolvidos nas lutas a (re)constituírem e sistematizarem memórias familiares que os remeteram àqueles que chamam de “*troncos velhos*”, como é o caso de Cristina. Nisso se ligaram também às memórias do cativo e do pós-abolição naquela fronteira Amazonas-Pará, marcada por trânsitos desde os tempos coloniais.

As comunidades negras rurais do rio Andirá, portanto, passaram a construir ferramentas metodológicas e institucionais, como é o caso de uma “*Federação*”, capazes, dentre outras coisas, de acionar, registrar, materializar e em alguns casos institucionalizar “*memórias do cativo*”, muitas das quais, remontadas ao final do século XIX. Sua atuação política foi importante nos processos de produção e enquadramentos das memórias do “*novo grupo étnico*” no Andirá, pois “*Além do trabalho de enquadramento da memória há também o trabalho da própria memória*

¹³² João de Castro Freitas Rodrigues. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

em si, ou seja, cada vez que uma memória está relativamente constituída ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade da organização” (POLLAK, 1992, p. 205). Todo esse projeto de memória, que passou por certa produção de identidade coletiva e territorialidades quilombolas, acabou por ser uma espécie de luta pela possibilidade de mudanças de seus quadros sociais de exclusão, aos quais estavam submetidos historicamente.

Se as características fenotípicas de São Pedro nos anos 1980 eram sinônimo de estigmas e negações de suas existências e direitos à escola e/ou à socialização em núcleos maiores como Santa Tereza, onde eram chamados de “*búfalos*”, como nos lembra Maria Engrácia, e/ou “*pretos do curupira*”, como rememora Mateus Cruz, o oposto, ao menos no sentido do proveito político no movimento quilombola, ocorreu nos anos 2000, com a formação do quilombo Trindade. As aparências fenotípicas e marcas de linguagem, especialmente dos Freitas de Castro do recém-criado Quilombo Trindade, parece terem acolhido muito bem os “projetos de memória” da Federação Quilombola, haja vista que os líderes da nascente comunidade (João, Adelson, Nicanor, Tiniel, Nezinha e Luís Carlos) raramente desciam para os demais núcleos comunitários em constante romanização (ação de missionários católicos) e cercados pelo agronegócio. Seja como for, uma marca das comunidades quilombolas “*galhos dos pretos do Matupiri*”, principalmente as mais recentes, foram/são formadas, dentre outras coisas, “A partir dos deslocamentos das famílias, algumas já desapropriadas de suas posses, viabilizaram-se a formação de pequenos agrupamentos em áreas que até então eram praticamente de posse e uso familiar” (SIQUEIRA, 2016, p. 18)¹³³.

Tais comunidades do Andirá produziram, portanto, processos de aprendizagem e de formação de novas lideranças e aperfeiçoamento dos discursos das lideranças já existentes, passando de duas para três, depois para quatro e, por fim, para seis comunidades, acrescidas de mais três núcleos menores, que foram agregados às comunidades demandantes em curso. Estavam em questão também as expectativas pelos poderes a serem assumidos, quando tivessem as comunidades as certificações como quilombolas e também as titulações dos seus territórios.

¹³³ Relatório Antropológico do Território Quilombola do Rio Andirá.

[...] se nós fizesse a comunidade, aí ser organizado a terra, se não ia organizar a terra, que os 'homi' botaram pra lá pra, pro Matupiri. Não, a comunidade "chefe" que tem dos quilombolas é Santa Tereza. É, pois é! Mas é o centro, é o centro [...]. É aqui que é o centro! Porque essa aqui [Trindade] foi feita, aquela lá já 'tava' pronta. Essa aqui tem... aí de lá, os de lá que 'tenham' mais saber do que nós, diz que 'tá' no centro. É, que tem sabedoria, eles pegaram que tem mais sabedoria do que nós eles botaram o centro pra lá. [...]¹³⁴ [Grifos Nossos].

Verifica-se, nesses e em outros discursos, que muitos dos conflitos produzidos e nem sempre administrados no curso do movimento quilombola giravam em torno desses "horizontes de expectativas" sobre o que fazer com o novo estigma e classificação social que buscavam entender o que lhes seria bom. Em sua família, Luís Carlos é o único dos Freitas de Castro que teve acesso formal "às letras". Dessa forma, foi tornado uma das principais lideranças da comunidade de Trindade quando esta precisava da interlocução com o mundo externo para além das redes de poderes locais. É tido como tal por ser o sujeito "das letras" dos irmãos Freitas de Castro, que, aliás, segundo as memórias coletivas das demais comunidades, "são aqueles que falam feio", de quase nenhuma letra, como bem assevera Nicanor, gêmeo de Tiníel que são, os "pescadores" da família Freitas de Castro. Família quase sempre estabelecida no alto das cabeceiras, os Freitas de Castro desde há muito subiram o Andirá Grande, estabeleceram-se nas cabeceiras do Chapeleiro. Foram para o São João do Rio Massauari, estabeleceram contatos econômicos, de solidariedades e casamentos com municípios de Boa Vista do Ramos e principalmente Maués. Nesta última cidade, já moravam seus avós paternos, saídos do Andirá na primeira metade do século XX. Em Maués eram mais respeitados, e isso significava ter dinheiro em espécie, não apenas pelas trocas de produtos, como faziam os regatões do Andirá. Sobre isso acusa Luís, o filho mais novo e o único que pôde encontrar as letras e assim aprender a contar os palmos de madeira "vendidos" pela família Freitas de Castro no Chapeleiro e em Maués, onde nasceu. Luís, por isso, tornou-se o articulador dos

¹³⁴ Adelson Freitas de Castro. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

negócios da família Freitas de Castro, que “*somo sete por tudo: meu irmão João, o ‘Aderson’, o Nicanor, ‘Tinier’, ‘Anerzine’ e Dulcilene*”¹³⁵.

[...] a gente se deu pra lá mesmo! Acho que por causa do movimento da Cidade. Porque de Maués era muito mais trabalho do que Barreirinha. Chegava lá na Cidade mesmo, lá tinha trabalho. Papai dizia: - Eu tenho 10 homens pra limpar o guaranazal. - ‘bora’ lá! Já tinha gente que nós procurava. Eles ficavam nos procurando. Já conheciam já. Tantos tempos já trabalhamos em ‘empeleita’, tantos de roça que plantaram, tanto de guaranazal assim iam fazendo pra nós, aí fazia, dava o dinheiro. O período de janeiro a fevereiro de lá mudava de setembro a dezembro. Com o tempo nós tivemos condições por lá. Tinham casa, fizemos um comércio lá. Compramos o terreno, aí compramos casa na cidade, já tinha os comércios já em Maués. Quando colocamos o comércio. Mamãe: - meu filho, não me acostumo aqui porque eu gosto do Andirá! Vamos voltar pro Andirá. Meu irmão disse: - não, mano, vamos ficar por aqui mesmo, não quis sair de lá mais. Bagunçavam muito com nossa cor aí no Chapeleiro. Na verdade ficamos só um pouquinho em Maués, melhoram praticamente se sentindo barão. Tinha mais trabalho, ou mais melhor mesmo o dinheiro que circulou muito. Era guaraná, farinha. Todo sábado aquela feira lotava de gente, tarde não tinha mais, muita farinha de 10, 12 sacos (você levavam pra lá) levava todo sábado por semana 20 sacos de farinha. Lá também conseguimos. Lá era patrão já. Já tínhamos um negócio grande já lá. A coisa que a mamãe dizê: - meu filho, ‘bora’ mudar daqui. - mamãe, não falta pra nós nada!. - Não, meu filho, eu quero ir lá pro Andirá mesmo! Exatamente, fizemos a vontade dela. Viemos embora pro Andirá memo. Ela já tinha os 65 anos e também estava meio adoentada.¹³⁶

Obedeceram a um pedido da matriarca Inês de Castro, gravemente adoentada e querendo retornar para próximo dos seus antigos parentes. Inês faz-nos lembrar das realidades observadas também em outras partes da Amazônia, como as referenciadas por Acevedo e Castro (1998)

¹³⁵ Luís Carlos Freitas de Castro. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, agosto de 2016.

¹³⁶ Luís Carlos Freitas de Castro. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, agosto de 2016.

sobre o rio Trombetas. Ao tratarem “dos quilombos às comunidades dos seus descendentes”, estas pesquisadoras fizeram questão de ressaltar os protagonismos femininos ali observados e amplamente reificados nas práticas sociais das comunidades mocambeiras, as quais têm nos domínios de parentesco “o epicentro das relações sociais”. Fazendo referência a estudos sobre sociedades africanas, as mesmas autoras nos informam que tais realidades sociais afro-amazônicas são “formas familiares chefiadas por mulheres, seus papéis organizadores e as dominâncias das relações em sistemas matrilineares” (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 121).

Com essa doença aí no outro dia ela morreu, minha mãe! E aí ficamos praticamente acostumado com nossa mãe, mas mesmo com essa idade ficamos sem mãe. Ficamos sem direção. Nós ficamos sem a direção, ela [aponta para a esposa, Esmeraldina] e eu. Nós que direcionamos nossos irmãos. - É, já vamos lá pra Trindade [terreno onde se formaria a comunidade]! Vamos lá pra aquele terreno¹³⁷ [Grifos Nossos].

Com o falecimento da matriarca Inês de Castro, restou aos Freitas de Castro imprensarem-se entre pastos e matas, até não resistirem aos assédios e “vender” as terras do Chapeleiro. Então, retornaram de Maués ao Chapeleiro, que, no entanto, já completamente tomado pelo pasto para gado, e de lá desceram para formar o quilombo Trindade, caracterizando “[...] deslocamentos para fora, cuja maior parte dos casos se deu de forma forçada, podem ser descritos com base em dois movimentos” (SIQUEIRA, 2016, p. 16). Após os muitos trânsitos e experiências dos Freitas de Castro, a essa altura já haviam perdido “a direção”, que lhes era dada por aquela mulher Inês de Castro, protagonista e testemunha dos tempos antigos; um dos “galhos de Cristina”, filha das primeiras gerações dos “pretos do Matupiri”. Na segunda metade do século XX, viam-se seus descendentes das “fala feias” continuamente ameaçados pelos “intrusamentos” de seus territórios tradicionalmente ocupados, como denuncia Adelson Freitas

¹³⁷ Luís Carlos Freitas de Castro. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, agosto de 2016.

de Castro; sujeitos que têm sua trajetória de vida e o corpo¹³⁸ marcado pelos trânsitos entre os rios Andirá, Chapeleiro, Massauari, entre os municípios de Barreirinha, Maués e Boa Vista do Ramos.

[...] ele [fazendeiro] cortava a nossa cerca pra ele ‘cabar cum’ nossa agricultura, né, Nicanor! [...] Aí a “ente” [gente] fazia, como que é?, a cerca. A ‘ente’ endireitava a cerca, ‘ente’ [gente] num tinha boi. Endireitava a cerca. E ele continuava cum esse negócio, cortava a cerca. Quando era de manhã “ente” [gente] endireitava, quando era aquela hora ele só [gestos indicando os cortes do arame]. Ai ‘fui’, a ‘ente’ se ‘injuu’ de ‘tá’ brigando, brigar cum vizinho. - Bora vender pra ele, tudo tempo ele dizia: - não, rapaz, eu quero terreno, quero o terreno! Ele falava. - É, quero o terreno! Aí ‘fui’ pra nós... Aí, o meu, esse meu irmão pegou uma mixaria dele. Quanto? ‘Num’ sei nem quanto ele pegou, que eu ‘num’ tava’ aí, eu ‘tava’ pra Boa Vista. Três mil. Três mil reais. O terreno aí era, acho que, esse de lá fui, uma ‘basia’ [base] de, de 600 de frente. É! E mil de fundo mais ou menos, né [...] ¹³⁹ [Grifos Nossos].

Como bem reconhece seu João Freitas, o mais velho dos descendentes de João Elias e Inês de Castro, que descende de Cristina, dos muitos filhos do “quilombola mesmo, do puraca mesmo. [...] O ‘avu’ deles [dos seus pais, João Elias e Inês de Castro], que é o Manuel Benedito. É, nós ‘temo tudu’ essa história aí [na associação de moradores] É, temos essa história aí. [...]. Essa história? o Luiz tem!”¹⁴⁰. Como se observa nesse trecho da fala de seu João, a expressão “o Luís tem” parece evocar uma espécie de autorização dada ao grupo a Luís Carlos, apresentado ali na Trindade como o homem e sujeito das letras, sobre o qual depositaram suas demandas iniciais. Apesar de ser o mais novo dos Freitas de Castro, foi tornado o “guardião da memória” (GOMES, 2003) e um dos sistematizadores da síntese histórica de Trindade.

¹³⁸ Na ocasião de sua entrevista, seu Adelson informa e produz uma *performance* dando conta de que seu corpo não aguenta mais o trabalho. “Estu’ tudo torto ‘sumano’. Peso de trabalho!”. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

¹³⁹ Adelson Freitas de Castro. Agricultor. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

¹⁴⁰ João Freitas de Castro. *Entrevista*. Quilombo Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

Tais processos sociais e ações políticas protagonizados a partir de Trindade, tendo a família Freitas Castro como personagem central, a nosso ver acabou, ao fim das contas, por fortalecer e dar a pretensa força étnica, com suas “*falas feias*”, aos quilombolas do Matupiri ou do Andirá como um todo. Nas palavras de Luiz Carlos Rodrigues de Castro¹⁴¹, Trindade “*é de onde vem a força*” do movimento quilombola do rio Andirá. Essa força emana especialmente da família Freitas de Castro, os “*filhos de Cristina*”¹⁴²; esta, um dos muitos descendentes de Manuel Benedito da Costa. Nisso, evidenciamos que cada comunidade, espalhada ao longo dos furos, paranás, ilhas e lagos do rio Andirá, foi, ao longo do movimento quilombola, sistematizando suas memórias territoriais e afetivas, oficializadas nas suas sínteses históricas. Aos poucos foram tais comunidades dando-se conta de que no fundo, as memórias, os lugares de usos comuns do território, as tradições orais e as práticas socioculturais as religavam e as faziam, ao fim e ao cabo, “*tudinho galhos do Matupiri*”¹⁴³, como já asseverou seu João Freitas de Castro.

Referências

ACEVEDO-MARIN, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas – Guardiões das matas e rios*. 2. ed. Belém: Ed. Cejup/ UFPA-NAEA, 1998.

¹⁴¹ Uma das principais lideranças da comunidade de Trindade. É tido como tal por ser o sujeito “das letras” dos irmãos Freitas, que, aliás, segundo as memórias coletivas das demais comunidades, “são aqueles que falam feio”, de quase nenhuma letra, como bem assevera Nicanor, gêmeo de Tiniel, os “pescadores” da família Freitas. A família foi quase sempre estabelecida no alto das cabeceiras. Desde há muito tempo subiram o Andirá grande e estabeleceram-se nas cabeceiras do Chapeleiro. Foram para São João do Rio Massauari, estabeleceram contatos econômicos e de solidariedades com os municípios de Boa Vista do Ramos e Maués. Mas, por obedecerem a um pedido da Matriarca Inês de Castro, retornaram ao Chapeleiro já tomado pelo pasto para gado. No entanto, como bem reconhece seu João Freitas, o mais velho dos descendentes de Cristina: “*Somos todos galhos do Matupiri*”. Galhos que desceram para fortalecer e dar a pretensa força étnica aos quilombolas do Matupiri, ou do Andirá, como foi oficializado pelos agentes externos que deram os devidos suportes ao movimento quilombola, alargando as táticas de luta por direitos (étnicos, sociais e territoriais), para além das demandas e atuações ressignificados dos mandões locais. Um desses parceiros foi o Programa Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA.

¹⁴² Maria de Lourdes de Castro, presidente da Federação das Comunidades Quilombolas de Barreirinha (2012-2014 e 2014-2016), quando trata da genealogia, aponta onde estão os descendentes de cada um dos “antigos”, indicando para as comunidades atuais. Nisso, “*a Cristina, filha de Benedito Rodrigues, é a... os filhos, netos dela é que formaram a comunidade de Trindade*”.

¹⁴³ Metáfora utilizada por João de Castro. *Entrevista*. Comunidade Trindade, rio Andirá, Barreirinha/AM, julho de 2016.

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSK, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prefácio da primeira edição. In: ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiães das matas e rios*. 2. ed., Belém: Ed. Cejup/ UFFPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Alfredo Wagner Berno de. Cartografia social dos povos e comunidade tradicionais da Amazônia. *Plano de curso cartografia social*. Ministrado no Centro de Estudos Superiores de Parintins - CESP/UEA, jul./dez. 2012.

BRANDÃO, André; DALT, Salette da; GOUVEIA, Victor Hugo. *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói: EDUFF, 2010.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. A Amazônia e o pensamento brasileiro contemporâneo. In: BASTOS, Élide Rugai; PINTO, Renan Freitas (org.). *Vozes da Amazônia: investigação sobre o pensamento social brasileiro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

GOMES, Flávio Gomes (org). *Os senhores dos rios. Amazônia, Margens e História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

DOMINGUES, Petrônio. GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031. *Revista da ABPN*, v. 5, n. 11, p. 05-28, jul./out. 2013.

MATTOS, Hebe. Cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 104-11, dez./fev. 2005, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *TOMO*, São Cristóvão, n. 11, jul./dez. 2007.

PEREIRA, Amilcar Araújo. "O mundo Negro". A constituição do Movimento Negro no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado em História) – UFF, Niterói, 2010.

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio – imaginário e modernização*. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 2000-2012, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. *Memória do cativo: família, trabalho e cidadania no Pós-Abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *TOPOI*, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan. 2004.

SIQUEIRA, João. “*Tambor dos Pretos*”: processos sociais e diferenciação étnica no rio Jaú, Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFF, Niterói, 2012.

SIQUEIRA, João. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID do território quilombola do rio Andirá, Manaus - AM*, 2016.

CAPITÃO E RAINHA

intersecções de gênero na Marujada de São Benedito, Freguesia do Andirá, Barreirinha-AM¹⁴⁴

Pablina Gomes dos Santos
João Marinho da Rocha

Introdução

O interesse pelo recorte do tema proposto nesta pesquisa científica se deu a partir das experiências vivenciadas dentro da festa dos marujos por ser moradora da comunidade desde minha infância, pois minha avó Maria Lola dos Santos (já falecida) me levava todos os anos com ela nas viagens pelas comunidades do rio Andirá com os marujos para receber os donativos e pagar as promessas dos festeiros. O papel dela era o de levar a imagem do Santo Benedito e responder as ladainhas em latim, nisso sempre observava o quanto era importante para ela estar ali contribuindo para que tudo ocorresse bem, mas o que me chamava a atenção era a ausência de mulheres na dança dos marujos. A partir dos contatos que tive com alguns textos sobre gênero, entre eles o de Lígia Simonian que trata do silêncio que foi dado à participação das mulheres na produção da borracha nos seringais da Amazônia brasileira, me interessaram mais ainda as discussões sobre relações de gêneros.

Confesso que, ao chegarmos à comunidade da Freguesia do Andirá para fazermos as gravações com moradores, a primeira impressão que tivemos foi de que talvez as pessoas escolhidas para as entrevistas não soubessem a história da comunidade, mas percebemos no decorrer das entrevistas o quanto eles conhecem aquele lugar e tinham muito conhecimento para nos ensinar, só precisávamos lhes escutar. Quando terminamos as entrevistas, reconhecemos que o nosso ponto de vista sobre as pessoas da comunidade estava

¹⁴⁴ Este artigo é uma versão ampliada de trabalho de conclusão de curso, apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em História. Universidade do Estado do Amazonas. Centro de Estudos Superiores de Parintins. UEA/CESP.

totalmente equivocado, pois o contato com suas memórias nos levou à compreensão da identidade daquele lugar.

Esta investigação está inserida no campo da história cultural, mas com ênfase no social. “Examina-se precisamente o modo como a rede de dependências dos indivíduos que coexistem em sociedade está amarrada por um entremeado de fatores sexuais, raciais, religiosos, educacionais, profissionais, políticos, tecnológicos e culturais” (BARROS, 2008, p. 73). A partir das leituras de teóricos da história oral analisamos a subjetividade das memórias dos moradores do Distrito de Freguesia do Andirá para compreendermos o contexto histórico da comunidade e os processos da colonização pelo qual passou. A partir disso, verificaremos a origem da festa dos marujos, atentos e, sempre que possível, problematizando as relações de gêneros que se estabelecem dentro da festa em todas as suas organizações. Fazemos isso, a partir dos relatos, tanto de homens quanto de mulheres de diversas gerações participantes da festa dos marujos. E assim como, para a questão apontada por Delgado (2006), de como tempo, memória, espaço e história caminham juntos inúmeras vezes através de uma relação tensa de busca de apropriação e reconstrução da memória pela história.

Esta pesquisa possibilita uma contribuição acerca dos processos sócio-religiosos, pois evidenciam grupos sociais que foram invisibilizados de alguma maneira pela sociedade e até mesmo pela historiografia local e regional, que muitas vezes os excluíram e silenciaram suas participações em diversos aspectos da história.

Foram identificadas as singularidades das diversas narrativas desses sujeitos. A partir das nuances de uma abordagem cultural, analisaremos o social para identificar essas relações de gênero dentro dessa cultura festiva. À História e à memória compete a busca para evitar que o ser humano perca referências fundamentais à construção das identidades, pois, como enfatiza Pollak, a “memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva” (POLLAK, 1992, p. 205).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, buscamos trazer ao espaço acadêmico as vozes desses sujeitos através de suas narrativas e problematizando como elas se fazem presentes dentro dessa festa que

tem como tema “Associação dos Marujos do Distrito de Freguesia do Andirá”. Tendo como fontes suas memórias, fazemos emergir, através de seus relatos, a história de sua comunidade e da origem da festa dos marujos, em que é possível analisar as relações de gênero.

Todo esse processo de análise pede a utilização de uma metodologia que possa servir de suporte, por isso o método da história oral foi essencial para que fosse possível coletar as diversas narrativas desses sujeitos que participam da festa dos marujos do Distrito de Freguesia do Andirá.

A pesquisa passou por vários procedimentos para que fossem coletadas as entrevistas. Primeiramente houve a construção do projeto com seus respectivos objetivos que tinham como intuito saber o contexto histórico da comunidade, ou seja, que tipo de “influências culturais e religiosas” fazem parte da história da comunidade.

Em seguida, precisou-se das leituras de teóricos da História Oral para que pudéssemos saber nos relacionar com os sujeitos entrevistados e também eticamente procedermos. Após isso, houve a elaboração de perguntas que, com os objetivos a serem alcançados, trouxessem à tona a história da comunidade, a origem da festa dos marujos, mostrando sua estrutura e funcionamento no seu início e nos dias atuais e analisando, através das memórias desses sujeitos, como se estabelecem as relações de gênero dentro da organização dessa festa, tanto na parte social, política, religiosa e cultural. Depois disso, foram apresentadas as propostas aos sujeitos para que conhecessem a pesquisa e assim contribuíssem com seus relatos nas entrevistas. Após esse processo de apresentação da pesquisa, houve um acordo quanto ao horário, data e local onde iriam ser feitas as entrevistas e os recursos metodológicos como máquinas gravadoras de imagens e gravador de áudio que iriam ser utilizados.

As entrevistas foram com sete pessoas da comunidade, cinco mulheres e dois homens participantes da festa dos marujos, todas feitas em suas próprias residências. Ao recolhermos essas entrevistas, houve a transcrição e análise dos relatos seguindo a linha de raciocínio de teóricos que tratam da história oral, memórias e identidades.

Memórias, história oral e história: diálogos que possibilitam conhecimentos históricos para o rio Andirá

As entrevistas não se constituem sozinhas, precisamos das memórias dos sujeitos que cumprem um árduo trabalho de construir seu passado para nos contar sobre suas experiências vividas e guardadas na memória. Segundo Portelli (2010, p. 33):

Mas o mais importante é não ser a memória apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico.

Nesse contexto é imprescindível que o historiador leve em conta o tempo, o espaço onde se constroem as identidades de cada sujeito ou grupo. Até porque ao analisar esse passado ele vai ao encontro de um tempo diferente daquele no qual está integrado, portanto cabe a ele identificar as peculiaridades e singularidades de cada memória. De acordo com Delgado (2006, p. 12):

Em outras palavras, se o tempo confere singularidade a cada experiência concreta da vida humana, também define como vivência da pluralidade, pois em cada movimento da história entrecruzam-se tempos múltiplos, que acoplados à experiência singular/espacial lhe conferem originalidade e substância.

Para que analisemos esses processos em que a memória é constituída, elucidamos aqui a essencialidade da metodologia da história oral como fonte para esta pesquisa; inter cruzando com fontes documentais, poderemos melhor compreender a história local da comunidade do Distrito de Freguesia do Andirá, o que nos levou ao conhecimento do contexto histórico da cultura dos marujos. Nesse contexto de como fazer uma pesquisa em História local e regional, Reznik (s/d, p. 04) enfatiza que:

Em particular, consideramos a abordagem sob o recorte da história local um campo privilegiado de investigação para os diversos níveis em que se trançam e constituem as relações de poder entre indivíduos, grupos e instituições (...) é no traçado local dessas redes e efeitos de poder que conseguimos construir outras interpretações para complexos processos de sedimentação de identidades sociais.

Como procedimento metodológico, a história oral busca registrar as vivências, lembranças dos indivíduos através das entrevistas que tiveram uma contribuição muito valiosa para auxiliar a desvendar aspectos que outros métodos de investigação não alcançam buscando interpretá-las, pois a memória deve ser analisada tanto no contexto individual e também social. Por isso, é preciso que haja a seletividade da memória e também “negociação” que concilie as memórias coletivas e individuais, como enfatiza Pollak (1989, p. 3-4):

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum.

Para que haja a reconstrução das memórias que são elaboradas a partir de experiências vivenciadas por indivíduos de um grupo pertencente ou não a uma comunidade, precisamos saber quais os elementos constitutivos da memória tanto individual como coletiva, que segundo Pollak (1992, p. 201) são:

(...) Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa se sente pertencer.

Desse modo, no que tange à estruturação da memória, podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente; quando se trata de memória herdada, podemos

também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Muitas vezes, o sujeito nem mesmo vivenciou tais fatos e acontecimentos, mas através da socialização entre o grupo que o sujeito se sente pertencer, isso faz com que ele se identifique com esse passado que não viveu, mas que foi lhe repassado pela memória. Podemos interpretar que existe um entrelaçamento inseparável entre memória e o sentimento de identidade. Nesse aspecto existem três elementos que são imprescindíveis na construção de identidades. Conforme Pollak (1992, p. 204):

Nessa construção da identidade- há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há o sentimento físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico, finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados.

Quando entendemos que a memória é um elemento que está ligado ao sentimento de identidade de uma pessoa ou de um grupo, sabemos da sua devida importância quando nos referimos à continuidade e coerência nos relatos dos sujeitos entrevistados. Mas muitas vezes essas memórias individuais entram em confronto com a de outros sujeitos. “Se é possível o confronto entre a memória individual e a memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos.” (POLLAK, 1992, p. 204-205).

Nesse contexto cabe a nós pesquisadores averiguarmos as peculiaridades das memórias, ou seja, os conflitos que há entre elas. Muitas vezes, até mesmo um silêncio quer dizer muita coisa, por isso cabe ao pesquisador que vai analisar essas fontes fazer um trabalho minucioso para detectar a subjetividade de cada memória.

Na análise dos relatos dos sujeitos entrevistados, precisamos ter sensibilidade e responsabilidade para interpretá-las, pois as memórias passam por transformações ao longo do tempo e também no espaço em que se constroem e cabe ao pesquisador analisá-las de forma correta,

pois somente assim conseguirá resgatar essas vozes que, de outra forma, estariam condenadas ao anonimato. Pollak (1989, p. 04) destaca que:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional.

Ressaltamos também que esta pesquisa evidencia sujeitos de diferentes gêneros e gerações algumas que não sabem ler e escrever, mas que têm a oralidade como meio de se comunicar, por isso eles têm voz. Segundo Portelli (2010, p. 03):

Quando buscamos fontes orais, as buscamos em primeiro lugar porque na oralidade encontramos a forma de comunicar específica de todos os que estão excluídos, marginalizados, na mídia e no discurso público. Buscamos fontes orais porque queremos sim que essas vozes-que, sim, existem, porém ninguém a escuta, ou poucos as escutam - tenham acesso à esfera pública, ao discurso público, e o modifiquem radicalmente.

A partir das memórias de cada sujeito entrevistado de diferentes gerações, analisaremos o que cada uma traz em seu discurso sobre o seu lugar dentro da organização dessa festa que envolve a parte política, social, cultural e religiosa. “Subjetividade, faz tanto parte da história, quanto os fatos mais visíveis. O que os informantes acreditam é na verdade em um fato histórico (isto é, o fato no qual eles creem), tanto naquilo que realmente aconteceu” (PORTELLI, 1997, p. 31).

Estivemos também atentos na questão primordial que é a ética nas entrevistas e principalmente respeito às palavras das pessoas entrevistadas. Como as demais fontes históricas e as fontes orais não são objetivas o seu conteúdo depende largamente do que os entrevistadores põem em termos das questões, diálogos e relações pessoais. Até porque o controle do discurso histórico está nas mãos do historiador, mas, de certo modo, tanto o historiador quanto os sujeitos pesquisados são empurrados para dentro da história, mas a responsabilidade em como tratar das fontes sempre vai estar nas mãos do pesquisador. Conforme Portelli (1997, p. 16):

Assim a História Oral tende a representar a realidade não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos a menos que as diferenças entre elas sejam tão irreconciliáveis que talvez cheguem a rasgar todo o tecido.

Desse modo, todas as memórias foram importantes para a construção do conhecimento histórico acerca da Festa “dos Marujos” do Distrito de Freguesia do Andirá, principalmente a memória dos “velhos” de ambos os gêneros, na qual percebemos que o passado habita dentro de cada um, nos lugares da memória. Portanto, as entrevistas com pessoas com idade mais elevada, a partir de 60 anos, foi primordial para a elaboração da pesquisa. Conforme Bossi (1994, p. 84):

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la é desalienadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de uma cultura com a mísera figura do consumidor atual.

O respeito pelo sujeito entrevistado nos leva à valorização de cada indivíduo, pois cada pessoa é um amálgama de grande número de histórias, assim devemos ter consciência de que praticamente todas as pessoas que conversamos enriquecem nossa experiência. “A arte essencial do historiador oral é a arte de ouvir” (PORTELLI, 1997, p. 22). Isso nos leva ao reconhecimento não só da diferença, como também da igualdade, mas devemos nos atentar sobre nossos próprios limites, e deixar as pessoas a quem entrevistamos tomarem suas próprias decisões e assim consigam estabelecer seus próprios limites. Devemos estar cientes que estamos lidando não com fontes, mas com pessoas, por isso respeito genuíno e boas maneiras são muito importantes.

Ao nos referirmos à responsabilidade das interpretações, devemos ser éticos, pois não mais estamos lidando com fatos concretos, mas com elementos notáveis como subjetividade, memória e narrativas de história. A história oral não mais trata de fatos que transcendem a interferência da subjetividade, a história oral trata da subjetividade, memória, discurso e diálogo. Entendemos que o texto que criamos é dialógico de múltiplas vozes e de múltiplas interpretações, dos entrevistadores, nossas interpretações e a interpretações dos leitores, por isso, não somos donos da verdade.

Devemos procurar sentidos, tanto em narrativas confiáveis como em registros aceitáveis, pois na pesquisa histórica científica, considerar apenas uma fonte como única é desvalorizar a outra, por isso o diálogo das fontes orais com outras fontes como documentos oficiais foram de grande contribuição para que a pesquisa fosse desenvolvida. Portanto, o nosso papel na história não é somente o conhecimento do passado, mas intencionalmente mudar o presente e o futuro. A mudança que buscamos é uma mudança que dê mais poder aos sem poder, façamos então com que essas vozes sejam ouvidas, que lhes dê mais poder para que sua cultura seja reconhecida como cultura.

Neste ponto da cultura, a Festa “dos marujos” nos ajuda a compreender como as tradições são inventadas e reinventadas ao longo do tempo. Assim, percebemos que a romanização trazida para o Brasil fez com que o costume dos moradores da comunidade nas festas se tornasse uma tradição institucionalizada pelo Estado. Nessa questão precisamos fazer a diferença entre costume e tradição para saber como acontece esse processo. Segundo Hobsbawm (1984, p. 10):

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, tais práticas de natureza simbólica (...). O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas é a invariabilidade. O “costume” não pode se dar o luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais. “Costume” é o que fazem os juízes; “tradição” (no caso, tradição inventada) é a peruca, a tanga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado. A decadência do “costume” inevitavelmente modifica a “tradição” à qual ele geralmente está associado.

Neste aspecto, a partir das interpretações que fizemos das memórias desses sujeitos percebemos como a festa dos marujos foi se adaptando a essas normas impostas pela religião católica e depois pelo Estado presente no rio Andirá.

A partir da formalização da festa dos marujos, que até por volta da década de 1950 se fazia porque se passava de geração para geração, por costume, desde o passado remoto de seus avós ou pais que participavam da festa, agora passa a ser uma instituição antiga, referenciada nesse passado e adaptada ao novo, com práticas e símbolos ritualizados, ou seja, à tradição inventada.

Como a tradição é invariável, novamente ela é reinventada tanto com a romanização, como também quando a festa passa de irmandade de São Benedito para se tornar uma associação. A partir da associação foram criadas regras, novas organizações, neste caso, a própria mudança de irmandade, como era de costume, passou a se chamar de associação dos marujos, com a inserção de um presidente e equipes para organizar a parte social e religiosa da festa. Também as mulheres foram distanciadas dessa organização, pois antes dessas formalizações eram homens e mulheres que participavam intensamente dos festejos. Campos ao falar sobre a decadência do catolicismo popular na região de Parintins afirma o seguinte:

O catolicismo romano busca adequar o povo a uma vida sacramental e o povo a uma disciplina rígida. Para isso são implantados os movimentos da congregação Mariana para homens, Apostolados de oração para as mulheres, cruzada eucarística para as crianças (CAMPOS, s/d, p. 114).

Com as divisões de fazeres a partir da romanização, identificamos através da festa “dos marujos” como se constituem as relações de poder entre homens e mulheres. No que tange às relações de gêneros, Possas (2004, Apud GONÇALVES, 2006, p. 73-74) destaca:

Revelar as diferenças sexuais e os papéis sociais a partir das significações históricas e socialmente construídas e designadas, de modo relacional, por mulheres e homens. [O que aproximou] da perspectiva da história cultural, que

procura identificar de que modo, em diferentes lugares e momentos, a realidade social é construída, pensada e lida. Assim, os papéis normativos, os comportamentos atribuídos a homens e mulheres e a relação entre os sexos não são discursos neutros, mas representações construídas repletas de significados e de relações de poder.

Esta pesquisa em dados momentos permitirá que se olhe para essas relações de gênero, pois tanto homens quanto mulheres participam da Festa, mas em alguns papéis, as mulheres acabam sendo excluídas, ou elas mesmas se excluindo com o pensamento de que tais papéis somente homens podem exercer, como no caso da dança “dos marujos” que, durante tantos anos de tradição, apenas uma vez duas mulheres brincaram, desde lá nunca mais¹⁴⁵.

Segundo elas foi por promessa, mas supomos que seja uma tática para entrar na brincadeira que todo esse tempo apenas homens brincaram. A introdução da categoria gênero, relacionada ao contexto social, portanto, levou à consideração da “diferença na diferença” (GONÇALVES, 2006, p. 75). Desse ponto de vista, esta pesquisa é uma luz que ilumina novos horizontes, para que se olhe para essas questões que estão próximas de nós, mas nos silenciemos, enquanto isso as mulheres continuam sendo tratadas como inferiores aos homens, e eles como dominantes. Isso não quer dizer que elas não tenham lutado e resistido para conseguir seus direitos. Neste caso, as fontes que utilizamos são fontes orais e documentos oficiais da associação dos Marujos, relatos de homens e mulheres de diversas gerações. Para Gonçalves (2006, p. 85):

A emergência do campo da história das mulheres contribuiu para revelar a potencialidade das fontes documentais ditas oficiais para o estudo do feminino e das relações de gênero na história, revalorizando-as. Ao mesmo tempo, demonstrou

¹⁴⁵ No Brasil a cultura dos marujos existe em dois estados, Pará e Amazonas. Os Marujos de Freguesia se diferem em vários aspectos da Marujada de Bragança no Pará, principalmente porque lá a presença feminina é uma tradição, pois são chamadas de marujas e os homens são os marujos. Os dois formam um par, as danças são em ritmos cadenciados, as vestes como a pala é a altura dos ombros, as fitas coloridas que usam nos chapéus se parecem com os que usam os Marujos de Freguesia. No Ariaú e Ponta Alegre comunidades próximas de Freguesia também existe essa tradição, mulheres também participam da dança dos marujos.

a importância de uma série de registros documentais considerados não convencionais para a restituição dos processos em que mulheres aparecem como agentes, com maior ou menor ênfase no caráter relacional entre os sexos.

A emergência da história das mulheres levou felizmente ao estudo da história de gênero em finais da década de 1960, sem deixar de ressaltar que a Nova história contribuiu para que tais estudos se ampliassem com a ideia de contemplar os sujeitos anônimos e não somente os grandes personagens. Isso se tornou um desafio para esta pesquisa, pois o exercício do fazer histórico nos permitiu adentrar esses campos, algumas vezes, não explorados.

Muitas vezes, a própria sociedade acaba apartando homens e mulheres designando quais os papéis que cada um deve assumir na sociedade. Dependendo do lugar onde são construídas essas mentalidades, essas relações podem ser pacíficas ou conflitantes. No caso da Festa “dos Marujos” a cristandade e depois a romanização contribuíram muito para que houvesse essas distinções de fazeres entre homens e mulheres dentro da festa, o que analisaremos sempre que possível nesta breve sessão.

Capitão e Rainha: Intersecções de gênero na festa dos Marujos de Freguesia do Andirá

Uma das questões constantes do roteiro de nossas entrevistas com os brincantes da festa era sobre seus possíveis conhecimentos acerca da história da comunidade. Queiramos perceber que processos históricos e sociais de freguesia podem se presumir, a partir da visualização da cultura festeira do lugar. A seguir trazemos as impressões de dois dos sujeitos mais velhos do lugar: Sr. Paulo Pereira (72 anos), primeiro presidente da Associação dos marujos, e a Sra. Orfíla Viana (77 anos), participante da festa. “*Sou como guaraná, sou nativo*”. É o que responde o senhor Paulo, ao ser indagado sobre a História do Distrito de Freguesia do Andirá. “Podemos, portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva” (POLLAK, 1992, p. 204).

E continuam,

O que eu sei, realmente da fundação da comunidade, é que, de 42 que eu nasci, e de 50 pra cá eu já tenho como contar sobre a história de Freguesia, né? Ela se multiplicou assim com um número de pessoas pouco, algumas pessoas que moravam aqui, que não existe mais, que talvez só os familiares, e mesmo poucos, né? Então, quando eu conheci Freguesia realmente ela, ela não era assim evoluída como ela tá hoje, as ruas principalmente essa rua aí, que é a segunda rua, era só um caminho, né? Aí com o tempo, de uns anos pra cá ela foi evoluindo, as famílias foram crescendo, foram casando, construindo família e hoje ela está nessa condição assim muito grande (PAULO PEREIRA. Entrevista realizada no ano de 2016).

(...) esta comunidade aqui, era uma capoeira, quando eu, eu me entende, só tinha um caminho aí aonde tem aquela rua lá bem aonde é a casa do Valtinho (Rua Padre Seixas), Aí era da mamãe, a gente vinha, era um caminho deste tamanho assim que a gente andava, era limorana tudo assim ó (gestos), por cima do caminho. Tinha um barracão lá aonde é a igreja (Igreja de São Benedito), que tinha um barracão onde era a festa, que dançavam lá né? E aí foi, foi, foi, foi, até que enjambraram o Marujo. Esse Marujo já é velho, não é agora, já, já não, **esse Marujo já é um bocado velho já** (ORFILA VIANA DE SOUZA. Entrevista realizada no ano 2016) [grifo nosso].

A expressão da Sra. Orfila Viana, “*esse Marujo já é um bocado velho já*”, reconhece a ancestralidade da festa dos marujos para além dos seus anos de nascimento e isso se estende, por conseguinte, à História da Freguesia do Andirá, por exemplo. Há registros que mostram que o Distrito de Freguesia do Andirá remonta ainda ao século XVII, tempo das primeiras missões de padres Jesuítas como o nome de “Santa Cruz dos Andirazes”. Conforme se verifica no registro a seguir:

Pe. Betendorf, após sua viagem de 1669, em sua crônica, aponta na área da Prelazia as Aldeias de S. Miguel dos Tupinambaranas. Andirazes, “curiatós” e Manguases. Tudo indica que “S. Miguel do Tupinambaranas” corresponde a Parintins, “Curiatós” a Tauaquera dos Uaicurapá e “manguases” a Maués. E “andirazes? Na lista dos Jesuítas de 1678 encontramos o nome completo “Santa Cruz dos

Andirazes” é o nome tupi do morcego, de que havia grande número na região. “Santa Cruz” lembra o costume dos Jesuítas de levantar um Cruzeiro nos lugares de Missão e dedicar até capelas à Cruz do Senhor. (...) Com a suspensão dos Jesuítas, na segunda metade do século décimo, também a Missão do Andirá, parte do Andirá sumiu da história. Mais tarde, já no início do século décimo oitavo, aparece novamente “Andirá”, mas já como fazenda de Manuel da Silva Lisboa. Em seguida fala-se de Andirá como duma espécie de distrito, sendo seu inspetor o índio Crispim Leão (CERQUA, 2009, p. 116).

As pessoas letradas registram suas vivências na escrita, mas as Sras. Orfila Viana, Maria Batalha e Cleonilda Santos não tiveram a oportunidade de entrar numa escola, registram suas vivências e experiências nos lugares da memória. Essas pessoas não sabem ler nem escrever, mas tem o conhecimento de mundo, registram o que vivem em sua memória, até porque essas pessoas que vivem nessas comunidades mantêm no seu bojo a tradição oral, ou seja, o seu testemunho através de sua voz. De acordo com Bossi (1994, p. 81):

É o momento de desempenhar a alta função da lembrança. Não porque as sensações se enfraquecem, mas porque o interesse se desloca, as reflexões seguem outra linha e se dobra sobre quintessência do vivido. Cresce a nitidez e o número das imagens de outrora, e esta faculdade de relembrar exige um espírito desperto, a capacidade de não confundir a vida atual com a que passou, de reconhecer as lembranças e opô-las às imagens de agora.

Existem também outros relatos de outros sujeitos entrevistados que remetem às transformações e também permanências de alguns costumes dentro da tradição da Festa dos marujos. Como da Sra. Terezinha Teixeira da Silva (66 anos), conhecida como Teca, que vive há mais de quarenta anos em Freguesia; Sra. Maria Batalha (72 anos), conhecida como Senamor, nasceu na comunidade Aduacá, município de Parintins, com 07 anos de idade chegou à Freguesia e aos 20 anos se casou com um brincante da marujada, passando a participar das

viagens junto com os marujos¹⁴⁶ nas comunidades, Cleonilda Santos (93 anos), conhecida como Coló, nascida em Freguesia e sócia da irmandade, entrou na festa dos marujos como benzedeira da igreja¹⁴⁷ e como zeladora. Elas discorrem em seus relatos sobre como se fazia antes os donativos, as comilanças e o papel que elas tinham na organização¹⁴⁸ da festa dos marujos.

Já existia festa dos marujos. Ela surgiu aqui mesmo a festa dos marujos. Acontecia... é primeiramente que formavam aquelas formalidades né, A festa tinha a procissão, o donativo, leilão, só! Era uma festa muito organizada antigamente, muito mesmo! que todo mundo participava. Era pra fazer comida pros marujo, era pra fazer café pros marujo, é pra tirar donativo com eles, e pra andar mesmo assim: bonito também! Que quando chegava na beirada, poxa vida! Aquela surpresa de tanta gente que a gente ficava até meio emocionado de ver aquele povo. De canoa grande, botava o tambor, o gambá no meio da canoa e as bandeira ao redor, ia embora (TEREZINHA SILVA. Entrevista realizada no ano de 2016). (...) se hoje é o almoço por exemplo, se a senhora é irmandade, a senhora vai chamar as pessoas que estão fora pra almoçar, jantar né, não tem escassez nenhuma, eu já trabalhei bem no leilão também, na cozinha dos marujos, fazer comida, nunca escaciei comida pro meu próximo, veio a reis (animal jovem, pode ser o feminino de boi) ano passado, não fui cozinhar, foi o tempo que eu adoeci do joelho, mas eu dava oferta lá pro São Benedito, quando vinham vê o donativo eu dava e dou (MARIA BATALHA. Entrevista realizada no ano de 2016). (...) Eu entrei pra igreja pra ser zeladora. (...) antigamente que eu me lembro, a gente tinha barracão lá a marujada brincava, tinha almoço, tinha janta, e quando num era lá, tinha os festeiros efetivos que davam (...) a comida que vinha,

¹⁴⁶ As viagens são as andanças que elas fazem nas comunidades do rio Andirá, junto com os marujos para tirar donativos, receber oferendas dadas ao São Benedito, pagam as promessas de promesseiros ou festeiros rezando as ladainhas e depois se apresentam com suas danças e canções e no final a dança da onça-te-pegas ao batuque do gambá.

¹⁴⁷ Ato de benzer a igreja, rezar ao seu redor pedindo proteção. É um ritual que eles fazem todos os anos quando começa a festa e esse papel foi dado à dona Cleonilda Santos. A zeladora é quem fica responsável pelo manto do São Benedito e cuida da igreja.

¹⁴⁸ Início no dia 16 de dezembro com a alvorada e o círio, dia 23 e 24 missa do Galo na Igreja de São Benedito, dia 25 procissão pelas ruas com a imagem do menino Deus, dia 26 procissão fluvial e terrestre com a imagem de São Benedito. Dia 27 é a varrição da festa.

esse negócio de gado, de caça, de porco, era somente pro povo, tinha o cozinheiro que fazia, matava aquele gado, aquele porco, era só pro povo, de certos tempos pra cá que inventaram o leilão (CLEONILDA DOS SANTOS. Entrevista realizada no ano de 2016).

Nota-se, em outros relatos desses moradores da comunidade do Distrito de Freguesia do Andirá, as transformações que a festa “dos marujos” teve com o passar dos anos e como cada sujeito se identifica no fato de pertencer ou não àquele lugar. Alguns nasceram em outras comunidades, por isso trazem diferentes memórias da Freguesia. Para Delgado (2006, p. 10):

O tempo é um movimento de múltiplas faces, características e ritmos, que inserido à vida humana, implica em durações, rupturas, convenções, representações coletivas, simultaneidades, continuidades, descontinuidades e sensações (a demora, a lentidão a rapidez). É um processo em eterno curso e em permanente devir. Orienta perspectivas e visões sobre o passado, avaliações sobre o presente e projeções sobre o futuro.

Como o tempo permitiu-nos a olharmos o passado no presente, o Sr. Paulo Pereira de Souza traz em sua memória a subjetividade dos seus relatos ao se referir à origem da festa “dos marujos” de Freguesia. Segundo ele,

(...) A festa dos marujos, ela foi criada no século XVIII, ela veio assim de um conhecimento de lá da África, do tempo dos escravos né? E, aí foi criado assim por algumas pessoas que não existe mais, que o primeiro capitão que era um senhor que eu ainda me lembro só por lembrança, que era o capitão Benevente que comandava né? Ele veio de lá e trouxe essa tradição pra cá (PAULO PEREIRA, 2016. Entrevista realizada no ano de 2016).

Nesse contexto da escravidão, analisando os relatos de seu Paulo Pereira, sabe-se que a presença da mão de obra escrava no Baixo Amazonas tornou-se efetiva a partir do século XVIII, com os incentivos governamentais através da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, que

estabeleceu uma relação direta entre os portos africanos e o norte do país. “Ali o negro foi empregado na lavoura cacaueteira, em especial, até metade do século XIX, posteriormente na agricultura e, sobretudo, na pecuária. Ao longo desse período, a escravidão se verificou também nas atividades domésticas” (FUNES, 1996, p. 470).

Atualmente no Andirá existem várias famílias já identificadas como quilombolas pela nova cartografia¹⁴⁹ do Amazonas que fez um projeto junto com os quilombolas do rio Andirá para mapear essas comunidades que se denominam quilombolas, isso serve como um instrumento para eles se defenderem e defenderem seus direitos na questão dos territórios que lhes pertencem e que, pela falta de conhecimento e de sensibilidade de algumas pessoas, estão sendo desmatados e devastados. Essas comunidades são várias, Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Ituquara, Trindade, São Pedro e comunidade Igarapé. Mas existem pessoas da comunidade de Freguesia que, apesar de não se identificarem como quilombolas, em seus relatos percebe-se a relação que eles têm com essas comunidades, até porque alguns formaram famílias com quilombolas dessas comunidades. Também no fascículo dessa cartografia existem vários relatos desses quilombolas que mostram as relações socioculturais que eles têm com os moradores da Freguesia, não somente porque alguns ali formaram famílias, mas pelo fato de participarem todos os anos da festa dos marujos. Isso mostra os entrelaçamentos interétnicos e interculturais na Amazônia, o que nos possibilita pensar a questão do hibridismo em nossa região.

Essas relações interétnicas e interculturais abrem espaço para se discutir a questão da disputa entre memória oficial e a memória subterrânea, pois quando a última se faz ser escutada no espaço público a memória nacional entra em confronto tentando se sobressair. Segundo Pollak (1989, p. 05):

(...) essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração à outra oralmente, e através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado longe de conduzir ao esquecimento, é a

¹⁴⁹ Veja mais sobre isso no site Nova cartografia social da Amazônia. Quilombolas do Matupiri do rio Andirá. Projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação Processo de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais.

resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas.

“Na Amazônia colonial, contatos interétnicos entre indígenas e negros tiveram motivações diversas. Em muitas áreas produtivas, também nas feitorias e construções de fortificações, escravos, negros e índios trabalhavam. (...) Houve permanentemente fugas, formação de mocambos, conflitos e alianças. Tais contatos possibilitavam também uniões consensuais e mesmo casamentos entre índios e negros” (GOMES E QUEIROZ, 2003, p. 149). Nessa perspectiva, supõe-se que seu avô trabalhava no navio que aportava no Pará durante a época escravocrata do Brasil e que possa ter vindo para Freguesia do Andirá nesse período e que tenha trazido a imagem do Santo São Benedito. Conforme se analisa nos relatos abaixo:

O São Benedito, ele ficou como padroeiro da festa dos marujos e foi doado pelo um senhor que era o meu avô Arnaldo, ele não era filho de Freguesia, ele trabalhava num navio aí pro Pará pra Belém, e chegou aqui em 1909 e ele trouxe o São Benedito. Com os tempos ele falou com a minha vó Selvina, e disse que ele ia doar o São Benedito em homenagem aos marujos, tinha a festa dos marujos, mas não tinha nenhum padroeiro só era nossa Senhora de Belém (PAULO PEREIRA. Entrevista realizada no ano de 2016).

Supõe-se que a origem da cultura dos marujos está relacionada a essa fuga, pois esses escravos fugidos como o capitão Benevente podem ter se alocado a comunidades próximas do Distrito de Freguesia do Andirá como Lago Grande, Matupiri e entre outras, e, a partir do contato com indígenas da Freguesia, essa cultura se fortaleceu. Outra hipótese é que possa ter vindo com pessoas que participaram do movimento da cabanagem que ocorreu no século XIX que perpassou pela comunidade. Supõe-se que algumas pessoas participantes desse movimento tenham se fixado na Freguesia e ali constituíram famílias com os indígenas do lugar. Ao fazermos uma relação entre os relatos

dos moradores e o histórico oficial da comunidade sobre a origem da festa, supomos que a imagem do santo São Benedito tenha chegado com o Sr. Arnaldo Pereira, avô de Sr. Paulo Pereira.

A origem da Cultura do Marujo no Distrito de Freguesia do Andirá não pode informar com tanta precisão. (...) a probabilidade mais exata que podemos informar é a data do ano de 1863, ano que a Imagem do Santo Negro, “São Benedito,” chega ao Distrito de Freguesia, Antiga Missão do Andirá, vindo da cidade de Belém do Pará, trazida pelo Senhor “Arnaldo Pereira”, onde o mesmo recebeu autorização do Cacique Tribal o Índio Crispim de Leão, para alocar a imagem do Santo na Capela de Nossa Senhora de Belém, Padroeira do lugar, festejada; na data de 03 de julho (Histórico da Associação dos Marujos do Distrito de Freguesia do Andirá. Feito em 2011 pela “AMFA”).

Nesse contexto, várias pesquisas já mostraram que as colonizações portuguesas e espanholas trouxeram consigo o projeto de cristandade para a Amazônia em regiões lusitanas e hispânicas e contavam com a ajuda naquela época de missionários que estavam a serviço de suas Coroas e a comunidade de Freguesia do Andirá; segundo o histórico da associação dos marujos esteve dentro desse projeto de cristandade, onde catequizaram vários indígenas que ali moravam, mas alguns resistiram como foi o caso do Cacique Crispim de Leão¹⁵⁰, participante da cabanagem e que é visto por alguns moradores da comunidade como uma pessoa muito má. Conforme analisamos neste registro de Cônego Bernardino Francisco de Souza do século XIX:

O lugar onde atualmente se acha estabelecido a freguesia de Nossa Senhora do Bom Socorro do Andirá, foi em seu princípio uma pequena fazenda de criação de gado pertencente a Manoel da Silva Lisboa, que não podendo suportar as tropelias do índio Chispim de Leão, abandonou o estabelecimento, afim de fugir aos sanguinários instintos daquele façanhudo índio, que tão celebre ali se tornou pelos e atrocidades que perpetrava (Souza, 1873 ou 1987, p. 87).

150 Veja mais sobre isso no livro *Lembranças e curiosidades do Valle Amazonas*, de Cônego Bernardino Francisco de Souza.

Quando andamos pela comunidade ainda encontramos grande quantidade de resquícios (fragmentos de panelas de cerâmica, algumas desenhadas com rostos de animais, machadinhas feitas de pedra, cemitérios) que indicam que o Distrito foi povoado por indígenas e essa geração de hoje é filha dessa geração primeira até porque existe uma família na comunidade que tem esse sobrenome “Leão”. Os relatos também mostram acima que, quando o Santo São Benedito foi trazido para a comunidade, já existia a capela da nossa Senhora de Belém, que era a única padroeira da comunidade. Mas esse projeto perdurou por 300 anos até entrar em crise abrindo portas para outro projeto. Percebe-se essa questão neste registro a seguir:

A partir de então Roma tentou implantar, em substituição ao da cristandade, o projeto de “romanização ou europeização” fundamentada no Concílio de Trento, reforçado pelo dogma da infalibilidade papal (séc. XIX), sendo o chefe da Igreja Romana o “centro irradiador da verdade da salvação para o mundo”, onde a salvação não se dá mais pela incorporação à ideia de nação, mas está “incorporada à instituição eclesiástica” (CAMPOS, s/d, p. 115).

A partir disso, percebe-se que o Distrito de Freguesia do Andirá também passou por esse projeto de romanização. “Em 1955, chegaram à região parintinense os missionários italianos do PIMI (Pontifício Missões Estrangeiras), os quais influíram radicalmente na mudança ou extinção do catolicismo popular em grande parte do médio Amazonas” (CAMPOS, s/d, p. 113). Nesse contexto de romanização podemos analisar no próprio histórico da Associação dos Marujos:

No dia 10 de janeiro do ano de 2000, em Assembleia Geral realizada na sede Distrital com a presença do então Bispo Diocesano de Parintins, Dom Juliano Frigenni e do Pároco de Barreirinha Padre Pedro Belcredi, ambos da Igreja Católica, foi feita a transição da data da Festa: do dia 26 de dezembro, para o dia 05 de outubro do ano de 2000. A transição da data da festa, não foi aceita pela maioria da população local. Dessa forma, a festa entra em decadência, não havendo a participação expressiva da população e muito menos da Marujada de São Bendito. Então as pessoas que não aderiram à mudança da

festa, continuaram a festejar a festa de São Benedito com a sua Marujada dia 26 de dezembro, essa situação, gerou polêmica no Distrito e até mesmo na igreja católica com a intervenção do Padre, que proibiu a realização da festa deduzindo que a festa era apenas uma festa de Bêbados, Baderneiros e que estava se cometendo atos profanos e até mesmo atos de heresia, pelas atitudes contra a Igreja Católica. Por esta razão, a festa perdeu um pouco a sua expressão Cultural. No ano de 2003, populares se reuniram em Assembleia, e criaram a Associação dos Marujos do Distrito de Freguesa do Andirá, "AMFA" (Histórico da Associação da Festa dos Marujos. Feito em 2011 pela "AMFA").

Conjecturamos, ao analisar esses relatos e documentos, que a marujada antes chamada de irmandade de São Benedito passou a se chamar Associação dos Marujos, passando a ter um presidente que determina juntamente com a irmandade (sócios, podem ser marujos ou não) a feitura da festa todos os anos e fazem com que a mesma funcione, pois ambos contribuem todos os meses com uma taxa para arrecadar capital. Segundo Campos (s/d, p. 116):

A decadência do catolicismo popular no médio Amazonas é caracterizada não só pela substituição das lideranças leigas pelas leigas romanizadas-clericalizadas controladas pela hierarquia, entre outras, mas também pelo posto central que até os santos perderam em diversos municípios seus na realização das festas e não dando o nome à sede paroquial.

Supõe-se que, com esse projeto de romanização vindo para a Amazônia na década de 50, foram implantados os movimentos de Congregação Mariana para os homens, Apostolados de orações para as mulheres, em que essas separações de fazeres entre homens e mulheres influenciaram radicalmente no distanciamento da presença feminina na organização da festa que antes era mais acentuada. Nesse contexto de mudança da estrutura da festa o Sr. Paulo Pereira discorre em seus relatos sobre a seguinte questão:

(...) por que quando começou logo, essa irmandade de São Benedito chamava-se irmandade de São Benedito. Era mulheres e homens, era um grupo só. Hoje não, hoje os marujos aí ele

num é mais uma irmandade, já é uma associação de marujos, no tempo que foi criado um estatuto com alguns artigos, com alguns itens que, pra corrigir, melhor apoiar os marujos (PAULO PEREIRA. Entrevista realizada no ano de 2016).

Percebe-se que, apesar das mudanças causadas pela romanização, os brincantes dos marujos conseguiram se adaptar a esta nova concepção imposta pelo catolicismo, pois ainda nos dias de hoje eles mantêm o São Benedito como padroeiro da festa, mas não deixam de praticar suas danças e rituais que dentro da festa é uma tradição. A partir dessas rupturas, passou a se fazer duas festas na Freguesia em homenagem a São Benedito, a de outubro que é somente do Santo São Benedito (somente religiosa sem a presença da tradição da marujada) e a da Associação dos Marujos no mês de dezembro. Supõe-se que, a partir daí, algumas mulheres que eram da irmandade junto com os homens se distanciaram mais ainda da organização, pois a associação não era mais uma irmandade onde todos participavam, mas uma associação onde todo mês se paga para ser sócio. Analisando este documento, uma ata feita em 2011 pela Associação dos Marujos do Distrito de Freguesia do Andirá, percebe-se como funciona essa organização da associação:

(...) a finalidade da Assembleia era para discutir de forma democrática a Programação da Festa para o ano de 2011, e que, tudo deveria ser discutido de comum acordo e ser aceito por unanimidade e desta forma, não contrariar os sócios, prevalecendo à união e o esforço de todos para o bom êxito da festa. Os assuntos discutidos em pauta foram: **ORGANIZAÇÃO** da Festa, principalmente na parte religiosa, **Procissão Fluvial e Terrestre**, ornamentação e animação do Arraial e da Igreja, com ênfase para a apresentação dos **MARUJOS**, nos dias, 24, 25 e 26, realização de **BINGO**, e o **LEILÃO** dos dias 16, 25 e 26 e outros que forem de necessidade de se fazer, e tudo, teria que ter o apoio e colaboração dos sócios, para minimizar gastos e economizar o pouco recurso que a Associação tem em caixa, todos os presentes foram unânimes em aceitar e acatar a ideia. Ficou esclarecido que, a Associação não iria se preocupar em promover a Festa Dançante e nem o Torneio Esportivo e os

interessados em promover deveriam estar de comum acordo com a Associação, o lucro arrecadado seria então dividido em partes iguais (Ata da primeira Plenária da “AMFA”, para organização das atividades da Festa para o ano de 2011)¹⁵¹.

Percebe-se que nessa Associação todos os membros devem colaborar para que todos os anos a festa aconteça, para isso, todos discutem em assembleias e reuniões as decisões que devem ser tomadas. Além dessa organização, também nos rituais da dança dos marujos existem várias autoridades, cada uma com um poder determinado pelo capitão, pois reunidos eles compõem o que eles chamam de “cordão” e funciona de forma “hierárquica”. O Sr. Rosildo Ferreira da Silva (63 anos), capitão dos marujos desde 2011, expõe, a seguir, o papel do capitão:

O capitão é o que coordena os marujos, tem o presidente, que é o Leãozinho dos Santos né? (Leão dos Santos) Ele é o presidente, ele passa as ordens pra gente, e a gente vai cumprir com aquela obrigação, com aquele dever, mas lá dentro do cordão quem manda é o capitão, depois do capitão é a rainha. (ROSILDO FERREIRA. Entrevista realizada no ano de 2016).

Nesse contexto de figurações de poder, percebe-se nas falas de vários entrevistados, tanto de homens quanto de mulheres, uma controvérsia, pois alguns dizem que a rainha tem mais autoridade que o capitão. Conforme Orfila Viana de Souza:

(...) tem a rainha, a rainha era quatro, agora só existe só esta, que esta aqui é a “puraca” (A principal rainha), se ela diz que ela vai butar no “tronco” (também chamado de mastro) e amarrar a mão da pessoa (...) ano passado ela fez, antes era o capitão que era o mandão, agora não, agora é a rainha por cima do capitão, e o que ela fazer tá feito. É porque antes a rainha falava com eles, eles num obedecia e agora ela fala eles obedece. E ela leva mesmo como ela tava falando no tronco né? (ORFILA SOUZA. Entrevista realizada no ano de 2016) [grifo nosso].

¹⁵¹ A plenária foi executada na Sede da Associação dos Marujos do Distrito de Freguesia do Andirá, no município de Barreirinha-AM, ao dia dezesseis (16), do mês de outubro do ano de 2011. Ata exarada e assinada por “Valdemarina Gomes Pereira”, Segunda Secretaria, o Presidente da Associação Sr. Leão dos Santos, Sócios e Simpatizantes.

Quando dona Orfila diz “esta aqui é a puraca” ela se refere à rainha principal ou efetiva, pois existem também as rainhas de promessas que participam somente no período da festa. Mas a efetiva tem a responsabilidade de acompanhar os marujos em todas as andanças pelas comunidades. Diferente das rainhas de promessa, a rainha efetiva tem autoridade sobre todas as outras. Percebemos as relações de poder que se estabelecem não somente entre homens e mulheres que participam, mas também entre indivíduos do mesmo sexo. Também lhe é designada a autoridade pelo capitão de punir qualquer marujo que se ausentar do cordão ou se desrespeitar outros marujos ou mesmo a rainha. A punição para quem não respeitar essas regras é o tronco que também é chamado de mastro¹⁵². Esse tronco serve para disciplinar quem não respeitar a brincadeira, isto vale também para a rainha. Como se percebe nos relatos a seguir:

Eles respeitam, principalmente eu, até por causa que eu, eu coordeno o grupo todinho, porque são muitos, né? Só que aí o seu Rosildo pediu que ele é o capitão do marujo, ele pediu pra mim que era muitas e precisava só de uma, pra ir nas viagens por aí, porque eu vou nas viagens, eu vou quando o Santo tá andando na comunidade, quando a gente vai buscar o andor, quando o andor chega, ou quando os visitantes tão chegando que a gente tem que pegar boi, ou até mesmo quando a gente vai sair pra tirar donativo, pra ir na casa visitar, a gente sai, a gente brinca, e (...) os horários também, vai conforme assim, quando a gente baixa, eles vêm na casa da gente buscar a gente, ou quando não a gente vai (...) a gente fica lá, né? que é ficar em pé bem lá na frente e coordenando aquele grupo todinho, então é isso, o nosso trabalho, o nosso é mais assim coordenar e ter responsabilidade, porque é das mulheres. Porque eles respeitam, principalmente eu, depois que eu entrei, eu achei assim que melhorou como o capitão falou que melhorou muito (IONÁ SANTOS, rainha dos marujos de 2013-2016. Entrevista realizada no ano de 2016).
(...) essas rainhas aí o que elas fazem, elas tem uma coordenação dentro dos marujos, elas tem obrigação e

¹⁵² Mastro é um grande pedaço de madeira roliça e alta, ornamentada com frutas, produtos comestíveis e no topo fica uma bandeira vermelha e uma quantia em dinheiro. A pessoa que pegar a bandeira no ritual da derrubada do mastro ficará como festeiro do mastro no próximo ano.

um dever de corrigir os erros dos marujos, né? Se eles por exemplo erram, no caso da bebida que eles bebem, e num tratam sério da brincadeira, elas tem uma autoridade de agarrar eles e punir né? Amarrar com uma fita no toco dum pau, do mastro, que de primeiro eles eram punidos no toco do mastro, né? Naquele mastro que fazem aquela promessa, aquele mastro que chamam aquele pau enfeitado daquelas frutas, daquelas coisas que butavam né? Então essas rainhas elas tem essa autoridade pra corrigir o erro dos marujos (Paulo Pereira, ex-presidente da Associação dos Marujos. Entrevista realizada no ano de 2016).

Além disso, cabe salientar que a rainha é uma figura simbólica na festa dos marujos e mesmo não participando da dança dos marujos, em que somente homens participam, ela está ali cumprindo com um costume. Para Hobsbawn (1984, p. 13), “a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. Ao tratarmos de repetição na tradição, verificamos que a figura da rainha na festa dos marujos é um símbolo que lembra a ancestralidade dos marujos que para eles não pode ser esquecido. Conforme analisamos nas falas a seguir:

(...) A rainha, ela pode ser uma senhora casada, que ela tenha aquela responsabilidade, porque na canção fala assim ó: “A rainha de congo para onde vai? (...) Vou levar a mãe de Deus pra dentro do rosário” (...) Então tem que ter a rainha. A função dela é coordenar, se vim um pra entrar no lado, ela vai pega ele e traz pra entrar pela frente, por que numa embarcação você tem que embarcar pela proa né, então é essa ordem que a gente tem que manter (Rosildo Ferreira da Silva, 2016).

(...) meu avô contava que quando os portugueses vieram para o Brasil, eles trouxeram a rainha de Portugal que chamavam a rainha de Congo, até porque nos cantos dos marujos eles cantam, tem um canto aí que diz: “a rainha de congo para onde vai? Ela vai para a glória levar mãe de Deus”. Então é essa a rainha que agora apresentam é a dita rainha de congo. É por isso que se criou a rainha dos marujos, é esse o significado (Paulo Pereira, 2016).

Supõe-se que a rainha dos marujos é uma das figuras criadas dentro da brincadeira dos marujos que representa a rainha do Congo, cuja influência liga-se ao tempo em que os portugueses andavam pela Amazônia e que possam ter trazido essa rainha que hoje se ressignifica dentro da festa como rainha dos marujos, até porque nas canções dos marujos se fala sobre essa rainha, como exposto na citação acima. Ou também remete à coroação da rainha de congo, numa referência às muitas festas existentes no Brasil e no Baixo Amazonas como o marambiré¹⁵³ no quilombo pacoval que como em freguesia ocorre no contexto natalino. Também existem outras canções¹⁵⁴ que remetem à natureza, sobre a história de São Benedito, menino-deus e também sobre a história dos próprios marujos. Quando perguntamos sobre o papel da rainha dos marujos dentro da festa a moradora Ioná dos Santos e Santos (18 anos), que atua como a rainha dos marujos desde 2013, nos respondeu o seguinte:

Bom, o meu papel como rainha, é que **a gente sempre tem que ter autoridade com o nosso batalhão** que são vários marujos e entre **essas tradições que começaram desde os mais antigos que a gente**, que já se foram e não tão mais aqui, eles vieram com essa tradição de rainha. E a gente tem que ter muita responsabilidade também com eles, porque num é fácil a gente trabalhar com um monte de gente lá, e (...) assim tem vezes assim que tem uns que não obedecem, tem uns que desobedece a gente, tem uns que eles só querem ser malcriados com a gente, a gente fala uma coisa, eles respondem outra e, tem vezes assim também que a gente tem que ser segurar, se controlar pra não, pra não assim é (...) fica ninguém ficar chateado com ninguém, respeitar é assim (Ioná dos Santos e Santos, rainha dos marujos de 2013-2016. Entrevista realizada no ano de 2016).

Percebe-se que a figura da rainha tem o papel de coordenar o “batalhão” e que isso já existia desde o princípio da festa e continua até nos dias de hoje. Mas existem também conflitos que têm causas secundárias que é no caso o alcoolismo que se tornou um problema dentro da marujada,

¹⁵³ Sobre isso ver Funes, 1996. Nasci nas Matas, nunca tive senhor.

¹⁵⁴ Essas canções são guardadas na memória de brincantes mais idade que são chamadas de foliões, porque cantam as canções do Santo Benedito e dos marujos.

pois, muitas vezes, alguns brincantes chegam bêbados e desrespeitam os outros marujos ou a rainha. As duas filas paralelas são chamadas de “cordão”, o que significa para eles uma barca, que é composto por todos os marujos e cada um tem uma função dentro dessa embarcação. Verifica-se essa organização dessa barca no relato a seguir:

(...) tem um marujo que chega, ele num tem que passar pelo meio ou então lá pela popa, a popa quer dizer os dois pilotos que fica lá, tem o capitão que fica na frente, o contra mestre, o resto dos brincantes é os que compartilham e fazem parte do cordão (Rosildo Ferreira, capitão dos marujos. Entrevista realizada no ano de 2016).

Nessa “barca”, cada marujo leva um instrumento¹⁵⁵, o capitão leva sempre um “tamborinho” que se bate com uma vaqueta de madeira e dá sempre início nos bailados e canções fazendo a primeira voz, se por algum motivo se ausentar, quem toma seu papel é o Contra-mestre que também é responsável por soprar o “referee” (apito, dá marcação nos passos quando são trocados e também para chamar a atenção dos brincantes se caso se dispersarem), faz a segunda voz nos cantos depois do capitão, o Mestre-Piloto é o último componente do cordão, tem a responsabilidade de iniciar e responder os versos das canções, sempre acompanhado pelo outros marujos, faz a terceira voz e leva um instrumento que se chama “gajado” (esse instrumento é batido no lado da coxa direita para emitir o som). Como se relata a seguir:

(...) meu avô disse que esse capitão Benevente pra começar essa irmandade de marujo, primeiro ele pegou assim uma lata e batia assim fazia assim aquele ritmo pra eles bailarem, né? Com uma lata, aí depois ele viu no outro ano que num dava certo, foi aí que ele criou aqueles tamborinhos que vejo aí, com pele de cobra, num sei, pele desses animais do mato e fez um tamborinho, aí foi criado aqueles instrumentos né? Criou o tamborinho, criou aquele gajado que eles brincam, batiam que é pra dar a introdução do canto, criaram mais aquele instrumento de bambú, né? (PAULO PEREIRA, ex-presidente da “AMFA”. Entrevista realizada no ano de 2016).

¹⁵⁵ Os instrumentos usados na dança dos marujos como tamborinho, caixinha, o gajado, gambá e caracaxá, são feitos pelos próprios brincantes.

Também existe o andador que cumpre o papel de avisar aos marujos quais as comunidades para onde serão feitas as viagens que também são chamadas por eles de andanças, as quais duram de três a quatro dias. Nessas andanças são recebidos os donativos ofertados pelos promesseiros¹⁵⁶ em agradecimento a uma graça recebida do São Benedito. Tanto homens quanto mulheres se fazem presentes nessas viagens, pois juntos rezam as ladainhas e no final da noite apresentam a dança da Onça-te-pegar, onde ambos participam (a mulher representa a onça e o homem o veado). Conforme se analisa a seguir:

(...) nas viagens, eu segurava o santo, porque o santo não ia só né?. Eu que ia na frente, e chegava lá eu saía com o santo pra terra e a dona, a promesseira que vinha pegar da minha mão, agasalhava e levava. Eu andava muito com eles, até agora, eu ando com eles, **quando é dezembro eu num paro aqui, eu vou pro outro lado**, (Comunidade do Lago-Grande) eu vou pro Jauarí, pro Acurucaua (Lago-Grande, Jaúarí, Acurucaua são comunidades do Andirá) com eles (Orfila Viana Souza. Entrevista realizada no ano de 2016) [grifo nosso].

A expressão de dona Orfila “nas viagens, eu segurava o santo, porque o santo não ia só” é uma maneira de mostrar qual era seu papel nessas viagens, até porque o santo precisava de alguém que o leve e quem tem esse papel é a mulher. Depois das andanças, os marujos, as mulheres e a imagem de São Benedito chegam à comunidade trazendo os ornamentos ofertados pelos promesseiros para fazer o leilão. A festa inicia no dia 16 de dezembro com a alvorada e termina no dia 27 com a varrição, entrega do Santo na Igreja, almoço dos marujos, sócios e organizadores. À tarde ocorre a derrubada do mastro que também é uma tradição dentro da festa e à noite termina tudo com a festa da varrição onde cantam, dançam, bebem até o amanhecer. Conforme verifica-se no relato abaixo:

Eu sei que ele (avô) contava essa história pra nós que o marujo foi criado assim nessa parte aí, agora eles num contavam

¹⁵⁶ Os costumes de pagar e fazer promessas estão ligados à devoção religiosa de algumas pessoas da comunidade que são devotas do São Benedito. Na festa dos marujos essas pessoas são chamadas de promesseiros.

quando que foi, se foi no dia tal, só disse que eles criaram essa data mesmo, foi 26 de dezembro, né? 25 o natal pra dar introdução e dia 26 ficou como o dia de São Benedito que é o padroeiro dos marujos que os marujos tem o São Benedito como padroeiro dos marujos. O dia 27 é aquela história que eles falam que é o final da festa, na linguagem deles, eles falam varrição! que acabava tudo, né? Varrição na linguagem deles significava que não tinha mais nada, acabava tudo, né? (PAULO PEREIRA. Entrevista realizada no ano de 2016).

Essa festa é uma tradição sociocultural com veneração a São Benedito e também ao menino Deus e acontece todos os anos nas mesmas datas e mês, onde percebemos a participação de várias comunidades até mesmo de cidades como Manaus, Barreirinha, Parintins, entre outras. Atualmente acontece nessas mesmas datas, do dia 16 ao dia 27 de dezembro. A parte religiosa acontece na Igreja de São Benedito, a apresentação cultural dos marujos em seu próprio barracão e a parte social que são os bailes dançantes ocorrem na sede e também no barracão dos marujos.

Percebe-se que a festa dos marujos proporciona momentos não somente de fé, mas também momentos de socialização entre famílias, amigos e pessoas que vêm de outros lugares para prestigiar a festa. Além disso, é através da festa que muitas pessoas adquirem renda para sua sobrevivência, por isso se preparam para a chegada da festa o ano todo.

Considerações finais

Esta pesquisa realizada no Distrito de Freguesia do Andirá sobre a festa dos marujos nos possibilitou a análise de aspectos sociais bastante complexos que evidenciam mundos ainda pouco tocados que são as relações de gênero. Para isso, a metodologia da história oral foi essencial para colhermos os relatos dos moradores da comunidade, pois a partir daí tivemos contato com a memória de cada sujeito. Ao partirmos da compreensão dada pelos sujeitos acerca da história da comunidade, descobrimos a interligação que há entre as origens da festa dos marujos com a história da comunidade, pois no decorrer da pesquisa identificamos que ali é um lugar interétnico e intercultural,

porque sofre a influência de várias culturas e etnias como indígena, africana e europeia, devido à colonização que ali remonta ao século XVII.

São muitos os indícios de que a Igreja católica tenha influenciado nos costumes e na divisão de fazeres entre homens e mulheres dentro da festa a partir da implantação do projeto de romanização. Assim como o capitão tem a função de guardar em sua memória as canções dos marujos, do santo são Benedito, as jaculatórias, as rezas em latim, as danças e passar de geração para geração, a rainha também tem a sua função não somente de coordenar o batalhão que é marujada, mas ela tem um significado simbólico que é relembrar a rainha de Congo que hoje se ressignifica como rainha dos marujos e não como muitos moradores da comunidade pensam: que ela está ali somente na frente olhando. Mas esta pesquisa nos mostrou que houve resistência tanto de homens quanto de mulheres para manter os costumes dentro da festa, pois mesmo que as mulheres estejam ausentes na dança dos marujos estão presentes na festa, não como ajudantes, mas como contribuintes, todas têm suas funções. Algumas coordenam o cordão, outras organizam o leilão, benzem a igreja, guardam os mantos do Santo, levam a imagem do São Benedito em andanças nas comunidades.

Esta pesquisa nos levou ao conhecimento da história da comunidade, das origens da festa e principalmente das relações sociais que se estabelecem entre homens e mulheres dentro dessa cultura festiva que é uma tradição constantemente (re)inventada, (re)afirmando identidades no Andirá. Mesmo que em alguns momentos as relações entre homens e mulheres participantes da festa sejam conflituosas, eles criam maneiras de minimizá-las. Para eles manterem viva essa tradição, é necessário não se esquecerem de suas origens, sua identidade para que a história da comunidade não se perca nas brumas do tempo.

Essas festas religiosas precisam ser analisadas com mais sensibilidade, pois nos ajudam a refletir sobre muitos discursos que foram construídos, sobre qual é o lugar do homem e da mulher na sociedade. Enfim, pode-se considerar que nessa tradição dos marujos há uma colaboração conjunta entre os gêneros para que a dinâmica da festa continue e não haja desigualdade entre os sexos.

Fontes orais

BATALHA, Maria. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

SANTOS, Cleonilda. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

SANTOS, Ioná Santos. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos Santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

SILVA, Rosildo Ferreira. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

SILVA, Terezinha Teixeira. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

SOUZA, Orfila Viana. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos Santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

SOUZA, Paulo Pereira. Depoimento registrado por Pablina Gomes dos santos em Julho de 2016. Na própria residência do entrevistado. Acervo do autor.

Referências

BARROS, José D' Assunção. *Campo da História*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BOSSI, Ecléia. *Memória e Sociedade: Lembranças dos velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia de Letras, 1994.

CAMPOS, Pe. Manoel do Carmo. Reencarnação ou Ressurreição. Uma decisão de fé. *Renold J. Blank - Revista de Cultura Teológica*, SP, S/D.

CERQUA, Dom Arcângelo. *Clarões de Fé no Médio Baixo Amazonas/ Dom Arcângelo Cerqua*. 2. ed. Manaus: ProGraf-Gráfica e Editora, 2009. 164 p.

DELGADO, Lucilia de Almeida neves. *História Oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 136 p.

FUNES, Eurípedes A. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *História e Gênero*/Andréa Lisly Gonçalves. - Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 160 p.

GOMES E QUEIROZ. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos. *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elseuler, 2003.

HOBSBAWN, Eric. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-3.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Tradução: Maria Terezinha Janine Ribeiro - Revisão técnica: Dea Fenelon. *Proj. História*, São Paulo, n. 14, fev. 1997.

PORTELLI, Alessandro. Tentando Aprender um pouquinho. Algumas Reflexões Sobre A Ética e na História Oral. In: *Projeto História*: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica). São Paulo. SP-Brasil, 1981.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e Poder. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. Departamento de Psicologia Social e Institucional/UERJ. *Minemosine*. v. 6, n. 2, p. 2-13, 2010.

REZNIK, Luís. *História Local e Comunidade: O Exercício da Memória e a Construção de Identidades*. S/D.

SOUZA, Cônego Francisco Bernardino. *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*. Pelo Cônego Francisco Bernardino de Souza. Pará.TXP. DO-FUTURO. Rua do Espírito Santo, Canto da Travessa dos Ferreiros. 1873. APR 10 1987.

HISTÓRIA E MEMÓRIA DO NÚCLEO QUILOMBOLA “SÃO PAULO DO AÇÚ” um olhar a partir da trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva, Barreirinha-AM¹⁵⁷

Jucinara Cabral da Silva
João Marinho da Rocha

Introdução

Nossas pesquisas se atêm à trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva, filho de Leonardo Antônio da Silva e Melentina Antônio dos Santos. Benedito faleceu aos 80 anos no mês de maio de 2016 na Agrovila São Paulo do Açú. Sua trajetória no nosso trabalho é reconstituída a partir da memória familiar com os filhos do mesmo e de outras pessoas que participaram do processo de construção da atual Agrovila São Paulo do Açú. Buscamos aqui trazer por meio da memória todo processo de construção pelo trajeto realizado por Benedito, desde seus processos socioeconômicos às práticas culturais na cabeceira do Açú, além de abordar as questões genealógicas familiares por meio de pesquisas anexadas em arquivos do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas (GEHA), que trata acerca das identidades étnico-raciais que giram em torno das Comunidades Quilombolas do Rio Andirá, de suas lutas por direitos territoriais, culturais e de reconhecimento como Remanescente de Quilombos.

A Agrovila São Paulo do Açú fica localizada no Igarapé-Açú, margem esquerda do Rio Andirá, do lado oposto das demais comunidades envolvidas no processo diferenciação étnico-racial encampado pela Federação das Organizações das Comunidades Quilombolas do município de Barreirinha, distante por via fluvial 2 horas de barco motor

¹⁵⁷ Este artigo é uma versão ampliada de trabalho de conclusão de curso, apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em História. Universidade do Estado do Amazonas. Centro de Estudos Superiores de Parintins. UEA/CESP.

H.P. 25, da sede do município de Barreirinha, maioria das 75 famílias que residem na agrovila são descendentes de Benedito.

Esta pesquisa surge a partir da necessidade que se tem de trabalhar com os processos históricos da construção da Agrovila, e tende a contribuir para os fins acadêmicos, social, sendo que reconstruir o seu processo histórico por meio da trajetória de Benedito Antônio da Silva é apresentado o que é desconhecido da própria História da Agrovila São Paulo do Açú até os dias atuais. Como evidencia Neves (2008), a construção de uma localidade, por ser atividade humana, envolve: constituição de articulações sociais (interatividade e complementariedade); de identidade cultural (sentimento de pertencimento); de especificidade do político (representações, instituições); e de conexão entre diferentes escalas da organização social (família, classe e intercâmbios extras grupais).

Por meio da história oral (PORTELLI, 1997; VERENA, 2000; MEIHY, 2010) a reconstrução da trajetória de vida de Benedito Antônio da Silva ocorre a partir de relatos de memórias de seus filhos que residem atualmente na própria Agrovila. Focamos no que os relatos indicam, dentre outros, em elementos como: a trajetória de Benedito, desde os processos sócio históricos que os levaram para o Açú; a constituição das práticas de trabalho, sociabilidades, religiosidade no lugar Açú, os motivos que levam a família de Benedito a migrarem da comunidade Tucumanduba para cabeceira do Açú.

Para adentrar no tema da pesquisa perpassamos por várias áreas da História, suas abordagens dão ênfase ao trabalho, ligando-as a temas maiores no Rio Andirá que vem sendo trabalhado pelo grupo de estudos GEHA (Grupo de Estudos Históricos da Amazônia), onde estes se ligam e montam um quebra-cabeça de identidades que estão em reconstrução e que montam a história dessas inúmeras comunidades. Segundo Castro (1997, p. 86), “é a cultura compartilhada que determina a possibilidade de sociabilidade nos agrupamentos humanos e dá inteligibilidade aos comportamentos sociais”.

Memória, história oral e história: algumas possibilidades

A História Social se apresenta para entender os fenômenos sociais que não estão ligados a abordagens maiores relacionadas ao tema trabalhado, em que não se fala de um isolamento, mas de como estes trabalhos estão ligados aos temas maiores que dão ênfase a novas histórias. Por estas e outras questões surge a necessidade de trabalharmos com a História Social como suporte para validação da nossa pesquisa e para compreendê-la nesse contexto maior em que está inserida. De acordo com Fanelon:

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

Neste contexto cabe a trajetória de vida do nosso objeto de pesquisa, Benedito Antônio da Silva, pela abordagem da História Social com outras que formalizam essa pesquisa, em torno de outras que encaminham esse cenário maior vivido no Rio Andirá situado no Município de Barreirinha. Onde até então começam a surgir novos trabalhos que englobam esses muitos sujeitos que protagonizam a história local nessa região e que constituem ligações uns com os outros, através de laços familiares, de costumes, cultura, crenças, nesse convívio quando de início podem parecer diferentes, mas que têm tanto em comum. "A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa" (POLLAK, 1992, p. 201), os acontecimentos são o que encaminham as memórias ao coletivo, a algo que foi vivido em grupo ou que foi levado ao conhecimento dele.

Falamos da contribuição da Escola dos Annales para a nova história que se encarregou de volta para um novo olhar sobre a historiografia que acaba mantendo-se fechada em uma História Tradicional visando

uma história de “grandes homens” não dando espaço ao que chamamos de popular, das massas que são propagadores de suas próprias Histórias na sociedade desde o princípio.

A revista e o movimento fundado por Bloch e Febver, na França, em 1929, tornaram-se a manifestação mais afetiva e duradoura contra uma historiografia factualista, centrada nas ideias e divisões de grandes homens, em batalhas e em estratégias diplomáticas. Contra ela, propunham uma história-problema, viabilizada pela abertura da disciplina às temáticas e métodos das demais ciências humanas, num constante processo de alargamento de objetos e aperfeiçoamento metodológico; A interdisciplinaridade serviria, desde então, como base para a formulação de novos problemas, métodos e abordagens da pesquisa histórica, que estaria inscrita na vaguidão oportuna da palavra “social”, enfatizada por Febvre, em combates por lá história (CASTRO, 1997, p. 76-77).

A história social tornou-se nesta pesquisa amparo metodológico para falar de uma empiria popular, de povos tradicionais da Amazônia que passam por um processo de transição, em que cabe nossa pesquisa através do percurso de Benedito Antônio da Silva, de uma identidade em reconstrução. Enfatizamos o papel da História Social para essas comunidades que se encontram distantes da História Tradicional que visam “grandes acontecimentos”.

Segundo Meihy (2010), entre outros, na era da globalização três alvos correlatos se portam como objetivos na mira de pensadores comprometidos com o papel do conhecimento na transformação social: identidade, comunidade e memória. Abordaremos nas nossas pesquisas como elas estão interligadas pelos acontecimentos individuais e coletivos.

A memória em seus papéis de reconstruir, de relembrar, de trazer de volta lembranças guardadas para serem instrumento no contar história, no “fazer história”. Uma história de quem? Para quê? Por quê? Sim, a história de comunidades, de um povo vivendo o processo de reconstrução étnico-racial, como a Agrovila São Paulo do Açú, como a trajetória de Benedito Antônio da Silva em contexto com as comunidades Remanescentes de Quilombola do Rio Andirá.

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de revitalizações. [...] A memória é um fenômeno sempre atual, um ele vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Por que é afetiva e magia, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telecópias, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem, que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. [...] A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto (NORA, 1993, p. 9).

Para cada acontecimento que o sujeito passa ao longo da vida, até os dias atuais, guarda-se uma lembrança marcante, desde a infância tudo que foi vivido é trazido pela memória ao ser instigada. Trabalhamos com essas memórias que mantêm a ligação da Agrovila São Paulo do Açú com uma luta maior étnico racial no rio Andirá, a luta das Comunidades Remanescentes de Quilombo.

A trajetória de Benedito Antônio da Silva, nosso objeto de pesquisa, é o que leva a Agrovila São Paulo do Açú a entrar nesse contexto. São as memórias dos filhos de Benedito e outras pessoas as bases da pesquisa. Neste contexto atemos ao papel relevante que têm os trabalhos com a História Oral de vida. Meihy (2002, p. 131) diz que a experiência deve, desde logo, ser o alvo principal das histórias orais de vida, pois não se busca a verdade e sim a versão sobre a moral existencial. A trajetória de Benedito partiu do ambiente familiar, onde se nota a importância de passar essa memória para outras gerações.

De acordo com Delgado (2003), tempo, memória, espaço e história caminham juntos inúmeras vezes, através de uma tensa busca de apropriação e reconstrução da memória pela história. A relação tencionada

acontece, por exemplo, quando se recompõem lembranças, ou se realizam pesquisas, guerras, vidas cotidianas, movimentos étnicos, atividades culturais, conflitos ideológicos, embates políticos e lutas pelo poder.

Desde a infância, Benedito constrói uma trajetória que é trazida nas entrevistas pelos seus filhos, em que todo lugar carrega um sentido das transformações que ele – como sujeito protagonista de uma memória – entrelaça a construção da Agrovila São Paulo do Açú, como também faz parte de um conjunto de memórias que relembra as raízes da mesma, que as leva a todos aqueles lugares percorridos, lugares de trabalho, de pesca de coleta de castanha, lugares esses que Pierre Nora chama de “lugares de memória” que se tornam lugares de História.

O tempo dos lugares é esse momento preciso onde desaparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para só viver sob o olhar de uma história reconstruída. (...) Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada a incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para de forma- los, transforma-los, sová-los e petrificam- los eles não se tornariam lugares de memória (NORA, 1993, p. 12-13).

As memórias, tanto individual ou coletiva, interagem umas com as outras em suas produções, onde o individual torna-se coletivo e vice-versa, e estas fazem parte de um conjunto de conhecimento a ser extraído pronto a resgatar algo que não se encontra perdido, mas está ali esquecido por não haver uma questão que o instigue a ser lembrado no presente. Tudo que está na memória não se constrói como exato, os determinados acontecimentos apenas o qualificam importante para o sujeito e situação que se encontra notoriamente pela perspectiva do que foi construído em torno dela.

Se existe uma construção, uma luta vencida, por exemplo, nossa pesquisa abrange a necessidade que Benedito teve de mudar de seu lugar de origem para a região do Açú onde fica situada a Agrovila São Paulo do Açú. Todo esse percurso dele, todos os lugares tornam-se fatores relevantes para que haja uma explicação para tudo que existe hoje, para tudo que foi alcançado com méritos de todo um grupo de pessoas que estão envolvidas. O que “é básico nos estudos de história oral de família a definição do projeto germinal familiar que estrutura a proposta de vida continuada do grupo” (MEIHY, 2002, p. 140). Conforme Pollak destaca:

Assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da questão de um equilíbrio precário, de um número de contradições e de tensões. (...). Na ausência de toda possibilidade de se fazer compreender, o silêncio sobre si próprio diferente do esquecimento pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou oral) para a manutenção da comunicação com o meio ambiente. (...) o trabalho da memória é indissociável da organização social da vida (POLLAK, 1989, p. 14).

A memória em si vem acompanhada de recordações que passam a ser reproduzidas pela História Oral através das entrevistas coletadas. Tudo que foi guardado desde a infância acaba por se tornar instrumento de validação de uma história vivida pelos sujeitos que nem sempre têm conhecimento do papel importante que estas memórias carregam consigo para sua própria vida, o que Meihy (2010) chama de “novas fontes” reproduzidas pela História Oral.

A memória é apresentada pelo sujeito, nesta pesquisa pelos filhos de Benedito Antônio da Silva e também dos outros comunitários da Agrovila São Paulo do Açú, assim a História oral como metodologia nos dá acesso a estas memórias que nos levam as identidades étnico-raciais no Igarapé Açú, tornando possível contar a história local pelos que a vivenciaram.

O fazer documental ou empírico, sob a perspectiva da história oral, tornou-se menos condição de suporte e mais parte integrante da missão intelectual. A aceitação de tal suporta

exige reversão do princípio da narrativa que se originaria na perspectiva da “linha do tempo”, do pretérito para o agora ou presente, condição organizadora do saber histórico, ao contrário, pensado o presente como produto de processos ainda em curso é dele que se parte para a observação de acontecimentos, situações, fatos que se explicam sob o índice do que chama “realidade”. Decorrência notável dessa aceitação, o sujeito da trama passa a ser, inevitavelmente o narrador e, então, não há como fugir dos compromissos do nosso tempo. Sob essa perspectiva, a História é sempre inacabada e, na infinidade dos processos, sua reversão passa a ser motivo da história oral. Exemplo disso: a emigração não se acaba com a chegada a destino; pelo contrário questões afeitas à construção de identidades e de novas comunidades se apresentam como desafios (MEIHY, 2010, p. 181).

A partir das práticas da História Oral temos acesso a essas informações para, então, entender as conexões e relações dessa ligação familiar com Santa Tereza e as outras comunidades classificadas como Remanescente de Quilombo. A partir desse ponto de partida, enfatizamos a relevância da História Oral, o papel que ela ocupa na historiografia que temos como herança da Escola dos Annales, os quais propõem uma Nova História, denominada de história vista de baixo, sob as perspectivas de mulheres, negros, homossexuais, sujeitos marginalizados (POLLAK, 1989).

Por meio da história oral encaminhamos a pesquisa, fomos a campo, onde realizamos entrevistas nos meses de julho, dezembro de 2016 e janeiro de 2017. Nesse procedimento, pudemos experimentar as trajetórias de vidas e relações sociais ali estabelecidas, por sujeitos por vezes classificados como de “poucas letras”. Isto ganha relevo para os estudos de comunidades amazônicas, na medida em que outras fontes entram nos cenários de pesquisa e iluminam outros processos históricos. Neste caso, as fontes orais nos permitem obter informações sobre povos não alfabetizados, grupos sociais, sem registros documentais de sua história ou até mesmo essa foi escrita sob outro olhar totalmente distorcida (PORTELLI, 1997).

Do pressuposto, partimos para a História Oral, assim, conhecemos mais sobre o personagem Benedito, quando nas entrevistas seus filhos

contam de onde vinham as formas de sobrevivências/sustento da família, a origem da esposa dele, seus pais, buscando sempre respostas para lacunas abertas que necessitam ser respondidas ao final da pesquisa, que engloba todo um contexto girando em torno da própria vida desses sujeitos, o que eles podem fornecer sobre si mesmos, o que conhecem de sua origem e para onde isto os levaria. Pollak (1989) elabora que as diversas abordagens e dimensões da história se cruzam, mesmo que estas entrevistas sejam individuais, elas expõem uma memória no coletivo. Quando eles retratam, nesse caso, a origem de Benedito Antônio da Silva, trazem à tona a história da Agrovila São Paulo do Açú.

As memórias dos filhos de Benedito Antônio da Silva repassadas por ele, por meio do convívio, são as fontes primárias da pesquisa tratada, de onde se tiram as respostas para nosso problema, pois é na memória que se guardam respostas do desconhecido sobre nosso passado. Por isso, há a necessidade de construir um solo seguro em fontes que validem essa oralidade que nos é passada por meio das entrevistas, fontes essas que estão na história social, história cultural, história econômicas, história local, história regional. Juntas no contexto que é a trajetória de vida de umas únicas pessoas, mas que possuem ligações com outras e leva ao reconhecimento de como o Quilombola do Andirá foi se constituindo.

Através da memória estudada podemos analisar a trajetória de Benedito, partindo do lugar onde nasceu, por onde passou, onde pescava, onde caçava, onde eram feitos os cultivos da terra, onde coletava a castanha, se analisa através desses elementos o que o levou a fazer esse percurso, o qual vai de um lugar com escassez de alimentos para outro com fartura.

Como a trajetória de Benedito está vinculada à reconstrução da história e memória da Agrovila São Paulo do Açú? Quem é ele, como sujeito dentro dessa Agrovila, sendo o patriarca da família Silva, que tem maior quantidade de familiares na localidade? O que a organização espacial da comunidade informa sobre as relações sociais, política, religiosas, práticas festivas e de lazer, estabelecidas no Açú?

A análise das origens familiares foi que levou ao conhecimento de que a Agrovila também tem conexões com os mitos de origem

quilombola. Esta parte da vida de Benedito talvez seja a menos conhecida, até então. Iniciam os processos de luz sobre o passado quando atentamos para o fato de que os filhos mais velhos de Benedito Antônio da Silva se casaram com filhas de Santa Tereza do Matupiri, que era conhecida por eles como “pretos do matupiri”.

A partir das entrevistas podemos notar que toda a trajetória de Benedito Antônio da Silva, quando analisada em profundidade, juntamente com outras entrevistas, está reconstruindo, pela memória oral, a história e a identidade do Rio Andirá, das comunidades construídas ali. Fica nítida a necessidade de passarmos por toda trajetória vivida e percorrida por ele, pelos seus pais e seus filhos, que passam para os netos e bisnetos que esta mesma trajetória é longa.

Todo contexto dela nos leva ao reconhecimento da identidade de um lugar, de um grupo social que se via separado de outro e se redescobre tão pertencente entre si. E que esta trajetória de vida se junta a outras e formam um grande quebra-cabeça acerca da presença negra no Leste do Amazonas, se montando através das ligações que possui entre elas, tornando complementares e apontando possibilidades variadas.

Falamos de memória, de identidade, de reconstrução através da História Oral, pois através dela, a trajetória de um homem que se tinha apenas como o patriarca de uma família, pode-se entender essa questão Étnico-racial no Rio Andirá, juntamente com outras trajetórias de homens e mulheres protagonistas. Nisso, analisar como a agrovila de São Paulo do Açú entrou nesse complexo de comunidades reconhecidas como Quilombolas ganha relevo no processo de compreensão de como ocorre nos últimos anos a diferenciação étnico-racial na Amazônia.

Das lutas das comunidades quilombolas por diferenciação étnico-racial

O Rio Andirá apresenta um contexto cultural diversificado. Se houve no Brasil, com grande intensidade, imigrações, a Amazônia logo foi afetada pelo aglomerado de culturas resultantes desses movimentos. Quando olhamos para o Baixo Amazonas, especialmente o Rio Andirá, percebemos a necessidade de falar de identidades “que pertencem a sujeitos de origens diversas, com ideias opostas, com pensamentos e

ações, etnias, culturais, nacionais, religiosas, de gênero e ideológicas que se distanciam” (DELGADO, 2010, p. 46).

Essa percepção da Amazônia como uma região marcadamente de cultura indígena fez com que a escravidão e a cultura africana fossem colocadas num segundo plano, constituindo um vazio na historiografia regional, o que fica mais evidente ao se buscarem estudos sobre as comunidades negras, quilombolas ou não, que se constituíram ao longo da história amazônica (FUNES, 1995, p. 16).

Rios e Mattos (2004) ensinam que o processo de pós-abolição no Brasil foi bem mais apresentado por estudos no ponto de vista político e econômico e não pelo social e cultural. Então, surge como uma resposta a uma história contada por “estrangeiros” de passagem apressada pela região. Trabalhos como este, que visam colocar essas comunidades, esses sujeitos pertencentes ao Rio Andirá como protagonistas de suas próprias histórias, para além dos mundos da escravidão, transfiguram-se e reatualizam-se pelos processos socioculturais que resistiram à invisibilidade e que hoje buscam ligações culturais que se perderam ao longo dos processos históricos violentos e ficaram nos lugares de trânsitos desses sujeitos. “Isto reforça a compreensão adotada e demonstra que a noção sobre o espaço supera a percepção do meu, convergindo-se para o entendimento do que vem a ser nosso” introduzindo o sentimento de pertencimento (RANCIARO, 2016, p. 45).

No contexto social que cabe aqui falamos das lutas travadas pelas comunidades atualmente reconhecidas como Remanescente de Quilombo no Rio Andirá iniciadas pelo Distrito de Santa Tereza do Matupiri. Logo se anexam à luta comunidades como Boa Fé, São Pedro, Itucuara e Trindade, e em 2015, São Paulo do Açú, como anexa ao Itucuara. Busca-se pôr, como um dos pontos principais, a compreensão de como essas comunidades/grupos no Rio Andirá se identificavam atualmente etnicamente através de festas populares, o trabalho, práticas socioculturais que apresentam significados que os levam a suas ancestralidades e a definição territorial de suas áreas de trabalho. “Nessa concepção das situações sociais dos povos e comunidades tradicionais que está à beleza dessas novas lutas sociais na Amazônia

que sempre se apropriam e articulam-se, a seu modo, das questões que a ela se apresentam” (ROCHA, 2016, p. 13).

Um olhar mais atento para o conjunto entrevistas coletadas possibilita reconstituir os percursos de Benedito e seus familiares pelo rio Andirá até sua instalação no igarapé Açú, hoje Agrovila de São Paulo do Açú, anexado como um núcleo da comunidade quilombola de Itucuara.

[...] minha avó era daí do lago grande [...] Minha avó, ela morava um tempo no lago grande outro tempo no Tapecuru que chamam, que ela, ela falou que ela nasceu no Tapecuru e se mudou pro lago grande [...] o meu avô ela falava que é [...] Eu não tenho muita coisa do meu avô aonde que ele nasceu porque ele falava que quando ele veio que ele veio com a avó dele, que ele, ele era filho da Gavita e aí essa avó dele deu, era mais cria da avó, né? [...] Ela morou também, ela morava no, não tem aqui o Pucú que falu? O Pucú aqui de Barreirinha, pois é eles morava aí.¹⁵⁸

Rocha e Freitas (2017), pensam assim na reconstrução de identidade como objeto para contar a própria história nas suas versões, já que até algum tempo não havia muitas referências sobre isso, e com a Metodologia da História Oral passou a ser focado nessas temáticas onde “se alinha à vontade do sujeito que é quem contém esses conhecimentos que serão registrados por meios dos relatos com versões diferentes, de personagens distintos, que também construirão uma história” (DELGADO, 2010, p. 46).

Sobre isso, Meihy (2010) afirma:

O fazer documental ou empírico, sob a perspectiva da história oral, tornou-se menos condição de suporte e mais parte integrante da missão intelectual. A aceitação de tal suporta exige reversão do princípio da narrativa que se originaria na perspectiva da “linha do tempo”, do pretérito para o agora ou presente, condição organizadora do saber histórico, ao contrário, pensado o presente como produto de processos ainda em curso é dele que se parte para a observação de acontecimentos, situações, fatos que se explicam sob o

¹⁵⁸ Raimunda da Silva Brito, Ceramista e Agricultora, 53 anos. Entrevista realizada em 2016. Agrovila São Paulo do Açú.

índice do que chama “realidade”. Decorrência notável dessa aceitação, o sujeito da trama passa a ser, inevitavelmente o narrador e, então, não há como fugir dos compromissos do nosso tempo. Sob essa perspectiva, a História é sempre inacabada e, na infinidade dos processos, sua reversão passa a ser motivo da história oral. Exemplo disso: a emigração não se acaba com a chegada a destino; pelo contrário questões afeitas à construção de identidades e de novas comunidades se apresentam como desafios (MEIHY, 2010, p. 181).

Ao longo do tempo podemos falar de como a cultura de um povo constitui a identidade de um determinado lugar; essas resistências e lutas refletem no cotidiano e passam através da memória de geração em geração para que não se esqueçam de quem foram seus antepassados e quem são eles hoje, que papéis ocupam nesses “novos” momentos vividos pelas “antigas” comunidades ribeirinhas do Rio Andirá.

Aspectos como esses e outros tornam necessária a compreensão de um processo histórico que passa pela resistência escrava, pela constituição dos quilombos e sua não destruição, mas concretização nas atuais comunidades negras. Temática muito pouco visitada pelos historiadores, sendo necessário: desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual, recuperando, mesmo em documentos oficiais, falas significativas de mocambeiros; encontrar nos depoimentos elementos que deem conta de um passado dos mocambos e, num tempo mais recente, da consolidação das comunidades; e compreender a construção de uma identidade étnica e cultural, bem como a constituição de uma territorialidade- elementos significativos na definição de um espaço enquanto terra de negros (FUNES, 1995, p. 3).

Neste contexto, ao pesquisar as relações étnico-raciais na Agrovila São Paulo do Açú notamos sua profunda ligação com outras comunidades denominadas Remanescente de Quilombo, através do nosso objeto de pesquisa Benedito Antônio da Silva e de suas memórias repassadas pelos filhos em entrevista para nós podemos notar como estas comunidades tornam se suporte umas para outras, “são os aspectos simbólicos da memória familiares da escravidão que

mais se destacam nas narrativas, elaboradas e reelaborados em função de relações tecidas no tempo presente, como em todo trabalho de produção da memória coletiva” (MATOS, 2006, p. 109).

Comunidades que antes não se viam como negras e, tampouco, como descendentes de Quilombo, não se sentiam pertencentes até o momento em que suas genealogias os levam a, de fato, se verem como descendentes e, assim, a trazer de voltas costumes culturais para que assim se vejam e ressignifiquem sua identidade. Dizemos isso porque, durante as emergências, as comunidades quilombolas do Andirá, aos poucos, passaram a ressemantizar práticas socioculturais e atribuir novos e variados sentidos e significados à ancestralidade requerida (ROCHA, 2016).

Nessa direção, vale a pena dialogar com Gláucio Paixão da Silva, que informa:

[...] dizer que às vezes você não é valorizado pelo valor que você tem, também reconhecido pelo valor que você tem, né? E isso aqui surgiu, por exemplo, da, eu não sei quem conversou com a dona Cremilda, né? Que trabalha na saúde em Barreirinha, que foi ela que trouxe esse plano pra cá de ver esse direito que o Quilombola tem, né? Foi ela que, eu ainda não conversei com ela pra, agora o que eu digo assim, o que eu acho é [...] Desses valores, por exemplo, que há [...] E além do valor é um direito que o Quilombola teve no Brasil né, isso ai é uma lei que existe no Congresso Nacional e tem recurso pra isso, agora eu acho, eu tenho pra mim que esse valor que não foi valorizado antes, hoje meu pai já faleceu, né? Se ainda vier a acontecer pra família dele, pra ele, pra nós filhos dele que ainda tão vivo que venha beneficiar pra trazer alguma coisa de bem pra família, pra ele daqui mais tarde seria uma glória, né? Porque vamos dizer assim, o fruto que veio dele, né? Podemos até dizer meu pai já morreu, mas se hoje eu tô sendo beneficiado, bem feito.¹⁵⁹

Benedito antes de falecer fez o religamento da Agrovila São Paulo do Açú ao Matupiri (núcleo das Comunidades Remanescente de Quilombola) proporcionando essa reconstrução de identidade para esses

¹⁵⁹ Gláucio Paixão da Silva, agricultor, 56 anos. Filho de Benedito Antônio da Silva, atual Presidente da Associação dos moradores do Distrito de Santa Tereza do Matupiri, 2016.

sujeitos que até aquele momento desconheciam sua origem étnica. Ele passa, assim, a ter um papel importante e a ocupar um lugar significativo para a própria história passada e futura da Agrovila e para o Andirá.

Esses marcos constantes nas memórias da família Silva são pontos que iluminam para a direção das formas de enfrentamentos em torno da posse da terra. Se no início a terra foi também um dos motivos que ocasionou a migração de Benedito, hoje essa mesma terra é que leva muitos a entrarem no movimento quilombola e através desses garantirem a posse de seus territórios de onde coletam castanhas, extraem palha, pescam, caçam, plantam suas roças, bananas, que as utilizam há muito tempo, mas, nem por isso, possuem o título definitivo que os legitima como proprietários das terras em que sobrevivem.

Identificadas (...) as categorias analíticas de etnicidade, poder e territorialidade- articuladas aquelas de instrumentalidade jurídica da política de identidade, isto é, a auto definição, o reconhecimento e a titulação fundiária permitiram aprofundar, identificar e compreender os impactos políticos da luta do movimento representativo dos quilombolas do Rio Andirá, que se volta para a afirmação de uma identidade coletiva objetivada em suas pautas de reivindicações por direitos étnicos (RANCIARO, 2016, p. 21).

Ocorre o fenômeno da “reconceituação de território”. Visualizamos isto através das transformações sociais na primeira década do século XXI, classificando os lugares pelas ancestralidades fazendo com que estes façam um retorno ao passado, onde fatores econômicos e ambientais fazem parte dessa constituição desse reconhecimento como donos de determinadas áreas de terras (ALMEIDA, 2012).

Não, isso vieram de lá aqui com a gente. Primeiramente, foi a Cremilda, né? Conheceu ela, né? Ela é minha prima também, ela é. Ela veio, né, conversou... Ela veio com o pessoal aqui na nossa comunidade mesmo. (...) Rapaz, teve uma reunião lá... Muito também sobre esse negócio de Quilombolas... Que nós estava lá no meio desse, como que é? ...É por causa que nós já fomos criados aí, né? No Matupiri, então nós já fazia parte do, deles também né, porque nós temos meus pais, meu pai era filho, daí né, dos Quilombolazadas

tudinho, quer dizer que os filhos já ficaram substituindo, né? Aí fizeram documento, fizeram negócio do, de entrevista também pra ver como que ficava nossa... Assim, né, pra ir pra lá, né? Mas só que nós temos terreno lá no Matupiri eles queriam que a gente voltasse pra lá onde nós morava, mas eu não sei se a gente ainda vai voltar ou não. (...) Esse, vamos supor assim, né? Eu procuro participação assim de reunião que tu diz, né? A gente participou lá de umas cinco ou seis reuniões participamos lá. Foi entre da Cremilda e da Lurdes também foi. (...) Daqui foi só eu, a compadre... A mãe dela (apontou pra Jucinara). E quem mais foi? Quem então? É a minha filha também a Elane... (...) Foi tive muito. Comunidade, cada um comunitário ele fazia um mapa da sua área, né? Vamos supor e nós fizemos o nosso daqui e os do São Pedro fizeram de lá, do Itucara fizeram de lá, ali do... Trindades também fizeram de lá também, Chapeleiro fizeram esse mapa, foi bem bacana, bonito mesmo... E aí foi que nós também fizemos nossas entrevistas assim como nós, né? Como estou dando aqui, né, sobre o negócio do meu trabalho como que foi. ¹⁶⁰

Na trajetória percorrida por Benedito Antônio da Silva encontramos laços que haviam sido esquecidos juntamente com a própria ancestralidade deixada nos lugares em que ele passou. Essas memórias reconstruídas pela genealogia familiar, juntamente com a Federação de Quilombolas do Andirá, refazem as ligações com suas raízes afogadas no caudaloso Rio Andirá, hoje em processo de reconstrução, pelas memórias de sujeitos como Benedito, que se fazem atuantes nesses processos de reconhecimento e autoafirmação, o tornando uma das fontes de grande relevância para compreender o que podemos chamar de novo cenário em que a Agrovila São Paulo do Açú adentra a partir do ano de 2015.

¹⁶⁰ Luiz Maria Dias Conceição, agricultor, 62 anos. Entrevista realizada em julho de 2016 na Agrovila São Paulo do Açú.

Do Pucu ao Açú: trajetos de memória, rastros da História do protagonismo negro no Andirá, o caso de Benedito

As análises dos conjuntos das memórias construídas por seus familiares e o grupo ligadas ao movimento quilombola levantadas nesta pesquisa, acerca de Benedito, dão conta de que sua trajetória familiar se liga ao final do século XIX e início do XX, dialogando, portanto, com as memórias construídas e sistematizadas pelo movimento quilombola no Andirá por ocasião de sua luta por reconhecimento étnico-racial e apresenta as questões acerca da construção da Agrovila São Paulo do Açú.

A exemplo de uma teia, a memória vai sendo tecida e se projeta como elemento da atualidade e a constrói dinamicamente como perspectiva de um futuro de tradições inventadas por força da capacidade criativa dos agentes sociais. Do que se tornou invariável, 'compatível ou idêntico ao precedente' trata-se, ao contrário, de construções advindas da memória coletiva que tem como referência a presença do ex-escravo, fundador do território. Para além de projetar uma adaptação de tradições passadas, a memória engendra processos construídos pelos quais aos quilombolas criam e recriam suas condições de vida real (RANCIARO, 2016, p. 53).

Ao percorrer o caminho, notamos que todas as mudanças feitas por Benedito Antônio da Silva resultaram nesse contexto de uma agrovila (São Paulo do Açú), formada em torno da família dele. Desde então, vamos enfatizar a presença de acontecimentos do cotidiano para englobar essa história em um contexto maior socialmente, dos ocorridos a partir do momento que o pai de Benedito (Leonardo) foge com a mãe (Melanina) do furo do Pacu¹⁶¹ para o Tucumanduba (localidade situada na outra margem do Rio Andirá). A fuga foi motivada pelos pais dela, já que estes não aceitavam que Melantina se casasse com um "preto", porque era branca.

Inclusive ele contava que, ele contava pra nós que quando ele ficou com ela não queria, aí ela fugiu com ele. Porque ele era

¹⁶¹ Ligação natural que corta a cidade de Barreirinha e conecta o Paraná do Ramos e o Rio Andirá.

negro. E ela era bem clara. E a família dela não aceitava deles viver junta, a mãe dela e aí eles fugiram. Ele pegou, ele disse, ele fugiu com ela pro, pro, daqui do 'pru' Tucumanduba, atravessou, aí que foi pra ele se colocar no Tucumanduba e não saíram mais de lá depois... Não, eles venderam tudo que tinha lá e nunca mais voltaram pra lá... de lá que ele formou a família que teve o papai, a velha, só teve dois filhos, o papai e a tia Maria, a tia Maria finada da tia, morreu com 10 anos. Aí ficou só o papai. O papai nasceu no Tucumanduba também, O papai falava que quando ele era criança, era que ele nasceu, nasceu ele, depois veio à irmã que era, hum... A Maria, aí ela faleceu com 10 anos, ficou só já ele, aí como é, ficou só já eles, adotaram essa Antônia Madalena.¹⁶²

Nisso, os pais de Benedito fugiram para Tucumanduba, formaram família, tiveram dois filhos, uma menina e um menino. Logo depois adotaram duas meninas. A filha legítima faleceu aos dez anos e, portanto, somente ficaram Benedito, Madalena e a Antônia Madalena, que foram adotadas. Estas últimas, ainda novas, foram morar em Manaus e ficou só ele com os pais. Quando atingiu idade para trabalhar Benedito foi com um senhor desse lugar e aprendeu a ler e a escrever, trabalhou no Paraná do Ramos, depois de algum tempo, voltou ao Tucumanduba, onde seus pais haviam se estabelecido.

Casou-se com a Raimunda Gondino Paixão, que era da área indígena Sateré Mawé. No entanto, seus pais já haviam descido o Andirá e moravam na entrada da atual Agrovila, chamada na época de "Boca do Açú", onde Raimunda herdara as terras, juntamente com seus irmãos. Pela necessidade de ajudar os pais no sustento e já com esposa, Benedito passou a ir para região do Açú coletar, caçar, pescar nas cabeceiras, saía na segunda-feira voltava no sábado. Por que ele, constantemente, ia para o Açú? Por conta de que no Tucumanduba havia muita escassez dos recursos naturais e, portanto, de subsistência da família.

Depois que ele ficou rapaz saiu pra trabalhar também, assim, né? Foi pra trabalhar aí pra juta também com o um senhor que chamavam de Otácio, né? [...] Aí foi embora trabalhar já

¹⁶² Raimunda da Silva Brito, Ceramista e Agricultora, 53 anos. Entrevista realizada em 2016. Agrovila São Paulo do Açú.

estava vivendo com a mamãe e [...] Pra lá ele trabalhou um tempão com esse senhor, né?¹⁶³

Depois que voltou passou uma temporada no Tucumanduba, e decidem então ir morar na cabeceira do Açú no terreno da esposa (Raimunda) situado na boca do Açú, onde fizeram sua primeira casa levando junto com eles seus velhos pais (Leonardo e Melentina). Os lugares que Benedito e sua família percorreram aparecem nas suas trajetórias, como “lugares de memória”, e esses motivos que os levaram a migrar de uma cabeceira para outra se atêm aos fatores econômicos e conflitos agrários dada a chegada de pecuaristas nos anos 1970 no Tucumanduba e, principalmente, pelas condições de trabalho, já que o lugar não oferece recursos naturais suficientes para o sustento da família.

Essa mudança, ela devido à venda, né? Que nossos vizinhos fizeram lá dos seus terrenos, do, na época para o senhor Corelano Lindoso que era prefeito de Barreirinha. E construiu campo, né, campo pra gado e como nosso terreno ficou rodeado assim já pelo campo, né? Então, a gente conversou com o papai e a gente achou por bem vender e se mudar definitivamente pra cá porque é... Era a mamãe já tinha um terreno doado pelos pais dela aí, aí na Boca do Açú, aí se resolveu se mudar de uma vez né para esse lugar que era Santa Maria. Os pais eram... Meus avos né eram, o nome dele era... Que era dono do terreno que deram pra ela, era Pedro Paixão e a minha avó era Maria, né? E esse Pedro Paixão, pai da mamãe, era cearense, então ele veio pra cá pro Andirá e aí pra cá ele se encontrou com ela, né? Casou e constituiu a família, a mamãe era... A minha avó era daqui do Andirá mesmo né, daqui desse município daqui de Barreirinha.¹⁶⁴

A partir desse acontecimento das vendas dos terrenos vizinhos ao de Benedito e sua família, vendem o terreno situado na comunidade de Tucumanduba para morar na cabeceira do Açú ou Igarapé Açú, ali passam a morar na boca do Açú, o que Funes (1995) define como

¹⁶³ Vicente Paixão da Silva, professor, 53 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú. Julho de 2016.

¹⁶⁴ Vicente Paixão da Silva, professor, 53 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú. Junho de 2016.

“lugares significativos”, nome este dado para o terreno herdado pela esposa de Benedito, Raimunda.

De início, encontraram poucas famílias morando na região, onde, das poucas que haviam, também parte delas tinha vindo do Tucumanduba. Assim Benedito inicia uma nova fase da sua vida, o lugar lhes proporcionava fartura em alimentos, favorecia o plantio da mandioca, do guaraná, do café, da malva, além de fornecer os materiais extrativos que mantinha o sustento da família. Notavelmente há as migrações dentro dessas cabeceiras no Rio Andirá, que resulta na formação de comunidades, sendo motivada pelo deslocamento das famílias para esses lugares com proporção maior de recursos naturais que desde início têm sido a base de sustento para as famílias do Igarapé Açú e de outras comunidades próximas.

Açú: Memórias que iluminam processos e práticas socioeconômicas e culturais

Na Agrovila São Paulo do Açú, antes mesmo de sua formação como tal, já havia famílias muitas morando na localidade. Estas pessoas se mantinham de suas economias pautadas na extração de recursos naturais pelo sistema de aviação e também pela agricultura familiar, como a coleta de castanha, extração de palha, coleta de cumaru, a plantação de roça, de banana, do guaraná, cana-de-açúcar, da malva e sem contar da pescaria, caça, coleta de frutas silvestres como o uixí, tucumã, açá, bacaba que também ajudavam/ajudam no sustento das famílias.

Consta, nos arquivos de memória sistematizados por nós, que havia um gerente que dividia a coleta da castanha por estradas, cada família ficava responsável pela coleta em uma determinada estrada e ele era quem organizava. Não é possível apontar uma base econômica, mas “múltiplas estruturas socioeconômicas”, em constantes conexões como os fatores “geográficos, demográficos e culturais” (GOMES, 2015, p. 3).

Da época deles só trabalhavam mesmo na roça, né? [...] a pôr roça, que eles sempre diziam que tinha que sempre eles diziam que tinham, eles trabalhavam muito a pôr roça e a banana esse era o trabalho. É, eles falavam também é [...] a castanha

que nós ainda concluindo aqui nessa ponta e fazia malva, a gente ainda ajudava bem ele naquela época, ainda cortar, né, trabalhou bem na malva. Primeiro, ele fazia o roçado, depois ele plantava, naquele tempo ainda plantavam nas máquinas que tinha, ele mesmo plantava, aí quando chegava à época de corte, né, cortava e aí mesmo ele fazia as jangadas que se dizem que faziam naquele tempo [...] aí de lá a gente ia lavar, quando os que estavam maiores, maior já ajudavam no negócio da lavagem. É, por exemplo, ela, fazia no começo, assim, por exemplo, o roçado no mês de outubro, novembro, aí quando era assim pro lado da cheia, já tava cheio, assim pro lado de maio, já dava de plantar [...] Era só a juta mesmo e a farinha. Na castanha também, a castanha também.¹⁶⁵

De cabeceira do Açú o lugar passa a ser comunidade do São Paulo do Açú. Através dos acontecimentos que ocasionam a migração de Benedito e sua família para uma região bem mais farta de recursos naturais, ocorrem os movimentos migratórios. As incidências são mais perceptíveis no Rio Andirá e estão ligadas à necessidade de buscar o sustento familiar. Manifestam-se com maior intensidade e frequência através do fluxo de moradores das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Rio Andirá, que mantêm sua economia, até os dias atuais, com base na coleta de frutas silvestres ou a utilizam para dar suporte a outras práticas, como a agricultura e a pecuária de subsistência, por exemplo.

Ele contava que ele veio de lá porque, porque lá as coisas eram mais difícil, né? Pra ele manter a família ele tinha que vim de lá pra cá pra cabeceira do Açú pescar ou, caçar [...] Tudo ele mantinha a família lá, era tudo que ele conseguia aqui, aí depois com o tempo a minha mãe tinha um terreno aí na Boca do Açú, aí ele veio morar aí, daí que habitua [...] A condição financeira com a família, porque ele tinha um, naquela época ele já tinha 11 filhos aí era muita [...] a família era grande pra, pra manter, aí ele contava que lá era muito difícil a condição financeira, o peixe, a caça de lá ele passou a vim aqui pra cabeceira do Açú, aí foi que ele foi a casa aqui

¹⁶⁵ Adma da Silva Maia, agricultora, 48 anos, filha de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada em 2016.

ó [...] depois que os filhos começaram a, a arrumar mulher, aí ele, ele foi formando a comunidade, aí o Vicente que era o filho dele mais velho casou e fez a primeira casa, fiz a casa dele aí depois passou, a outra arrumou marido fez outra casa, aí depois começaram a fazer uma igreja, né? Pra [...] Pra rezar, só que ainda não tinha plano de fazer a comunidade, né? A igreja pra rezar, aí com tempo conseguiram fazer um barracão pra dona Rosa dá aula naquela época, né.¹⁶⁶

As terras do Açú, ao longo do seu processo de ocupação, passaram pelas “mãos” de vários donos e empresas até o ano 2016, até quando ela passa a estar nesse conjunto de Comunidades Reconhecidas como Quilombolas com acompanhamento do INCRA que faz a demarcação dos territórios”. Sobre isso, Amélia (2016, p. 89) assim se posiciona:

Quero dizer que depois que encerrou esse período de atividade, recebi na minha casa vários moradores da vila de São Paulo do Açú, fui procurada por eles. Eles queriam que eu explicasse porque essa área deles tinha ficado de fora da medição do território. Viajei novamente pra Manaus. Dia 04 de dezembro foi que eu cheguei em Manaus, porque também eu tinha sido convidada pelo INCRA pra participar de uma reunião que ia tratar de “Agenda Itinerante” com o Presidente Nacional do INCRA. Recorrendo ao trabalho do INCRA, fui conversar com engenheiro responsável pelo nosso trabalho, o Sr. Afonso Vieira. Conte pra ele da preocupação do pessoal do Açú.

As práticas culturais e econômicas têm acompanhado famílias e comunidades no Andirá sendo bastante comum entre elas, a partir do momento em que essas famílias ajudam umas às outras se utilizando com frequência uma força de trabalho denominada “puxirum”. Estas reuniões de família para ajuda mútua contribuem para o crescimento comunitário como um todo.

Desde o momento em que eles migram de determinados lugares em busca de uma “melhora financeira”, nota-se que a coleta da castanha, do cumarú, a “tirada” de palha unem esses sujeitos em suas práticas e acabam acarretando em formação de pequenas comunidades. Se nos

¹⁶⁶ Perpétua Paixão da Silva, agricultora, 41 anos, filha de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú em julho de 2016.

tempos do cativo, os escravos fugiam dos maus tratos, trabalhos forçados, das repreensões, no Andirá essas pessoas se deslocam de seus lugares de origem em busca de outros que lhes forneçam melhores condições de vida e a seus descendentes “As cabeceiras voltariam a ser nossas e teríamos o nosso peixe em abundância”.

No tempo da dona Rosa houve o padre que residia por Barreirinha, né, não tô lembrado, se eu não me engano era o padre Carlos naquela época. E nos anos 70, quando nos se passamos pra lá, ela já tinha, mas não tinha mais essa casa dela e nem a igreja, ela já tinha tirado, eles tinham passado lá pra cá, pra boca do Buiuçú com Araçatuba aí mesmo no Açú, né, e foi nos anos 80 já que com a visita do padre Gabriel, né? Apenas pra pegar uma madeira pra fazer um, um refeitório no Jawari, né? Aí em Barreirinha na boca do pucú, aí que ele passando por lá pra pegar essa madeira veio a ideia de ele reunir as famílias que tinham lá pra fundar a comunidade né, e aí com a ajuda do pessoal do Itucara, a diretoria aqui do Itucara foi lá pra dá apoio pra fundar a comunidade nos anos 81, foi fundada aí, o núcleo com o nome do padroeiro São Paulo né, aí que passaram, passou ser conhecido São Paulo do Açú, né [...].¹⁶⁷

Assim, nas cabeceiras do Açú, nas estradas de castanha, na cabeceira Buiuçú, do Piquiá, do Murity, do Araçatuba, foi fundada a atual Agrovila do São Paulo do Açú, que é formada por famílias oriundas de lugares estratégicos do Rio Andirá. Por conta de buscarem uma situação econômica mais promissora, buscam uma terra com titulação, para poder usufruir dos lugares de uso comum, partindo assim para a identidade Étnico-racial heranças de um povo que vivenciou a escravidão e resistiu “onde há escravidão, há resistência” (REIS; GOMES, 1996, p. 1). Nesse mesmo sentido, Mattos (2005) nos lembra de que:

Se não necessariamente descendente de antigos acampamentos de escravos fugidos, escondidos nas matas desde o tempo do Brasil monárquico, de onde afinal surgiram os novos quilombos? Como os mais críticos tendem a ressaltar, eles têm claramente uma origem recente nas demandas por

¹⁶⁷ Gláucio Paixão da Silva, agricultor, 56 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada no Distrito de Santa Tereza do Matupiri, 2016.

garantia de direitos à posse coletiva de terras, apresentadas por colonos e posseiros negros tradicionais, a partir do apoio de novos aliados, entre os quais a pastoral da terra da Igreja Católica, os movimentos negros, a Associação Brasileira de Antropologia e alguns outros atores da sociedade civil brasileira pós-redemocratização que ocupam um papel essencial (MATTOS, 2005, p. 107).

A economia dos moradores do Igarapé tem sua base mantida pelos recursos naturais, com a região do Rio Andirá nesse início pouco desenvolvida, onde havia uma distância relevante entre cidade e interior nas questões educacionais e estruturais. As pessoas se veem neste contexto que os leva à prática do extrativismo, prática essa repassada de geração em geração, além de não haver opções de trabalho para os familiares tirarem seus sustentos. As práticas de trabalho a que essas pessoas se adaptam são adotadas em toda região do Rio Andirá e toda família participa, tanto os homens quanto as mulheres que protagonizam essa história da construção da Agrovila São Paulo do Açú desde idas às estradas de castanha para coleta, plantação de mandioca, a produção de farinha, a fabricação de cerâmicas aos puxiruns para limpeza da comunidade para construção da escola, campo de futebol, igreja.

Eu disse nessa ponta aqui porque todas as vezes que nós saía de lá que nós morávamos lá na cabeceira, né? Numa casa, um barracão que eles pro castanheiro que era muita gente que tirava a castanha naquela época era, posso falar quem já morreu, era o finado do Dunga, finado do Nurato, finado do João Bastos, Torrado e... João Maria que era meu padrinho e aí todos se ajudavam, já o Diogo da tia 'Filícia', se ajuntavam todos aqueles, então eles fizeram um barraco lá, né? Um barracão grande que tudo ali se amontoavam lá pra trabalhar aí eles iam pro mato, a gente ficava, quando era bonito a gente ia com o papai eu e meus dois (2) irmãos. Nós ia com o finado do papai pro mato, nós saía seis (6) horas da manhã quando era seis (6) horas da tarde gente chegava de novo no barracão, né, sempre, sempre assim. Aí foi, foi, foi até quando foi nessa época que nós 'esculhemo' essa ponta aí pra fazer a casa. Aí ele fez primeiro um barraco desde lado

defronte, aí do Andrezinho, onde é agora a comunidade, aí nós tinha o primeiro barraco, nós moramos lá ‘paresque’ uns dois (2) anos, ele fez roça atrás, gente fazia muita farinha naquela época, eu era de saúde...¹⁶⁸

Dentro do convívio familiar de trabalhos girando em torno da economia surgem as manifestações culturais e religiosas que acabam sendo trazidas com essas famílias dos lugares de nascença refletindo nas crenças locais que desde seu início são pertencentes à religião católica, nos seus inícios praticantes do catolicismo popular com a realização de festas aos santos de promessa, como São Sebastião, que foi o nome da primeira escola, além de outros santos que passam a ser comemorados até a chegada do padroeiro da Agrovila, que permanece até os dias atuais, sendo em homenagem ao nome da comunidade.

Bem, quando nós se mudemos pra cá é, a, o lado da comunidade assim em questão religiosa era assim bem fraca, né? Então tinha esse senhor Raimundo Cardele com os filhos dele que se ainda moravam aqui. Eles tinham o São Sebastião que ele fazia assim uma festinha todo ano, né, é mês de junho, sempre faziam mês de junho, né? Aí eu lembro que era assim tinha, só era uma noite, né? Um dia, aí tinha a novena, tinha jogo de futebol, né, de manhã no sábado, tinha um campinho aí. E vinha, eu lembro que vinha pessoal aí do Ramos, até que dava bem gente. À noite, né, fazia aquela reza, rezavam e de lá tinha a festa dançante. Tinha vezes que vinha aqueles senhores que sabiam rezar a ladainha né, eles rezavam eu lembro que rezavam, tinha parte que era, era português, tinha algumas partes que eu via eles falarem latim aquele que sabia, né? Não aprendi nada, papai também ele não...[...] Às vezes o padre vinha, depois que aí foi né veio a família da dona Rosa Dias ela morava aqui na cabeceira, morava ali do outro lado, depois se mudaram pra cá no Soares. Essa aqui, Soares. [...] Aí depois ela deu a sugestão que como era devota da Nossa Senhora da Conceição, ela queria que festejasse a santa, né? Aí o pessoal concordaram, aí... A gente ainda não morava mesmo aqui definitivo, gente vinha só... aí o filho dela, o Antônio Mario, né, ele fizeram uma capela,

¹⁶⁸ Maria Tila da Silva Barbosa, 70 anos, agricultora aposentada. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú em janeiro de 2017.

uma igreja, depois do fogo ter queimado essa uma aí que o presidente era curumim tacou fogo... Tacou fogo no capim, queimou a igreja do São Sebastião, era um... Um barracão, né, um barracão desses pequenos só mesmo de palha, tudo coberto e cercado de palha. E aí veio a Nossa Senhora da Conceição, né, fizeram a igreja, uma igreja maior, grande já eu lembro bem, tudo de barro né, coberto de palha cercado de barro. Aí a gente... Fizeram à festa, aí veio o padre naquele tempo o padre que visitava as comunidades da paróquia de Barreirinha era o padre Vitorio, eu lembro que ele ainda veio aí umas duas vezes.¹⁶⁹

As famílias que migram para a região do Açú a partir do convívio partilham de crenças, hábitos que são introduzidos ao cotidiano delas, que passam a serem reproduzidos pelas memórias dos sujeitos pesquisados, e sintetizam o que podemos denominar de práticas socioculturais, não somente festas religiosas, mas também brincadeiras que passam a ser tradicionais até serem perdidas ao longo dos anos, como é o Bozinho denominado Garantido organizado pelo Benedito e por outras pessoas que acompanham essa construção da comunidade com seus falecimentos passando para seus filhos, netos, e assim sucessivamente. Podemos notar que por meio dessas brincadeiras essas famílias desenvolvem uma proximidade, que acaba se tornando resultado das reuniões para realização da pastorinha, da quadrilha, do bozinho, onde a comunidade participa como um todo, desenvolvendo o sentimento de parentesco que tende ao crescimento da comunidade pela união das famílias.

Brincadeiras tinha boi... Era... Garantido, é... não... era só o Garantido do papai... era o Garantido e, e, boi, né? E as brincadeiras eram... teve pastorinha aqui, quadrilha sempre, sempre inventava aquelas brincadeiras, né? Quadrilha, pastorinha... tudo tive... no tempo, um tempo a mulher do velho Calabar botava pastorinha, dona Rosa... era muito animado, eu achava muito animado de primeiro... Eu acho que a diferença é grande, que agora nem, mas tem essas brincadeiras é... naquele tempo era muito animado, animado

¹⁶⁹ Vicente Paixão da Silva, professor, 53 anos, filho de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú. Julho de 2016.

mesmo... brincava boi, até eu brinquei bem boi aí, aí nesse boi, eu, o Marcinho, nós a velharada brincava, né? Olha, naquele tempo nós estava novo, ninguém tava velho não... mas era muito animado... agora não, não tem mais animação, mas já foi animada essa comunidade quando era mais pobre, era mais coisa, animado... depois dessa coisa veio a Socorro Dutra e depois foi o Coriolano que foi o prefeito mandou fazer aquela escola ali onde é, onde é.¹⁷⁰

Por meio da Trajetória de Benedito Antônio da Silva analisada nas entrevistas de seus filhos podemos visitar as práticas que acompanham as mudanças acontecidas ao longo dos anos na localidade, suas interferências e como elas se tornaram relevantes para compreender o contexto da Agrovila como uma comunidade Quilombola nos dias atuais.

Considerações finais

Nossa pesquisa, em suas particularidades, trata-se do processo de reconstrução da Agrovila São Paulo do Açú pelo viés da trajetória de Benedito Antônio da Silva e da reconstrução de identidade no novo contexto ao qual é inserida nos últimos dois anos como uma comunidade quilombola. Reclassificação que dentre outras coisas nasce das memórias coletivas, de protagonistas de uma história esquecida, de uma cultura perdida nas águas do Rio Andirá, que, juntamente às trajetórias de vidas de outros sujeitos de diferentes lugares e origens, se veem a partir de determinados acontecimentos que se ligam e dão sentidos ao movimento quilombola. Os quais pelas práticas culturais, genealógicas e socioeconômicas contam história que as unem cada vez mais na defesa de seus direitos e proteção de suas terras, de seus lugares de uso comum, salvaguardando práticas culturais perdidas ao longo dos anos, mas que passam a ser trazidas e avivadas na memória, a fim de não se perderem no tempo e no espaço.

Há alguns anos, a atual Agrovila do São Paulo do Açú se via como Comunidade Caboclo-Ribeirinha, atualmente, com o processo de reconhecimento como quilombola, surge a necessidade de reconstrução

¹⁷⁰ Maria Aparecida da Silva Brito, agricultora e ceramista, 56 Anos, filha de Benedito Antônio da Silva. Entrevista realizada na Agrovila São Paulo do Açú. Janeiro de 2017.

de identidade. No entanto, para isso ocorrer precisa-se conhecer e identificar quem são os sujeitos que protagonizaram e protagonizam a história de terminados lugares, neste caso específico, Benedito Antônio da Silva. Por meio da História oral mostramos a relevância do sujeito pesquisado para entender a história local. Reconstituída por meio das entrevistas de seus filhos dentre outros entrevistados ampliamos o olhar para novos estudos futuramente relacionados a esta pesquisa com uma ampliação de trajetórias para pensar a História do Igarapé Açú e como os sujeitos mantêm-se ligados à identidade Quilombola no Rio Andirá.

Além disso, a pesquisa tem importância para a Agrovila São Paulo do Açú por se tratar do primeiro trabalho acerca dela e de seu memorial, e também como uma forma de manter viva a memória do falecido de um dos patriarcas da comunidade, Benedito Antônio da Silva para filhos, netos, tataranetos e toda essa geração que está vindo, para que assim possa desfrutar do conhecimento de sua ancestralidade. Emanadas desde as estradas de castanha, das 'tirações' da palha, das 'fazições' da farinha, dos cultivos da malva, dos puxiruns, das festas e das brincadeiras. Sem deixar que apague esses processos que trouxeram até os dias atuais por meio das três famílias que compõem o quadro da Agrovila, os Dias, os Barbosas e os Silva, que guardam ascendência dos "*pretinhos do Matupiri*". Essa mesma descendência que inseriu a Agrovila São Paulo do Açú nas lutas quilombolas do Rio Andirá, ressignificando a identidade local, os levando a um novo cenário com relação a sua ancestralidade, dando relevância às lutas étnico-raciais para a posse das terras e da identidade das comunidades quilombolas, em particular a Agrovila São Paulo do Açú, sobre a qual se atém nossa pesquisa.

Fontes orais

Adma da Silva Maia. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Luiz Maria Dias Conceição. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Barreirinha-AM.

Maria Aparecida da Silva Brito. Entrevista realizada em Janeiro de 2017.

Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Tila da Silva Barbosa. Entrevista realizada em janeiro de 2017. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Gláucio Paixão da Silva. Entrevista realizada em Dezembro de 2016. Distrito de Santa Tereza do Matupiri, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Perpetua Paixão da Silva. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Raimunda da Silva Brito. Entrevista realizada em Julho de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha- AM.

Vicente Paixão da Silva. Entrevista realizada em dezembro de 2016. Agrovila São Paulo do Açú, Rio Andirá, Barreirinha, AM.

Referências

ALBERTI, V.; FERNANDES, T. M; FERREIRA, M. M (orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

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

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

BARROS, José D' Assunção. A História Social: seus significados e seus caminhos. *LPH- Revista de História da UFOP*, n. 15, 2005.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teorias e metodologias*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História oral – memória, tempo, identidades*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: Historiografia e pesquisa. *Departamento de História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Memória, história oral e história - 11 provocações* - Memória história oral. 2010. p. 13-56.

MATTOS, Hebe. Cativo e Políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 104-11, dez./fev. 2005-2006.

NEVES, Erivaldo Fagundos. História e Região: Tópicos de História Regional e local. *Ponta de Lança*, São Cristóvão, v. 1, n. 2, abr./out. 2008.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo, Dez. 1993.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

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

RANCIARO, Maria Magela de Andrade. *Os cadeados não se abriram de primeira: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá*. Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Tese em Antropologia Social. Manaus. 2016.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan. 2004.

ROCHA, João Marinho da; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. "Nós temos agora outros valores": Ressemantização e emergência étnica quilombola do rio Andirá, Barreirinha-AM. In: *Epifanias da Amazônia: Relação de poder, trabalho e prática social*. 2. ed. Manaus: Grafisa, 2017.

ROCHA, João Marinho da. *"Filhas do Andirá": ancestralidade, memória e cultura nos processos de ressignificação étnica no rio Andirá, quilombo Matupiri, Barreirinha -AM*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

A PRESENÇA NEGRA NO BOI-BUMBÁ DE PARINTINS

Deilson do Carmo Trindade

Introdução

Para quem sobe o rio Amazonas, Parintins é a primeira cidade que se avista depois de passar pela serra que delimita naturalmente a divisa dos estados do Amazonas e Pará. Essa elevação geográfica homenageia a etnia dos Parintintim, grupo indígena que passou pela região deixando no imaginário local a memória de um povo guerreiro, que não se tornou submisso ao inimigo, mas lutou bravamente. É dessa memória que o parintinense nutre sua autoestima, que lampeja no festival dos bois-bumbás protagonizado por Caprichoso e Garantido, pondo em evidência o estado, a cidade, o povo.

Parintins está localizada em uma das ilhas do arquipélago de Tupinambarana, distante em relação à capital, Manaus, 369 quilômetros em linha reta e 475 por via fluvial¹⁷¹. É nela que ocorre, no mês de junho, o Festival Folclórico de Parintins, em plena época das cheias dos rios, que invadem a cidade pelos inúmeros lagos e igarapés que a circundam. Também é época da fartura de jaraqui, peixe saboroso e muito apreciado pelos ilhéus, por isso, época propícia para festejar e receber os visitantes que chegam para participar do festival, seja por via fluvial, seja aérea, de diversos lugares, mas principalmente de Manaus.

Todos esperam ansiosos a disputa entre os bois-bumbás Caprichoso e Garantido – o primeiro, com as cores azul e branca, e o segundo, com as cores vermelha e branca –, que ocorre nas três últimas noites do último fim de semana do mês de junho. É o Festival de Parintins, um espetáculo a céu aberto, realizado na arena do Bumbódromo, local que tem capacidade para 15 mil pessoas, cuja primeira edição foi realizada em 1965 na quadra paroquial de Nossa Senhora do Carmo. Desde então, a festa vem ganhando novas dimensões, e hoje as apresentações são verdadeiros espetáculos construídos por artistas, famosos e anônimos nos galpões das agremiações folclóricas.

¹⁷¹ Fonte: Associação Amazonense de Municípios – AM.

Os meandros históricos da presença negra

Oficialmente, o Boi-Bumbá Caprichoso foi fundado em 20 de outubro de 1913¹⁷², por Roque da Silva Cid, nascido em 1879, com a ajuda de seu irmão Tomás, os quais, vindos do Crato, no Ceará, teriam feito uma promessa a São João. A promessa consistiu em homenagear o santo com um boi-bumbá caso obtivessem êxito e prosperidade na nova cidade em que escolheram morar, Parintins. Para o devoto, os santos são divindades protetoras contra todo tipo de infortúnio. “A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo” (GALVÃO, 1976, p. 31). Esse é o motivo de o boi ter sido fundado logo após a chegada dos irmãos à cidade de Parintins, lugar até então desconhecido, onde os irmãos resolveram trabalhar e fixar moradia. No livro *Caprichoso: a terra é azul*¹⁷³, há uma descrição precisa, com hora, data, ano e lugar, atestando a fundação do Boi Caprichoso. Essa narrativa sofre a influência do paradigma moderno que tenta enquadrar uma manifestação popular e espontânea em um planejamento linear e unívoco.

Já o Boi-Bumbá Garantido surgiu em 13 de junho de 1913¹⁷⁴ pelas mãos de Lindolfo Monte Verde, nascido em 1902. Esta é a narrativa oficial advinda da memória coletiva da família de Lindolfo, que diz que o boi aparece como uma brincadeira de criança no quintal de dona Alexandrina Monte Verde, mãe do fundador, como um momento de diversão e distração. Somente a partir de 1920, o Boi Garantido sai do terreiro e vai brincar em frente às residências da cidade. Consta, ainda, que seu fundador, posteriormente, fez uma promessa a São João Batista, em virtude de uma enfermidade, segundo a qual se comprometeria a “botar o boi” todos os anos como forma de reverenciar o santo. É nesse contexto que o Boi Garantido passa de uma simples brincadeira de criança a também ser um boi de promessa.

¹⁷² Esta versão oficial, fundamentada por Odinéia Andrade, está descrita no livro *Os bois-bumbás de Parintins*, de Sérgio Ivan Gil Braga, publicado em 2002 pela Funarte e Editora da Universidade Federal do Amazonas.

¹⁷³ Cf. VALENTIM, Andreas; CUNHA, Paulo José. *Caprichoso: a terra é azul*. Rio de Janeiro: A Valentim, 1999.

¹⁷⁴ Cf. MONTEVERDE, Dé; MONTEVERDE, João Batista. *Boi Garantido de Lindolfo*. Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas; Editora da Universidade Federal do Amazonas; Universidade do Estado do Amazonas, 2003.

As narrativas dos dois bois-bumbás apontam para uma ampla e intrincada heterogeneidade com relação ao surgimento conjunto em 1913. O centenário pode significar muitos símbolos, tais como: maturidade, longevidade, ou – por que não? – *marketing*, com a finalidade de chamar a atenção de um grande público no festival. Para cumprir esse fim, são imaginadas histórias, são tecidas datas, mas nenhum documento de fato pode comprovar tais afirmações.

Caprichoso e Garantido, no entanto, não foram os únicos bois-bumbás surgidos no início do século XX. Existem relatos, a partir da memória local, da existência de outros bois-bumbás anteriores a 1913. Dutra (2005) sinaliza o fato de ter existido na cidade de Parintins o Boi-Bumbá Turana, fundado por Marçal Mendes de Assunção, maranhense de São Luís, nascido em 1868, que viveu parte de sua infância e juventude em Cametá¹⁷⁵, no estado do Pará, quando sua família para lá migrou em 1872.

Era filho de Maria Carolina e Arthur Fernandes Mendes de Assunção, um rico comerciante local, que o enviou para estudar na capital, Belém; de lá só retornou ao concluir os estudos, em 1887, quando se apaixonou pela escrava da família, de nome Filomena de Souza. Salles (1971, p. 86) comenta que o viajante paraense Ignácio Batista de Moura, ao publicar em 1910 sua obra *De Belém a São João do Araguaia: Vale do Rio Tocantins*, retratando a viagem que realizou em 1896, não deixou de “mencionar a beleza das mulatas cametaenses”, beleza essa que atraiu Marçal na figura de Filomena, com a qual mais tarde veio a contrair matrimônio, quando ela obteve sua libertação decorrente da promulgação da Lei Imperial Nº. 3.353, de 13 de maio de 1888, a Lei Áurea.

Em face da desaprovação de seus pais, que não aceitaram o matrimônio com Filomena, Marçal Mendes de Assunção migrou para Parintins juntamente com sua esposa, chegando à cidade no dia 25 de outubro de 1888, ele com 20 e ela com 15 anos de idade. Lá fixaram residência e foram posteriormente bem-sucedidos, donos de várias propriedades na cidade. Marçal ficou conhecido e gozava da amizade de pessoas influentes, como o coronel José Furtado Belém, que, segundo

¹⁷⁵ Cametá à época era a segunda cidade paraense em importância demográfica. Em 1862, possuía 40 estabelecimentos industriais, que empregavam muitos braços escravos (ver SALLES, 2004).

outra versão¹⁷⁶, foi quem idealizou o Boi-Bumbá Caprichoso a partir de seu retorno da capital, Manaus. É Filomena, filha dos escravos Daala e Gaspar, quem irá organizar em 1906, a partir das festas e danças que vivenciou na senzala e a pedido do marido, o Pássaro Tucano, folguedo que aprendeu em Cametá e que saiu nas ruas de Parintins nesse ano. Para Salles (2004, p. 28), “as heranças africanas mais nítidas aparecem em muitas festas e folguedos tradicionais na Amazônia”; em Parintins, é o boi-bumbá.

Anos depois, em 13 de março de 1910, é organizado o Boi-Bumbá Turuna, que saiu às ruas no mês de junho daquele ano e cuja criação Dutra (2005) atribui a Marçal Mendes de Assunção, que organizou a brincadeira a partir da experiência com o *Pássaro Tucano*. Entretanto, em sua narrativa, o autor não faz referência à esposa de Marçal no surgimento do folguedo, fato interpretativo, pois acredita-se que a participação de mulheres no boi-bumbá em Parintins, fosse brincando, fosse organizando, era desaconselhável.

Mas elas sempre estiveram lá, nos bastidores, e começam a aparecer como brincantes nos registros datados a partir da segunda metade do século passado, quando, “em 1963, o *Garantido* introduziu a primeira mulher na apresentação do *boi*, caracterizada como uma índia que fazia par com o tuxaua (chefe político indígena), que existia desde a criação do *Boi Garantido*” (BRAGA, 2002, p. 347), e assim tornou firme a participação feminina de forma efetiva no folguedo.

Negra e ex-escrava, esposa de um homem branco cujos pais fizeram fortuna no Pará, Filomena de Souza passa à margem da história quanto ao primeiro registro de boi-bumbá na cidade. Entretanto, acreditamos que seja ela também, assim como no *Pássaro Tucano*, quem ensinou a brincadeira do boi em Parintins, pois, como sinaliza Salles (2004, p. 32), “o boi-bumbá amazônico é indiscutivelmente um patrimônio cultural do negro, e foi elaborado tal como o bumba-meu-boi no tempo da escravidão”; em Parintins as evidências apontam que não foi diferente.

Há um nítido percurso dessa manifestação vinda pelo Pará, adentrando o Amazonas, trazida por levas de negros que transitaram, a partir de Parintins, de diversas maneiras. Observemos que, muito antes da libertação dos escravos pelo Império em 1888, a Província

¹⁷⁶ Cf. LAGO, Lourdes; ANDRADE, Odinéia. *Isto é Caprichoso*. Parintins, 1982, mimeo.

do Amazonas já havia libertado seus cativos quatro anos antes, em 10 de julho de 1884, sendo um atrativo ao negro fugido das senzalas paraenses em busca de liberdade.

Mesmo que em seus primórdios fosse desaconselhável, há indícios da participação direta de mulheres na brincadeira do boi-bumbá. Os rastros da história apontam que Filomena está intrinsecamente ligada à memória da gênese do boi-bumbá em Parintins a partir de uma vertente feminina e negra. Sua invisibilidade nesse processo decorreu do fato de que “os homens que tomaram para si a pena da escrita para retratar o universo e explicar todas as coisas nele existentes, de forma a dar ordenância (sic) ao mundo, a partir de conceituações, o fizeram com base nas ideias patriarcais que informavam suas visões e compressões” (TORRES, 2014, p. 17).

Filomena supera a condição cultural e histórica ao demarcar seu lugar no processo criativo do boi-bumbá. Nesse sentido, sua trajetória destoa dos registros contidos na historiografia androcêntrica; seu nome é lembrado num contexto até então exclusivamente masculino; apropria-se de sua condição de sujeito e encontra frestas em uma sociedade que preza pela submissão feminina ao mesmo tempo em que a exclui do campo artístico, sempre marcado pelo desdém. Não é à toa que o nome Turuna, dado ao boi-bumbá, significa negro poderoso¹⁷⁷, e tanto no Caprichoso quanto no Garantido percebemos, em antigas toadas, fragmentos que nos conduzem a essa memória negra quando se utiliza o termo *morena bela*.

No Brasil, segundo Nogueira (2006), quando se trata de indivíduos negros, por mais escuro que seja o tom de sua pele, é preferível que haja uma acomodação em expressões eufêmicas como *moreno* ou *morena*. Portanto, acreditamos que a *morena bela* cantada nos versos das primeiras toadas de boi-bumbá em Parintins é negra, foi acomodada ao termo e, como consequência, teve sua invisibilidade acentuada.

As manifestações artísticas dos bois-bumbás muito contribuem para o processo de construção identitário do povo regional. A cor *morena*, sem dúvida, está ligada aos fundadores dos bois-bumbás. Os Cid e Luiz Gonzaga, pelo lado do Caprichoso e a família Monteverde,

¹⁷⁷ Cf. VELLOSO, Mônica Pimenta. *Modernismo no Rio de Janeiro: turunas e quixotes*. Petrópolis: KBR, 2015.

pelo lado do Garantido, são de descendência negra. Para os grupos de origem negra, a música está intrinsicamente ligada à sua visão de mundo, de história, de cultura e de tradição e, no caso do Brasil, também de transgressão. O boi-bumbá amazônico é uma dessas transgressões, refletindo a luta entre negros e senhores, estes últimos, representados pelo dono do boi (amo) e sua filha (sinhazinha). O folgado originário do bumba-meu-boi tem como enredo o sequestro, a morte e a ressurreição do boi preferido do amo. As personagens Pai Francisco e sua esposa, Catirina, retratam a história da mulher grávida que deseja comer a língua do boi preferido do amo. Então surge a perseguição do casal por parte dos vaqueiros, padre, pajés e índios, que capturam o casal a mando do amo, depois de fugirem com medo da punição pela morte do boi.

O amo da fazenda “não enfrentava o negro escravo; para isto, mandava aliciar o índio. Uma lição de história é tirada desse episódio; o índio, em determinadas situações solidário com o negro, só aceita a tarefa de guerreá-lo depois de batizado, isto é, cristianizado, igualado ao branco” (SALLES, 2004, p. 197). O simbolismo de cortar a língua do boi e dá-la à sua esposa grávida, que desejou comê-la, pode ser resumido como uma afronta ao senhor e ao sistema escravista, já que tanto Pai Francisco como sua esposa, Catirina, eram escravos do amo do boi.

A desmoralização do senhor branco que foi ludibriado pelo negro, a falibilidade da igreja representada pelo padre que não consegue ressuscitar o boi e o crédito dado ao pajé que alcança tal façanha parecem ser uma afronta para a sociedade da época e vai de encontro aos poderes locais. Questionando o sistema vigente, o folgado de negros é tido como subversivo à ordem; não é à toa que o mais antigo registro é do jornal de Recife *O Carapuceiro*, de 22 de fevereiro de 1834, sob o título “O que he o bumba meu boi¹⁷⁸”, assinado pelo padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, no qual “ficamos sabendo desde logo que era um folgado de negros escravos constituídos com figuras, bailados e enredos merecedores de censura, por que perturbadores da ordem, incomodando não pouco pela algazarra que faziam” (SALLES, 2004, p. 194), nos revela essa realidade.

¹⁷⁸ Como se trata da citação de um texto de 1834, se manteve a grafia original pois pela grafia atual se escreve de forma diferente.

O folgado remete-nos à “resistência do negro a submissão” (SALLES, 2004, p. 200), refletindo as diferenças materiais conflitantes instauradas no meio social, trazendo a representação de luta de classes, a força motriz da história humana, o combustível da mudança do mundo social, que, para Marx e Engels (2008), podem ocorrer gradualmente ou por meio de revoluções, pois os conflitos sociais estão sempre condicionados às questões econômicas da sociedade. Marx esperava que, do mesmo modo como a burguesia ascendeu no final do feudalismo derrubando o poder da nobreza, os trabalhadores também poderiam transformar as organizações sociais do mundo capitalista pela revolução do proletariado, que seria inevitável.

Surgida da desigualdade racial, a resistência negra está contida no enredo do folgado, com fortes raízes históricas que construíram o conceito de raça no país a partir da escravidão. A conceituação de raça no contexto histórico, para que possamos compreender seus possíveis significados, tem-se tornado um desafio nas ciências humanas desde as contestações iniciadas na década de 1930, que refutavam o conceito de raça pelo viés biológico. Dessa forma, raça, a partir de Cooper *et al.* (2005), é uma construção histórica surgida no processo emancipação dos escravos, e sua pretensa hierarquização; são fenômenos da multiplicação dos ideais iluministas, que encontraram solo fértil na América escravista, fazendo surgirem questionamentos quanto ao lugar do negro na sociedade pós-abolição. Resistir era lutar por sua cidadania numa sociedade desigual.

O autor, ao discutir conceitos como democracia e cidadania, mostra não apenas suas contradições teóricas, mas como, na história, a discussão desses conceitos significou formas de exclusão. Ao analisar notícias de jornais da Província do Pará nos idos de 1850, Vicente Salles afirma que a nomenclatura *boi-bumbá* já era designada para conceituar o folgado de negros na Amazônia. A afirmação leva-nos a crer que em Parintins essa manifestação já fizesse parte das atividades culturais da cidade, trazida por negros que por aqui transitaram ou se instalaram muito antes do período áureo da borracha. As notícias citadas por Salles geralmente são associadas pelos jornais à questão policial, onde se encontram relatos dessa manifestação em Belém e Óbidos. Esses

jornais trazem a disseminação da brincadeira pelo interior paraense até a divisa com o Amazonas, onde se localiza Parintins. Também expõem algumas características recorrentes encontradas nos noticiários relativos ao folguedo amazônico, a saber:

- 1, a denominação histórica local, bumbá ou boi-bumbá;
 - 2, época de exibição, mês de junho;
 - 3, brincantes, negros escravos;
 - 4, distúrbios, resultando em cacetadas e facadas;
 - 5, antiguidade e disseminação, meados do século em diferentes locais, Belém e Óbidos, cidades bastante distanciadas;
 - 6, medidas repressivas expressas nos códigos de posturas;
 - 7, polícia como coatora;
 - 8, oposição (luta de classes);
- E adiciono agora;
- 9, imprensa como porta-voz das reclamações (da classe dominante), a nascente mídia a serviço dos poderosos (SALLES, 2004, p. 196).

Há um silenciamento quando se trata da relação negra com o folguedo do boi-bumbá; em parte atribuímos à contextualização histórica da política de branqueamento que por muito tempo esteve configurada na construção da identidade nacional, onde a miscigenação daria sua contribuição para o branquear da população, sendo “capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural quanto fisicamente” (SKIDMORE, 1976, p. 81). Dessa forma, a presença negra passa quase despercebida na constituição do boi-bumbá de Parintins, que na memória coletiva dos parintinenses é atribuída quase exclusivamente à presença nordestina na Amazônia, de origem branca ou mestiça.

Em Parintins, com relação aos bois-bumbás, na mesma proporção que observou Vicente Salles, não evidenciamos luta de classes aos moldes de Marx e Engels (2008), cujo pensamento procurou dar evidências ao antagonismo de interesses conflitantes entre as classes sociais com base na exploração e na desigualdade. O que se observa, nesse caso, são alianças de classes, pois fazendeiros e comerciantes patrocinavam o folguedo tido como de classes subalternas. É nesse contexto de relações que as alianças chegam a ultrapassar os domínios do boi-bumbá. E, não

obstante, muitos fazendeiros e comerciantes tornavam-se compadres de pescadores e agricultores. Curiosamente, a luta, que por várias vezes se dava de forma física e violenta e que acontecia entre os bois-bumbás, era travada entre os membros da mesma classe, pescadores e agricultores, divididos apenas pela paixão por um boi-bumbá.

A circulação de negros, como já evidenciamos, sejam cativos, libertos ou fugidos, e conseqüentemente de sua cultura pela região de Parintins não é incomum. Antônio Ladislau Monteiro Baena, que descreveu Vila Nova da Rainha¹⁷⁹ em 1839, afirma haver à época 1.349 moradores livres e 90 escravos¹⁸⁰; João Jorge de Souza (1989, p. 30) narra um batizado ocorrido em 15 de julho de 1847 na Igreja Matriz, precedido de alforria, no qual “uma negra, Virginia, filha de Josefa Izabel, escrava de Filipe Gomes de Oliveira Seixas, na hora do batismo é declarada livre da patroa, à presença das testemunhas Joaquim da Silva Meireles e Antônio Ferreira Franco, que assinaram o livro junto com o sacerdote” – períodos anteriores à data oficial de fundação dos bois-bumbás Caprichoso e Garantido.

Jornais da capital desde o século XIX revelam o Baixo Amazonas como região de encontros e deslocamento de grupos negros. Não era incomum que escravos fugidos de senzalas paraenses buscassem na região refúgio e liberdade¹⁸¹, trazendo consigo sua devoção, sua festa e seu folguedo de boi-bumbá dançado nas senzalas, como podemos observar no jornal Estrella do Amazonas, que em 1856 noticiava a fuga de um escravo e sua provável localização:

06 de Janeiro de 1856

Do Alferes Miguel Gabriel Baptista, morador no lago grande de Villa Franca, ou do Sellé comarca de Santarém, fugio o seu escravo Fidelis idade de 19 annos, baixo grosso do corpo, dentes podres, sem que tenha falta d’algum na frente, fala pouco, anda vagaroso; tem as nadegas surradas, e na

¹⁷⁹ Antiga denominação da cidade de Parintins, que posteriormente passou a chamar-se Villa Bella da Imperatriz, antes da nomenclatura atual.

¹⁸⁰ Dados contidos em BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Ensaio corográfico sobre a Província do Pará. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 1839/2004. Edições do Senado Federal, Vol. 30.

¹⁸¹ Theodoro Souto decretou, em 10 de julho de 1884, a extinção da escravidão na Província do Amazonas, quatro anos antes da Lei Áurea.

perna esquerda, para a parte de dentro, e 3 dedos á acima do tornozello uma picada de arraia cicatrizada é molato. Este escravo foi visto em junho ou julho do anno [sic] passado, na Boca do Anderá: pede-se por isso ás auctoridades e mais cidadãos dos destritos de Villa Bella¹⁸² ao favor de capturalos e avisarem da sua captura ao Dr. Marcos Antonio Rodrigues de Souza, que pagará qual quer despesa, que para isso fiser. Barra, 14 de janeiro de 1856.¹⁸³

De acordo com as notícias de jornais de época, percebemos a existência de uma movimentação de negros a partir de revoltas populares e sociais na província do Grão-Pará. A cabanagem, ocorrida de 1835 a 1840, é um exemplo dessa movimentação que teve, desde seu começo, a participação direta de negros tanto libertos quanto escravos; sabemos que esta revolta chega aos arredores de Parintins – ainda hoje é possível identificar, nos limites do município, nomes de lugares como *forca, traição*, que nos remetem a esse episódio da história regional – e, com ela, muitos negros, após seu término, se fixaram na região.

Discussões acadêmicas acerca da escravidão e do trabalho indígena na Amazônia, de certa maneira, contribuíram para o não percebimento da mão de obra negra na região, bem como de sua importância na economia e na sociedade regionais. Sampaio (1997) ressalta que, mesmo distante do centro político e econômico do Império, a Amazônia também era escravista, tendo aqui uma peculiaridade, a maior incidência de mulheres negras, como Filomena, sobre os homens. Assim, podemos inferir que a Amazônia também é negra, e por suas florestas escravos fugidos circulavam em grupos em busca de sua liberdade, fato somente comparado às bandeiras paulistas ou ao fluxo nordestino durante o período da borracha, como assinalou Freyre (1995). Nesse contexto, miscigenaram-se com os nativos, o que aos poucos contribuiu para o seu silenciamento, ficando eles à margem da história.

O Cônego Francisco Bernardino de Souza, em *Lembranças e curiosidades do Valle do Amazonas*, publicado inicialmente em 1873,

¹⁸² O escravo fugitivo visto na região citada como Boca do Anderá, hoje Andirá e pertencente ao município de Barreirinha, estava à época da notícia sob a jurisdição de Villa Bella, que corresponde atualmente à cidade de Parintins.

¹⁸³ Como se trata da citação de um texto de 1856, se manteve a grafia original pois pela grafia atual se escreve de forma diferente.

descreve a rendição de combatentes cabanos em 1840 na foz do paraná do Ramos, próximo de Villa Bella, pelo capitão João Valente do Couto, “o qual partiu acompanhado apenas de seis pessoas, e desempenhando satisfatoriamente a perigosa comissão de que se incumbira, conseguiu a entrega das armas e a apresentao de mais de tresentos homens¹⁸⁴” (SOUZA, 1873/1988, p. 221). Vicente Salles (2004, p. 47) afirma que, ao incorporar-se  cabanagem, o negro “solidarizou-se ao caboclo pela condio de escravo. No complexo cultural amazônico, deixou sua marca indelével”; em Parintins, contribuiu com a brincadeira do boi-bumbá.

A genealogia negra do Boi de Parintins  perceptível ainda hoje no batuque, de onde se originou a batucada, percussão que delimita a dança do boi-bumbá e pode ser ouvida em comunidades afrodescendentes da Amazônia. Mesmo que na atualidade elementos indígenas estejam em evidência no folguedo, por conta da busca de uma identidade regional e local, a Amazônia indígena cantada nas toadas de boi esconde a multiplicidade étnica da região, e não encontramos registros de aldeias indígenas que danem em suas comemoraes ao ritmo do boi-bumbá.

A gnese feminina e negra também parece adormecer pela imposio do silenciamento histórico a que as mulheres têm sido submetidas. Perrot (2008, p. 16) afirma que “escrever a história das mulheres”  retir-las “do silêncio em que elas estavam confinadas”, por isso questiona-se: “mas por que esse silêncio? Ou antes: será que as mulheres têm uma história?”. Deste modo, parece haver um silenciamento da presença negra e feminina, embasado na construo do lugar comum de que o primeiro período da borracha trouxe uma leva de nordestinos e, com eles, o bumba-meu-boi, que em Parintins dará origem ao boi-bumbá. Não  nossa inteno negar que tal influência tenha existido – assim como a dos folguedos ibéricos –; entretanto, entendemos que essas influências foram agregadas à cultura negra engrandecendo a brincadeira do Boi de Parintins.

A memória coletiva evidencia que no período de 1913 a 1965 os bois-bumbás Caprichoso e Garantido saíam pelas ruas da cidade para

¹⁸⁴ A grafia usada é de 1873, por isso, optamos por mantê-la na forma original, diferente da maneira que se escreve hoje em dia.

encenam o auto do boi em frente às casas das famílias abastadas. Eram poucos os brincantes, e havia figuras como: o boi, Pai Francisco, Mãe Catirina, os batuqueiros, uma tribo indígena, o pajé, a velha aurora, o amo do boi. Portanto a confecção das fantasias era feita por poucas pessoas, que em sua maioria realizavam um trabalho voluntário, sendo apenas os materiais utilizados na confecção patrocinados por padrinhos ricos. Nesse momento ainda não se verifica a construção de alegorias.

Na Amazônia, com o advento do período da borracha, ocorrido a partir dos seringais distantes de Parintins, o folclore regional foi enriquecido com as influências nordestinas, com a cultura dos seringueiros, e estes incorporaram novas narrativas às aqui já existentes. Lendas como a do boitatá ou do saci-pererê contribuíram para a ampliação dos contos ao lado do boto encantador ou do curupira, engrandecendo o imaginário regional e sendo até cantadas em toadas de boi, como encontramos na toada *Boitatá*¹⁸⁵, cantada por Arlindo Jr. em gravação independente e posteriormente incorporada ao repertório do Boi-Bumbá Caprichoso, que narra o medo do homem amazônico ao encontrar-se com tal criatura.

Quanto à influência no auto do boi-bumbá, Mário Ypiranga Monteiro (1964, p. 54) menciona que “é tão universal esse auto na Amazônia, que se pode encontrá-lo até nos recessos dos seringais”. Até mesmo na literatura não passou despercebido, como notamos neste trecho do romance *A Selva*, escrito pelo português Ferreira de Castro, inspirado na experiência de quatro anos em que viveu no seringal Paraíso às margens do rio Madeira, ao comentar os festejos de São João naquele lugar.

Nessa noite tradicional, eles saíam do mais espesso da brenha e dirigiam-se à margem do rio, para folgar com o boi. A caricatura do bicho tinha esqueleto de madeira e vistosos panos simulavam o seu couro. Ao longo do dorso e entre os chifres, aproveitados de boi real que morrera ou fora morto, prendiam-se nacos de espelhos e quinquilharias que tivessem brilho e cor. E era tanto mais famoso e discutido o boi-bumbá quanto mais se revestisse de bugigangas. A chita que o cobria chegava, como saia pregueada, até o chão, a disfarçar a ausência das quatro patas, enquanto lá dentro se escondia, adaptando a armação as costas, um dos folgazões.

¹⁸⁵ MIRANDA, Jorge. In: Arlindo Jr. Manaus: DC Set Discos, 1996. 1 CD. Faixa 07.

À sua frente, não menos estapafúrdias e adornadas, outras duas personagens completavam a pantomima. Eram o «Pai Francisco» e a «Mãe Catarina», bons cearenses, um que envelhecia e outro que se vestia de mulher para a circunstância – e ambos incansáveis como o parceiro que se agitava, toda a noite, no interior do bicharoco fantástico. O «boi» começava a dançar ao som das matracas, rala-ralas, réplicas e trélicas do extravagante casal que o acompanhava sempre nas suas evoluções coreográficas. De quando em quando, era certo, o saltarino erguia a saia do monstrengo policrômico e, deitando de fora a cara lustrosa de suor, bebia quanta cachaça lhe davam (CASTRO, 1972, p. 247).

No seringal, o auto do boi estava diretamente ligado às festas religiosas que ali aconteciam; entretanto, pela escassez de sacerdotes que celebrassem missas rotineiramente, mesmo em datas especiais, não havia a necessidade de construção de templos. As atividades de culto nesses locais eram todas realizadas nos barracões da sede, onde se comemoravam o Natal, a Páscoa, os padroeiros do lugar e as festas de santo. No mês de junho, Santo Antônio, São João e São Pedro eram festivamente celebrados com a reza de terços e ladainhas, seguidas das festas dançantes, quando era encenado o auto do boi-bumbá. O enredo gira em torno da morte do boi de um fazendeiro rico por um empregado negro a pedido de sua esposa grávida. Quando descoberto o crime, o autor é preso. Por intermédio de um curandeiro índio, o boi ressuscita, o crime é perdoado, e tudo termina em cantos, danças e alegria. Como descrito por Ferreira de Castro (1972), o boi de promessa, evidenciado nos históricos oficiais de Caprichoso e Garantido, já faziam parte do calendário religioso dos seringais.

Religião, folclore e cultura estão intimamente interligados nessa manifestação. As entidades do cristianismo e das culturas locais às vezes se chocam, e em outras se complementam. Nas culturas indígenas há a crença que na floresta os animais e os peixes possuem espíritos. No cristianismo se crê em um Pai Criador, do qual emanam todos os espíritos bons: do seu filho, dos santos e dos anjos. O folclore popular revela os sentidos mais profundos do ser humano. A espiritualidade

não poderia estar ausente. Um dos sujeitos de nossa pesquisa, Raimundo Dejard Vieira Filho (62 anos) informa que:

Há uma narrativa no jornal A Crítica contando que o Boi Caprichoso, em uma de suas saídas às ruas na década de 1990, passou em frente da casa de uma senhora torcedora em que seu filho, que era artista de boi, não havia sido contratado naquele ano para trabalhar no galpão. O boi entra na casa, faz uma breve evolução. Ela o abraça e pede, olhando para o boi de pano, 'boizinho Caprichoso, faça com que meu filho volte a trabalhar no boi', depois se despede confiante, enquanto o boi seguia para dançar em frente à próxima casa (Entrevista, 2017).

O boi tem sua força espiritual. Lévi-Strauss (1975) afirma que os animais confeccionados também exercem a função de totem e, dessa forma, o boi-bumbá de Parintins é bom para se pensar e não para se comer, pois os totens têm na sociedade o papel de conciliar as dualidades internas, que poderiam se constituir em um empecilho para a vida em grupo. Representam também o mais profundo inconsciente humano, que vê no mundo exterior estruturas conflitantes, dualistas e internalizadas. Daí a necessidade que se tem da criação de um sistema totêmico para organizar e confortar os conflitos.

Em viagem exploratória pelo Brasil em 1859, Robert Christian Avé-Lallemant descreveu a cidade de Manaus como alegre e atraente, contrastando com a simplicidade das edificações. Observou ainda o fervor da religiosidade local, mesmo com a irregularidade de igrejas e clérigos, e faz referência a dois festejos religiosos em homenagem a santos católicos que lhe chamaram a atenção e que estavam sendo festejados por ocasião de sua permanência na cidade.

Quanto ao primeiro, descreve um festejo a São João ocorrido dois dias antes de sua chegada, em que os indígenas fervorosos “fabricam uma espécie de arco leve, muito enfeitado, além de muitas outras grinaldas, e levam-nos dum lado para outro, ao som de cantos e danças rítmicas” (AVÉ-LALLEMANT, 1859/1980, p. 106). Não denomina o cortejo, mas pela descrição acreditamos que seja a festa do sairé¹⁸⁶, na

¹⁸⁶ Semelhante descrição é feita pelo monge João S. José de Queiroz da Diocese do Pará em 1762, e está contida no livro de Wilson Nogueira *Festas amazônicas: boi-bumbá, ciranda, sairé*. Publicado pela Editora Valer em 2008.

qual elementos do catolicismo são inseridos em rituais indígenas pelos jesuítas para facilitar-lhes a catequização.

A outra descrição feita, desta vez presenciada, é referente à festa em homenagem a São Pedro e São Paulo, denominada de bumba. Relata o médico ao observar o cortejo que passava a seus olhos, na qual relata: “de longe ouvi de minha janela uma singular cantoria e batuque sincopados. Surgiu no escuro, subindo a rua, uma grande multidão que fez alto diante da casa do Chefe de polícia, e pareceu organizar-se, sem que nada se pudesse reconhecer” (AVÉ-LALLEMANT, 1859/1980, p. 106).

Fica transparecido, na narrativa, o protagonismo negro – muito antes do período áureo da borracha e da migração nordestina em massa para a Amazônia, ocorridos a partir do final do século XIX – no bumba em homenagem aos santos, ao descrever com detalhes a composição em “duas fileiras de gente de cor” (AVÉ-LALLEMANT, 1859/1980, p. 106). Apresenta ainda, como personagens da manifestação, o tuxaua e sua mulher¹⁸⁷, o feiticeiro, o pajé e o boi:

Não um boi real, e sim um enorme e leve arcabouço dum boi, de cujos lados pendiam uns panos, tendo na frente dois chifres verdadeiros. Um homem carregava essa carcaça na cabeça, e ajuda assim a completar a figura dum boi de grandes dimensões.

Enquanto o coro acompanha o compasso do batuque, entoando uma espécie de boca chiusa monótona, o pajé, o feiticeiro, avança em passo de dança para o seu par e canta:
O boi é muito bravo
Precisa amansá-lo.

O boi não gosta disso e empurra com os chifres seu par, também dançando, para trás, para o lugar do tuxaua. Mas, com a mesma fórmula amansadora, o pajé dança e empurra o boi novamente para trás; e depois este o pajé, e assim durou a singular dança, em meio de toda sorte de voltas e trejeitos de ambos os atores, diante de cuja exibição, mesmo o mais mal-humorado dos solteirões não poderia ficar sério por muito tempo e indiferente ao ritmo do maracá e ao canto dos circunstantes¹⁸⁸ (AVÉ-LALLEMANT, 1859/1980, p. 106-107).

¹⁸⁷ Avé-Lallemant observou que esta personagem era representada por um homem, pois as mulheres em si não tomavam parte da festa.

¹⁸⁸ A grafia usada é de 1859, por isso, optamos por mantê-la na forma original, diferente da

A encenação do cortejo pagão, como observou Avé-Lallemant, acontece em torno da morte do boi e sua ressurreição pelo pajé. A dança iluminada nas noites escuras de Manaus por participantes que carregavam tochas nos lembra também os primeiros momentos do boi-bumbá de Parintins, quando lamparinas iluminavam o folguedo nas noites escuras da cidade no início do século XX. Lioca¹⁸⁹, o negro lamparineiro do Boi Caprichoso, é a figura mais folclórica nessa função.

Raimundo Dejard Vieira Filho revelou que sua mãe, Luzia Vieira, sempre lhe contava que

Lioca trabalhou na prefeitura como vigia na administração de meu pai, Raimundo Dejard Vieira, que governou Parintins de 1964 a 1968, e continuamente ele sumia às quintas-feiras, só retornando na semana seguinte quando era demitido e recorria à minha mãe para que fosse readmitido, alegando que estava pagando uma promessa ao santo de sua devoção (Entrevista, 2017).

Promessas e pedidos feitos aos bois-bumbás são recorrentes, os próprios bois-bumbás nasceram de promessas. Ainda hoje, famílias reencontram-se no mês de junho, no período do festival, e renovam as promessas de um novo encontro no ano vindouro. O boi totêmico é ao mesmo tempo conciliador e credor. Um fato curioso e presenciado aconteceu na Igreja de Santa Clara, em Parintins, no Bairro de mesmo nome, há alguns anos. Numa reunião de grupo de família, uma mãe, dando seu testemunho, contou que estava feliz, sua filha retornara para a igreja; o motivo: a jovem havia feito a promessa de que, se o Boi Garantido fosse campeão naquele ano, frequentaria novamente as missas.

Ainda que Lioca gostasse do folguedo do boi-bumbá, é na promessa de estar ali que formula seu discurso. É uma questão religiosa e de fé. Recorrer à primeira dama, à mulher como conciliadora, e não ao prefeito, para reaver seu emprego, expõe a influência do damismo¹⁹⁰

maneira que se escreve hoje em dia.

¹⁸⁹ Seu verdadeiro nome, segundo João Jorge de Souza (1989, p. 110), era Wilhâmes Xavier de Lima.

¹⁹⁰ Para uma melhor compreensão do termo sugerimos a leitura do livro *As primeiras-damas e a assistência social: relações de gênero e poder*. De Iraildes Caldas Torres, lançado em 2002 pela Cortez Editora.

da segunda metade do século XX. “Disso, deduz-se que, no imaginário das classes subalternas, as primeiras-damas representam papéis que evocam generosidade e caridade humana” (TORRES, 2002, p. 93). Demonstra a face de relação de poder e dependência no ato que parece uma benevolência aos olhos de quem é atendido, e revela a influência da mulher na contribuição da sustentação política do poder local.

Conclusão

A descrição de 1859 de Avé-Lallemant parece ser o mais antigo registro sobre o boi-bumbá no Amazonas. O cortejo, apresentado como uma dança de negros em homenagem a São Pedro e a São Paulo em 29 de junho, tem num dos seus momentos a morte do boi, quando aparecem os elementos regionais, como as figuras do tuxaua e do pajé, responsáveis por reviver o animal para que a festa prossiga. O elemento indígena presente desde o princípio do folguedo, na atualidade, atingiu proporções significativas no Festival de Parintins, quando a apoteose das apresentações são os rituais tribais, sempre exibidos com esplendor e revestindo de fama os artistas responsáveis por suas construções, sendo uma vitrine para contratações dos mesmos em carnavais do Rio de Janeiro e São Paulo. Ao mesmo tempo, as figuras de Pai Francisco e Mãe Catirina, ainda que obrigatórias de acordo com o regulamento do festival, passam quase despercebidas, e sua evolução não é julgada, sendo apenas figuras decorativas, que resistem às mudanças e nos remetem à alegria contida nas primeiras manifestações de rua, como observado por Avé-Lallemant. O negro, que outrora introduziu o boi-bumbá, aos poucos é silenciado; o folguedo ganha nova conotação, que excluiu ou reduziu seu espaço.

Referências

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *No rio Amazonas*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1859/1980.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: Funarte; Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2002.

- CASTRO, Ferreira de. *A selva*. São Paulo: Editora Verbo, 1972.
- COOPER, Frederick; SCOTT, Rebecca; HOLT, Thomas. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- DUTRA, Raimundo Nonato de Jesus. *A revelação histórica do folclore parintinense*. Manaus: Fundação Vila Lobos, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 30. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo; Brasília: Editora Nacional; Instituto Nacional do Livro, 1976. Coleção Brasiliana. 284 v.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do Partido Comunista*. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- MONTEIRO, Mario Ypiranga. *Roteiro do folclore amazônico*. Manaus: Editora Sérgio Cardoso, 1964. Tomo I.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 19, n. 1, nov. 2006.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Os fios de Ariadne: tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus: 1840-1880*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 1997.
- SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Pakatatu, 2004.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Belém: Serviço de Publicações; Universidade Federal do Pará, 1971.
- SOUZA, Francisco Bernardino de. *Lembranças e curiosidades do Vale do Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas; Fundo Editorial, 1873/1988. Coleção Hileia Amazônica. v. 8. Reimpressão fac-similar.

SOUZA, João Jorge de. *Parintins, a ilha do folclore*. Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas, 1989.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TORRES, Iraildes Caldas. *As primeiras-damas e a assistência social: relações de gênero e poder*. São Paulo: Cortez, 2002.

TORRES, Iraildes Caldas. *Noção de trabalho e trabalhadores na Amazônia*. Artigo apresentado no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, 2004.

TORRES, Iraildes Caldas. Mulheres indígenas, silêncios e exclusão etnológica. In: TORRES, Iraildes Caldas (org.). *Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais*. Manaus: Editora Valer, 2014.

SOBRE OS AUTORES

Allan Soljenítsin Barreto Rodrigues: Graduado em Comunicação Social - Habilitação em Jornalismo, mestre e doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Jornalista, escritor, líder do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Cultura e Amazônia, coordenador do Laboratório de Estudos Avançados de Jornalismo na e sobre a Amazônia (LABJAM), coordenador do projeto Portal da Ciência de Popularização do Conhecimento Científico, coordenador do projeto Amazônia de Perfil e professor do Curso de Jornalismo da Faculdade de Informação e Comunicação da Ufam.

Ana Caroline Albuquerque Soares: Graduada em licenciada em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo pela UFAM. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM - 2021). Atualmente integra como pesquisadora o Projeto Cidades, Trabalho, Meio Ambiente e Justiça: disputas trabalhistas nas Juntas de Conciliação e Julgamento de Itacoatiara e Parintins (Amazonas, décadas de 1970 a 1990).

Deilson do Carmo Trindade: Graduado em licenciatura em História pela Universidade do Estado do Amazonas (2005); Especialista em Historiografia do Amazonas pela Faculdade Táhiri (2007); Mestre (2011) e Doutor (2018) em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Atualmente é professor concursado do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - IFAM/Campus Parintins, onde atua como professor e pesquisador. É membro do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas - GEHA/UEA, e do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas - NEABI/IFAM.

Elaine Cristina Oliveira Farias Archanjo: Graduada em História pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA (2008). Especialista em

História do Brasil-INTA. Mestra em História Social pela Universidade Federal do Amazonas-UFAM. Doutoranda do programa de pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA (Universidade Federal do Amazonas/UFAM).

Ivaldo Marciano de França Lima: Graduado em História pela Universidade Federal de Pernambuco, licenciado (2002), e bacharel (2003); mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2006) e doutor pela Universidade Federal Fluminense (2010). Atualmente se dedica aos estudos sobre a História do continente africano, mais precisamente às guerras civis de Ruanda e Biafra, além de estudar as representações construídas sobre a África a partir do Brasil.

James Roberto Silva: Bacharel em História pela Universidade de São Paulo - USP (1994). Mestre em História Social pela USP (1998) e Doutor em História Social pela USP (2003). Estágio Doutoral com bolsa FAPESP no CERMES/EHESS-Paris (2001-2002). Professor Associado I do Departamento de História da UFAM. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFAM (2012-2015). Pesquisador do POLIS - Núcleo de Pesquisa em Políticas, Instituições e Práticas Sociais.

Jéssica Dayse Matos Gomes: Graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade do Estado do Amazonas (2010), e em Tecnologia em Gestão de Turismo pela Universidade do Estado do Amazonas (2013). Pós-graduada em História e Geografia pela Faculdade Integrada do Brasil; Turismo e Desenvolvimento Local e Metodologia do Ensino de História pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia e Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA. Atualmente é professora de ensino fundamental/médio da Secretaria de Estado da Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas.

João Marinho da Rocha: Graduado em Licenciatura em História (UEA/ CESP 2005); Especialista em Historiografia da Amazônia (ISEAMA/ TAHIRI, 2007); Mestre em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia

(UEA/2012). Doutor em "Sociedade e Cultura na Amazônia" (UFAM/2019). Atualmente é Professor de História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA/CESP).

Jucinara Cabral da Silva: Graduada em História pela Universidade do Estado do Amazonas (2018).

Julio Claudio da Silva: Licenciado e bacharel em História (1997), especialista em História do Brasil (2000), mestre em História Social (2005) e doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2011), com pós-doutorado desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Atualmente é Professor Adjunto na Universidade do Estado do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Amazonas.

Keith Valéria de Oliveira Barbosa: Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ (2008). Mestra em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ (2010) e Doutora em História das Ciências e da Saúde pela Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ (2014). Atualmente é Professora Adjunta pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM.

Marilene Corrêa Da Silva Freitas: Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1975). Mestra em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1989) e Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (1997). Pós-Doutorado na Université de CAEN e na UNESCO (2001-2002). Atualmente é professora Titular da Universidade Federal do Amazonas e Coordenadora do Laboratório de Estudos Interdisciplinares do PPGSCA. Professora, pesquisadora e orientadora de Mestrado. Doutora dos Programas de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, mestra em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas e Agricultura no Trópico Úmido do INPA.

Pablina Gomes dos Santos: Graduada em História pela Universidade do Estado do Amazonas (2018).

Patricia Teixeira Santos: Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994), mestra em História pela Universidade Federal Fluminense (2000) e doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (2005). Atualmente é pesquisadora do Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória - UP e pesquisadora colaboradora - Les Afriques dans le Monde.

Renilda Aparecida Costa: Graduada em Pedagogia pela Universidade do Planalto Catarinense (1992). Especialista em Educação Infantil e Séries Iniciais (1995). Mestra em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001) e Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/Unisinos (2011). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Amazonas, atuando no Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, na área da Sociologia. Atua no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia desde 2014. É coordenadora do Núcleo de Estudos Afro Indígenas - NEAI/UFAM.

Fevereiro de dois mil e vinte e dois, sessenta e quatro anos da
publicação da primeira edição de *O mundo se despedaça*,
de Chinua Achebe.



para conhecer mais da *editoraUEA* e de nossas publicações, acesse nosso site
e nos siga nas redes sociais

editora.uea.edu.br

ueaeditora





AMAZONAS
GOVERNO DO ESTADO

UEA

UNIVERSIDADE
DO ESTADO DO
AMAZONAS



editora
UEA

