

## MEMÓRIA ETNOTERRITORIAL EM ECLOSÕES DE QUILOMBOS NA AMAZÔNIA CENTRAL

### *ETNOTERRITORIAL MEMORY IN EMERGENCY MAROONS IN CENTRAL AMAZON*

---

João Marinho da Rocha\*  
Renan Albuquerque\*\*

#### **Resumo**

O objetivo foi refletir sobre mecanismos criados e acionados em processos de luta por reconhecimento no território quilombo na Amazônia Central. Considerou-se a memória étnica e territorial a partir de narrativas de lideranças quilombolas sobre o contexto de luta por reconhecimento. Notou-se vinculação entre memória étnica e territorial para a construção de identidades e territorialidades no Andirá. Como em demais locais da Amazônia, tais memórias foram positivadas e politizadas, adequando-se a interesses de indivíduos autodeclarados.

**Palavras-chave:** Memória étnica. Memória territorial. Emergência quilombola. Amazônia.

#### **Abstract**

The aim was to encourage reflection on mechanisms created and driven by people in struggle for recognition process in the territory quilombo in the Central Amazon. The article pays attention to the ethnic and territorial memory from quilombo leaders of narratives about the struggle for recognition of context. Analyzes show strong link between ethnic and territorial memory for the construction of specific identities and territoriality. It demonstrates that as in other parts of the Amazon, such memories were positivities and politicized, adapting to the current interests of social subjects self now being understood as subjects of rights.

**Keywords:** Ethnic memory. Territorial memory. Quilombo urgency. Amazon.

#### **Introdução**

Buscou-se compreender processos e formas de conhecimentos criados e efetivados por pessoas do rio Andirá, quilombo Matupiri, município de Barreirinha, estado do Amazonas, divisa com o Pará, na Amazônia Central. Elas passaram a acionar a autodeclaração étnica como remanescentes quilombolas e assim foram reconhecidas em 2013 pela Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura. A Fundação Palmares, via Portaria Nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrou no Livro de Cadastro Geral nº 16 e certificou, segundo o processo em

---

\* Professor de História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA/CESP). Doutorando do Programa de pós Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA/UFAM/ICSEZ).

\*\* Professor Adjunto III da Faculdade de Informação e Comunicação (FIC) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Pós-doutorado em Antropologia pela PUC-SP (2017). E-mail: renanalbuquerque@hotmail.com.

tramitação junto à Fundação, que as comunidades de Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade se definiam por histórico de vida como remanescentes de quilombo<sup>1</sup>.

O foco para se compreender como o grupo étnico do rio Andirá se compôs no âmbito de sua identificação ocorreu a partir de inferências acerca da presença da memória territorial e simbólica (POLLAK, 1992; ARRUTI, 2006; DELGADO, 2003) nos processos de emergência étnica quilombola no rio Andirá. Atrelada a lembranças construídas sobre o cativo, pretendeu-se supor que memorialidades se entrecruzaram em função de cotidianos comuns e incidiram na dinâmica formativa do processo de autodeclaração. Durante esse processo de emergência, comunidades quilombolas do Andirá aos poucos passaram a semantizar imaterialidades por novos vieses e práticas socioculturais e atribuir variados sentidos e significados à ancestralidade requerida.

Além de indicarem elementos diacríticos que os remeteram a experiências de mundos do trabalho escravo na Amazônia, no Andirá a construção da memória do cativo, baseada em memórias coletivas, tendeu a perpassar por sistematizações e seleções de elementos materializados via atividades cotidianas e especialmente nas festas (GUERREIRO e ROCHA, 2013). Esforços em compreender como o Matupiri se concebe/concebeu, se autoidentifica/autoidentificou quilombola, tenderam a passar antes de tudo pela percepção de dinâmicas e formas de conhecimentos das pessoas acionadas no percurso. Uma das entradas para o desafio se fez pelo viés das manifestações socioculturais, segundo análise de festas populares ali organizadas. As possibilidades, entendidas enquanto atos ou práticas socioculturais auxiliares da caracterização de historicidades relacionadas a comunidades amazônicas (ID., *op. cit.*), puderam ser identificadas porque representam espaços simbólicos de materialização da memória coletiva do cativo, a qual indica associações à escravidão na Amazônia.

Eventos e atividades realizados em manifestações socioculturais que ajudaram a materializar a ancestralidade quilombola foram, por exemplo, i) festas de santo, ii) danças populares, iii) comidas típicas, iv) trabalhos tradicionais na agricultura familiar e v) artesanato. Também costumes laborais relacionados a protagonismos masculinos, a saber, no cultivo de grãos, fomentaram igualmente a constituição de um corpo organizado de pessoas em torno da questão da autodeclaração, concretizando auxílios de órgãos estatais no processo. Além disso, chamaram atenção papéis desempenhados em função da influência da memória oral em processos de constituição da identidade étnico-racial quilombola no rio Andirá.

A partir de observação sobre o despertar para a condição de “indivíduos de direitos” (MATTOS, 2006), estudou-se em que medida pessoas negras, residentes históricas do local, acessavam memórias do passado e isso as auxiliava na sustentação da luta por reconhecimento como remanescentes quilombolas. As memórias impulsionaram desempenhos importantes na construção de caminhos e estratégias que levaram comunitários a “dizerem-se e serem” (BRANDÃO, *et al.*, 2010) quilombolas no Andirá. Estratégias, por exemplo, de percepção sobre

---

1 Ver: Diário Oficial da União. Seção 1. Nº 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.

a autodeclaração das pessoas do quilombo, foram marcadas por levantamento de reminiscências de velhos em cinco comunidades: São Pedro, Trindade, Boa Fé, Ituquara e Santa Tereza. Foram utilizadas as reminiscências com referência a implicações significativas de histórias coletivas (MATTOS, 2006), tendo em vista valorar e fortalecer a tradição oral das narrativas, as quais remeteram a passados de escravidão negra na Amazônia. Nesse passado, foi legitimada a luta e, por conseguinte, a titulação de terras tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2008).

A memória do cativo auxiliou na descrição de modos de ser e viver no território. A partir dela, projetaram-se considerações acerca de movimentos em torno da reorganização da vida das comunidades, que passaram a legitimar pontos específicos de representações imateriais, como a feitura de festas populares com a presença de danças de teor anímico, como a do gambá, a da onça-te-pegá, a do jaçanã e da garcinha. São correlações entre gentes e bichos que basearam indicações de sentidos multifacetados e perspectivistas às festas de santo.

Considerando o exposto, ressalta-se que estudos iniciados em 2013<sup>2</sup> junto a comunitários (mulheres lideranças da federação quilombola, lideranças comunitárias, agricultores, pescadores, professores, alunos) pautaram sistemáticas metodológicas. A História Oral (MEIHY, 2005; MEIHY & HOLANDA, 2011) embasou a proposta em razão da abordagem constituir-se de um conjunto de procedimentos, os quais sejam: i) estabelecimento de perfil do grupo dos entrevistáveis, ii) gravação em áudio ou vídeo e iii) transcrição de entrevistas, bem como iv) tratamento do produto escrito, v) autorização para uso por meio de carta de cessão de direitos e, por fim, vi) armazenamento e análise da documentação oral produzida (MEIHY, 2005). O procedimento de análise de conteúdo foi resguardado a duas categorias: i) ideias de conhecimento e ii) pertencimento a territórios tradicionalmente ocupados.

Análises indicam que memórias de cativo e concepções relacionadas a afetos territoriais auxiliaram no Andirá como suporte para organizar manifestações folclóricas, as quais passaram a ser ritualizadas nas comunidades em datas específicas e, com isso, constituíram-se em vivências de fortalecimento de memórias coletivas (ORTIZ, 2006) sobre experiências de escravidão no século XIX. Daí, notou-se que a partir de lembranças e realidades compartilhadas se poderiam acessar direitos coletivos e exigir tratamento como grupo étnico diferenciado no rio Andirá.

### **Memória e etnicidade**

A existência humana em suas dimensões cultural e étnica decorre de memórias existentes sobre o passado articulada ao presente, o que pode ser entendido como dimensão de ancestralidade e necessariamente corresponde a tempo vivido e orientado por lembranças. Cabe destacar que tanto lembrança quanto esquecimento são constituintes da memória. Em se tratando de grupos tradicionais remanescentes de quilombos do Baixo Amazonas, a história

---

2 Três relatórios de pesquisas de Iniciação Científica (1 em 2013/2014 e 2 em 2014/2015); dois Trabalhos de conclusão de curso (artigos 2014 e 2015). Dois Projetos de Iniciação Científica em andamento (2015/2016), um projeto de mestrado (2015) e um de doutorado (2014) – ambos também em andamento.

oficial na região amazônica lhes resguardou a dimensão do esquecimento. Foram projetados espaços de invisibilidade a esses grupos sociais, o que implica negativamente no reconhecimento pela sociedade como um grupo étnico remanescente da escravidão.

Recuperar o passado individual e coletivo, por meio da memória como metodologia de análise, configura-se como um dos caminhos possíveis para a redescoberta dos processos de desenraizamento social e cultural, e, por conseguinte, para a redefinição dos projetos que articulam passado, presente e futuro (SILVA, 2001, p. 102).

A memória oferece suporte para lembranças de histórias de vida. Densamente povoada, é constituída por fatos marcantes e emocionalmente significativos, como a vida de uma comunidade ou de uma vila, ambas crivadas pela conjuntura de momentos sociais importantes. Os caminhos históricos, nesse sentido, possuem significados porque são repletos de acontecimentos constituídos de relacionamentos interpessoais entre aqueles que foram submetidos à condição de escravos. A memória, porquanto, oferece elementos para a compreensão da vida e contempla diferentes momentos repletos de simbolismo, seja na dimensão de conflitos, seja pela realização de cerimônias e rituais. Trata-se de um cotidiano, assim, repleto de sons de gentes, pássaros, peixes, animais de presa, predadores, casas e embarcações que indicam chegadas e partidas. Situações reveladas pela memória quando se recordam momentos do dia a dia não registrados em documentos escritos, mas que foram guardados na memória de quem viveu e interpretou tais sons.

Relatos do cotidiano revelam lugares e relações com eles, o que expressa amplo significado para grupos étnicos, seja em função de dimensões sagradas, seja em decorrência de acontecimentos sociais que marcaram atos de resistência ou fuga. Esses atos dificilmente são registrados por fontes oficiais, mas a coletividade não deixa de constituir significados coletivos a lugares e fatos (SILVA, 2001). Do cotidiano, são reveladas festas, produções, consumos, pescarias, caçadas, limpeza de roçado, atividades de plantio, procissões, arraiais, festas religiosas e trocas de produtos, entre demais atividades. São situações que pouco ganham registros, mas que são pautadas por memórias de realizadores e frequentadores.

A memória não parece possuir característica de individualidade somente. Ela pode depender de relacionamentos com família, classe social, escola, igreja, profissão; enfim, com grupos de convívio e grupos de referência peculiares a indivíduos (BOSI, 1994). Recorrer à memória corresponde à pressuposto fundamental para a constituição de histórias, principalmente das que envolvem acontecimentos relativos a povos tradicionais na Amazônia. “A história que se apoia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios” (BOSI, 2003, p. 15).

Entender a memória como experimento de nostalgia vem a ser exercício menos profícuo que promover a constituição de passados em razão de presentes dependendo de referências materiais e imateriais que possam causar estímulos a essa ação. Uma referência material são

objetos biográficos “(...) que envelhecem com os possuidores e possuem sentido e afeto (o relógio da família, o álbum de fotografias, a medalha do esportista, a máscara do etnólogo, o mapa mundi dos viajantes...)” (ID., *op. cit.*, p. 26). Concernente a imaterialidades, na Amazônia, entre povos tradicionais, tais referências correspondem a árvores, terreiros, rios, igarapés, estradas, ramais, campos de futebol, comidas, festas dos santos, danças e crenças.

Pessoas que se entregam a essa sistemática de rememoração não praticam atos meramente objetivos. A memória, nesse âmbito, é trabalho que envolve subjetividade evocada dentro de uma relação simultânea entre presente-passado-presente. Memorialidades concernentes a contextos do bioma Amazônia correspondem, por suposto, a documentos de identidade, já que se atribuem significados, a partir delas, a existências de grupos étnicos. É uma relação social, dinâmica, confluyente no tempo e espaço. Ela se enraíza e se desenraíza em decorrência de que

[...] lembranças são frutos de uma atividade de reconstrução do vivido. Esse trabalho da memória conta com o suporte de imagens e ideias, valores e afetos vinculados a grupos sociais junto aos quais o memorialista experimenta algum sentimento de pertença. [...] Ainda assim, o apoio coletivo à memória é mais vigoroso quando envolve a presença sensível de antigos companheiros e suas marcas no entorno. A materialidade como que incrementa a presença do grupo em pensamento. A convivência entre antigos companheiros nutre a comunicação entre visões de mundo que se limitam, se conformam e se interpenetram (FROCHTENGARTEN, 2005, p. 367).

As condições de enraizamento são vistas como meio pelo qual a memória se nutre e encontra mais condições de reprodução, em que os detalhes da vida e dos fatos vividos podem ser revisitados, rememorados com precisão, fortalecendo o sentimento de pertencimento, consagrando a existência histórica pelos elementos constituintes do processo de enraizamento, considerando heranças do passado, ritualizadas pelas orientações dos mais velhos sobre um ensinamento a respeito da vida e natureza, pela rememoração da terra cultivada pelos ancestrais, da casa por eles habitada.

Em outros termos, a participação da pessoa enraizada está assentada em meios onde recebe os princípios da vida moral, intelectual e espiritual que irão formar sua existência. Participação que pode vir do nascimento, da casa, da vizinhança, do trabalho, da cidade (FROCHTENGARTEN, 2005). A narrativa do passado não é, portanto, ato espontâneo porque decorre da lembrança de situações que afetaram grupos étnicos de modo a proporcionar o seu registro na memória de longa duração, o que corresponde a situações de grande impacto emocional, pois assim a memória torna-se capaz de registrá-los e armazená-los para a vida.

### **A presença negra: da formação de quilombos às emergências quilombolas**

A escravidão negra na Amazônia esteve envolvida em discussão historiográfica que tendeu a enfatizar o quantitativo de escravos trazidos para o bioma, que foi reduzido frente

a contingentes que aportaram em regiões Nordeste, Sul e Sudeste do Brasil, e, portanto, “insignificante”, no comparativo geral. A insistência na temática auxiliou em dinâmicas de apaziguamento e interatividade acerca da integração do negro durante a colonização, deslocando debates sobre processos e complexidades da Amazônia dos 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 reducionismo das questões negras na região amazônica, Sampaio (ID., 1997) identifica dois movimentos: o primeiro se atém às proporções numéricas de negros e, como isso, projetam-se impactos menores na economia regional, não tendo, por isso, assertiva relevância na discussão historiográfica sobre mão de obra. Integram esse movimento Pereira (1942) e Reis (1989), entre demais. Pela ótica, “os africanos não conheciam a região e nem a floresta e, por isso, [os colonos] preferiam os índios” (REIS, 1989, p. 134). Tais questões quantitativas, puramente econômicas, atreladas a anseios comparativos da *plantation* no Nordeste com o cativo fora dessa região, acabaram ensejando entendimentos que desconsideravam a sociocultura implicada na presença negra na Amazônia, ora verdadeiramente relevante, em especial no estado do Amazonas.

O segundo movimento historiográfico, pelo contrário, mostra realidades diferenciadas, ajudando a jogar por terra décadas de silenciamento sobre a presença africana no bioma do Norte. Fazem parte dele estudos de Marin (1999), Funes (1995), Bezerra Neto (2001 e 2009), Chambouleyron (2004 e 2006) e Acevedo e Castro (2004 e 2006), dentre outros. Os textos apontam caminhos para se notar o mundo da escravidão não apenas na perspectiva dos números evidenciados em baixas entradas de escravos quando comparadas a demais áreas monocultoras do país. Propõe-se (FUNES *apud* REIS e GOMES, 1996, pp. 440-47) que o escravo africano tenha encontrado na Amazônia meios de superar adversidades e adaptar-se à sociocultura nativa, tornando o cotidiano e a convivência suportável.

A mão de obra negra, mesmo em reduzida quantidade numérica se comparada a demais áreas de *plantation*, como se destaca por assertiva de Reis e Gomes (1996), além de ter sido fundamental para a economia da região definiu a construção posterior de comunidades rurais do leste amazonense, que em nenhum momento passaram a se identificar como negras ou inseridas na identidade afro-indígena ou afro-amazônica (ORTIZ, 2006). No entanto, modos de vida, usos e relações materiais e imateriais, além de manifestas expressões psicofísicas afro-ameríndias, bem como traduções comportamentais fincadas em animismos (de bois e pássaros), indicam esterilidade referente à discussão sobre a quantidade de negros na região amazônica. O que se atesta qualitativamente

é que foram criadas na Amazônia “florestas culturais”, que eram de fato espaços de domínio dos negros. Essas florestas, ainda no século XIX, concorriam fortemente para a formação de identidades e territorialidades específicas, mesmo à revelia de controles estatais locais.

Funes (1995), ao falar sobre o oeste paraense, afirma que os rios Curuá, Erepecuru e Trombetas acabaram também sendo os rios “dos pretos e das pretas”. Eram pontos de refúgio para quem percorria as margens do rio Amazonas, fugindo do trabalho forçado em fazendas de gado e lavouras de cacau de Santarém/PA, Óbidos/PA e Alenquer/PA na segunda metade do século XIX. As pessoas dos rios das pretas e dos pretos buscavam, em contatos com os nativos, os povos indígenas, caminhos alternativos para a construção de múltiplos espaços de liberdade e identidade, amocambando-se em lagos distantes ou acima de cachoeiras.

A presença de índios escondidos junto a contingentes de negros fugidos é descrita com frequência, em relatórios de chefes das províncias do Pará e do Amazonas do final do século XIX, formando comunidades interétnicas que dialogavam em razão de interesses comuns e histórias coletivas semelhantes (REIS e GOMES, ID., *op. cit.*). As comunidades remanescentes do rio Andirá tanto guardam na memória quanto materializam em seus modos de vida e suas sociabilidades as características ameríndias que compuseram processos históricos e identitários naquelas margens.

Exemplos podem ser destacados a partir da quantidade de casamentos interétnicos, entre negros e indígenas Sateré-Mawé, sem falar no folclore (brincadeira do jaçanã, da garcinha e do gambá) e em outras manifestações socioculturais híbridas (pastorinhas, bois-bumbás trinca-terra e coati), no sentido apresentado por Burke (2003). Essas manifestações constam nas cinco comunidades formadoras do Quilombo do Matupiri, nosso campo de estudo. Esse quilombo foi consolidado em razão de fugas estratégicas contra os espaços da escravidão, sendo que houve contextos e tempos propícios para as mesmas acontecerem.

O tempo privilegiado estava associado às “águas bravas” e às festas de santos. No primeiro caso, explica-se a oportunidade de fuga porque se elevava consideravelmente a possibilidade de locomoção por cabeceiras de rios, aproveitando-se de furos e paranás; no segundo, pela possibilidade de maiores contatos com outras pessoas em similar condição subalterna e que buscavam igualmente a construção de ambientes livres.

Tempo de festa, tempo de cheia, tempo da castanha – é esse o tempo da fuga. Os escravos buscavam o rio, à noite, em canoas, tomavam os furos, os igarapés, passando de um lago a outro. Pelos paranás varavam de um lado a outro do rio. Adentravam pelo Amazonas, subiam para a cabeceira de seus afluentes da margem esquerda, onde se estabeleciam acima das primeiras corredeiras e cachoeiras, as “águas bravas” (FUNES, 1996, p. 474).

Em resumo, cabe ponderar, resgatando o disposto anteriormente, que no bioma não faz sentido interpretar a presença negra pelo viés da quantidade numérica. Implica dizer, nessa linha interpretativa, que interessam mais os múltiplos significados e a profundidade da presença

negra na região, principalmente considerando como se articularam territórios e universos simbólicos concernentes a liberdades e imaginários específicos. Foi nesse sentido, portanto, que se pretendeu seguir.

### **Apontamentos para a visibilidade da presença negra na Amazônia**

Interessou refletir nos tópicos que seguem acerca de compreensões sobre a questão negra na Amazônia, buscando sublinhar processos qualitativos. Foram almejadas análises relacionadas a memórias orais amazônicas – como as que falam do Matupiri e se ligam a um contexto nacional de reivindicação por território e identidade quilombola nessa região, localizada no município de Barreirinha, extremo leste no Amazonas, na fronteira com o estado do Pará. Além de serem grupos fortemente atingidos em situações de experimentos de desenvolvimento regional no bioma, ainda hoje possuem histórico de enfrentamento a situações adversas ao longo do século XX (SILVA, 2004).

Procurou-se apontar potencialidades de utilização da memória territorial ancorada a recordações ancestrais por parte de pessoas do quilombo do Matupiri, para especificar lugares de memória ligados à terra tradicionalmente ocupada (ALMEIDA, 2008b). Tais memórias são utilizadas para promover ligações desejadas, como a memória étnica do cativo, e com isso positivar identidades que podem viabilizar processos atuais de emergência étnica quilombola. Sobre o tema, destacam-se subjetividades relacionadas a memórias orais presentes em comunidades negras rurais do Baixo Amazonas. Nesse aspecto, merecem atenção estudos de Furnes (1995) e Reis e Gomes (1996), que lançam luz à problemática no contexto dos municípios de Óbidos, Oriximiná, Alenquer, Curuá e Santarém, no estado do Pará.

Os estudos apresentam diálogos produtivos entre arquivos cartoriais e paroquiais (confessionais), com múltiplas narrativas sobre modos de vida e formas de conhecimento. Para o âmbito do Amazonas, Sampaio (2011) analisa a escravidão negra no século XIX, com destaque para a cidade de Manaus. Engendram-se também dados de Siqueira (2012) e Farias Júnior (2003), em larga medida associados a pressupostos do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)<sup>3</sup>, que gerou resultados sobre comunidades do rio dos Pretos, em Novo Airão/AM, no Quilombo do Tambor. Nessas localidades, foram analisados processos sociais de reivindicação da identidade coletiva enquanto pessoas remanescentes de quilombo e frente a situações de conflito, ocasionadas pela implantação de uma unidade de conservação (UC) de proteção integral, o Parque Nacional do Jaú (Parna do Jaú).

Levantamentos substantivos sobre temática negra na Amazônia (FURNES, 1995; ACEVEDO e CASTRO, 1998, 2004; GOMES, 1999, 2005; FARIAS JÚNIOR, 2003) indicam

---

3 O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas conhecimento sobre o processo de ocupação de regiões, mas sobretudo nota-se ênfase em fortalecimentos de movimentos sociais. Para mais informações ver <http://novacartografiasocial.com/apresentação>.



caminhos que levam à superação de discussões acerca de quantitativos de escravos negros na região – estas tais por muito tempo impediram a avaliação de ricos processos construídos pela população afrodescendente. O suposto se deu especialmente a partir do século XIX, quando o Estado articulou de fato a entrada de mão de obra via Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, até comunidades negras rurais que reivindicavam sua identidade coletiva e territorialidade específica quilombola.

As comunidades referidas, atualmente, integraram-se em dinâmicas de luta por reconhecimento e, na conjuntura contemporânea, após observância de modos de vida, práticas socioculturais, processos e formas de conhecimentos dessas comunidades, nota-se que há pressupostos estabelecidos da relação delas com passados comuns, que são as experiências de seus avós e bisavós com a escravidão. Experiências que, longe de serem individualizadas, atravessaram gerações e se atualizaram hoje segundo múltiplas articulações da existência dos agentes sociais. Portanto, no presente, a autodeclaração de um grupo e a reivindicação de uma identidade étnica convergem para uma territorialidade que se materializa concretamente. Não é a origem geográfica que está em jogo; a problemática abrange a concepção primordial dos entes outrora escravizados.

Almeida (2008a) afirma que as famílias quilombolas do Matupiri, para assim serem reconhecidas, criaram mecanismos diversos de autoconsciência cultural e simbólica. A partir disso, buscaram se organizar, extrapolando muitos dos mecanismos tradicionalmente utilizados, a exemplo de sindicatos e cooperativas. Chegaram, porquanto, a evidenciar nessas buscas afirmativas identitárias fatores étnicos, religiosos, ambientais e de gênero. Compreenderam e declararam que sua identidade, como quilombolas do Andirá, não tinha significado pelo tamanho e número de membros em dado território, mas pela experiência vivida e segundo versões compartilhadas de trajetórias comuns e da continuidade enquanto grupo.

### **A emergência quilombola no rio Andirá**

Em passados escravistas, executar fugas dentro da imensidão amazônica nunca significava ir diretamente para um quilombo e nele sentir-se em liberdade plena. Pessoas negras podiam circular pelos rios, se juntar, tanto com demais afrodescendentes libertos ou indígenas. Mas não se tratava de união objetiva e automática. O termo quilombo consistia exatamente de territórios onde se conseguiam desenvolver práticas cotidianas de resistência, sobretudo em razão da manutenção e reprodução dos modos de vida. A atividade era característica de dinâmicas de consolidação de espaços afetivos de liberdade (O'DWYER, 2002).

A partir da Constituição Brasileira de 1988, o termo quilombo, antes de uso quase restrito a historiadores e referido ao nosso passado como nação, adquire uma significação atualizada, ao ser inscrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) para conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que

---

estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro (ID., 2007, p. 43).

Assim como no século XIX, também hoje na Amazônia memórias de velhos fazem emergir lembranças relacionadas a crenças, atitudes, valores e ideologias no seio de comunidades de afrodescendentes com características típicas de espaços de liberdade e resistência. Nos casos já identificados no bioma, a retomada de histórias de formação social e o reconhecimento das origens africanas deu-se em concomitância a autodeclaração. Trata-se de uma articulação em torno de conjunturas de memórias étnicas e territoriais, mediante as quais se criam e acionam mecanismos legais, de Direito, referentes às áreas tradicionalmente ocupadas.

São territórios até então demarcados por práticas de uso comum, organizados em meio a áreas de uso coletivo, a lugares de cultivo de roça, a lagos e cabeceiras de rios patrimoniais, a imaginários cultuados por pais, avós, bisavós etc. Para a consolidação desses territórios, levantamento, identificação e descrição de afetividades, domínios, notificações sobre usos e simbologias locais, bem como registros subjetivos das coisas do entorno, fazem parte dos processos de construção de histórias que referenciam as comunidades remanescentes.

[...] Nós tivemos uma oficina de quatro dias. Nessa oficina, teve a oficina do mapeamento das áreas. Cada comunidade fez o seu mapa. Foi batido o GPS de todas as comunidades. Então, através desses mapeamentos e desse GPS foi que se chegou à conclusão de nós sermos reconhecidos (MARIA DE LOURDES, PRESIDENTE DA FEDERAÇÃO QUILOMBOLA DO MUNICÍPIO DE BARREIRINHA, DEZEMBRO DE 2015).

Os procedimentos levados ao quilombo por agentes externos e efetivados em respeitoso diálogo com os saberes locais, pautados numa memória étnica, que conhece o território, muito influenciaram na dinâmica legal para o reconhecimento. Aliás, além do reconhecimento jurídico, há o reconhecimento como ente moral. Trata-se de uma luta não apenas por ganhos materiais, mas também pela cidadania (O'DWYER, 2002).

No movimento de mapear territórios a partir das memórias, evidenciam-se debates em torno de valores e significados da tradição, que necessariamente se fazem na articulação de semelhanças entre manifestações socioculturais envolvendo o passado e o presente. Para Almeida (2008b), o tradicional aparece vinculado a reivindicações atuais de diferentes movimentos sociais, o que afasta a preocupação com as origens e o isolamento cultural. Alerta-se, portanto, para a necessidade de analisar questões inerentes a conceitos como “tradição” e “identidade” à luz de Honneth (2003) e Kohlhepp (2002). Tanto porque eles reasentam associações desses conceitos a costume e hábito, apresentados por Weber (2004) e postos como atrelados a dinâmicas de invenção construídas a partir de situações sociais presentes.

Por esse entendimento, o tradicional, antes de aparecer como referência histórica remota, como aliás sempre o tomaram pesquisas estritamente históricas sobre a questão da presença negra na Amazônia, surge como reivindicação contemporânea e expectativa de direito involucrada em formas de autodefinição coletiva. Tradição, nesse contexto de reivindicação étnica, como a que ocorreu/ocorre no rio Andirá, nada tem a ver com permanências físicas e mais se atém a processos reais e agentes sociais que transformam dialeticamente suas práticas, indicando a existência de comunidades dinâmicas, orientadas por princípios em constantes transformações (ALMEIDA, 2008a).

Nessa percepção das situações sociais dos povos e comunidades tradicionais está a singularidade das lutas sociais na Amazônia, que vêm se apropriando e articulando a questões externas a elas apresentadas. O diferencial deste momento são as conjunturas relacionadas à capacidade que as comunidades passam a ter de positivar memórias, revivê-las de modo eficiente, tornando-se capazes de acessar direitos historicamente construídos e em verdade institucionalizados no presente, a exemplo da demarcação das territorialidades. Sobre esse contexto de reconhecimento de identidades e territorialidades específicas, construídas socialmente nas duas últimas décadas do século XX no país, são enumerados grupos sociais que se mobilizaram em torno da causa do reconhecimento territorial. Podem ser citados:

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 “castanheiros” e “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, 2002, p. 83).

As comunidades negras passaram a se articular em torno de elementos que as unissem na busca de acessar direitos. Para isso, acionaram entidades estatais. A questão legal se consolidou quando o decreto 4.887, de 20/11/2003, regulamentou o registro de remanescentes mediante autoidentificação da própria comunidade. Pelo documento, as comunidades, por sua vez, passaram a ser compreendidas como grupos étnicos segundo critérios de autoatribuição. Partindo-se da constitutiva legal, nos cinco primeiros anos da década passada, as comunidades negras formadoras de Santa Tereza do Matupiri, em Barreirinha/AM, iniciaram diálogos com entes externos mediante experiências de outras partes do país, especialmente do oeste paraense.

A luta por reconhecimento começou em 2005, quando teve a primeira pesquisa aqui dentro da comunidade. Veio uma professora, uma pesquisadora por nome Ana Felícia. Ela veio pesquisar aqui porque ela viu no histórico que existia negro no Amazonas, e aonde ela foi indicada, foi no Andirá. Ai, ela chegou aqui, conversou com o pessoal que foi contando que a gente tinha sangue de negro, porque o nosso princípio tinha vindo da África. Aí foi que começou a ter o levantamento da procura dos negros, né.

Aí, chegou à conclusão que hoje nós somos reconhecidos. Essa luta foi muito grande, tá sendo até hoje muito grande essa luta (MARIA DE LOURDES, AGRICULTORA, 53 ANOS, PRESIDENTE DA FEDERAÇÃO DOS QUILOMBOLAS DE BARREIRINHA, DEZEMBRO DE 2015).

Além das ideias de pertencimento e reivindicação de ancestralidade para a população negra no rio Andirá, narrativas de Lourdes indicam compreensões para a existência de pessoas de fora da comunidade (ARRUTI, 2006) no processo de fomento à tomada de consciência daquelas comunidades afrodescendentes. Ao que parece, agentes exógenos contribuíram e indicaram possibilidades para se acionarem dinâmicas de luta por reconhecimento e as ofereceram a remanescentes quilombolas. Por conseguinte, os próprios tradicionais reestabeleceram, por meio de suas memórias, tempos e espaços que remontavam a territórios ancestrais, de antepassados, bem como aqueles atualmente reivindicados. Sobre esses mesmos territórios, olhados e apropriados de maneira diferenciada por coletivos passados e atuais, é bom ressaltar que

[...] nas sociedades tradicionais prevaleceria uma construção de territórios baseada em *áreas* ou *zonas* e nas sociedades modernas predominaria a construção de territórios onde o elemento dominante seriam as *redes* ou a geometria dos pontos e linhas. A preponderância da dimensão mais subjetiva e/ou simbólica de apropriação do espaço nas sociedades tradicionais cede lugar, nas sociedades modernas, à dimensão mais objetiva ou funcional de dominação do espaço (HAESBAERT e LIMONAD, 2007, p. 43).

Pelo aporte teórico em destaque, entende-se como complicada a tarefa de identificar, compreender e explicar em que medida são articulados exatamente variados elementos e se potencializam memórias étnicas e afetos dominiais acerca da região ocupada historicamente em Barreirinha/AM, assegurando a força política necessária a ser utilizada à serviço dos interesses dos reivindicantes. Todavia, como de fato se deu no caso de Santa Tereza do Matupiri/AM, comunidades quilombolas do Andirá, a partir de diálogos com agentes não locais e em consonância a contextos nacionais e regionais de luta por reconhecimento, conseguiram fomentar processos de estruturação da luta por domínios territoriais.

[...] nós fundamos uma federação pra fazer o mapeamento todinho dessa área aqui. Passamos três meses fazendo isso pra gente adquirir os conhecimentos que as pessoas antigas tinham (...) Depois, fizemos o resumo, onde tiramos as partes principais, e apresentamos (MARIA CREMILDA, 59 ANOS, PRIMEIRA PRESIDENTE DA FEDERAÇÃO QUILOMBOLA, DEZEMBRO DE 2015).

Essa tentativa das lideranças comunitárias recém constituídas de buscar (re) construir territórios atuais e simbolismos relacionados a imaginários coletivos, por meio de uma memória de origem comum, relacionou-se a lembranças do cativo pautadas em narrativas de velhos e velhas das comunidades, tornados guardiões de memorialidades referentes à escravidão na Amazônia. O processo de construção dessas memórias do cativo no Andirá partiu, portanto,

de dada situação social dos reivindicantes enquanto grupo étnico que, a partir de então, ligou-se a passados em mundos de trabalho pautados na escravidão. Foram, por isso, rememoradas condições de conflito e necessidades do presente, as quais deram suporte a processos de construção coletiva de identidades e territorialidades quilombolas no Matupiri.

No percurso por reconhecimento perante o Estado, remanescentes quilombolas potencializam suas lutas “por meio da recuperação de narrativas de pais e avós, mas desenvolvendo novas interpretações. Nisso, práticas culturais do tempo do cativo foram transformadas em capital simbólico para a afirmação da identidade quilombola” (MATTOS, 2003, p. 53). A narrativa que segue retoma essa perspectiva, sobretudo por ter sido apresentada por um morador da comunidade. Ele destaca, entre suas experiências, a fidedignidade de um relato sobre ações ocorridas para a autodeclaração.

Pra mim ser quilombola é uma honra muito grande, né. Porque a gente verifica que na história os escravos, os antecedentes dessas pessoas que hoje vivem aqui, foram pessoas que contribuíram muito para a construção do nosso Brasil e a gente também hoje se orgulha disso, né: de a gente ser descendente dessas pessoas que contribuíram e hoje também estamos contribuindo pra isso. É um orgulho muito grande pra gente ser dessa raça, né. A gente poder contribuir também pra a melhoria não só da nossa comunidade, mas também do Brasil e do município (JEOVAN DA SILVA PEDRENO, 43 ANOS, QUILOMBOLA, JANEIRO DE 2016).

É sublinhada uma situação representativa da condição identitária dos quilombolas do Andirá, a partir da qual expressões de conhecimentos ocorrem na medida em que discursos se fortalecem e ganham concretude. A narrativa de campo ora sublinhada indica que a autodeclaração dessa pessoa, em particular, contribuiu para a ocorrência de processos coletivos de regulação após ações de engajamento, sendo positivada fortemente em razão de uma intenção comum e mútua – e não apenas individual. Essa intenção corroborou com planos de libertação de uma história do cativo, ponderada em razão de fluxos de informação educacional, como se nota na sequência da fala.

[...] A educação em relação à cultura afrodescendente ela ainda tá um pouco longe do que se espera, mas aos poucos vamos tentando introduzir algumas coisas. A gente vai introduzindo aos poucos esse conhecimento que nós sabemos também que eles não vão aprender de um dia para outro, né. Então nos vamos introduzindo essa cultura para eles, haja vista que eles já estavam acostumados em outro ritmo, outros costumes. Então, a partir do que foi decidido, que a comunidade deveria ser reconhecida como quilombola, então houve uma preocupação de que as pessoas deveriam aprender também essa cultura quilombola. Então, a partir daí, houve um processo de trabalho pra gente tentar resgatar a cultura e repassar pra nossas crianças (JEOVAN DA SILVA PEDRENO, 43 ANOS, QUILOMBOLA, JANEIRO DE 2016).

Planejamentos escolares, observa-se, estiveram no centro dos debates relacionados à libertação de corpos e mentes a partir de uma história do cativo na Amazônia, que não vem de

hoje e é claramente exemplificada na citação. Uma libertação clivada de violências e transgressões em momentos pretéritos, que sublinharam objeções referenciais em planos educativos, os quais tiveram de ser refeitos a partir de alusões a uma nova história. Essa necessidade de se refazer o passado, como se destacou, ou seja, de se recontar o vivido a partir de outros referenciais, de referenciais nativos, foi uma urgência aos quilombolas do Andirá. Urgência que também pareceu se cristalizar mediante a ação de tornar viva uma memória que marcou a vida de muitos negros fugidos de fazendas escravistas, formadores antigos de consciências coletivas para o presente.

Quanto à memória étnica e territorial em processos de emergência de quilombos do rio Andirá/Amazônia, atualmente as pessoas da região que não são negras autodeclaradas começaram a se remeter aos quilombolas de um modo imparcial, menos cerimonioso, com razoável normalidade e em tom de sobriedade. Humanizaram o tratamento aos quilombolas, aos pares por assim dizer. Isso aponta para uma naturalização da condição das pessoas negras autodeclaradas, o que é um amplo avanço. Antes, receber titulação de identidade, qualquer que fosse por parte do Estado, era ato de privilégio, até mesmo discriminatório. A própria população do entorno, sempre desconfiada com processos legais e burocráticos de governo, via com controvérsias a atividade. Hoje, a mudança é perceptível, para adultos e crianças.

Eu dou aula pra criança de segundo ano, que tem idade de oito anos. Eu converso com eles. Eles dizem assim: que pra eles foi bom, porque numa parte eles ficaram mais respeitados; antes, eles eram muito discriminados. Quando saíam pra jogar bola, quando saíam pra estudar, eles eram assim olhados com um olhar tão diferente, né, como se eles não fossem pessoas como qualquer outras. E hoje, depois desse reconhecimento, em todos os lugares que eles estão, eles são reconhecidos como quilombolas. Às vezes, não sei se por gracinha ou porque acharão bonito, né, tem pessoas que ainda falam “ah, fulano é quilombola!” Uns dizem, “são federal”, aí dizem, “ainda não somos federais, mas um dia vamos ser” (JANETE SANTOS, 39 ANOS, PROFESSORA DA COMUNIDADE, JANEIRO DE 2016).

## Considerações

O texto almejou promover reflexão acerca dos diversos mecanismos criados e acionados por coletivos amazônicos em processos de luta por reconhecimento étnico e territorial como remanescentes de quilombo no rio Andirá, Barreirinha/AM. Buscou-se atentar para papéis referentes às lembranças sociais e históricas nesse percurso. Foram cotejadas memórias orais de lideranças quilombolas sobre o contexto da luta por reconhecimento e pesquisas realizadas em outras partes da Amazônia acerca da temática negra. Análises apontaram vinculação entre memória étnica e territorial para a construção de identidades e territorialidades específicas no Andirá. Sublinhou-se por reflexão que, como nas demais partes da Amazônia, tais memórias foram positivadas e politizadas, adequando-se a interesses atuais de afrodescendentes, estes agora autodeclarados pessoas de direitos, vinculadas a pressupostos de tradicionalismos.

Nessa trajetória, percebeu-se como negros do Andirá construíram histórias em função de memórias politizadas e cotidianamente materializadas no estabelecimento de uma identidade

étnica diferenciada, exigente de uma postura crítica de mundo, organizada com especificidade. Essa postura engloba novas formas de acesso e uso de recursos territoriais e simbolismos; e especialmente uma atenção especial à cultura que se materializa em imaginários, pautados segundo novas relações com o passado e o presente.

## Referências

- ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. **Negros do Trombeta**: guardiões das matas e rios. Belém: Ed. Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- \_\_\_\_\_. **No caminho das pedras do abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. Belém: NAEA/UFPA, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. – 2.ª ed, Manaus: PPGSCA/Ufam, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8 /Fundação Universidade do Amazonas, 2008b.
- \_\_\_\_\_. Os quilombos e as novas etnias. In: Eliane Cantarino O’Dwyer (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- BRANDÃO, André; DA DALT, Salete; GOUVEIA, Victor Hugo. **Comunidades quilombolas no Brasil**: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais. Niterói: EDUFF, 2010.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora UNISSINOS, 2003.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral e narrativa**: tempo, memória e identidades. História Oral, 6, 2003, p. 9-25.
- BOSI, Ecléa. **O Tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. **Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2003.
- FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FROCHTENGARTEN, Fernando. **A memória oral no mundo contemporâneo**. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000300027&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000300027&script=sci_arttext). Acesso em: julho de 06/10/15.
- GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos**: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVII E XIX). São Paulo: UNESP, Ed. Polis, 2005.
- GOMES, Flávio. “Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira”. In: GOMES, Flávio (Org). **Nas terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão da Guiana Brasileira (Séculos XVIII-XIX). Belém, Editora Universitária/UFPA, 1999.
- GUERREIRO, Ana Pantoja, ROCHA, J. M. **Cultura e Identidade quilombola no Matupiri**. Relatório de Pesquisa. Programa de Apoio à Iniciação Científica-PAIC/UEA/FAPEAM (2013-2014).
- HAESBAERT, Rogério e LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. Etc., espaço, tempo e crítica. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas**. 15 de Agosto de 2007, n° 2 (4), vol. 1.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: 34, 2003.

- KOHLHEPP, Gerard. "Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira." **Estudos Avançados** - USP, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 37-61, 2002.
- MATTOS, Hebe. "Remanescentes das comunidades dos quilombos": memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 104-111. Dezembro/fevereiro 2005-2006.
- \_\_\_\_\_. **Terras de Quilombo**: cittyoyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain. Cahiers du Brésil Contemporain, Paris, n. 53/54, 2013.
- MARIN, R. E. A. O lago dos Espelhos: antropologia do saber local, da cultura nacional, dos movimentos étnicos. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro, n. abril, p. 194-196, 1999.
- MEIHY, José Carlos Sabe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Vértice, 2005.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- PEREIRA, Nunes Manoel. Ensaio de etnologia amazônica. **Detalhes**. Manaus: Imprensa Pública, 1942.
- POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". In: **Estudos Históricos**, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992, p. 200-212.
- REIS, Arthur César Ferreira. **História do Amazonas**. São Paulo: Itatiaia Editora, 1989.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SAMPAIO, Patrícia M. (org.). **O fim do silêncio**: presença negra na Amazônia. Belém: Açá / CNPq, 2011. 298 p.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **A cultura na esteira do tempo**, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a13v15n3.pdf>. Acesso em: 15/07/2014
- SILVA, Marilene Corrêa. **O país do Amazonas**. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/UniNorte, 2004.
- SIQUEIRA, João. **Tambor dos pretos**: processos sociais e diferenciação étnica no rio Jaú, Amazonas. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense (UFF). Programa de pós-graduação em antropologia, 2012.
- WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel. (Org.). WEBER, Max. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2004 (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

Recebido em 08/06/2016

Aceito em 11/10/2017