



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS

INGRID DA COSTA RODRIGUES

**A política do cuidado no cotidiano de mulheres amazônicas remanescentes de quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana.**

Manaus

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM

INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS

**A política do cuidado no cotidiano de mulheres amazônicas remanescentes de quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana.**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amazonas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Luiza Dias Flores

Orientanda: Ingrid da Costa Rodrigues

Manaus

2024

INGRID DA COSTA RODRIGUES

A POLÍTICA DO CUIDADO NO COTIDIANO DE MULHERES AMAZÔNIDAS REMANESCENTES  
DE QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE SÃO FRANCISCO DO BAUANA.

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amazonas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada em: 29/08/ 2024

BANCA EXAMINADORA

---

Professora Dra. Luiza Dias Flores ( Orientadora)  
Universidade Federal do Aamzonas ( UFAM)

---

Professor Dr. Thiago Mota Cardoso (Ezaminador 1)  
Universidade Federal do Aamzonas ( UFAM)

---

Professora Dra. Sônia Regina Lourenço (Ezaminadora 2)  
Universidade Fedaral de Mato Grosso ( UFMT)

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R696p Rodrigues , Ingrid da Costa  
A política do cuidado no cotidiano de mulheres  
amazônidas remanescentes de quilombolas da comunidade São  
Francisco do Bauana. / Ingrid da Costa Rodrigues . 2024  
149 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Luiza Dias Flores  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -  
Universidade Federal do Amazonas.

1. Cuidado. 2. Quilombola. 3. Mulheres. 4. Protagonismos .  
I. Flores, Luiza Dias. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

*“Se há um livro que você quer ler, mas não foi escrito ainda,  
então você deve escrevê-lo”*

*Toni Morrison*

## AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é fruto de diversas trocas, encontros, aprendizados, leituras críticas, apoios emocionais e financeiros. Qualquer palavra descrita aqui é um eufemismo comparado à minha gratidão. Enfatizo que, para além de citar os sujeitos como uma singela forma de agradecimento, chamo a atenção para a importância desses para os resultados aqui alcançados.

Em primeiro lugar, minha mãe, que, durante esse processo, foi meu maior suporte, me motivando diariamente. Apesar da distância, foi a que mais se fez presente. Se consegui o privilégio de estudar ao ponto de alcançar o mestrado e conseguir concluir este trabalho, foi porque minha base foi mais forte que eu: minha mãe.

A todos os professores que até aqui colaboraram para minha formação, em especial o professor Welner Campelo, que me acompanha desde o ensino médio, sempre me encorajou a sonhar e, como orientador que a vida me deu, me ajudou a sair da plateia e me tornar protagonista da minha própria história. Ao professor e antropólogo Guilherme Figueiredo, por ter me apresentado à Antropologia, pelo cuidado, pelas trocas e pelos aprendizados durante a orientação do meu TCC na Graduação em Licenciatura em Letras, na Universidade do Estado do Amazonas.

Agradeço aos meus ex-chefes, diretores da Rádio Rural FM de Tefé, Thomas Schwamborn e Hélio Benedetti, que, durante a graduação, me ajudaram muito a conciliar trabalho e estudos, cedendo espaço para eu estudar e permitindo minha participação em eventos acadêmicos, entre outros. Foram importantes para que eu conseguisse alcançar o mestrado.

Aos amigos do PPGAS-UFAM, em especial aos do Colegiado Negro, nossas trocas foram importantes e reforçaram meu sentimento de pertencimento no meio acadêmico. Aos colegas com quem mais me aproximei, foi um prazer tê-los como companheiros nessa trajetória. Agradeço a amizade, as trocas e o suporte emocional. À Aline, que de colega se tornou amiga, e hoje, mais que isso, irmã. Obrigada por ter acreditado em mim nos momentos em que eu mesma duvidei. Obrigada por me encorajar, me proteger e me fazer acreditar. Eu te amo, amiga!

Sou grata pela formação fornecida pelo PPGAS, assim como respeito e admiro todos os funcionários, docentes e discentes que compõem esse programa. Aos professores Pedro Paulo, Luiza Flores e Thiago Cardoso, que me aceitaram em suas turmas para eu cumprir meu período de estágio docente, pela paciência, pelos aprendizados e pelas trocas. À CAPES e FAPEAM pelas bolsas durante o período de mestrado; sem esse incentivo para trabalhar, essa pesquisa não seria possível.

À minha orientadora, Luiza Flores, pela paciência e compreensão diante das minhas limitações, pela confiança no meu trabalho, pelas indicações e correções. Sua colaboração foi

essencial para este trabalho. Estimo minha admiração e gratidão por ter tido o prazer de dividir minha pesquisa e escrita com você.

Não menos importante, às interlocutoras e sujeitas deste trabalho: Raimunda Lopes Sales, Maria Edomar Rocha Lopes, Eumar Rocha Lopes, Maria Erimar Rocha Lopes, Maria Ezimar Rocha Lopes e Edna Rocha Lopes, junto a elas, toda a sua família. Foi uma honra conhecer vocês, foi uma honra ter sido recebida e aceita na comunidade São Francisco do Bauana. Se entrei em campo com o sentimento de solidão negra, dado aos sintomas do apagamento negro dessa região, de alguma forma, o carinho e acolhimento que presenciei junto a todos vocês me proporcionaram, pela primeira vez, o sentimento de pertencimento. Obrigada por tanto!

Logo, espero que essa dissertação provoque novas inquietações, diálogos e reflexões, não apenas dentro do âmbito acadêmico, mas principalmente para aqueles que fazem parte do contexto social ao qual as sujeitas dessa pesquisa estão inseridas.

## RESUMO

Esta dissertação é fruto de uma pesquisa etnográfica realizada junto a mulheres remanescentes de quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana, situada no Médio Solimões, Amazonas. O foco principal da investigação é a "Política do Cuidado no Cotidiano de Mulheres Amazônicas Remanescentes de Quilombolas da Comunidade São Francisco do Bauana". O ponto de partida deste estudo é ancorado nas reflexões teóricas do feminismo negro, aliado ao desejo vital e político de promover a visibilidade das memórias e trajetórias de mulheres negras que habitam a Amazônia, cujas experiências têm sido historicamente marginalizadas. A abordagem metodológica adotada foi a etnobiografia, uma estratégia que permitiu acessar as narrativas dessas mulheres como forma de compreender as interpretações que elas fazem de suas vivências amazônicas. Esse método possibilitou também explorar como os laços ancestrais, enquanto remanescentes de quilombolas, se entrelaçam com os protagonismos no cotidiano dessas mulheres. Ao longo da dissertação, a análise do conceito de *aquilombamento* na comunidade São Francisco do Bauana é realizada a partir da perspectiva da política do cuidado, adotada por essas mulheres em sua luta pela preservação e transmissão da cultura negra amazônica no contexto do Médio Solimões. Dessa forma, a pesquisa busca iluminar as formas de resistência e empoderamento dessas mulheres, refletindo sobre suas práticas cotidianas de cuidado e resistência, que se configuram como uma verdadeira forma de *aquilombamento*.

**Palavras-Chave:** Cuidado, quilombola, mulheres, protagonismos

## ABSTRACT

This dissertation is the result of ethnographic research conducted with women who are descendants of quilombolas in the São Francisco do Bauana community, located in the Médio Solimões region of Amazonas. The main focus of the investigation is the "Politics of Care in the Daily Lives of Amazonian Quilombola Descendant Women from the São Francisco do Bauana Community." The starting point of this study is grounded in theoretical reflections from Black feminism, coupled with the vital and political desire to promote the visibility of the memories and trajectories of Black women living in the Amazon, whose experiences have historically been marginalized. The methodological approach adopted was ethnobiography, a strategy that allowed access to the narratives of these women as a way to understand the interpretations they make of their Amazonian experiences. This method also enabled exploration of how ancestral ties, as descendants of quilombolas, intertwine with the protagonism in their daily lives. Throughout the dissertation, the analysis of the concept of *aquilombamento* in the São Francisco do Bauana community is approached through the lens of the politics of care, adopted by these women in their struggle to preserve and transmit Black Amazonian culture in the context of Médio Solimões. Thus, the research seeks to illuminate the forms of resistance and empowerment of these women, reflecting on their daily practices of care and resistance, which emerge as a true form of *aquilombamento*.

Keywords: Care, quilombola, women, leading roles

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

APAFE: Associação de Produtores/as Agroextrativistas da Flona de Tefé e Entorno

CEB: Comunidades Eclesiais de Base

CONAQ: Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

FLONA: Floresta Nacional

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IN: Instrução Normativa

ICMbio: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MEB: Movimento Eclesial de Base

PL: Projeto de Lei

PM: Plano de Manejo Renováveis

RTID: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEBRAE: Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SEPROR: Secretaria de Produção Rural do Amazonas

UBS: Unidade Básica de Saúde

UC: Unidade de conservação

UEA: Universidade do Estado do Amazonas

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 01: Mapa com identificação das comunidades- Cedida pelo Instituto Mamirauá

Figura 02: Mapa do rio Bauana ligado ao Lago de Tefé - Fonte: Geoprocessamento IDSM

Figura 03: Mapa da comunidade desenhado por mim durante minhas andanças na comunidade

## **LISTA DE FOTOS**

Foto 01: Edna e eu no fim de tarde sentadas em um banco com vista para o Lago de Tefé

Foto 02: Ribeirinhos em trânsito no Rio Solimões, registro feito durante a viagem de Manaus para Tefé em 2023

Foto 03: Falcão e Dona Edna, no porto de Tefé organizando objetos e mantimentos para retornar para a comunidade Bom Jesus

Foto 04: Foto do casal Francisco Rocha e Maria Elizabete Lopes

Foto 05: Flutuante comercial em frente a comunidade – foto da frente do flutuante

Foto 06: Time e torcida reunida no campo da comunidade São Francisco do Bauana - Imagem cedida por Elizabete Lopes

Foto 07: Ezimar cortando coco durante a tarde

Foto 08: Casa de dona Ezimar

Foto 09: Ezimar indo para a cozinha (casa de farinha) pela trilha

Foto 10: Vista da varanda de Dona Ezimar

Foto 11: Fim de tarde na comunidade do Bauana, comunitários reunidos

Foto 12: Registro da canoa com peixes no Lago de Tefé

Foto 13: Senhor Falcão remando a caminho da roça

Foto 14: Mandiocas arrancadas para a terra

Foto 15: Dona Edna em frente à sua casa, rumo as andanças pela comunidade

Foto 16: Edna torrando farinha, em sua empresa

Foto 17: Almoço na casa de farinha - Comunidade Bom Jesus

Foto 18: Almoço na casa de farinha da - Comunidade São Francisco do Bauana

Foto 19: Ezimar e sua filha Maria descascando mandiocas

Foto 20: Dona Raimunda Lopes

Foto 21: Frente da Escola Municipal São Tomé

Foto 22: Comunitários reunidos para performar o canto do agricultor, 2023 - Foto cedida por Elizabete

Foto 23: Dona Ezimar e seu filho segurando seus materiais da apresentação, 2023 -Foto cedida por Elizabete

Foto 24: As irmãs do Bauana reunidas, com exceção de dona Edna.

SUMÁRIO	
AGRADECIMENTOS .....	6
RESUMO.....	8
ABSTRACT .....	9
LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS .....	10
LISTA DE FIGURAS.....	11
LISTA DE FOTOS .....	12
Apresentação das principais sujeitas da pesquisa .....	14
1.1 Relação com o campo.....	17
1.2 Percurso metodológico .....	21
1.3 Etnobiografia: Uma pesquisa etnográfica a partir de enfoque biográfico.....	28
1.4 Estrutura da dissertação.....	30
2.DAS MEMÓRIAS DA CHEGADA: ENTRE RIOS E FLORESTA.....	32
2.1 Impressões guiadas pelo Solimões .....	32
2.2De Bom Jesus à São Francisco do Bauana: o encontro com a memória quilombola .....	37
2.3 Memórias da floresta e o pertencimento quilombola .....	44
2.4 A herança dos seringais.....	49
2.6 A presença negra e comunidades quilombolas no Amazonas .....	56
3.RECONHECIMENTO COMO REMANESCENTES DE QUILOMBOS.....	61
3.1 Antropologia, Identidades e luta política .....	61
3.2 A Comunidade São Francisco do Bauana .....	64
3.3 A emergência do reconhecimento de remanescentes de quilombolas do Bauana .....	82
4.MULHERES AMAZÔNIDAS QUILOMBOLAS DO BAUANA: “SOMOS GUARDIÃS DA FLORESTA” .....	90
4.1 Mulheres do Bauana e a política do cuidado .....	91
4.1 “Somos como guardiãs da floresta”.....	96
4.2Entre casas, roças e quintais.....	99
4.3 Sobre relações, produção e economia da floresta.....	107
4.4 Educação: “O meu maior orgulho é que saí professoras que passaram por mim, que eu ajudei a desarnar”.....	124
4.5 Das roças comunitárias, ajuris, religião e festanças .....	129
5.CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	135

## **Apresentação das principais sujeitas da pesquisa**

Para introduzir os leitores, primeiramente apresento as vozes protagonistas que compõem essa etnobiografia. São mulheres quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana, do Médio Solimões, Amazonas, filhas dos fundadores da comunidade São Francisco do Bauana, Francisco Rocha e Elizabete Lopes.



**Raimunda Lopes Sales**, 64 anos, nasceu na comunidade Bauana de parto tradicional, foi a professora de base dos moradores da comunidade pelo MEB e MOBREAL, filha mais dos fundadores da referida comunidade, catequista, animadora de setor, vice-presidente, merendeira da escola local, atualmente é a conselheira e matriarca da comunidade. Raimunda casou aos 19 anos, não teve filhos biológicos, mas adotou dois, que eram filhos de parentes da própria comunidade.



**Maria Edomar Rocha Lopes**, 60 anos, nasceu em Tefé, agricultora aposentada, trabalhou como merendeira, já foi conselheira e tesoureira da comunidade.



**Eumar Rocha Lopes**, 57 anos, nasceu em Tefé, agricultora aposentada, já teve função de merendeira da escola local e vice-presidente. Sua filha foi a primeira mulher a autoidentificar como remanescente de quilombolas, faleceu ainda jovem com complicações pós parto, deixou uma filha recém nascida. Atualmente a criança tem 5 anos de idade e é criada por dona Eumar.



**Maria Erimar Rocha Lopes**, 56 anos, nasceu na comunidade do Bauana e se identifica como agricultora. Trabalhou em diversas funções na comunidade, incluindo lideranças e funções na escola. Das irmãs, é conhecida por ainda preservar costume de trabalhar com artesanatos e teçumes, herança de sua mãe.



**Maria Ezimar Rocha Lopes**, 52 anos, nasceu em Tefé, atualmente exerce a profissão de agricultora, na comunidade tem função de catequista, conselheira, animadora e articuladora dos movimentos. Ezimar se destaca na preservação dos laços religiosos deixados por seus pais.



**Edna Rocha Lopes**, 50 anos, após se casar se tornou evangélica e se mudou para a comunidade São Jorge que está dentro das delimitações da Floresta Nacional de Tefé, no Lago de Tefé. Atualmente é agricultora, trabalha na coordenação de turismo de base comunitária da Floresta Nacional de Tefé, e segunda conselheira das mulheres da FLONA DE TEFÉ. Apesar de morar em outra comunidade, sua articulação nos movimentos de mulheres e ecoturismo estão diretamente

ligados às mulheres de sua família no São Francisco do Bauana. Tem atuado na linha de frente da luta reconhecimento de remanescentes de quilombolas de sua comunidade de origem.

## 1. INTRODUÇÃO

Nesta dissertação apresento pesquisa etnográfica realizada junto a mulheres remanescentes de quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana, no Médio Solimões-Amazonas. Um trabalho que procedeu das reflexões teóricas do feminismo negro e do desejo vital e político de intermediar a visibilização bibliográfica de trajetórias e sabedorias, encarnadas na experiência vivida mulheres negras que compõem a Amazônia. Tendo como base teorias antropológicas e estudos do feminismo negro, a perspectiva etnobiográfica possibilitou uma análise das narrativas como modo de acessar as interpretações de suas experiências amazônicas.

### 1.1 Relação com o campo

Segundo a socióloga Patrícia Hill Collins (2019, p. 10), teorias sociais produzidas por mulheres negras não costumam surgir da atmosfera de suas imaginações. Pelo contrário, são reflexos dos esforços para lidar com a experiência vivida “em meio a opressões interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade, etnia, nação e religião. Cada grupo social tem uma visão de mundo em constante evolução que utiliza para ordenar e avaliar suas próprias experiências.” Por isso, antes de adentrar nas especificidades desta pesquisa, destaco a relevância de falar de onde parte minha escrita, para assim evidenciar melhor como minhas interseções mobilizaram os caminhos aqui percorridos, pois minha trajetória familiar e acadêmica estão diretamente atreladas a essa temática.

Sou natural da cidade de Tefé, no estado do Amazonas. Sou negra, e minha família tem uma junção de nordestino com nortista. Minha família materna vem toda de comunidades de populações tradicionais ribeirinhas do entorno do rio Juruá, no interior do Amazonas. Minha mãe, em relatos raros sobre seu passado, diz que seu pai veio do nordeste para trabalhar como seringueiro, um cearense que casou com sua mãe, uma mulher negra. Minha avó teve 14 filhos, mas ficou viúva cedo. Ela criou os filhos como mãe solo. Dada a mobilidade da época, sua família percorreu rios e lagos da região do rio Juruá, fixando moradia nas mais diversas localidades. Tinha como base de subsistência a agricultura e a pesca.

Hoje, meus tios, já casados, com suas famílias, vivem em diferentes cidades e comunidades do interior do Amazonas. Enquanto isso, minha mãe revela que mudou-se para a cidade de Tefé ainda adolescente, quando minha avó a cedeu para trabalhar na casa de uma tia. Ainda jovem, teve

três filhos e seguiu sua trajetória de mulher negra, mãe solo de três filhos. Por mais de uma década, minha mãe trabalhou como empregada doméstica. Devido à carga de trabalho e aos horários, não pôde estar em casa com os filhos a maior parte do tempo. Apesar de não ter tido formação acadêmica, sempre nos motivava a estudar. Devido às nossas condições financeiras, não tive acesso a computadores, televisão, revistas, entre outros meios da época. Essas ausências me levaram aos livros, que eu tinha acesso nas bibliotecas municipais ou da escola. Minha presença nesses locais se tornou um refúgio da minha realidade. Na época, os livros de ficção eram os que mais me atraíam. E assim, segui com o mesmo hábito ao longo da minha trajetória. Minha mãe me chamava de “opinosa” porque, desde criança, eu questionava o porquê das diferenças e desigualdades a partir da minha vivência periférica. Questões que surgiam enquanto percebia que, apesar dos esforços cotidianos, eu não tinha os mesmos acessos que os outros.

Reconheci-me como mulher negra aos 21 anos, já nos últimos períodos da graduação do curso de Licenciatura em Letras na Universidade Estadual do Amazonas. Ponto certa preocupação acadêmica, pois foi apenas nessa época que pude conhecer obras de teóricas negras. O acesso a essas obras não se deu durante as aulas do meu curso de graduação, muito menos na educação básica.

Em 2021, participei como voluntária de um projeto social chamado Jovens Protagonistas, que aconteceu em uma comunidade rural de populações tradicionais do Médio Solimões. Nesse encontro, tive a oportunidade de conhecer o professor e antropólogo Guilherme Gitayff. Em nossas trocas, entre uma universitária curiosa pelo mundo das pesquisas e um antropólogo engajado nas atividades da região, recebi indicações literárias de teóricas negras e também pude conhecer mais sobre a antropologia através de suas experiências narradas. Tempo depois, recebi um convite do professor para fazer parte de um grupo de pesquisa, e assim tive a oportunidade de me aproximar mais dos estudos antropológicos na linha de comunicação, movimentos sociais e povos tradicionais.

A partir das obras de Sueli Carneiro, bell hooks, Lélia González, Djamila Ribeiro, Patrícia Hill Collins, Angela Davis e outras, passei por um processo de identificação racial e pude me reconhecer como uma mulher negra. Suas obras me abraçaram diante de uma solidão. Lembro que fiquei emotiva lendo cada uma delas, pois senti que havia outras mulheres que entendiam minha realidade e minhas dores. Contudo, apesar de ter conhecido obras significativas do feminismo negro, ainda sentia solidão teórica quanto às referências bibliográficas de mulheres negras da região onde nasci. Precisava ler sobre mulheres negras que estivessem mais próximas da minha realidade amazônica, suas vivências, experiências e protagonismos.

Dada essa necessidade, aprofundi minhas pesquisas em busca de referências locais e pude identificar as estruturas de silenciamento que historicamente instituíram esses apagamentos, essas ausências bibliográficas. Silenciamento que por muitas vezes conduziram minha própria negação de

identidade racial. Não só minha, como de muitas outras mulheres negras amazônicas, uma problemática muito atual. Sobre o cerne dessa questão, hooks (2015) descreve que muitas jovens negras não têm interesse em seguir na carreira acadêmica ou se veem como futuras intelectuais porque as referências utilizadas em instituições educacionais/acadêmicas contrastam com suas realidades. Assim, sentem que seus corpos não são para esse ambiente, ou que não são capazes de serem intelectuais.

Diante críticas de intelectuais negras<sup>1</sup>referentes ao domínio de produções bibliográficas como ferramenta de silenciamento e exclusão de vivências de mulheres negras, Grada Kilomba (2019) faz referência à máscara de Anastásia para lembrar o objeto de tortura e silenciamento de negros durante a escravidão. Sua descrição nos instiga a pensar em como este objeto ainda está ligado às várias formas de silenciamento da população negra, especificamente as mulheres. Mesmo após a abolição, o colonialismo perpetua-se mediante novas faces, formas e práticas. Entre suas diversas formas de manutenção, a produção e construção de conhecimento estão diretamente ligadas ao poder nas relações sociais, tendo como prioridade as perspectivas colonial, branca e masculina.

Lélia Gonzáles (1988) desenvolve sobre como a supervalorização de produções hegemônicas alimenta o status de único conhecimento válido, enquanto outros são invalidados. E essa prática, de acordo com Sueli Carneiro (2005), contribui fortemente para consolidar hierarquias sociais, produzindo assim o epistemicídio. Silenciamento, esquecimento, racismo por omissão são termos utilizados por estas pensadoras ao citarem diversas formas de identificar como historicamente as produções bibliográficas vêm perpetuando o apagamento de mulheres negras no meio acadêmico nas mais diversas áreas do conhecimento. Assim, bell hooks (1995) chama atenção para a importância de trabalhos intelectuais de mulheres negras como forma de ativismo e luta na libertação desta ideologia.

Ao situar esta crítica no contexto amazônico, é urgente a construção de novos bibliografias/referências como reparação e existência de mulheres negras amazônidas perante o meio acadêmico. A historiadora Patrícia Melo (2011) na obra “O fim do silêncio: presença negra na Amazônia” buscou refazer os caminhos de modo de pensar de estudiosos que são referências na produção historiográfica e folclórica na região Amazônica. Diante a análise, foi possível identificar que esses moldaram fortemente a concepções do negro através de suas produções por intermédio da redução do número modestos dessa população a invisibilização. Produziram também negação e

---

<sup>1</sup> Ver bell hooks (2017), Conceição Evaristo (2020), Angela Davis (2016), Grada Kilomba (2020), Sueli Carneiro (2005) e Djamila Ribeiro (2017).

insignificância quanto a importância da presença negra na formação populacional, social e política da população amazonense.

Compreende-se que produções acadêmicas da historiografia, folclore, literatura<sup>2</sup> e outras formulações teóricas da região atuaram como ferramentas de manutenção da política de embranquecimento imposto na região, marginalizando e silenciando povos de populações tradicionais, e, de forma mais violenta, a existência e vivência de mulheres negras. Contudo, essa ausência nas bibliografias acadêmicas não apaga sua existência, nem seu protagonismo social e político nas diferentes formas de compor a Amazônia. Além de autodeclaradas negras, essas mulheres são corpos com culturas andantes, que carregam em seus corpos mapas de saberes e fazeres de seus territórios, expressam suas escrevivências, tanto de opressões quanto de seu protagonismo, ligadas à natureza (Almeida, 2021).

Esse conjunto de experiências e questionamentos pessoais me despertaram interesse na investigação de trajetórias e vivências de mulheres negras protagonistas na cidade de Tefé. Posteriormente, ao conhecer dona Edna Rocha, a interlocutora mais indicada por colegas do meio acadêmico e dos movimentos sociais locais, descobri que ela, junto a sua família da comunidade São Francisco do Bauana, estava “na luta” no processo de reconhecimento como remanescentes de quilombolas. E assim, comecei a me interessar também por esse tema.

Ao buscar informações sobre quilombos amazônicos, identifiquei que, no Amazonas, são cinco os territórios quilombolas reconhecidos: quilombos no município de Barreirinha, no interior do Amazonas; Quilombo do Tambor, em Novo Airão; Quilombo do Sagrado Coração de Jesus, em Itacoatiara; e o Quilombo do Barranco de São Benedito.

De acordo com dados do Censo de 2022, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 27 de julho de 2023, das 62 cidades do estado do Amazonas, apenas seis tiveram registro de presença quilombola. Esses dados são inéditos, pois foi a primeira vez que o Censo incluiu em sua pesquisa um levantamento específico sobre autodenominação quilombola em seus questionários. Sobre a quantidade de autodenominação, a pesquisa apresenta os seguintes números: Barreirinha com 1.855 quilombolas, Itacoatiara na segunda posição com 352, seguido por Manaus (214), Novo Airão (124), Barcelos (84) e Alvarães (72). Além desses, de acordo com a divulgação, não houve registro de quilombolas nos demais municípios.

Contudo, após a divulgação desses dados do Censo do IBGE, em uma entrevista realizada pela revista *Cenária* (2023), Keilah Fonseca, presidente da Associação Criolas e membra da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq) no estado, afirmou que o número de quilombolas no Amazonas está subnotificado. Enquanto o Censo 2022 indica 2.705 quilombolas no

---

<sup>2</sup> Sobre apagamento e estereótipos da mulher negra na Amazônia, tese de Joana da Silva (2022) “A mulher, o mito e o estereótipo na literatura brasileira de expressão amazônica”.

Amazonas, a liderança afirma que o Censo não reconheceu como quilombola pessoas que moram fora de territórios já delimitados, ou aqueles que estão em processo de reconhecimento como remanescentes de quilombolas. Keilah informa que o número de quilombolas no Amazonas está em cerca de 6 mil, sendo a maioria não reconhecida, e mesmo ainda não sendo reconhecida pela Fundação Palmares, constituem quilombos.

Dado o contexto, a liderança afirma que há muito a ser pesquisado, muito trabalho a ser feito, e, para além de pesquisar sobre quilombos, há o desafio de desconstruir sistemas que acentuam a negação racial de negros no estado, o que está ligado às diversas formas de silenciamento da presença negra na região. Destaca-se que, a partir dos dados do Censo 2022, o município de Alvarães, ao qual a comunidade São Francisco do Bauana pertence, tem uma população de 15.866 habitantes e registrou cerca de 0,45% de autoidentificação quilombola. Estimo que esse quantitativo esteja relacionado aos moradores da Comunidade São Francisco do Bauana.

Assim, para além dos povos indígenas e ribeirinhos dessa região, nas minhas primeiras trocas com dona Edna Rocha, soube que o povo da Comunidade São Francisco do Bauana foi o primeiro a se autoidentificar como remanescentes de quilombolas da região do Médio Solimões, e que as mulheres constituem a linha de frente quanto ao protagonismo e às reivindicações para a manutenção e resistência da cultura negra local. E foi assim que cheguei ao propósito de pesquisar as vivências e protagonismos cotidianos das mulheres remanescentes de quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana.

Vislumbro este trabalho como uma potente oportunidade de ressignificar a historiografia local, na busca do rompimento com a cultura da invisibilidade e marginalização dessas sujeitas nas produções bibliográficas da região. Trata-se de uma produção teórica advinda das margens, a fim de alcançar uma virada ontológica a partir das memórias, experiências, saberes e práticas das protagonistas, além da possibilidade de conhecer uma das várias formas de compor a Amazônia.

## **1.2 Percorso metodológico**

Para Oliveira (2000, p. 19), o “olhar” do pesquisador é moldado mediante sua carga de conhecimentos teóricos e, conseqüentemente, funciona como um prisma no qual a realidade em questão é vista por meio do processo de refração, possibilitando um olhar sensibilizado, mediado pela teoria disponível; ou seja, olhará para a realidade em questão como um objeto de investigação. Dadas as orientações, o primeiro momento desta pesquisa compreendeu a revisão bibliográfica de estudos realizados em contexto amazônico, referentes aos ciclos da borracha, à presença negra na Amazônia, às questões quilombolas, à antropologia social e aos estudos do feminismo negro.

Também me debrucei em diversas etnografias realizadas em linhas de pesquisa relacionadas a essas temáticas.

Ao fazer um levantamento e análise de produções teóricas provenientes de dados descobertos na região do Lago de Tefé, identifiquei inúmeros trabalhos de pesquisadores das mais diversas áreas realizados dentro das delimitações da FLONA de Tefé, como *A reforma agrária ecológica na floresta nacional de Tefé*, de Brianezi, Thaís da Silva (2007); *Abordagens educacionais para uma arqueologia parente com comunidades tradicionais da RDS Amanã e da Flona Tefé, Amazonas*, de Silva, Mauricio Andre (2022); *A floresta como cura: mulheres, conhecimentos tradicionais e a promoção da saúde em comunidades da floresta nacional*, de Juliana Pereira de Araujo (2022); e *Narrativas e experiências: A prática da extensão rural agroecológica no processo de formação das jovens amazonenses*, de Silvia Machado Citrini (2019).

Na região do rio Bauana, identifiquei que poucas pesquisas foram realizadas com foco na comunidade do Bauana, sendo três artigos que fazem referência aos territórios quilombolas no estado do Amazonas e os entraves para o reconhecimento da comunidade de São Francisco do Bauana (Oliveira et al., 2022); uma pesquisa de TCC realizada pelo historiador Daniel Nascimento (2023), intitulada *Das memórias e histórias de agricultores da comunidade São Francisco do Bauana: processo de resistências, lutas e afirmação identitária*; e também uma dissertação nomeada *Entre laços e memórias: Processos de afirmação e reconhecimento étnico enquanto remanescente de quilombo na comunidade São Francisco no rio Bauana/AM*, onde André Oliveira (2023) investigou as relações interétnicas e o processo de construção a partir das narrativas de moradores antigos do quilombo. Diante disso, minha pesquisa é a primeira a registrar a presença negra no Médio Solimões, considerando o recorte do negro seringueiro e a formação de uma comunidade de remanescentes de quilombolas, atentando-se para a liderança de mulheres.

Em seguida, dei início ao meu trabalho de campo utilizando abordagem etnográfica. Peirano (2014, p. 380) pontua que a etnografia é considerada a ideia mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem etnografia. A empiria — eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos — é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação. Não são “fatos sociais”, mas “fatos etnográficos”. Dessa forma, essa prática é também uma forma de adquirir conhecimento, tornando compatível a cognição metódica e não metódica (OLIVEIRA, 1996).

Acionei contatos de professores universitários e pessoas envolvidas em movimentos sociais em Tefé em busca de possíveis interlocutoras para conhecer trajetórias e protagonismos da mulher negra da cidade de Tefé. Recebi indicações quase unânimes para conhecer dona Edna Rocha, mulher negra, 48 anos, com grande destaque na atuação em movimentos sociais da região. No

primeiro momento, seguia minha ideia de trabalhar a partir de trajetórias de mulheres negras na cidade de Tefé.

Entretanto, ao conhecê-la pessoalmente, descobri que dona Edna tinha casa na cidade de Tefé devido aos fluxos e necessidades pessoais, econômicas, políticas, entre outras. Mas, oficialmente, ela é moradora de uma comunidade de populações tradicionais situada dentro das delimitações da Floresta Nacional de Tefé, uma Unidade de Conservação Nacional localizada no Médio Solimões, que está dividida entre os municípios de Tefé, Alvarães, Carauari e Juruá, todos pertencentes ao estado do Amazonas. Seus limites hidrográficos são: ao norte, o rio Bauana; ao sul, o rio Curumitá de Baixo; a oeste, o rio Andirá; e a leste, o rio Tefé (IBAMA, 2000).

Viajei de Manaus para Tefé em meados de março de 2023. Ao chegar em Tefé, tinha planejado entrar em campo na primeira semana do mês de abril, mas a agenda de dona Edna ampliou minha espera na cidade. Ela tinha acabado de chegar da comunidade, pois havia ido à cidade para participar de algumas reuniões do SEBRAE e, logo em seguida, faria uma viagem para Manaus como representante do coletivo de mulheres ribeirinhas.

Sabendo que ela estava na cidade de Tefé, marquei dois encontros de acordo com sua disponibilidade: um no escritório da rádio onde eu trabalhava e outro em um restaurante, para ela conhecer minha mãe e tirar dúvidas quanto à minha entrada em campo. Foram encontros significativos para minha aproximação com dona Edna. Berreman (1975) afirma que, quanto maior a aproximação dos interlocutores, mais acesso terão a mais informações. Por isso, há a importância de traçar mecanismos de aproximação, observação e interação para adquirir dados mais profundos.

Após o retorno de sua viagem e alguns dias de cancelamento por motivos pessoais do casal, fui avisada da data de entrada em campo. Minha entrada em campo aconteceu no retorno do casal à comunidade. Foi com dona Edna Rocha Lopes, 48 anos, mulher negra ribeirinha, que iniciei minha inserção em campo. Decidi acompanhá-la nesse trânsito entre cidade e comunidade para compreender sua vivência como mulher negra amazônida.

No início do mês de maio de 2023, fui à comunidade Bom Jesus pela primeira vez com dona Edna e seu companheiro Francisco Falcão. A pesquisa se fortaleceu quando passei um período acompanhando dona Edna em seu cotidiano na comunidade Bom Jesus. Entre nossas trocas e aproximações do cotidiano, ela me falou sobre sua atuação na FLONA, na representação do coletivo de mulheres e no seu histórico de militância junto aos povos locais.

Me chamou a atenção quando ela falou com afinco sobre a luta junto às suas irmãs pela reivindicação e pelo processo de reconhecimento da comunidade São Francisco do Bauana como comunidade de remanescentes de quilombolas. Quando falou desse processo, também passou a inserir em suas falas suas irmãs, seja para falar de episódios do passado, seja para destacar como elas são mulheres potentes, fortes, religiosas, festeiras e líderes na comunidade do Bauana.

Realizei breves pesquisas e descobri que essa comunidade é a primeira a reivindicar reconhecimento como remanescentes de quilombolas na região do Médio Solimões. Por isso, obtive maior interesse em estudar e conhecer sobre quilombos e remanescentes de quilombolas. Conhecendo dona Edna e sua atuação política na FLONA e entorno, percebi que era importante conhecer as outras mulheres que faziam parte dessa luta. Mulheres que são conhecidas por estarem em posição de liderança na organização social e política da comunidade e das associações.

Não pensei duas vezes ao decidir ampliar minha lista de interlocutoras, solicitando à dona Edna que me ajudasse a conhecê-las. Nesse momento, em meio ao trabalho de campo, minha pesquisa sofreu mudanças drásticas. Aliás, não se tratava mais apenas de trajetórias de mulheres negras, pois, naquele momento, estava entrando no cenário de mulheres negras amazônidas inseridas em um contexto de remanescentes de quilombolas.

Com o passar das semanas, quando ganhei a confiança de dona Edna, ela me ajudou a entrar na comunidade do Bauana. Sua família pertence à comunidade São Francisco do Bauana. Ela falou de mim em uma reunião em formato de assembleia, e eles concordaram em me receber. Edna me apresentou para sua família, fui recebida por todos com muito carinho e fiquei hospedada na casa de dona Ezimar, a filha 05.

A comunidade São Francisco do Bauana foi fundada pelo casal Francisco Rocha e Elizabete Lopes. Juntos, tiveram 09 filhos, sendo 06 mulheres e 03 homens. Dentro dessa conjuntura, refiz meu projeto, considerando as mudanças que o "campo me apresentou". Não considero essa mudança de rota como algo negativo; pelo contrário, esses imponderáveis me fizeram despertar o sentimento de honra por ser uma pesquisadora negra amazônida escrevendo pela primeira vez junto a mulheres negras do Bauana. Assim, minhas interlocutoras principais foram: Raimunda Lopes Sales, Maria Edomar Rocha Lopes, Eumar Rocha Lopes, Maria Erimar Rocha Lopes, Maria Ezimar Rocha Lopes e Edna Rocha Lopes. Mulheres negras ribeirinhas amazônidas, pertencentes à comunidade que se autoidentificam como quilombolas, com idades entre 45 e 65 anos.

Sobre a construção de uma relação mais estreita e de confiança, Berreman (1975), na obra *Desvendando Máscaras Sociais*, descreve que o etnógrafo tem duas maiores preocupações ao adentrar em campo: a primeira é como lidar com a aceitação do grupo que está conhecendo e a segunda é como compreender e interpretar o estilo de vida dessas pessoas.

Cheguei nessas comunidades com identificações de raça e localidade mais próximas, devido a eu ter nascido e vivido toda minha trajetória de vida na cidade de Tefé. E, de acordo com os relatos dos próprios moradores, eles estão acostumados a receber "mais gente de fora", ou seja, pessoas brancas, de outros estados, ligadas a outros órgãos e instituições com finalidades distintas. Mesmo assim, para mim ainda foi um desafio ganhar confiança e fazer com que se sentissem confortáveis com minha presença. Aliás, me disseram que fui a pesquisadora que mais demorou

junto a eles. Geralmente, muitos iam de passagem para colher dados, fazer entrevistas, mas passar dias convivendo era algo novo, tanto para eles quanto para mim.

Ao adentrar em campo, solicitei dos presidentes a autorização para realizar essa pesquisa junto às interlocutoras. Essa pesquisa compreende dois cenários distintos: a comunidade ribeirinha Bom Jesus, localizada no Lago de Tefé, pertencente à Floresta Nacional de Tefé, onde Edna Rocha mora atualmente, e a comunidade de remanescentes de quilombolas São Francisco do Bauana, localizada no rio Bauana, que é incluída como "entorno" da FLONA.

No contexto amazônico de comunidades da região, existe um grande fluxo de moradores que precisam ir à cidade algumas vezes ao mês em busca de serviços básicos aos quais não têm acesso em seu local de moradia, como postos de saúde, escolas, bancos para receber benefícios, supermercados para comprar suprimentos, reposição de remédios e outros. Muitos moradores que têm condições já construíram casas na cidade de Tefé, porque precisam mandar seus filhos para a cidade para estudar o ensino médio e o ensino superior. Esse fluxo parte de necessidades básicas, mas interfere na própria instabilidade da rotina dos comunitários, desde a produção agrícola até seu próprio conforto. Alguns passam 15 dias na cidade e depois retornam para a comunidade; outros passam apenas 5 dias. Não existe um padrão entre os moradores; depende de suas demandas pessoais, incluindo uma vida dupla por terem que dar conta de parte da família que mora na cidade. Por esse motivo, considero meu período em campo fragmentado, assim como a rotina mensal desses comunitários, que é dada pela relação entre cidade e floresta.

As definições de tempo que passaria em campo junto às interlocutoras não saíram como planejei inicialmente. Meu tempo em campo foi determinado também por esse fluxo, devido à disponibilidade dos moradores que me atenderam e me receberam em suas casas. Quando eles retornavam para a cidade, não tinha como eu ficar sozinha na casa, então acabava acompanhando nas viagens de retorno, mas já combinando para voltar junto na viagem de volta. Sempre procurava manter contato com eles enquanto estavam na cidade. No total, na comunidade do Bauana, passei cerca de 30 dias; na comunidade Bom Jesus, 14 dias, ambas de forma fragmentada, entre idas e vindas na relação cidade-comunidade.

Como suporte no desenvolvimento da etnografia, utilizei como técnica metodológica: observação participante e entrevistas abertas. O antropólogo já chega com o desafio em tentar estabelecer relacionamento e ganhar a confiança dos moradores para maior compreensão e participação da vida social. Sobre essa relação, em “La etnografía: Método, campo y reflexividad”, Rosana Guber (2001, p. 31) aponta:

El sentido de la vida social se expresa particularmente a través de discursos que emergen constantemente en la vida diaria, de manera informal por comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones. Los investigadores sociales han transformado y reunido varias de estas instancias en un artefacto técnico.

Toda pergunta supõe uma resposta ou certo intervalo de resposta e, na contramão dessa ideia, e a fim de obter maior arcabouço de dados advindos das interlocutoras, optei por entrevistas abertas. Sobre a eficácia dessa técnica, Guber (2001, p. 31) pontua que: “Supuestamente las preguntas abiertas permiten captar la perspectiva de los actores, con menor interferencia del investigador”. Assim, as interlocutoras falaram de suas biografias, assuntos que consideravam importantes para a comunidade e suas vivências cotidianas. Considerando a subjetividade de cada uma, mas também os pontos que as ligam como pertencentes à comunidade de remanescentes de quilombolas, pude introduzir nesta pesquisa temas e conceitos a partir de suas perspectivas.

No trabalho antropológico *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*, Manuela Carneiro (2007) defende que os saberes se dão diante das práticas diárias, que não são inertes no tempo, mas ancestrais, utilizados no presente, abrindo possibilidades para o futuro. Apoiada nesta concepção, utilizei o período em campo focalizando as formulações etnográficas da vida cotidiana, permeada por fluxos de comportamentos e relações.

Na comunidade ribeirinha Bom Jesus, assim que cheguei, ajudei a carregar os objetos e mantimentos da canoa para a casa, que ficava a cerca de 20 metros dali. Nesse período, ao acordar, me preparava junto ao casal para irmos para a roça. Acompanhei, enquanto estive presente, desde o arranque das mandiocas até o tratamento e a produção da farinha. Em meio a essas atividades, o casal fazia questão de explicar detalhadamente o máximo sobre o que sabiam da produção da farinha: desde o caminho do roçado, explicaram por que plantaram a roça em dado local, a temporada para cada atividade de cuidado da roça, sobre a colheita, o tempo e os cuidados necessários para fazer a farinha de forma mais refinada.

Na casa de farinha, paralelo ao trabalho na produção, ouvíamos rádio. Eles faziam perguntas sobre os locutores que estavam falando, sobre a rádio, e eu fazia perguntas sobre o modo de vida deles, perspectivas e afins. Da segunda vez que retornei à comunidade, as atividades já não eram as mesmas. Isso se devia ao próprio meio de produção, que precisa de tempo para cada atividade. A floresta define esse tempo, e o tempo de trabalho e produção não é o mesmo de trabalhos formais dentro de um mercado capitalista.

O Sr. Falcão pegava cipós e, durante as tardes, debaixo de uma árvore, sentado ao lado do rádio, os transformava em cestas e peneiras, com trabalho de tecedor. Eu ajudava dona Edna com as atividades de casa, varrendo, ouvindo sobre sua família, sua história. Ela gosta muito de cozinhar e tem o sonho de estudar para se tornar cozinheira profissional. Diante do talento dela na cozinha, me atentava para a função de lavar a louça após as refeições. Nossas maiores trocas aconteceram nesses diálogos rotineiros dentro da cozinha. Ela não se incomodava em passar horas conversando, falando de sua história e ensinamentos, enquanto cozinava.



*Foto 01: Edna e eu no fim de tarde sentadas em um banco com vista para o Lago de Tefé*

Na comunidade de remanescentes quilombolas do Bauana, na primeira ida, tentei ser útil em algumas atividades. Contudo, como a família trabalhava em conjunto, cada um com suas funções, me prendia a atividades mais fáceis, nas quais eles me permitiam participar por gentileza, e não por necessidade de ajuda. Mas sempre fazia questão de acompanhá-los na "cozinha" (casa de farinha da família). Na segunda vez que fui à comunidade, a filha mais velha de dona Ezimar já tinha retornado das férias. Eu procurei acompanhá-la nas atividades de casa, enquanto a família estava na cozinha (casa de farinha) produzindo farinha. Assim que ela terminava os afazeres de casa, levava o almoço para a família e, depois, também passava a ajudar na produção da farinha. Colocava-me sempre à disposição para ajudar no que fosse possível.

Tanto na comunidade Bom Jesus quanto na São Francisco do Bauana, tentava acompanhar os moradores no local onde eles se reuniam, geralmente em um banco de madeira, muitas vezes acompanhado de uma mesa de madeira, localizados embaixo de uma árvore grande. Lá, conseguia escutar e me familiarizar com diversos assuntos do cotidiano da comunidade, como as necessidades coletivas e individuais, sobre quem tinha ido para a cidade e quando iriam voltar, a busca por soluções para problemas, entre outros.

Os dados obtidos neste trabalho são resultados de observações, diálogos e entrevistas realizadas de acordo com minha aproximação com essas mulheres. Registro que nossas relações não se prenderam às delimitações da comunidade. Também tivemos aproximações na cidade. A título de exemplo, encontrei a família de dona Ezimar na cidade de Tefé e em Alvarães, em festas realizadas pelos municípios. Eles sempre festejavam em família e marcamos de nos encontrar.

A antropóloga Veena Das (1999) compartilha que etnografou o que não foi dito, ao citar que notou, nas entrelinhas, certo trabalho de resistência. E, nesta etnografia, pontuo que o próprio

protagonismo dessas mulheres muitas vezes foi notado nas entrelinhas, no cuidado com a floresta, a família, a casa, com os quintais e roçados.

Como ferramenta teórica e metodológica utilizei a interseccionalidade advindas da perspectiva do feminismo negro<sup>3</sup> que me auxiliaram nas noções da mulher negra na transversalidade entre gênero, classe e raça. Esse olhar me permitiu obter novas formas de pensar e ler protagonismos e atuações, rompendo com perspectivas de um feminismo hegemônico e excludente. Contudo, mesmo tendo sido norteadas por pensadoras do feminismo negro nacional, na proposição de construção de bibliografia negra amazônica, percebi que seria indispensável entrelaçar essas vivências à natureza nas quais constroem seus protagonismos, ou seja, na intersecção, atenta para gênero, classe, raça e territorialidade. Assim, analisei a diversidade de discursos e práticas sociais dessas mulheres negras dentro do contexto amazônico do Médio Solimões.

### **1.3 Etnobiografia: Uma pesquisa etnográfica a partir de enfoque biográfico**

No decorrer dos dias em campo, junto às interlocutoras, percebi uma quebra no comportamento em relação às nossas trocas. Mesmo tendo explicado como seria meu trabalho etnográfico no período em que ficaria lá, num primeiro momento percebi que elas se portavam de uma maneira articulada, exatamente para a relação entre entrevistador e entrevistado. Percebi isso porque, sem precisar fazer perguntas específicas, sentia que elas já tinham uma “fala pronta” sobre trechos da história do pai, a época do patrão, a luta pelo direito de remanescentes de quilombolas e as reivindicações.

Sabendo da importância desses relatos, não cito esse episódio como se invalidasse essas falas, mas para registrar que percebi uma mudança na postura das interlocutoras com o passar dos dias. Quanto mais as acompanhava pela comunidade, mais confiança eu ganhava, e passei a ter mais acesso às suas versões, sem a obrigação de se portarem como as “entrevistadas da vez”. Passava a maior parte do tempo as acompanhando em suas atividades, desde o trabalho até os fins da tarde, em algum banco coletivo, me atualizando das “notícias” da comunidade junto aos demais moradores. Percebi que não foram as narrativas que mudaram, mas o fato de elas passarem a me aceitar dentro da comunidade ao ponto de não se incomodarem de me deixar saber de pautas mais pessoais e internas, essas que estavam além das narradas no primeiro contato.

Sobre esses encaminhamentos narrativos pessoais, trata-se de falas improvisadas, dadas no meio de relações cotidianas. Percebi que as narrações de história de vida não precisavam ser necessariamente totalizadas de forma linear, mas eram, às vezes, manifestadas a partir de diversos

---

<sup>3</sup> Collins (2019) e Akotireni (2019).

recortes, imbricados com ações do dia a dia. Como argumenta Luciana Hartmann (2012, p. 190): “É na relação de troca entre narrador e ouvintes que se revivem e recriam as experiências. É no ato de transmiti-las que se constituem e se legitimam os saberes, os conhecimentos, as tradições.”

Foi então, nesse momento, que recorri a reflexões sobre os constituintes desse processo dialógico. Enquanto organizava os conteúdos adquiridos em campo durante o processo da pesquisa, nas análises iniciais, percebi que caminhei por duas vias de dados: suas narrações biográficas e minhas formulações etnográficas. Trata-se de justaposições de contextos sociais, pois essas narrações biográficas potencializaram e me guiaram a espaços etnográficos — espaços esses que só puderam ser compreendidos através das associações que obtive entre lugares e contextos sugeridos por cada relato biográfico.

Suely Kofes (2015), em “*Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?*”, nos convida e pensar no potencial de trabalhar com narrativas biográficas no campo antropológico:

O que é fascinante notar nas narrações biográficas é como iniciam-se de maneira distinta, como configuram temas distintos: memória, migração, família, trabalho rural e urbano, produções de gênero, de falas, de maneiras particulares do uso da linguagem e formas narrativas, de crenças, religiosidade e personagens míticas, de atribuição de nomes e constituição de pessoas, de arte e de ciência. Essa relação entre biografia e narração, o nexos entre oralidade, escrita e visualidade, as interconexões do ato biográfico, retendo evocações e informações entre real (pessoa) e ficção (personagem), remetem ao estatuto ambíguo do fazer biográfico nas ciências humanas. (Kofes, 2015, p. 37)

Baseada nessas considerações, identifiquei que, enquanto elas falavam de seu passado, buscavam episódios de suas lembranças da infância e juventude em contexto amazônico. Na própria descrição de suas atividades cotidianas, evocavam sempre as narrações de suas histórias de vida. Sabendo que a experiência narrada biograficamente não é uma prática antropológica do mesmo estatuto que a etnografia, Kofes (2001, p. 24) propõe uma nova perspectiva metodológica para incluir narrativas biográficas no campo antropológico. Ela sugere que, a partir de uma intenção biográfica, seja construída uma narrativa etnográfica. Para isso, considera a necessidade de estabelecer um modelo de análise capaz de dar conta de como as sujeitas são constituídas. Assim, evoca a categoria "experiência" como fio condutor para entendermos a narrativa biográfica como imbricamento entre o narrado e o vivido:

“(...) a relação entre experiência narrada biograficamente e estrutura da experiência permite retirar a narrativa biográfica da oposição entre indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo. A expressão da experiência conteria relações, conexões, movimentos da vida, experiência social e reflexão dos próprios sujeitos, conteria a expressão da experiência que não prescinde da sua expressão narrativa. A estrutura da experiência conectaria a experiência vivida e os sentidos dados e criados pelos sujeitos.” (p. 35)

A partir desse horizonte de reflexão, tracei para esta pesquisa um percurso de análise metodológica etnobiográfica. Esse conceito fundamenta-se na tese de Marco Antônio Gonçalves (2012), que concebe a etnobiografia a partir de sua potência como um constructo, enquanto

manifestação criativa de alteridade. O narrador, enquanto autor de sua própria história, aciona aspectos de sua relação e interação com o lugar e a cultura com a qual se situa. As construções e percepções antropológicas são, assim, desenvolvidas a partir desse intercâmbio de experiências através das narrativas compartilhadas:

ao abrir espaço para a individualidade ou a imaginação pessoal criativa, o indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura.” (Gonçalves , 2012, p. 09).

Sobre essa perspectiva teórico-metodológica, é interessante pontuar, que a etnobiografia ultrapassa dicotomias entre experiências individuais e percepções culturais. Pensar através desse conceito nos permite estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos de forma simultânea. Por isso, o autor nos encaminha: “a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura. Este modo de pensar o biográfico e o social a partir do conceito de etnobiografias” (p. 20).

Na ausência de documentos e referências bibliográficas no que tange à presença negra e suas trajetórias nessa região do Médio Solimões, considero essas narrativas de experiências biográficas também como um documento etnográfico. Enfatizo que o conceito de etnobiografia aplicado neste trabalho não se detém nas minhas formulações etnográficas ou na tentativa de esboçar o “ponto de vista do nativo”, mas como produto final construído a partir da alteridade entre eu e as sujeitas. Nessa rota, tive como pano de fundo o contexto amazônico do Médio Solimões, entre o Lago de Tefé e o Rio Bauana, e, com essa construção coletiva, pontuo, junto às sujeitas, novas concepções para pensarmos a noção de quilombos e aquilombamento amazônico, com o protagonismo de mulheres negras da região.

## **1.4 Estrutura da dissertação**

Esta dissertação se divide em quatro capítulos e uma consideração final. No primeiro, apresento minha trajetória pessoal em relação à temática, junto à descrição dos caminhos que percorri para conhecer as protagonistas deste trabalho. A partir dessa descrição, relato meu interesse em mediar a construção teórica sobre trajetórias e protagonismos de mulheres negras no Amazonas, especificamente na cidade de Tefé. Através da narração dos percursos que percorri em busca de interlocutoras, desenvolvo como o campo me apresentou as sujeitas dessa pesquisa. Junto a essas descrições, identifico minhas motivações quanto à escolha teórico-metodológica de trabalhar com a perspectiva etnobiográfica. Também descrevo como se deu a construção da minha relação entre o Lago de Tefé e o Rio Bauana, com as interlocutoras Edna Rocha na comunidade Bom Jesus e Raimunda, Ezimar, Edomar, Eumar e Erimar na comunidade São Francisco do Bauana.

Na segunda parte, me dedico a descrever, de forma linear, os cenários que moldaram minha pesquisa e me levaram ao encontro das interlocutoras aqui presentes. Da chegada à comunidade Bom Jesus, localizada no Lago de Tefé, situada dentro das delimitações da Floresta Nacional de Tefé, à chegada à comunidade São Francisco do Bauana, localizada no Rio Bauana, que deságua no Lago de Tefé. Nesse trajeto, narro minha movimentação entre rios e floresta, pano de fundo do caminho que percorri em encontro às memórias da chegada da família do senhor Francisco e Elisabeth Rocha na região. No encontro dessas memórias, desenvolvo o registro de um novo recorte da presença negra no Médio Solimões, que surge a partir da herança dos seringais.

Na terceira parte, a partir das memórias de Raimunda Lopes, junto a dados de registros historiográficos amazônicos, tento delinear uma possível trajetória e motivações da chegada dessa família, tendo como ponto de partida a introdução de seringueiros na Amazônia e a presença negra na região do Médio Solimões, especificamente no Rio Bauana, herdada dos seringais. Apresento a comunidade São Francisco do Bauana e, em seguida, retorno às memórias e narrações sobre a história da formação da comunidade para compreender as dimensões que englobam o acionamento da identidade coletiva como luta sociopolítica e cultural. Com isso, desenvolvo uma discussão sobre os conceitos de quilombo, remanescentes de quilombolas e aquilombamento como conceitos norteadores para a compreensão da emergência do reconhecimento identitário desse coletivo e suas respectivas demandas locais. Ainda nesta parte, introduzo o protagonismo e a liderança das irmãs do Bauana frente às adversidades.

Na quarta parte, acentuo as descrições etnográficas junto às biografias das sujeitas para compreender como acontecem os agenciamentos dos laços ancestrais como remanescentes de quilombolas, juntamente com os protagonismos do cotidiano das mulheres do Bauana. A partir disso, apresento tópicos com temas narrados pelas interlocutoras, que nos encaminham para o entendimento da política do cotidiano na manutenção e preservação da cultura quilombola amazônica. A partir desse entendimento, constato que a noção de aquilombamento na comunidade São Francisco do Bauana se baseia na política do cuidado de mulheres que lutam pela preservação da cultura negra amazônica no Médio Solimões.

## 2. DAS MEMÓRIAS DA CHEGADA: ENTRE RIOS E FLORESTA

*Sabemos que a Amazônia tem muitas histórias para contar, com personagens diversos e inesperados. Pelo discurso de quem vê esta região tão imensa como quem vê do avião: um mar de árvores verdes e altas, cortado por rios que vão fazendo suas curvas. Esta imagem de “Globo Repórter” exclui da floresta a sua gente, mulheres e homens de todas as cores e etnias, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, e excluem também as cidades, as fazendas, as regiões agrícolas, e toda a sua população. (Cristina Wolff, 2011)*

Neste capítulo, descrevo minha experiência entre rios e florestas, saindo de Manaus, passando pela cidade de Tefé, rumo a duas comunidades de populações tradicionais no Médio Solimões, Amazonas. Apresento de forma linear os cenários que moldaram minha pesquisa e me levaram ao encontro das interlocutoras aqui presentes. Primeiro, relato a chegada à comunidade Bom Jesus, localizada no Lago de Tefé e situada dentro das delimitações da Floresta Nacional de Tefé; em seguida, a chegada à comunidade São Francisco do Bauana, localizada no Rio Bauana, que deságua no Lago de Tefé. Minha movimentação entre rios e floresta remete ao caminho que percorri em busca das memórias da chegada da família do senhor Francisco Lopes e Elizabete Rocha na região, onde atento ao registro de um novo recorte da presença negra no Médio Solimões, advindo da herança dos seringais.

### 2.1 Impressões guiadas pelo Solimões

Primeiramente, a título de identificação da minha locomoção e trajetória neste trabalho, destaco que sou natural da cidade de Tefé, no interior do Amazonas. Em 2022, ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas, mudei para Manaus para realizar meu mestrado. Sabendo disso, convido-os a retornar comigo para minha cidade natal, viajando entre rios e floresta, através das descrições seguintes.

Para sair de Manaus rumo à cidade de Tefé, temos três opções de viagem: avião, com voos que duram cerca de uma hora; Lancha Ajato, com duração de 12 horas; e barco, com duração de 36 a 38 horas. No dia 3 de março de 2023, saí de Manaus com destino a Tefé de barco. Estava na baixa temporada de viagens, e o barco não estava muito lotado, facilitando a sociabilidade com outros viajantes. Muitos desses passageiros desceriam em cidades diferentes do meu destino. No geral, o barco A Nunes realiza paradas nos municípios de Manacapuru, Codajás, Coari, Tefé, Alvarães e Uarini. São 48 horas de viagem, atravessando três dias.

Durante esse tempo, cheguei ao barco uma hora antes da partida, comprei minha passagem e preparei minha rede. Como moradora do interior do Amazonas, já habituada a essas viagens, escolhi ficar no terceiro andar devido à ventilação e ao afastamento do barulho dos motores do

primeiro piso. Nesse período de viagem, todos os viajantes compartilhavam os mesmos banheiros e pias. Tivemos horários fixos para realizar as refeições no refeitório, formando sempre uma fila antes de entrar. Nossos vizinhos de rede tornaram-se colegas de viagem até seu destino final. Já nas primeiras horas, quando nos distanciamos de Manaus, nossos sentidos desaceleraram, e os sons dos motores do barco se sobressaíram. Essa é a sensação de quem sai de uma cidade grande rumo ao interior.

Navegando pelos rios, observei muitas imagens e cenas amazônicas que anestesiavam minha visão e admiração, como os vários quilômetros de rios adentro, possibilitando ver o encontro das águas entre os rios Negro e Solimões. A floresta, de ambos os lados, revela os vários tons de verdes e outras cores que formam a grande Amazônia vista de cima. Os diversos campos de roçados e plantações diferenciam-se de acordo com o tipo de plantio e produção.

Entre as cidades e zonas rurais dos municípios pelos quais passamos durante o trajeto, percebi que, quanto mais próximo da zona urbana, maior a quantidade de casas de alvenaria, lanchas, antenas de internet, TV a cabo, carrocinhas e motos. Enquanto nas zonas rurais mais distantes, predominam as casas de madeira, com canoas amarradas em troncos de árvores em frente às comunidades. Estrategicamente, os moradores rurais amazônicos sempre procuram lugares altos para sua instalação. Os barrancos funcionam como fortalezas, e as casas são construídas em níveis calculados para não serem inundadas durante o período de enchentes.



*Foto 02: Ribeirinhos em trânsito no Rio Solimões, registro feito durante a viagem de Manaus para Tefé em 2023.*

Tendo as zonas rurais como grandes atrativos para os viajantes, além das paisagens, mesmo distantes, avistamos pessoas realizando atividades cotidianas. Lembro-me do homem que estava em uma canoa, distante de casa, com caniço em mãos, pescando sozinho em um lugar silencioso; das

mulheres na jangada, na "beira" do rio, lavando roupa no fim da tarde; do agricultor trabalhando em sua plantação de hortaliças; das várias crianças tomando banho de rio; das senhoras, no fim da tarde, sentadas em um banquinho, embaixo de uma árvore, conversando; das crianças e adolescentes com uniformes escolares e seus materiais, esperando o "moço da catraia" escolar passar para pegá-los; e dos vendedores passando com vários produtos orgânicos rumo às cidades. Sujeitos amazônicos, que, apesar de suas ocupações, sempre paravam o que estavam fazendo para ver qual embarcação passava. Em algumas comunidades, crianças corriam até a margem do barranco e acenavam para os viajantes.

No segundo dia da viagem, durante o fim da tarde, passando em frente a um grande campo, sentei ao lado de dois homens que tentavam diferenciar se eram bois ou búfalos os animais que estavam vendo. Um deles comentou o quão bom era o queijo feito do leite de búfalo. Durante a conversa, um deles perguntou: "Como eles conseguem viver assim, longe de tudo? Eu não aguentava não". Eu, em silêncio, ouvi o outro responder: "Essas pessoas aí, quando vão para Manaus, ficam doidinhas pra voltar para o campo. Não tem quem faça quererem ir morar na zona urbana. Eles gostam de ter paz. Cidade é coisa de doido pra eles. A minha mãe é assim, por isso estou indo visitá-la no interior." Enquanto muitos viajantes adentram a floresta amazônica e a descrevem como paisagens idílicas, muitas vezes romantizadas, o deslocamento entre interior e capital marca os trânsitos e a vida de muitas famílias amazonenses, inclusive a minha. Tal fluxo apresenta diferenças sensíveis na experiência do espaço-tempo para essas pessoas, que fazem do trânsito capital-interior (e vice-versa) não um evento, mas parte de sua vida. Nesse momento, ansiosa para conhecer de perto minhas interlocutoras e pensando nos próximos dias de convivência junto a elas nas comunidades, me questionei: o que elas fariam a respeito?

Com o amanhecer do terceiro dia, a embarcação ficou mais movimentada. Para aqueles que tinham o mesmo destino que o meu, visto que estávamos mais próximos de Tefé, chegou o momento em que começamos a desatar os punhos das redes e nos organizar para chegarmos à cidade. Quanto mais próximo da cidade, maior o número de transportes fluviais passando, o sinal de celular aparece, tornando possíveis novas conexões. Avistamos os inúmeros flutuantes; mais à frente, os prédios. O som da cidade começa a tomar conta da cena, e, finalmente, chegamos em solo tefeense.

A cidade de Tefé está localizada a 523 km da capital amazonense, Manaus. Encontra-se geograficamente no centro da região amazônica e, a partir dela, podemos adentrar as delimitações da Floresta Nacional (FLONA) e seu entorno, onde estão as comunidades Bom Jesus e São Francisco do Bauana, respectivamente. No decorrer deste trabalho, a cidade de Tefé e a Floresta Nacional de Tefé se fazem presentes a título de referência geográfica, de relações e até de sentidos,

tanto na minha trajetória como pesquisadora quanto nas experiências narradas pelas sujeitas. Diante disso, faz-se necessário esboçar algumas considerações sobre essas ligações e este trabalho.

O sociólogo e antropólogo Arinaldo Martins de Sousa (2015) esboçou a história de Tefé, ligando-a à organização econômica do Médio Solimões, em paralelo à história do estado do Amazonas, a partir do extrativismo. Em sua pesquisa, ele desenvolve a ideia de que Tefé figurou como o mais importante entreposto comercial do Médio Solimões, destacando-se durante o sistema de exploração da borracha nativa e de outros produtos extrativistas que vigoraram desde meados do século XIX até o início do século XX.

Na cidade de Tefé, as principais rodovias são os rios, e sua economia recebeu fortes influências devido à sua localização à beira de um lago que a interliga aos grandes rios Solimões e Japurá, a meio caminho entre Manaus, a Colômbia e o Peru. Sua importância comercial faz parte do contexto comercial do Médio Solimões, assim como para o Estado do Amazonas. Atualmente, o transporte de mercadorias é realizado por barcos, lanchas e aviões. No entanto, antes, eram os barcos dos comerciantes e regatões que iam até os sítios e localidades do estado, coletando os produtos extraídos pelos seringais e transportando-os para Tefé. De lá, esses produtos eram escoados para os centros consumidores.

Dado esse cenário, vigorou no passado a relação de aviamento entre patrões e fregueses, onde a população ribeirinha submetia suas produções extrativistas aos regatões, que obtinham o controle do capital mercantil na cidade e possuíam os barcos para o transporte das mercadorias, ou tinham ligação com os detentores desse tipo de capital.

No Médio Solimões, no início da extração da borracha, a sede da Vila de Ega (nome dado à povoação que hoje corresponde à cidade de Tefé) destacou-se como um entreposto comercial da região, pois sempre foi privilegiada na estruturação urbana do estado, apropriando-se da produção externa para consumo interno e circulação entre as cidades ao seu entorno (Rodrigues, 2018). Com o florescimento da atividade da borracha e sua dimensão comercial, chegaram os imigrantes, que passaram a compor as classes sociais tanto dos comerciantes quanto dos seringueiros. As firmas aviadoras de Manaus e as casas comerciais também se instalaram em Tefé, onde compravam as produções dos seringais e forneciam mercadorias a esses trabalhadores. Assim, eram desenvolvidas as relações sociais baseadas no sistema de aviamento. Nessa época, o capital mercantil, além de dominar economicamente, também teve forte influência política na região.

Atualmente, compreende-se que as motivações dos moradores das comunidades de populações tradicionais da região em manterem relações com a cidade de Tefé estão ligadas à organização da rede comercial e à sua atuação nos fluxos da rede urbana do Amazonas. Sobre esse tema, Eubia Rodrigues (2018) destaca:

A rede urbana da região oeste da calha do Médio Solimões, articulada por Tefé, tem se fortalecido e se articulado através dos fluxos e fixos associados ao dinamismo de

mercadorias e de pessoas que ocorre diariamente entre as cidades que constituem a região, e entre estas e o mercado externo a partir de Manaus (...) a disponibilidade dos equipamentos urbanos na cidade de Tefé e a utilização destes pelas cidades vizinhas, ou seja, Tefé disponibiliza os serviços para outras cidades, uma vez que estas não dispõem de tais equipamentos – caso verificado sobre as atividades bancária, previdência social, universidade, etc. A presença desses e de outros equipamentos urbanos e a articulação deles, fortalecem a caracterização de “cidade média”, sendo percebida sua centralidade na região do oeste do Médio Solimões. ( p. 102-103)

Dentro esses equipamentos urbanos, a atividade comercial alia-se com outros serviços como hotelaria, restaurantes, pizzarias, bares, universidades, sindicatos e associações, delegacias, saúde, educação, transporte (aéreo, fluvial e intra urbano), Forças Armada Brasileira, funerária, internet, gestão territorial, etc., que na forma em que se articulam na cidade e entre cidades da região e comunidades circunvizinhas destacam só culminam categorização de cidade média de responsabilidade territorial.

Tendo isso como base, acrescenta-se outra importante referência geográfica presente em toda esta pesquisa, a Floresta Nacional de Tefé. Para isso, tomo emprestado os dados descritos por Suertegaray et al. (2016) acerca da Floresta Nacional de Tefé (FLONA de Tefé)<sup>4</sup>, em linhas gerais, foi decretada no dia 10 de abril de 1989, através do Decreto nº 97.629, instituída no contexto do Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia, que tinha como objetivo promover a exploração agropecuária e mineral em alguns pontos prioritários da região amazônica, entre elas o interflúvio dos rios Juruá e Solimões.

Integrante do Corredor Ecológico Central da Amazônia Ocidental, a FLONA de Tefé, encontra-se distante de centros urbanos e do arco de desmatamento da Amazônia, constituindo-se de uma unidade de conservação com difícil acesso e sendo este um dos fatores que têm beneficiado sua conservação. Possui uma extensão de 1.020.000 hectares, divididos entre os municípios de Tefé, Alvarães, Carauari, Juruá e Uarini, todos estes localizados no estado do Amazonas. Localiza-se nas microrregiões geográficas Tefé e Juruá, conforme denominação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, onde residem atualmente, aproximadamente, 500 famílias distribuídas em pequenas comunidades nas margens dos rios Bauana, Tefé e Curumitá de Baixo, os principais e mais influentes cursos d’água da FLONA. O número de famílias registrado mais recentemente pelos gestores ICMBIO/Tefé é de aproximadamente 700. ( Suertegaray et al., 2016, p.105)

A UC (Unidade de Conservação) contém a presença de comunidades de populações tradicionais em seu interior e parte do entorno. Como fontes de subsistência, destacam-se a agricultura familiar com produção de mandioca e comercialização da farinha; a pesca artesanal junto ao extrativismo da castanha, andiroba, açaí e copaíba. A partir do desenvolvimento dessas atividades, seu principal ponto de apoio comercial é a cidade de Tefé, município que dá acesso a Floresta Nacional de Entorno, exclusivamente por via fluvial e que serve de suporte para o desenvolvimento das atividades da FLONA. ( Suertegaray et al., 2016, p. 105)

---

<sup>4</sup> Sobre origem histórica e objetiva das Florestas Nacionais, ler Iores (2014).

Por esse motivo, há um grande fluxo de moradores das comunidades da FLONA e entorno com a cidade, constituindo fluxos contínuos e relação ativa entre floresta e cidade por diversos motivos: na busca de serviços e atendimento a necessidades básicas, como saúde, educação, entre outros; escoamento e circulação dos produtos dos trabalhadores das comunidades da Flona e entorno; além dessas conexões entre cidade e floresta serem também alimentadas pelas relações de parentesco.

É importante destacar que esta pesquisa seguiu as narrações autobiográficas das protagonistas junto às minhas formulações etnográficas do período em campo, a partir disso, me permiti ser guiada por suas memórias, experiências e protagonismos cotidianos para estruturar este trabalho. Mas destaco que é indispensável desenvolver em outro momento, com maior complexidade e afinco a respeito da sobreposição<sup>5</sup> dessas entidades nas relações das sujeitas enquanto quilombolas, e explorar pontos como os entraves ao reconhecimento de direitos territoriais, exploração de recursos entre concessões florestais e comunidades de populações tradicionais, gestão ambiental aplicada a FLONAS entre outros.

## 2.2 De Bom Jesus à São Francisco do Bauana: o encontro com a memória quilombola

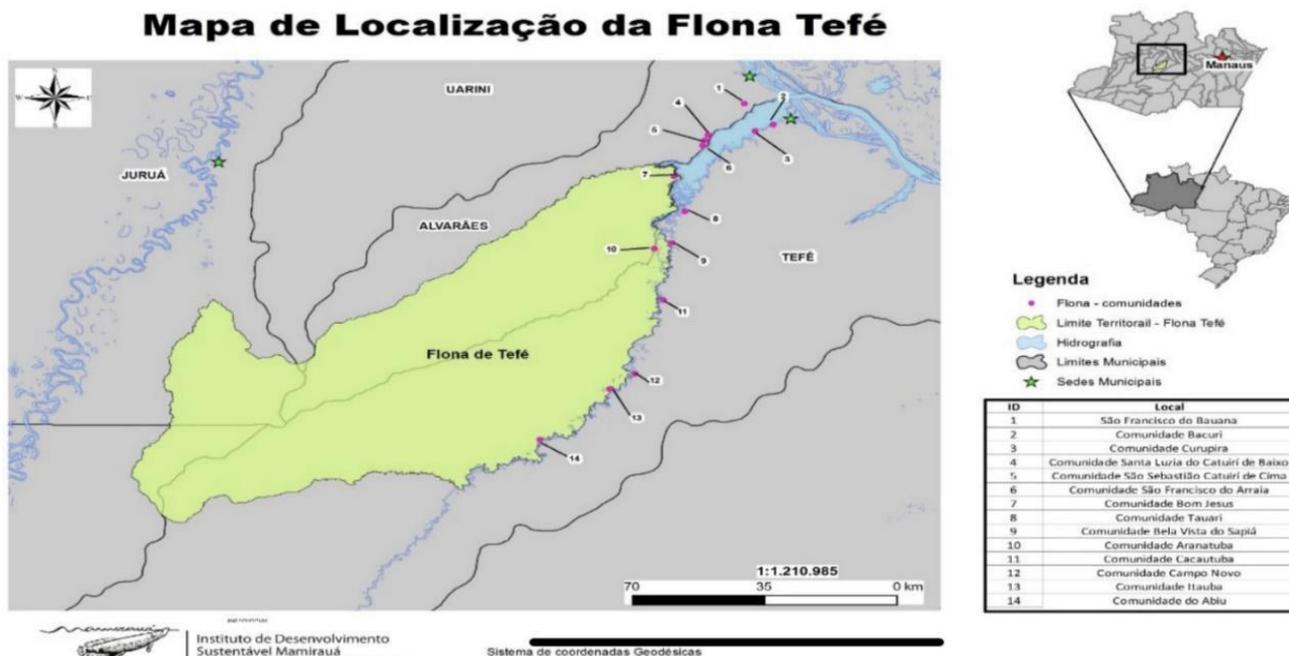


Figura 02: Mapa com identificação das comunidades- Cedida pelo Instituto Mamirauá

<sup>5</sup> Sobre disputas territoriais entre a gestão e os grupos que tiveram sua ocupação, e até sua existência, ignorada pela criação da UC, e que hoje estão reconhecidos sob as designações coletivas de ribeirinhos e remanescentes de quilombos ler Ítala Nepomuceno (2017)

A abordagem de Tim Ingold (2000), desenvolvida em um estudo sobre as relações que as pessoas estabelecem com o meio ambiente, propõe pensar a paisagem a partir da ligação entre as relações humanas, sociais e ecológicas, estas que envolvem a ação dos não-humanos, contrariando a perspectiva dicotômica entre natureza e cultura. À medida que os elementos se movem através do tempo e se encontram, as trajetórias desses diversos elementos são entrelaçadas em combinações diversas. A partir dessa noção, e da constituição mútua entre as pessoas e a paisagem amazônica na qual habitamos, penso que nós a produzimos tanto quanto ela nos produz, isso por meio de processos materiais e cotidianos. Por isso, chamo a atenção para a importância da paisagem neste trabalho, em específico para o caráter conectivo dos rios.

Para as populações ribeirinhas, o rio é o elemento que conecta histórias, relações cidade-comunidade, onde acontecem relações de parentesco, festividades, eventos religiosos, sistemas de trocas, solidariedade e, em alguns casos, rivalidades. Assim como também acontecem os fluxos de interesses políticos e econômicos. Os trânsitos e fluxos aqui descritos priorizam os processos de formação desses modos de existência, ao atentar-se para os fluxos e transformações.

Assim que cheguei à cidade de Tefé, entrei em contato via WhatsApp com dona Edna, mulher negra, liderança comunitária e uma de minhas principais interlocutoras, e perguntei quando eu poderia acompanhá-la na comunidade Bom Jesus. Em sua resposta, ela me disse que acabara de retornar para Tefé, que teria algumas reuniões em um evento realizado pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) e, após as reuniões, estava com viagem marcada para participar de outro evento em Manaus, como representante das mulheres da FLONA de Tefé. Enquanto isso, em casa, junto à minha família, esperava o retorno de dona Edna, entre estudos teóricos e expectativas. Preparei-me para, pela primeira vez, ir para a FLONA, com certa ansiedade, pois, apesar de ser de Tefé, as realidades são distintas.

Passaram-se algumas semanas até que dona Edna retornou de viagem e me avisou quando iria voltar para sua casa na comunidade. Por mensagens, ela me passou os dados do local e horário em que partiríamos para a comunidade Bom Jesus.

Em um dia de maio, dois meses depois da minha chegada em Tefé, no início da tarde, cheguei ao local de partida e observei a lancha em que iríamos viajar. Também com meus suprimentos em mãos, notei que o casal que nos acompanharia estava organizando objetos e mantimentos, como gasolina, cesta básica e compras, embalagens, baldes e caixas. Logo, percebi que eles aproveitam as idas à cidade para abastecer itens de necessidades básicas no qual não têm acesso para compra na comunidade.



*Foto 03: Falcão e Dona Edna, no porto de Tefé organizando objetos e mantimentos para retornar para a comunidade Bom Jesus*

Eu, dona Edna e o Sr. Falcão partimos a caminho da comunidade Bom Jesus, mas, antes, paramos em um flutuante para comprar gasolina e, logo depois, em um mercado flutuante para comprar um frango. Dona Edna estava sem geladeira em casa, por isso levou uma caixa de isopor e compramos gelo no caminho. Conhecendo a lancha em que estávamos, dona Edna falou que a viagem duraria cerca de uma hora e meia. Partimos rio adentro, rumo ao Lago de Tefé. O trajeto foi tranquilo, com clima favorável, tendo em vista que a canoa não tinha cobertura. Boné, chapéu e camisa de manga comprida são peças importantes para usar quando fazemos esse trajeto, devido à exposição ao sol e à demora da viagem, me explicava dona Edna.

No caminho, enquanto o Sr. Falcão ficou responsável por conduzir a lancha, dona Edna me situou em relação às comunidades pelas quais passávamos. Estávamos viajando pelo Lago de Tefé, a alguns minutos de distância da cidade. Como uma guia, ela me mostrou as comunidades do lado esquerdo, que pertencem à cidade de Tefé, e as do lado direito, que pertencem à cidade de Alvarães. Ela explicou que a comunidade para a qual iríamos pertencia a Alvarães, mas a relação de dona Edna era com Tefé, pois sua casa na cidade, seus filhos estudavam e trabalhavam lá.

Deduzi que isso ocorre porque a cidade de Tefé é considerada um polo no Médio Solimões, oferecendo serviços que até os moradores de Alvarães buscam acessar. No entanto, é importante destacar que essa procura por Tefé não é unânime. Mais tarde, conheci moradores das mesmas comunidades que mantêm relação com a cidade de Alvarães, e isso depende das relações e interesses, como realojamento, escolas mais próximas, facilidade de acesso a Alvarães, trabalhos pela prefeitura de Alvarães, entre outros.

Além das informações já citadas, dona Edna me mostrou a partir de qual comunidade já poderíamos considerar o território da FLONA de Tefé. Apesar de não haver placas, letreiros ou qualquer indicação fluvial, ela conhece todas as entradas, desde a saída da cidade de Tefé até a

chegada à sua comunidade. Muitas comunidades tinham escadas, partindo do rio em direção às casas, que ficavam na parte superior, no barranco. Além de me indicar e descrever as comunidades, dona Edna também me ensinava sobre os rios e as delimitações pertencentes aos municípios ou lagos. Por exemplo, antes de chegarmos à comunidade Bom Jesus, ela apontou para o lado direito e me mostrou a direção da entrada para o rio Bauana, onde sua família mora. Em sua fala, percebi que ela considera os moradores do Bauana como vizinhos. Durante o caminho, passavam canoas e lanchas com pessoas conhecidas pelo casal, e eles acenavam, dando tchau à distância como forma de cumprimento. Na maioria das vezes, eram moradores de comunidades vizinhas indo para a cidade ou retornando.

Quanto maior a distância da cidade, ainda rio adentro, mais perceptível se tornava o som dos pássaros, o banheiro e a fala desacelerada. A percepção que temos durante boa parte da viagem é a de um rio ligado ao céu na vertical e à floresta na horizontal. O rio, como grande conector entre o céu e a floresta, também conecta as pessoas em seus trânsitos diários.

Mais perto do destino, ainda no Lago de Tefé, dona Edna pediu para eu observar a vegetação e notar a diferença entre uma parte e outra. Olhando de longe, a floresta parecia bem uniforme, com muitas castanheiras altas, rodeadas por inúmeras outras árvores. Mas percebi que chegando mais ao final, a visão de um paredão de floresta composto e quase unificado por castanheiros tem uma quebra drástica para uma vegetação baixa, com poucas castanheiras à vista. Logo, me explicou que esse trecho diferenciado era a “ponta da castanha”<sup>6</sup>, que “lá moravam vizinhos indígenas”. Uma parte com grandes castanheiras e outra com poucas, que revela uma divisão territorial. Para além, uma divisão de costumes, organização social e política, assim, a vegetação compunham essas diferenças.

A viagem durou cerca de três horas e chegamos à comunidade no final da tarde. Logo na chegada, enquanto Falcão desligava o motor, dona Edna tirou a sandália e saltou da canoa. Com os pés dentro do rio, ajudou a afastá-la para a terra. Ao chegar, notei o silêncio, e isso fez com que meus sentidos se tornassem mais aguçados. Não avistei ninguém logo que chegamos. Paramos a cerca de 30 metros da casa; tivemos que subir um barranco para chegar até lá. Após desligar o motor e colocar a canoa firmemente em contato com a terra, organizamos os objetos para carregar para a casa.

Dona Edna percebeu o meu cansaço após a subida no barranco e começou a relatar que este período é ótimo, pois eles param bem perto de casa. A pior fase é na seca, quando param a quilômetros de distância e sofrem muito para carregar as coisas no sol e na lama. Sua fala e

---

<sup>6</sup> De acordo com os moradores da região, se trata de um lado da floresta pertencente ao município de Alvarães que é rico em castanheiras, que forma um paredão verde de árvores altas, e essa comunidade identificada como São Jorge, está localizado na ponta desse grande paredão castanheiras, por isso chama de Ponta da Castanha.

expressão demonstravam sofrimento. Ela me explicou que as varas enormes instaladas no rio, que estavam no meio do caminho, são uma sinalização utilizada na época da seca.

No topo do barranco, avistei uma casa de farinha com uma estrutura diferente das que eu já conhecia. Mais “moderna”, com piso todo de alvenaria, tanques e materiais novos. Orgulhosa, dona Edna apontou e disse: “Aqui é nossa fábrica/empresa”. Assim que guardou os objetos e suprimentos dentro da casa, saiu para dar uma volta ao redor de seu terreno. Havia várias plantas, hortas e pequenas árvores frutíferas, como feijões, biribás, plantas medicinais, cajueiros e até alguns pés de mandioca. Enquanto caminhava pelo local, ela colhia feijões e outras frutas. Me disse que sempre faz isso quando retorna da cidade. Dessa vez, ela havia passado mais dias longe de casa devido às reuniões e à viagem para Manaus, nas quais representou as mulheres da FLONA. Apesar de ter residência na cidade de Tefé, ela fez questão de enfatizar que se considera moradora de comunidade ribeirinha e não se vê como moradora de cidade. Foi com grande empolgação que dona Edna me mostrou sua casa, o terreno ao redor e a vista para o rio. Em um momento, ela disse: “Se isso não for bom, não sei mais o que é bom!”

A casa de dona Edna é de madeira, com piso de alvenaria. Tem um banheiro, dois quartos, sala e cozinha. Na comunidade Bom Jesus moram sete famílias, e todas as casas são de madeira, com aproximadamente 11 metros de terreno na frente, todas alinhadas e voltadas para o Lago de Tefé, localizado no Médio Solimões. Os quintais da comunidade são grandes, com cerca de vinte metros, e têm árvores novas, com vegetação diferente do resto da floresta, pois os moradores plantaram pés de frutas específicas para consumo. Esses quintais são delimitados até onde há castanheiras, as quais não podem ser derrubadas. Por não terem permissão para derrubar as castanheiras, os moradores procuram lugares em outras partes da floresta para plantar seus roçados. Alguns chegam aos seus plantios de canoa, pelo rio, ou em trilhas no interior da floresta.

Todas as casas têm vista para o rio e possuem água encanada e energia elétrica. A única instalação feita completamente de alvenaria é o novo local da Associação de Produtores/as Agroextrativistas da FLONA de Tefé e Entorno (APAFE), localizada na própria comunidade, onde muitas reuniões e formações acontecem. Bom Jesus é considerada a primeira comunidade dentro das delimitações da FLONA para quem vem de Tefé. Boa parte dos pesquisadores que entraram na FLONA de Tefé passaram por essa comunidade, e não foi diferente comigo.

A centralidade da APAFE se destaca em uma comunidade que não possui igreja, Unidade Básica de Saúde, escola, lojas, drogarias, cemitério ou bancos. Existe uma Escola Municipal inacabada, cuja obra foi abandonada. De acordo com os moradores, a prefeitura considera a escola construída, mas a realidade é outra, pois a escola não está em funcionamento. Apenas duas famílias têm filhos na comunidade, o que também chamou nossa atenção. Uma delas matriculou os filhos na cidade de Alvarães, e a outra os colocou em uma escola da comunidade vizinha, São Jorge. Com a

ausência de educação formal na comunidade, os moradores se adaptaram, inserindo suas crianças e adolescentes em escolas de comunidades vizinhas ou nas cidades de Alvarães e Tefé.

A comunidade é atendida por uma agente de saúde da comunidade Vila São. Trata-se de uma única agente de saúde para atender moradores de várias comunidades, com dias específicos de atendimento, o que gera insatisfações e reclamações pela ausência de uma assistência contínua. Percebe-se que muitos moradores deixam de questionar ou buscar assistência básica, talvez pelo cansaço de já terem solicitado ajuda anteriormente, como é perceptível nas falas de dona Edna. Por esse motivo, eles vivem de maneira independente, sempre que possível, criando suas próprias formas de cuidado e cura.

Iniciei esta narrativa apresentando a comunidade Bom Jesus, tanto por ser o local de residência de dona Edna, minha primeira interlocutora, quanto por seu caráter central na Floresta Nacional de Tefé. Nas conversas sobre os primeiros moradores, compreendi que sua organização inicial se deu por meio de relações de parentesco, iniciadas pela família do "Senhor Bibi" e seus parentes na década de 1970. No entanto, a relevância da comunidade se consolida, de maneira mais definitiva, por questões políticas e econômicas. Por ser a primeira comunidade dentro das delimitações da FLONA, para quem vem de Tefé, e talvez exatamente por isso, por ser o local onde está instalada a Associação de Produtores Agroextrativistas da FLONA de Tefé e Entorno (APAFE), onde, como já mencionei, acontecem os principais eventos e encontros da FLONA. A presença de dona Edna em Bom Jesus, enquanto liderança comunitária no diálogo com a FLONA — uma relação sobre a qual falaremos mais adiante — é também de extrema importância para a comunidade de São Francisco do Bauana, local onde reside a família de dona Edna.

Durante o período em que acompanhei o cotidiano de dona Edna na comunidade Bom Jesus, ela me falou sobre sua luta, ao lado de suas irmãs, pelo reconhecimento da comunidade São Francisco do Bauana como quilombola. Eu demonstrei grande interesse em conhecer sua família, pois o que impulsionava meu trabalho eram as trajetórias de mulheres negras na região de Tefé. O fato de serem essas mulheres as que estavam à frente do processo de autorreconhecimento quilombola de sua comunidade despertou ainda mais meu interesse. Ela se responsabilizou por me levar para conhecer sua família e suas irmãs da comunidade vizinha, que também eram mulheres negras e poderiam me ajudar com a pesquisa. Dona Edna é a irmã mais nova e disse que não lembrava de muitos detalhes da trajetória de sua família, mas sua irmã mais velha sabia bastante, e muito do que ela sabe vem das memórias de sua irmã.

Após três semanas, Edna e Jucelino me levaram para a comunidade de São Francisco do Bauana. Dona Edna se prontificou em me levar para me apresentar para o presidente e moradores da comunidade, entre essas suas irmãs. Quando cheguei, observei 4 mulheres sentadas em 2 bancos que estavam organizados em duas filas embaixo de uma árvore, onde elas estavam de frente para

quem estava no outro. Ao me aproximar, percebi que elas eram parecidas, com voz potente e animadas. Mulheres negras, com cabelos crespos e com sorriso largo. Enquanto estavam conversando, havia pessoas jogando bola no campo, tendo uma movimentação maior de moradores.

Dona Edna me apresentou para as irmãs, elas já sabiam que eu iria chegar, mas precisei estar acompanhada com Edna para ganhar a confiança de sua família e assim permanecer na comunidade pelos próximos dias. Também aproveitou a ocasião para atualizar suas irmãs dos próximos eventos previstos a serem realizados com as mulheres da Bauana. Dentre os assuntos estava a arrecadação de prêmios para realizar uma rifa e conseguirem dinheiro para participarem da Marcha das Margaridas<sup>7</sup> que aconteceria em Outubro em Brasília. Seria a primeira vez delas participando desse evento.

Enquanto isso, o presidente da comunidade, Luís Rocha, foi chamado para que eu fosse apresentada. Da mesma forma que aconteceu na comunidade Bom Jesus, antes de realizar qualquer atividade, os comunitários mostram respeito e apresentam os pesquisadores ao presidente. Em seguida, me deram espaço para expor, frente aos moradores presentes, a motivação de estar ali com eles. Com a recepção de alguns moradores, senti-me à vontade para me reunir com eles e passamos algumas horas conversando. Falei sobre minha pesquisa, eles fizeram perguntas e se disponibilizaram a me ajudar no que fosse possível. Em seguida, fui encaminhada para a casa em que ficaria hospedada.

Percebi que, enquanto as mulheres conversavam na área externa da casa, o companheiro de dona Ezimar, uma das irmãs de dona Edna, estava preparando a janta. Logo em seguida, eu e dona Ezimar fomos chamadas para nos reunir com seus filhos e companheiro para fazer a refeição da noite. Comemos carne de caça frita com açaí e farinha, uma refeição completa com alimentos adquiridos por eles mesmos na própria comunidade.

Nas primeiras conversas, logo que cheguei à comunidade, dona Ezimar citou sua irmã Mundica (dona Raimunda) e me disse que eu precisava entrevistá-la porque ela era a filha mais velha do senhor Francisco, fundador da comunidade. Dona Mundica era considerada a "guardadora de memórias da comunidade", pois lembrava de muitas "coisas" que as irmãs não conseguiam mais recordar. Nessa conversa, dona Ezimar chegou a comentar que eu deveria esperar um pouco, pois deduziu que dona Mundica estava "adoentada", já que ainda não a tinha visto passeando pela comunidade. "Quando ela está boa, só vive andando de um lado para o outro." Após alguns dias,

---

<sup>7</sup> A Marcha das Margaridas é reconhecida como a maior e mais efetiva ação das mulheres da América Latina, é uma ação estratégica das mulheres do campo e da floresta que integra a agenda permanente do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR) e de movimentos feministas e de mulheres. Destaca-se como um grande momento de animação, capacitação e mobilização das mulheres trabalhadoras rurais em todos os estados brasileiros, além de proporcionar uma reflexão sobre as condições de vida das mulheres do campo e da floresta.

dona Ezimar me avisou que eu já podia ir visitar sua irmã. Ela morava a cerca de 100 metros da casa onde estávamos, em uma parte da comunidade com menor movimentação.

### **2.3 Memórias da floresta e o pertencimento quilombola**

Raimunda Lopes Sales<sup>8</sup>, de 64 anos, nasceu em Tefé e se criou na comunidade do Bauana. Quando a encontrei observei traços frágeis devido à idade, mas com jeito firme e alegre. Recebeu-me com abraço e me ofereceu um café. Sentamos em um sofá da sala, e conversamos. Sem esperar por perguntas, ela começou a buscar memórias sobre seus pais e sobre a comunidade.



*Foto 04: Foto do casal Francisco Lopes e Maria Elisabete Rocha*

Seu pai chamava-se Francisco Rocha, casado com Maria Elisabete Lopes. Quando me disse essas informações, apontou para um quadro na parede, o qual, com sua permissão, tomei a liberdade de apresentar acima. O quadro era o maior atrativo daquela parede, cheia de objetos de recordação, cada um, certamente, portador de uma história singular. Tratava-se de uma foto do casal, na qual os dois estavam posicionados de frente para a câmera, com roupas sociais e expressão séria.

---

<sup>8</sup> Em “A lembrança da História: Memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões”, as pesquisadoras Deborah Lima e Edna Alencar (2001), cientes da ausência de registros documentais, reuniram depoimentos dos mais antigos aos mais novos moradores de comunidades do Médio Solimões, das localidades que compõem a região da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, uma área de extensa de conservação. A finalidade foi conhecer mais sobre as histórias das localidades, seus fundadores, moradores, mudanças e com isso montar um histórico de ocupação junto a estes interlocutores. Dado o contexto, junto aos dados bibliográficos deste trabalho, valorizo as memórias de dona Raimunda, tendo em vista que ela faz parte de uma das gerações mais antigas do Médio Solimões e compartilhou de experiências similares como amazônida.

De acordo com informações obtidas de moradores mais antigos por Oliveira (2022)<sup>9</sup>, tudo começou quando um africano<sup>10</sup> foi para o nordeste, precisamente para o Maranhão e constituiu família com uma cearense. Logo após, na segunda metade do século XIX, período de apogeu com a extração da borracha, mudou-se para o Amazonas onde nasceram seus filhos, dentre eles Maria Elizabete, que, por sua vez, veio a unir matrimônio com senhor Francisco Lopes da Costa, que já era morador da região do Médio Solimões.

Dona Raimunda, ao lembrar-se da trajetória de seus pais, contou que seu avô por parte de pai veio de Sergipe, “veio para o Amazonas e se engraçou com uma filha daqui”, referindo-se a uma amazonense. Após a união, o casal teve sete filhos, entre homens e mulheres. Contudo, devido ao excesso de álcool, sobretudo cachaça, faleceu dentro de uma canoa indo a remo para Tefé<sup>11</sup>. Um homem que estava passando pelo rio encontrou o corpo dele, o enterrou e logo após chamou a polícia.

Após esse acontecimento, sua esposa se mudou para Manaus e levou alguns de seus filhos. Os que permaneceram no Médio Solimões perderam contato com o resto da família. O Sr. Francisco Lopes foi um dos filhos que continuou nas proximidades do rio Bauana, junto com outro irmão, ambos mais novos. Logo depois, casou-se com dona Maria Elizabete Rocha, com quem teve nove filhos: seis mulheres e três homens.

Enquanto dona Raimunda narra sua história familiar, a construção do pertencimento quilombola, enquanto descendentes de africanos em território amazonense, e os vínculos com a floresta vão sendo descortinados. Apesar da fraca bagagem histórica quanto aos dados

---

<sup>9</sup>André Oliveira (2022) realizou um estudo intitulado “Entre laços e memórias: processos de afirmação e reconhecimento étnico enquanto remanescente de quilombo na comunidade do São Francisco no rio Bauana/AM”, o pesquisador conversou com moradores da comunidade tentando traçar uma linha histórica da origem e questão quilombola. Em um trecho afirma que as histórias não batem quando se compara a versão de dona Raimunda e do senhor Manuel, ambos são os filhos mais velhos do casal fundador da comunidade. Um trabalho importante para esta comunidade, traçar a história através da memória de moradores mais antigos da comunidade, é desafiador tendo ausência de outros registros com datas, sobrenomes e outros. No período em campo soube de informações com dona Raimunda, que recorda apenas a versão de seu pai. Já nesse estudo de André Oliveira consegui identificar a história da mãe, e assim juntei as informações aqui contidas. Nesse trabalho, me chamou atenção a valorização maior e sobreposição do discurso do senhor Manuel na maior parte desta pesquisa, também a ausência de outras vozes de moradores relevantes como as seis filhas que também são moradoras da comunidade. Cabe pontuar que essas seis filhas se autodeclararam como remanescentes de quilombolas, enquanto o senhor Manuel é o único filho do casal que não se reconhece dessa maneira, conseqüentemente não participa das atividades de luta por este reconhecimento. Ou seja, além da secundarização das falas das mulheres, em detrimento da fala masculina, destacam-se também as divergências em relação à luta por reconhecimento quilombola no interior da própria família.

<sup>10</sup> Considera-se que os antepassados mais distantes não ocupam um lugar de prestígio nas memórias dos moradores em contexto, pois lembram apenas de fatos e lugares associados às gerações mais próximas. Na maioria das vezes, não lembram ou sabem dos nomes dos avós, isso significa uma quebra das raízes familiares causadas pela imigração. (p. 43)

<sup>11</sup> Quanto à distância da comunidade do Bauana para a cidade de Tefé varia de uma a três horas para chegar na cidade dependendo da potência transporte utilizado, a menor viagem (com uma lancha mais potente) dura em torno de uma hora e meia. Baseada nessa informação, não consigo ter noção da demora em chegar à cidade a remo.

bibliográficos da chegada dessa família, percebi que estava diante de uma forte bagagem de memória. No São Francisco do Bauana, a formação e a autoidentificação como grupo étnico remanescente de quilombolas estão pautadas em um passado comum e nas reivindicações específicas dessa história. Sobre essa questão, Pierre Nora (1993, p. 9) afirma que as memórias são carregadas por grupos vivos, e seguem em permanente evolução: “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente”.

De acordo com contribuições de estudiosos do tema, as memórias são o resultado de uma operação coletiva, que envolve acontecimentos e suas interpretações do passado. Essa operação é mediada por tentativas, mais ou menos conscientes, de definir e reforçar sentimentos de pertencimento e as fronteiras sociais da coletividade em questão. A memória deve ser entendida como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como algo construído coletivamente e que está sujeito a flutuações, transformações e mudanças constantes. Ela se constitui tanto de forma coletiva quanto individual, já que, embora seja construída coletivamente, a memória ganha forma a partir dessas construções coletivas, e as memórias coletivas contribuem para a formação da memória individual. A memória é seletiva: nem tudo está registrado ou gravado, e suas formulações ultrapassam a vida física, podendo ser herdada, sendo também propensa a flutuações dependendo do momento em que é articulada ou expressada (Pollack, 1989; Halbwachs, 1990; Mello, 2012; Nora, 1993).

Sobre os elementos constitutivos da memória individual e coletiva, Boaventura Santos (2008) discute os acontecimentos vividos "por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencente. São eventos que talvez nem todas as pessoas da comunidade tenham presenciado, mas que permeiam o imaginário coletivo, adquirindo significado e se inserindo no cotidiano e nas interpretações do grupo. Assim, à medida que as interlocutoras resgatam suas memórias para explicar a organização social e política da comunidade atual, demonstram a forte ligação com as tradições e valores de suas famílias desde a época da chegada. Ou seja, no contexto dos remanescentes de quilombolas, seguindo as contribuições de Maurice Halbwachs (1990), concebo a memória como um fio condutor da transmissão de saberes: enquanto ancestralidade, que permite que os saberes e fazeres do coletivo negro sejam ressignificados ao longo do tempo. A memória está em constante evolução, podendo ser modificada, alterada, e, por meio desses processos, novas memórias são construídas. Isso possibilita também a criação de novas identidades por meio da revitalização da memória.

Suas lembranças narradas não se deram de forma linear<sup>12</sup>, mas lembro da primeira frase que me disse quando se referiu ao passado na região: Ah, eu sou do tempo da fartura<sup>13</sup>. Ela falou sobre a grande quantidade de caça, bichos de casco (quelônios), caititus, pacas e pirarucus. Mas, com o aumento da população na região, essa fartura diminuiu. Descreveu que, na sua infância, por volta da década de 1960, ela passava mais tempo na mata com seu pai, acompanhando o trabalho dele de cortar seringa, tirar sova, caçar, pescar, entre outras atividades. Durante a temporada de coleta desses produtos, eles iam para o igarapé, desafiando o medo de onças. Afinal, na época da seringa, onças<sup>14</sup> mataram vários trabalhadores.

Dona Raimunda narrou que sofreu<sup>15</sup> junto com os outros quatro irmãos mais novos nas cabeceiras dos lagos, enquanto seu pai tirava sorva<sup>16</sup> e realizava vários outros trabalhos. Enquanto falava sobre essa memória do passado, recordou as motivações de sua família para morar nessa região. “Essas pessoas vieram de outros estados para o Amazonas por conta do trabalho nos seringais, para tirar sova. Naquela época, dava muito dinheiro.”

Contou também que havia os “patrões”<sup>17</sup>, que na época transportavam os “ranchos”<sup>18</sup> e para que os trabalhadores tivessem acesso a esses ranchos, precisavam pagar com a produção. Mas a produção tinha que ser bastante volumosa para cobrir o valor cobrado pelos patrões. Esses chefes moravam na cidade e iam às localidades apenas para pegar as produções. Para as crianças, os patrões levavam junto com os ranchos leite, massa, mamadeira, entre outros. Quando a produção era pouca, os trabalhadores ficavam devendo aos patrões. Não havia pagamento em dinheiro ou

---

<sup>12</sup> As estudiosas pontuam que construir uma narrativa linear sobre suas vidas na referida região traz consigo certa dificuldade, pois esses não marcam o tempo de forma linear e sim cíclica. Eles utilizam ciclos de memórias retiradas de contextos repetitivos de seu meio social como jornadas de trabalho e ciclos de famílias. (Lima & Alencar, p. 39)

<sup>13</sup> Em seus relatos, o passado é lembrado com certo orgulho, dos que viveram na época da fartura. Fartura que não se limita aos recursos naturais, mas também nas próprias relações estabelecidas na época entre ribeirinhos, festejos, campeonatos, ajuris, e outros (Lima & Alencar, p. 40).

<sup>14</sup> A mortalidade dos seringueiros que migravam para a Amazônia em geral era muito grande e, chegavam à metade dos que vinham, em poucos anos. A doença e os acidentes com animais, sem falar nas brigas e outros problemas, matavam muitos dos que vinham buscar fortuna nos seringais. (Wolff, 1998, p. 68)

<sup>15</sup> Raimunda lembra o sofrimento sempre e comparava como foi sua infância mata adentro com sua família comparada a forma que vivem hoje, seja por causa da pobreza, do trabalho pesado desde a infância, a ausência de moradia fixa.

<sup>16</sup> Do tronco das sorveiras, *Couma utilis* (sorva-pequena), é possível extrair boas quantidades de um látex espesso, branco e viscoso, que é comestível e de paladar adocicado. Retirado das árvores por um processo semelhante ao da extração do látex da borracha, o látex da sorveira tem, também, grande utilidade como matéria-prima industrial, em especial na fabricação de goma de mascar. Coagulado e misturado com outras substâncias, por exemplo, esse látex é muito empregado na calafetação das embarcações e caiação das paredes das habitações amazônicas (Donadio, L.C. Dicionário das Frutas; Lorenzi, H. Árvores Brasileiras.)

<sup>17</sup> A construção cíclica de tempo é reforçada também através da concepção de descontinuidade do passado que é marcado por dois tempos, “o « tempo do patrão », que era o « tempo do cativo, e de ser sujeito, e o tempo do presente, de ser liberto, em que não há mais nem dependência, nem a assistência que o patrão ofereceria. A lembrança dos patrões do Médio Solimões aparece como um importante referencial para a construção da memória coletiva. Essa era a época do comércio centralizado no patrão, que recebia a produção dos ribeirinhos em troca do aviamento de mercadorias (Lima & Alencar, p. 39).

<sup>18</sup> Refere-se a uma seleção de produtos que compõem uma cesta básica.

troca direta de dinheiro por produtos, mas sempre uma troca entre produção agrícola e os ranchos. Quem não conseguia cumprir com a produção ficava endividado.

Sr. Francisco entrava na mata e passava muito tempo lá; para não ficarem sozinhas e distantes, a família o acompanhava. Dona Raimunda lembra que dormiam dentro da canoa, até chegarem no local onde iriam trabalhar com a seringa. Faziam uma casa coberta de palha, cercada de paxiúba<sup>19</sup>, assoalhada. Essa casa era feita para o fábrica<sup>20</sup> todo, referente a temporada da retirada de seringa que ficava em torno de 5 a 6 meses. Durante esse período, o rancho precisava ser suficiente para a subsistência de todos. A comunicação era clara: os patrões definiriam em quantos dias voltariam para pegar a produção. Além dessa comunicação direta com os patrões, dona Raimunda também mencionou a rádio local como um meio importante de transmitir recados<sup>21</sup>. Quando o trabalhador ou familiar ouvia, passava o recado para o outro. Estima-se que os rádios funcionavam com pilhas, pois não havia energia elétrica na década de 1960, conforme as memórias de dona Raimunda.

Inicialmente, quando dona Raimunda falou que seu pai passava “muito tempo na mata ou no lago adentro”, tentei entender quanto tempo ela queria dizer. Foi então que me lembrei de uma das conversas iniciais com dona Edna, que mencionou que, naquela época, o rancho que seu pai conseguia com os patrões “tinha que durar mais de três meses”, um tempo médio que o chefe demorava para voltar, dependendo do tipo de produção. Se o rancho acabasse antes desse período, a família improvisava a alimentação na mata. Para não dever o patrão de nenhuma forma, eles tentavam produzir o máximo possível, desde a sova até a caça. O tempo de retorno do patrão não era fixo; ele era estipulado em cada encontro, dependendo da produção, pois havia temporadas de caça, de seringa, de castanha, entre outras.

---

<sup>19</sup> Paxiúba (*Socratea exorrhiza*) é uma palmeira de médio porte e estipe único, reto e cilíndrico. Por serem resistentes, são facilmente encontradas e de fácil manipulação. Dentre as várias formas de aproveitamento, povos amazônicos as utilizam para construções, assoalhos, artesanatos e paisagismos.

<sup>20</sup> Ainda sobre marcação cronológica, além dos eventos do passado, constituem também os eventos cíclicos da natureza onde utilizam o termo “tempo” como marcação dos eventos importantes da vida na região, a exemplo, o tempo dos ovos de tracajá, o tempo da castanha, tempo de cheia, tempo de seca, etc. Associados a esses, os trabalhos e as safras também são utilizados, como o fabrico da castanha, fabrico da seringa e outros produtos naturais participam do calendário anual da região.

<sup>21</sup> Na Amazônia, a comunicação por rádio foi essencial para a integração entre as capitais, sedes de municípios e as distantes localidades do interior. Em meados do século XX, as comunidades amazônicas eram ligadas basicamente por via fluvial. “Na região amazônica, antes do rádio, o contato entre o homem do interior da região e o mundo urbano, era feito, principalmente, pelos barcos que abasteciam os seringais e as pequenas povoações com suas mercadorias. Era o chamado “regatão” que quebrava o isolamento e levava também as cartas pessoais dos parentes que viviam nas localidades, às margens dos rios {...} enquanto os jornais impressos se concentravam nas zonas urbanas, a área rural permanecia no isolamento e com um grande distanciamento das notícias de interesse da população ribeirinha.” A Rádio Educação Rural de Tefé, primeira emissora de rádio na região do Médio Solimões, surgiu em Tefé, município do estado do Amazonas, em 1963. Devido a inexistência de telefones, no início dos anos 60, com alta relevância a procura foi adicionado na grade de programação o programa “aviso para o interior”, exclusivo para veiculação de avisos diários. (SCHWAMBORN, 2018, p.50)

Quando tinha sete anos, dona Raimunda lembra que seu tio começou a tentar convencer seu pai a plantar roça como garantia para o futuro, pois se preocupava com o bem-estar dos sobrinhos. Antes de fazer uma das últimas viagens da temporada, seu pai plantou o primeiro roçado de milho. Os filhos já ajudavam nas atividades. Após isso, ele decidiu não ir mais para o rio Tefé. Então, precisou construir uma casa para se estabelecer e mudou de território algumas vezes ao longo do Lago de Tefé e nas redondezas.

Certa vez, seu tio sugeriu que seria interessante construir uma casa na ponta onde eles moram hoje. Já convencidos de que seria o melhor local para morar, ela relata que eles foram os primeiros moradores da região. Ao tentar recordar, ela aponta que a casa foi construída por volta de 1970, época em que começaram a chegar outros moradores provenientes do rio Solimões<sup>22</sup> e rio Juruá.

Nas narrativas, compostas por várias escutas, destaca-se a relação da família com a terra, os laços que foram estabelecidos, e as relações que remetem não apenas à opressão e resistência do período nos seringais, mas também à memória, ao parentesco, às primeiras organizações sociopolíticas e às novas formas de convivência com a floresta. Os relatos de dona Raimunda também trazem à tona a presença negra no Médio Solimões, abrindo caminho para entendermos, a partir da história que ela narra, a organização política e a autoafirmação da comunidade quilombola. Com base nisso, os próximos tópicos derivam do diálogo com as memórias e biografias das interlocutoras.

## **2.4 A herança dos seringais**

Ouvir a história de dona Raimunda nos leva, sem dúvida, a buscar compreender as condições que levaram seu pai a se estabelecer no local. Quando nos debruçamos às presenças dos seus avós, oriundos do nordeste em busca de melhores condições de vida, damos corpo e história às vidas de tantos sujeitos que foram fundamentais na exploração econômica da região. Portanto, faz-se necessário nos debruçarmos sobre a história de exploração econômica da Amazônia, atentando para o contexto do Médio Solimões.

Em “Memórias de Mamirauá” (Castro, 2018, p. 24), a atual configuração dos povoamentos da região do Médio Solimões ocorre através de distintos fluxos. Seja por famílias que são descendentes de grupos indígenas que já viviam na região, como também por famílias que migraram de antigos seringais do Alto Solimões, e famílias de origem nordestina (cearenses, paraibanos, maranhenses, piauienses, entre outros), que migraram para a amazônia para trabalhar na

---

<sup>22</sup> Descrever a localidade com base nos nomes dos rios era uma prática comum na época, usada para identificar a origem dos moradores. Naquele período, as comunidades ainda não se reconheciam formalmente como tais, nos termos jurídicos, e, por isso, os rios funcionavam como os principais marcos de identificação de suas localidades.

extração da borracha nos seringais<sup>23</sup>, cujos mais produtivos estavam situados nas cabeceiras dos rios Madeira, Juruá, Purus e Japurá. Com a falência do comércio da borracha, muitos desses imigrantes e seus descendentes começaram a descer os rios, iniciando o processo de ocupação das áreas de terra firme do Médio Solimões e do Baixo Japurá para a exploração da castanha e da seringa, além da ocupação da várzea para a pesca e o cultivo de roças de mandioca. A seringa, que foi o motivo da migração dos avós de dona Raimunda, marca profundamente a história dela e de seu pai.

\*

Através de referências históricas, desde o século XVI, já foram encontrados vestígios do uso da borracha por povos nativos da região amazônica. O que inicialmente era considerado uma atividade de subsistência dos povos indígenas, mais tarde se transformou em um elemento chave para mudanças estruturais e econômicas na região. Do ponto de vista histórico, o extrativismo da borracha foi o maior acontecimento político, econômico e social da Amazônia brasileira. Entre 1870 e 1910, a população da região Norte aumentou de 323 mil para mais de 1.217.000 habitantes. Estima-se que de 300 a 500 mil nordestinos migraram para a Amazônia nesse período. Quanto maior a demanda externa, maior foi a expansão econômica na região (Chaves & Cesar, 2019).

Com a Revolução Industrial ao longo do século XIX, a borracha passou a ocupar um lugar estratégico e fundamental para a indústria, sendo usada na fabricação de máquinas a vapor e em outros produtos que tornavam esses equipamentos mais eficientes. Além disso, fatores como a invenção do pneu (1888), o surgimento do automóvel (1895) e o aumento do uso de bicicletas como meio de transporte elevaram a demanda por borracha, impulsionada pelo mercado mundial.

O crescimento exponencial do mercado da borracha motivou a expansão dos territórios amazônicos, com a ocupação e exploração de novos seringais. Nessa dinâmica, foram expandidas as instalações de produtores nas áreas amazônicas, como Purus, Solimões, Juruá e Madeira. Esses novos centros de exportação foram abastecidos e equipados com recursos de casas aviadoras instaladas em Belém e Manaus (Pantoja, 2002, p. 90). Nessa primeira fase, seguindo os modelos de um esquema industrial e capitalista, foi estabelecido um sistema de produção próprio para a região:

que conjugava lucratividade, produtividade e controle da mão-de-obra à dispersão das seringueiras em meio à floresta, superando de certa forma os inúmeros “inconvenientes” que o meio natural amazônico oferecia à exploração de seus “recursos naturais”. Este sistema estava baseado na existência de unidades chamadas de “seringais” e que consistiam em imensas áreas de floresta sob a posse de um “patrão” que coordenava a produção da borracha através do arrendamento de “estradas de seringa” a seus “fregueses” e do monopólio do comércio da borracha e outras mercadorias junto a esses mesmos “fregueses”. (Wolff, 1998, p. 48)

---

<sup>23</sup> A historiografia local aponta para dois principais movimentos migratórios, vinculados ao “ciclo da borracha” e a indústria da seringa: entre os anos de 1850 do século XIX e anos 20 e 40 do século XX. Neste período, milhares de nordestinos vitimados pelas secas que atingiram a região nordeste foram incentivados a migrarem para a Amazônia em busca de melhores condições de trabalho.

Caracterizado pelo auge da produção de borracha na Amazônia, de acordo com as descrições literárias, o modelo de seringal se estabelecia com base em regras que visavam a exploração máxima dos trabalhadores, como a cobrança excessiva quanto ao nível de produção em menor tempo, enquanto pagavam salários mínimos. Também eram estabelecidos critérios como a preferência por trabalhadores solteiros e a proibição de plantação de roçados.

Para garantir o total controle sobre os meios de comercialização, os patrões proibiam a presença de regatões em suas áreas e exigiam exclusividade dos seringueiros tanto na venda da borracha quanto na compra de bens. O descumprimento dessas regras significava a imposição de severas punições. Entre as punições, os patrões podiam tomar os materiais utilizados pelos trabalhadores, como canoas, motores e utensílios de extração da seringa, o que permitia controlar a produção futura. Assim, a imagem que se tem sobre os seringais remetem ao trabalho escravo, atrocidades e violências<sup>24</sup>. Os trabalhadores da seringa passaram a ser chamados de seringueiros, uma categoria social que surgiu nas últimas décadas do século XIX e que ainda é utilizada atualmente (Allegretti, 2002, p. 134).

Com o boom da borracha, a mão de obra local se tornou insuficiente para atender à demanda crescente da produção em massa voltada para a exportação. No cenário local, de um lado, a população indígena resistia, e, do outro, a população disponível na região não era suficiente para realizar a atividade. Como solução para essa carência de mão de obra, um novo episódio decisivo para a história da região se desenhou: a importação em grande escala de trabalhadores do nordeste brasileiro (Pantoja, 2002, p. 102).

Entre as razões que atraíam os nordestinos em massa para a Amazônia, estavam as precárias condições de sobrevivência em suas regiões de origem e a perspectiva de enriquecer rapidamente e retornar, o que se tornou viável diante dos altos preços da borracha naquele momento. Quanto às mulheres, há poucos relatos sobre sua vinda durante o primeiro ciclo da borracha.

Muitos patrões realizavam um verdadeiro recrutamento, financiando passagens e despesas de viagem e oferecendo vantagens, como a possibilidade de um futuro enriquecimento. A primeira parte da viagem dos nordestinos para a Amazônia era feita em navios a vapor que desembarcavam em Belém ou Manaus. Essas viagens eram conhecidas pelas péssimas condições oferecidas aos migrantes. Já em terras amazônicas, os migrantes eram inseridos em um sistema de dívidas, previamente organizado para mantê-los presos aos seringais. Ou seja, ao chegarem na Amazônia, os trabalhadores já estavam endividados com o custo de sua viagem e, portanto, submetidos ao sistema de aviamento.

---

<sup>24</sup> A literatura, de Euclides da Cunha -Inferno Verde (1908) reforça a representação da Amazônia por um imaginário fantasioso, feita sob a óptica estrangeira, com conceito e estereótipos da região como um lugar infernal, onde os seringueiros eram escravos.

Partindo da ideia de que o seringueiro é, de certa forma, "o homem que trabalha para escravizar-se", Euclides da Cunha, em 1905, percorreu a Amazônia como chefe da Comissão Brasileira de Reconhecimento do Alto Purus e durante sua expedição, descreveu em detalhes a dinâmica entre os seringalistas, os seringueiros e o sistema de aviamento:

No próprio dia em que parte do Ceará, o seringueiro principia a dever: deve a passagem de proa ao Pará (35\$000), e o dinheiro que recebeu para preparar-se (150\$000). Depois vem a importância do transporte, numa gaiola qualquer de Belém ao barracão longínquo a que se destina, e que é na média, de 150\$000. Aditem-se cerca de 800\$000 para os seguintes utensílios invariáveis: um boião de furo, uma bacia, mil tigelinhas, uma machadinha de ferro, um machado, um terçado, um rifle e duzentas balas, dois pratos, duas colheres, duas xícaras, duas panelas, uma cafeteira, dois carretéis de linha e um agulheiro. Nada mais. Aí temos o nosso homem no barracão senhorial, antes de seguir para a barraca, no centro, que o patrão lhe designará. Ainda é um brabo, isto é, ainda não aprendeu o corte da madeira e já deve: 1:135\$000. Segue para o posto solitário encaixado de um comboio levando-lhe a bagagem e víveres, rigorosamente marcados, que lhe bastem para três meses: 3 paneiros de farinha-d'água, 1 saco de feijão, outro, pequeno, de sal, 20 quilos de arroz, 30 de charque, 21 de café, 30 de açúcar, 6 latas de banha, 8 libras de fumo e 20 gramas de quinino. Tudo isto lhe custa cerca de 750\$000. Ainda não deu um talho de machadinha, ainda é o brabo canhestro, de quem chasqueia o manso experimentado, e já tem o compromisso sério de 2:090\$000. Admitamos agora uma série de condições favoráveis, que jamais concorrem: a) Que seja solteiro; b) Que chegue à barraca em maio, quando começa o corte; c) Que não adoença e seja conduzido ao barracão, subordinado a uma despesa de 10\$000 diários; d) Que nada compre além daqueles víveres – e que seja sóbrio, tenaz, incorruptível; um estóico firmemente lançado no caminho da fortuna arrostando uma penitência dolorosa e longa. (...) O patrão é, conforme o contrato mais geral, quem lhe diz o preço da fazenda e lhe escritura as contas. No ano seguinte já é manso; conhece os segredos do serviço e pode tirar de 600 a 700 quilos. Mas considere-se que permaneceu inativo durante todo o período da enchente, de novembro a maio – sete meses em que a simples subsistência lhe acarreta um excesso superior ao duplo do que trouxe em víveres, ou seja, em números redondos, 1:500\$000 – admitindo-se ainda que não precise renovar uma só peça de ferramenta ou de roupa e que não teve a mais passageira enfermidade. É evidente que, mesmo neste caso especialíssimo, raro é o seringueiro capaz de emancipar-se pela fortuna. (Cunha, 19XX, p. 130)

Em termos simples, a escravidão no contexto dos seringais se define pela dívida inevitável e impagável, pois o sistema de comercialização foi estruturado de forma a impedir que os seringueiros acumulassem saldos favoráveis em suas contas com os patrões. Mauro Cherobim (1983, p. 102), ao analisar as relações de trabalho entre seringueiros e seringalistas, afirma que a dívida funcionava como um método de persuasão para manter essa relação de dependência. "Se há dívida, há a necessidade de quitá-la". Enquanto o patrão precisava da mão de obra para a obtenção do produto, o trabalhador dependia dos aviamentos fornecidos pelo patrão para a sua subsistência. Assim, "a dívida confere um caráter de perenidade à relação, uma vez que a produção do seringueiro está aquém das possibilidades de saldá-la. O débito cresce numa proporção maior que a produção."

O sistema de aviamento aprofundava a dependência dos trabalhadores em relação aos patrões. No início de cada safra, os seringueiros recebiam produtos para trabalhar, e ao final da temporada, deviam entregar a produção de borracha como pagamento. Contudo, mesmo cumprindo o acordo, os trabalhadores nunca conseguiam quitar suas dívidas. Ao terminarem de pagar uma

dívida, para iniciar uma nova safra, precisavam novamente comprar os aviamentos com os patrões, recomeçando o ciclo de endividamento. Essa situação de dívida permanente dificultava qualquer tentativa de fuga: caso tentassem escapar do sistema, eram perseguidos, violentados e punidos, ficando impedidos de trabalhar em outras localidades (Almeida, 2002).

Ou seja, enquanto a Amazônia se integrava à Revolução Industrial, com a borracha sendo um produto altamente cobiçado, os trabalhadores viviam em condições extremamente degradantes para atender à demanda do mercado externo. A valorização da borracha levou a Coroa Inglesa, com o objetivo de quebrar o controle brasileiro sobre o produto, a cultivar a seringueira em suas colônias no Oriente. Em 1890, a borracha produzida na Ásia começou a alcançar o mercado mundial em pequena escala. Em 1912, a produção asiática superou a amazônica. Com o aumento da oferta de borracha oriental e a queda de seus preços, surgiu a primeira grande crise na produção da borracha na Amazônia.

A produção de borracha não cessou de forma abrupta; na verdade, foi gradualmente diminuindo até ser atingida pela crise. Os seringais não desapareceram de imediato, mas, sim, se transformaram de maneira desigual, com a permanência de seringueiros, patrões, barracões, fiscais e o comércio de borracha. Segundo Bittencourt (2018), apesar do declínio econômico da borracha, muitas empresas extrativistas não se desfizeram, e vários seringais sobreviveram, mas com características alteradas, dependendo da dinâmica local e da história de cada um.

A antropóloga Mary Allegretti (2002) reforça essa ideia ao afirmar que a queda do valor da borracha no mercado internacional, seguida pelo abandono e esvaziamento de muitos seringais, exigiu uma reorganização do modelo de produção e da vida social na região. Nesse contexto de crise, houve uma reestruturação das empresas seringalistas ainda existentes, o que possibilitou maior flexibilidade. No entanto, com a queda constante dos preços da borracha e a produção já não sendo suficiente para atender às necessidades dos seringueiros, essa reorganização baseou-se em dois componentes principais:

A unidade produtiva, formada pelas colocações, e a unidade de comercialização, formada pelo barracão, assim como as relações sociais centrais entre seringalistas, ou patrões, que fornecem os bens necessários à produção e à subsistência e que exercem o monopólio sobre o acesso aos recursos e ao mercado, e os seringueiros ou fregueses, que produzem a borracha e também os meios de vida necessários à subsistência (Allegrette, 2002, p. 135)

Em outras palavras, o primeiro refere-se à modalidade de organização das relações sociais que se baseava no sistema de aviamento. O segundo, reconhecendo que a extração de borracha por si só já não atendia às necessidades dos trabalhadores, permitiu que eles realizassem atividades agrícolas e extrativistas complementares, o que conferiu maior valor e visibilidade ao trabalho

feminino<sup>25</sup> e infantil. Por consequência, muitos migrantes passaram a serem moradores da Amazônia, organizaram suas vidas a partir da disponibilidade de terras, riquezas da floresta e dos rios. Nesse primeiro ciclo, em tempo de crise, é possível observar que a vida dos amazônidas melhorou com a decadência da economia da borracha. (Wolff, 1997).

Durante a Segunda Guerra Mundial, a busca pela borracha da Amazônia foi retomada, pois os aliados haviam perdido o acesso à borracha asiática devido ao bloqueio japonês. Assim, o Brasil firmou acordos com os Estados Unidos para o fornecimento da matéria-prima necessária para o esforço de guerra. Novas levas de seringueiros chegaram à Amazônia na década de 1940, e os seringais foram reativados. Nessa segunda fase, a produção de borracha voltou a ser incentivada, desta vez com a atuação de novos agentes, que impulsionaram a segunda migração em massa de nordestinos para a região.

Nesse novo ciclo da borracha, o principal argumento migratório era a ideia de que produzir borracha era prestar um serviço à pátria. A "Batalha da Borracha", que deslocou milhares de nordestinos para a Amazônia com o objetivo de abastecer os Estados Unidos e os aliados com a borracha necessária para o esforço de guerra, trouxe um novo personagem para o cenário do seringal: o Estado, através de seus financiamentos e regulamentações.

Nesse novo momento os bancos norte-americanos financiaram diretamente a reativação dos seringais e a viagem dos nordestinos para o Acre, principal produtor de borracha na Amazônia. Os nordestinos foram forçados a escolher entre integrar as trincheiras da guerra ou vir para o Acre e, dessa maneira, mais 50 mil nordestinos (maioria cearense) chegaram à Amazônia, juntando sua mão de obra aos descendentes dos seringueiros que ali estavam desde o primeiro ciclo da borracha. Uma grande seca em 1942 contribuiu para essa migração. Nesse segundo ciclo o governo brasileiro se prontificou a ofertar o material logístico básico para sobrevivência no seringal e exigiu que os seringalistas assinassem contrato de trabalho a fim de garantir os direitos humanos básicos aos seringueiros, que tinham sido tão explorados no Primeiro Ciclo da Borracha. (Chaves & Cesar, 2019, p. 34-35)

Durante o segundo ciclo da borracha, as mulheres acompanharam seus maridos e filhos e passaram a ser responsáveis pelo trabalho doméstico, pela agricultura e, também, pela ajuda na extração da seringa, a fim de aumentar a produção de suas famílias. A vinda das famílias dos seringueiros levou à fixação dessas famílias na terra, e os acampamentos passaram a se organizar de uma nova forma, com um modelo familiar típico da região amazônica (Wolff, 1998, p. 84). Em 1945, com o fim da guerra, a borracha entrou novamente em crise devido à queda da demanda no mercado internacional. No entanto, o trabalho nos seringais e a produção de borracha continuaram sendo a principal atividade econômica em diversas localidades da Amazônia.

Muitos registros bibliográficos abordam o período da borracha, a extração da seringa, as crises e, por fim, a vida dos seringueiros. Esses relatos frequentemente descrevem os seringueiros,

---

<sup>25</sup> Essa visibilidade abre espaço para outras questões, sabendo que o trabalho doméstico e o cuidado com os filhos não eram considerados como trabalho, nessa nova configuração as mulheres passaram a ter algum valor na vida produtiva, surgindo a dupla jornada de trabalho nos seringais.

como o faz Cunha (1908), como seres explorados, submissos e quase como escravos do patrão. No entanto, essa descrição é limitada, pois retira deles a capacidade de agir, resistir e buscar autonomia em suas próprias vidas. Dessa forma, defendo que as relações e modos de vida dos seringueiros transcendem esse sistema de opressões e hierarquias, na medida em que estabelecem com a floresta e entre si formas específicas de habitar a Terra, que escapam às lógicas de escalabilidade e dominação capitalista<sup>26</sup> (Tsing, 2019), ainda que possam ser capturadas por elas.

Em meados do século XX, muitos estudos passaram a destacar novos aspectos da vida social e das relações nos seringais de diversas regiões da Amazônia. Esse novo olhar sobre o seringueiro amazônico contribuiu para uma revisão das formas de resistência ao sistema de exploração em questão. A título de exemplo, a antropóloga Mariana Pantoja (2008) distancia-se das abordagens clássicas ao romper com a visão cristalizada do seringueiro como um eterno escravo na Amazônia. Sua pesquisa, realizada junto aos Miltons, retrata cem anos de história por meio de diferentes gerações de interlocutores que viveram no Vale do Juruá, no Estado do Acre. A autora revela uma história de sobrevivência nos seringais, seguida pela reconstrução de vidas coletivas, em que os seringueiros lutaram pela conquista de seus direitos, território e dignidade.

Em sintonia com esse novo olhar, Mauro de Almeida (2012), por meio de uma experiência etnográfica realizada no Alto Juruá entre setembro de 1982 e novembro de 1983, destaca que, fora do contexto econômico em que o trabalhador estava subordinado às relações de dívida — característica própria de um seringal tradicional —, muitos seringueiros conseguiram conquistar certa margem de autonomia em relação à produção advinda de seu trabalho. Almeida registra que, enquanto os seringueiros antes se dedicavam cerca de 180 dias exclusivamente à produção de borracha, esse tempo caiu para uma média de 90 dias. A partir desses momentos de crise, os seringueiros passaram a ser uma espécie de "campesinato florestal", ao integrar à produção da borracha atividades como a agricultura, criação de pequenos animais e pesca.

Em busca de garantir essa autonomia, os seringueiros reagiam às tentativas dos patrões de restringir sua atuação exclusivamente à produção de borracha. Os patrões não conseguiam exercer total controle sobre o processo técnico de extração, tampouco sobre a rotina diária dos seringueiros. Além disso, não conseguiam convencê-los a se tornarem trabalhadores formais, pois esses rejeitavam a ideia de se tornarem assalariados. Almeida argumenta que os seringueiros negavam servir de forma unilateral, limitando-se apenas à produção de borracha, pois já tinham plena

---

<sup>26</sup> Baseada no conceito de escalabilidade desenvolvido por Tsing, as paisagens do contexto amazônicos presentes nessa pesquisa são percebidas como ferramentas analíticas que possibilitaram desenvolver reflexões sobre as formas de construções de vivências através de uma variedade de escalas, atento para as redes de conexões estabelecidas nessa região, através dessas redes podemos refletir sobre as formas de parentesco, relações de gênero, economia, as interações com a floresta e com os seringais, entre as múltiplas escalas. Ou seja, a composição da vida amazônica nas distintas possibilidades, permeadas por tempos longínquos, eventos contemporâneos, a fim de identificar modos de ser e viver em formação. (Tsing, 2019)

consciência da vasta quantidade de terra que possuíam, o que lhes garantiam uma alta capacidade de produção e segurança para sua subsistência. Os patrões não conseguiam controlar o trabalho físico diretamente devido às vastas e dispersas áreas de floresta, que eram desconhecidas por eles, ao contrário dos seringueiros, que tinham pleno domínio desse território.

Para os seringueiros, ampliar unilateralmente a produção de borracha significaria abandonar os roçados e a caçada, e amarrar-se ao débito no barracão. O que para os patrões significava baixa produtividade, para os seringueiros significava decisões prudentes e econômicas (manter a diversidade produtiva das colocações, distribuindo a atividade familiar entre caçada, agricultura e extração de látex). A estratégia dos seringueiros consistia em tornar máxima a diversidade de seu nicho ecológico, e utilizá-la para aumentar o bem-estar de suas famílias. (Almeida, 2012, p. 141)

Ao analisar as implicações e os conflitos entre camponeses e uma classe de proprietários/comerciantes, o autor identifica a atitude revolucionária dos seringueiros. Ele parte do princípio de que, na economia capitalista, é necessária a relação entre o dono do capital e o operário. Por essa razão, o autor não classifica a economia da borracha como capitalista, pois faltava ao capitalista a subordinação formal e real do trabalhador — isto é, a redução dos trabalhadores a operários assalariados. Por esse motivo, ele nomeia a economia dos seringueiros como uma economia camponesa. Assim, percebe-se que a meta dos seringueiros camponeses era alcançar total autonomia em sua produção, sem depender de um patrão.

Se, em determinado período histórico, a Amazônia foi considerada uma potência econômica mundial, após a segunda crise da borracha, houve certo esquecimento e desinteresse em relação à região. No entanto, para aqueles que permaneceram, considerando o movimento populacional, houve uma reconfiguração social, que resultou na criação de novos modos de vida. Como moradores fixos da floresta, eles inventaram novos cotidianos e elaboraram estratégias de sobrevivência. Diferentemente da relação com o meio ambiente, baseada no modelo ocidental imposto pela sociedade dita "civilizada", eles compreenderam que, para sua sobrevivência, a floresta precisava ser preservada, já que a principal mercadoria que os ligava ao mercado — a borracha — precisava continuar sendo extraída. Dessa forma, buscaram aprender mais com os povos nativos e com as formas tradicionais de convivência com a natureza.

## **2.6 A presença negra e comunidades quilombolas no Amazonas**

No que tange à presença negra no Médio Solimões, a maioria das referências disponíveis menciona apenas missionários, indígenas e caboclos. Contudo, dona Ezimar, uma das filhas mais novas, ao recordar a chegada de sua família à atual comunidade, compartilha que, quando chegaram à região entre o Lago de Tefé e o rio Bauana, muitos outros casais e pequenas famílias já estavam estabelecidos nas localidades, com outros chegando posteriormente. Em sua maioria, eram nordestinos, colegas de trabalho no ciclo da borracha, em busca de um novo local para se instalar.

Ela afirma que muitas das comunidades ali existentes surgiram também a partir desses primeiros moradores.

Ao contrário do silêncio proposital sobre a presença de negros no Médio Solimões, ou até mesmo do reducionismo que considera todos os não-índigenas como caboclos, é possível perceber o registro dessa presença através da memória de dona Raimunda: “Meu pai falava que o pai dele veio do Piauí pra trabalhar no ciclo da borracha. O pai dele veio sozinho, ainda jovem, veio nos navios que traziam muita gente pra trabalhar na seringa. Desse pessoal que trabalhava na seringa, era mais gente negra, tudo que vinham de fora, mas o único que ficou por aqui foi meu pai. Meu tio também ficou, mas tinha muita gente”.

Dentre esses novos moradores da floresta, desde os nordestinos da primeira fase da borracha até seus descendentes que se estabeleceram na região do Médio Solimões, construíram novas formas de viver na região. Dona Raimunda, ao buscar memórias sobre a chegada de sua família, cita um marcador importante ao descrever as características físicas de seus avós, mencionando que eram negros, “bem pretos”. Em seguida, recorda seus primeiros receios devido à cor de sua família, um elemento central em sua narrativa que revela sua consciência racial desde muito jovem, alimentada pelo horror colonial. Ela conta que se preocupava com a segurança de sua família, pois sofriam discriminação: “Lembro-me de quando nos mudamos para a parte onde moramos até hoje. Uns gaiatos que passavam de canoa pela comunidade apelidaram a região de 'Ponta Negra' por causa da nossa cor. Eu não ligava se nosso cabelo era crespo ou nossa cor era preta, só tinha medo que eles fizessem algum mal pra gente.”

É certo que a Amazônia, como um todo, e o Amazonas, especificamente, carregam muito fortemente o imaginário da inexistência de pessoas negras na região. Certamente intelectuais como Napoleão Figueiredo (1976) e o historiador Vicente Salles (1971), em meados da década de 1970, trouxeram contribuições fundamentais para romper com a negação histórica destas presenças. Segundo Vicente Salles (1971), o que motivava a pouca presença negra na então região do Grão-Pará, durante o período colonial, foi a economia local. Distinta do restante do país, portanto, onde havia o predomínio do sistema de *plantation* em que a escravidão negra era a mão de obra predominante. Salles sustenta que na Amazônia a economia era baseada na extração de “drogas do sertão” e que se nos primeiros séculos se utilizou a mão de obra indígena, no final do século XVIII a mão de obra negra foi incorporada para o estímulo agrícola e criação de gado da região e que, mesmo assim tal presença negra na Amazônia seria considerada bastante dispersa, principalmente em função de pequenas e médias propriedades.

É certo também que, após o pioneirismo desses trabalhos, muitos outros historiadores engajaram-se em pensar a presença negra ao longo dos séculos na Amazônia, trazendo novas contribuições. Dentre eles, destaca-se o trabalho de Patrícia Mello e um conjunto de historiadores

formados pela Universidade Federal do Amazonas, para pensar mais detidamente a presença negra no Amazonas. Baseada na historiografia da presença negra no estado do Amazonas, a historiadora Patrícia Sampaio (2011) na obra *“O fim do silêncio: presença negra na Amazônia”* buscou refazer os caminhos de modo de pensar destes estudiosos que registraram e instigaram mediante a redução de número modestos dessa população a uma possível invisibilização colaborando para a negação e importância da presença negra na formação populacional, social e política da população amazonense.

Ao delinear possíveis abordagens que colaboraram para este fim, a autora enfatiza Arthur César Ferreira Reis, que lançou profundas raízes na historiografia acerca do vale amazônico, considerado uma das maiores referências como historiador da Amazônia. Diante de suas obras, pontua que os negros foram ocultados e excluídos devido a “medíocre participação na economia, principalmente no período colonial, pouca significação cultural na formação da sociedade amazônica e total nulidade política, sendo expurgado até de importantíssimos movimentos sociais” (Sampaio, 2011, p. 19)

Nos estudos do folclore do século XX, Sampaio (2011) destaca o amazonense Mário Ypiranga Monteiro, em suas obras folcloristas regionalista preocupava-se na compreensão do caboclo, representante da nova cultura de mestiçagem que se implantou no Brasil a partir dos anos 30. Com o foco na mestiçagem como ponto de partida para manifestações culturais, nas quais buscava configurar abordagens que davam ênfase em brancos e indígenas, reforçando este silenciamento no folclore regional. Há diversas direções a serem abordadas quanto às múltiplas formas de expressão e de ação do racismo estrutural que atravessam a sociedade em seus mais diversos níveis. “Em meio a esses, o mundo intelectual não é menos infenso a ele. Longe disso. As evidências sobejam nesse particular.” (2011, p. 32).

A literatura também é uma forma de representação tida como um espaço de interesses e perspectivas sociais dominantes. Em sua tese *“A mulher, o mito e o estereótipo na literatura brasileira de expressão amazônica”*, Joana Silva (2022) traça uma linha de discussão acerca do lugar social (não) ocupado pela mulher amazônica nos textos literários de expressão amazônica. Entre suas abordagens, utiliza obras de expressão amazônica, numa discussão que envolve questões de gênero, classe, raça e que também implica em constructos discursivos e imagéticos presentes na representação da mulher amazônica no texto ficcional. Entre as análises estão: Muraida, de autoria de Henrique João Wilkens (1785-1819), Simá, de Araújo e Amazonas (1857), O Missionário, de Inglês de Souza (1888). Seus resultados apontam que nas descrições literárias, a analogia da mulher negra surge para fins de dominação e exploração: “a violência praticada contra o ser feminino para consumir sua captura e posse, a comercialização da mulher no interior dos seringais como moeda

de troca e objeto de consumo, e, por último, sua retificação em prol da exacerbação do poder e da centralidade fálica.” (Silva, 2022, p. 173)

Atualmente, embora em número modesto, pesquisadores e pesquisadoras da região vêm desenvolvendo estudos em diversas áreas sobre essa temática, trazendo novas abordagens. Na dissertação “*Mulheres negras Amazônidas frente à cidade morena: o lugar da psicologia, os territórios de resistência*”, Flávia Câmara (2017) busca compreender como as mulheres negras constroem suas negritudes na Amazônia, reconhecendo que a região foi e continua sendo constituída por corpos negros. A partir do contato com essas mulheres e a partir do feminismo negro, ela defende a construção de “outras narrativas” sobre a negritude, destacando a atuação e a afirmação política dessas existências na reivindicação de espaços que apropriem a história da região. No entanto, esse processo tem sido um desafio, pois essas reivindicações não estão nos interesses do governo, que se opõe à formação de sujeitos políticos racialmente conscientes.

Seguindo essa linha, em “*Mulheres negras Amazônidas: Histórias contadas por outros olhares*” de Maria Almeida (2021), desenvolve que apesar dos estereótipos e apagamentos quando a importância da mulher negra para a Amazônia, elas seguem construindo vivências e protagonismos na floresta. São corpos com cultura andantes, onde carregam saberes e práticas de seus territórios, sempre ligando escrituras e protagonismos com a floresta.

Junto a essas proposições, acrescento as significativas contribuições de teóricos que desenvolveram pesquisas sobre quilombos na Amazônia. A historiadora Karollen da Silva (2019), por meio de etnografia e cartografia social, investigou o processo de certificação do Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, localizado no bairro da Praça 14 de Janeiro, na cidade de Manaus. Esta comunidade se constituiu a partir da migração de maranhenses, incluindo ex-escravizados que, no final do século XIX, se deslocaram da cidade de Alcântara, no Maranhão, para a região amazônica. A chegada desses grupos negros à região trouxe consigo suas manifestações culturais e religiosas, como o Festejo de São Benedito, a festa do santo preto, que foi transmitida de geração para geração e foi um fator importante para a certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares em 2014.

A letróloga Carla Melo Guerreiro (2020), em *Narrativas da comunidade quilombola da Praça 14 de Janeiro: Um estudo sociolinguístico*, investigou, a partir das narrativas dos interlocutores, as evidências e os princípios que explicam a ausência de traços linguísticos dos antecessores na fala dos descendentes de quilombolas da comunidade do Barranco de São Benedito, em Manaus. Por meio desse estudo, a autora entende que os descendentes de quilombolas seguem o padrão linguístico dos mais escolarizados de suas áreas urbanas e propõe a possibilidade de futuras análises sobre as “pressões sociais” que operam essa mudança linguística.

Na tese *Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri/AM: Conflito, resistência e reconhecimento territorial no rio Andirá*, Giorgio Oliveira (2021) analisou, em contato com os moradores da comunidade localizada na região do Rio Andirá, no município de Barreirinha, as lideranças negras que lutaram durante anos para conquistar o reconhecimento de suas terras como quilombolas. O autor se apoia nas memórias de história oral e descreve os conflitos, resistências e formas de sobrevivência desse povo.

O antropólogo Emmanuel Farias Júnior (2020) baseou sua pesquisa na experiência etnográfica com agentes sociais autodefinidos como remanescentes de quilombo, no município de Novo Airão. Sua pesquisa analisa fenômenos sociais relacionados à construção da identidade étnica desses grupos. Farias Júnior traz uma nova perspectiva sobre a presença negra na Amazônia, enfocando os negros seringueiros que, posteriormente, se autoidentificam como remanescentes do quilombo do Tambor, configurando novas transformações nas categorias sociais existentes. Além de discutir questões identitárias, o autor também aborda os conflitos socioambientais originados por questões de territorialidade.

A partir dessa linha de pesquisa, situo a importância do meu trabalho, que contribui para o aprofundamento dessa necessária mudança epistemológica. Dada a escassez de estudos sobre a presença negra na região do Médio Solimões, esta pesquisa, realizada entre o Lago de Tefé e o Rio Bauana, apresenta características pioneiras ao descrever a presença negra no Médio Solimões, especialmente a partir da chegada de negros seringueiros que se fixaram na região, construíram novas formas de habitar a floresta e, atualmente, estão em processo de reconhecimento quilombola. Para além da análise da negritude na Amazônia, minha pesquisa também destaca a liderança das mulheres negras nas decisões e cuidados com a comunidade de São Francisco do Bauana.

### **3. RECONHECIMENTO COMO REMANESCENTES DE QUILOMBOS**

No capítulo anterior, guiada pelas memórias de Raimunda Lopes e pelos dados de registros historiográficos amazônicos, delineei uma possível trajetória e as motivações da chegada dessa família, tendo como ponto de partida a introdução de seringueiros na Amazônia e a presença negra na região do Médio Solimões, em particular no rio Bauana, herdada dos seringais. Neste capítulo, apresento uma discussão sobre identidade, transformações e resistência, a partir das memórias e narrativas sobre a formação da comunidade quilombola São Francisco do Bauana, com o objetivo de compreender as dimensões envolvidas no acionamento da identidade coletiva como uma luta sociopolítica e cultural. A partir disso, desenvolvo reflexões sobre os conceitos de quilombo, remanescentes de quilombolas e aquilombamento, com o intuito de nortear a compreensão da emergência desse reconhecimento identitário coletivo, seguido por suas respectivas demandas locais.

#### **3.1 Antropologia, Identities e luta política**

Nos estudos de Barth (2005, 2000) intitulados *Etnicidade e o conceito de cultura* e *A análise da cultura nas sociedades complexas*, a organização da etnicidade é fundamentada em contrastes. O autor argumenta que os grupos étnicos não são formados com base em uma cultura comum, pois a formação dos grupos não se baseia na igualdade. Em vez de se referir ao que é compartilhado entre os grupos, Barth enfatiza as diferenças em relação ao outro. Segundo ele (2005), os grupos étnicos podem ser entendidos como uma construção coercitiva e relacional, que se manifesta em determinados momentos como uma unidade política.

Mas Manuela Carneiro da Cunha, em “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível” (1986) não parte do mesmo entendimento de Barth quando falamos em identidade e etnicidade. Para a autora, a ênfase nas fronteiras étnicas e nos processos de interação social como definidores da identidade étnica, dá menos atenção aos conteúdos culturais e a história dos povos, ou o que poderíamos chamar de sua cosmovisão. Para ela, a etnicidade não pode ser compreendida apenas através das interações externas e das fronteiras, mas também devem incluir os aspectos culturais internos, suas transformações históricas, que definem e sustentam os grupos étnicos. Ou seja, os sujeitos não são passíveis às pressões e transformações externas, mas ativamente criam suas identidades como forma de resistência.

Uma vez que as identidades são abertas às transformações e criações, elas se tornam também politizadas, constituindo uma transição de uma política de identidade para uma política de

diferença, de afirmação da diferença. É justamente essa noção de identidade étnica como manifestação de unidade política que pode ajudar a iluminar os próximos trechos dessa narrativa, o que me leva a um diálogo entre antropologia e política. Para isso, utilizo a ideia de cultura, com aspas e sem aspas, de Carneiro da Cunha (2009), para refletir sobre o acionamento de identidade. As aspas, nessa reflexão, representam um fio interno que liga e, ao mesmo tempo, separa a antropologia e a política.

Manuela teoriza que a cultura, no sentido convencional pelos antropólogos, não coincide com a "cultura" produzida e utilizada por povos tradicionais, o que pode ser considerado um problema etnográfico a ser observado. Por isso, ela propõe que distingamos *cultura* e "*cultura*" (com aspas), a fim de diferenciar a apropriação do conceito por antropólogos e pelos próprios povos. Em seguida, ela sugere identificar o que acontece quando esses povos começam a acionar sua própria "cultura". Apesar das significativas disparidades entre ambas, essas culturas estão imbricadas uma na outra, mas é possível entendê-las separadamente.

Pensemos na cultura no sentido construído e convencional pelos antropólogos, que basicamente se refere a esquemas interiorizados e organizadores da percepção, no que diz respeito à ação das pessoas e à comunicação em grupos sociais. Agora, pensemos na "cultura" (com aspas), essa que vem sendo cada vez mais utilizada por povos tradicionais e desempenha um papel importante como argumento político na arena de debates sobre os direitos desses povos. Nesse caso, há uma torção do raciocínio, onde os grupos de identidade acionam, agenciam e negociam uma "cultura" (com aspas), como se fosse uma seleção de traços culturais para a transformação de um simulacro de si mesmos, que é comandado pela relevância que cumprem no sistema.

Afinal, todo um vasto acervo cultural, - dentre roupas, histórias, rituais, objetos, línguas, dialetos, mas também gênero, raça, classe, região...- verdadeiros marcadores sociais das diferenças, seriam acionados nessa operação identitária. (...) traços culturais não são arbitrários, embora sejam imprevisíveis. As identidades étnicas é que se adequam, como autoconsciência do grupo, ganhando intencionalidade política e transformando-se menos em categoria analítica, já que são antes categorias nativas. (...) O fato é que grupos de identidade agenciam origens históricas através de sinais tangíveis: a cultura, por exemplo. (Schwarcz, 2011, p.36).

Em síntese, cultura seria um patrimônio geral, enquanto "cultura" (com aspas) seria uma propriedade particular de cada povo, devidamente negociada e agenciada. Ou seja, em um mundo de diferenças, acionar a "cultura" tem sido utilizado como recurso para afirmar identidade. Identidade é um fenômeno arbitrário, onde símbolos são partilhados e agenciados. Esse horizonte de compreensão supera formulações essencialistas, possibilitando novos prismas de investigação.

Entretanto, sobre esse horizonte de pensamento, existem críticas que remetem à redução da "cultura" como um reservatório de "traços", ou um "porão" onde os melhores aspectos, a serem usados em determinada situação, são escolhidos, se adequando como forma de estratégia étnica, tornando-a um "folclore" no campo político. Para não cairmos na simplificação da "cultura" como

algo negativo, associado à ideia de falsidade ou manipulação, é importante atentar para os movimentos e ressignificações. Em "Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil", o sociólogo Diegues (2001, p. 25) defende:

Num contexto político de dominação, só se tornam visíveis a reorganização e retenção de traços culturais possíveis, isto é, aqueles que não se opõem frontalmente aos legitimados pela sociedade nacional. A especificidade de uma cultura, porém, é dada pela particularidade de uma visão de mundo, por uma cosmogonia própria, pela existência de um território existencial singularizado, configurado por uma lógica de ação e de emoção que, num contexto de dominação, vive muitas de suas facetas na clandestinidade, ao abrigo da apropriação ou da repressão. Estes esquemas culturais dotados de grande permanência são engendrados historicamente, num certo meio natural e social, constituindo-se em princípios orientadores das práticas sociais e produzem hábitos. Mas, se as práticas e o sentido a elas atribuído são resultantes de esquemas culturais preexistentes, não é menos verdadeiro que os significados também sejam reavaliados quando realizados na prática, abrindo-se um espaço delimitado por esses contrários, onde os sujeitos históricos reproduzem criativa e dialeticamente sua cultura e sua história, por meio de processos de reavaliação funcional de categorias. Assim, os povos submetidos às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo nativo. As dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social sofrem adequações gradativas, em grande parte não planejadas, mas sempre criativas, às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à ininterrupta luta política para preservação do território tribal e de seus recursos naturais. A "orquestração nativa", entretanto, encontra o limite de suas possibilidades de expansão não no grau de competência do pensamento mítico para a interpretação histórica, na sua capacidade de transformação coerente e incorporação de novos significados, mas, fundamentalmente, no espaço de autonomia política e econômica que consiga manter no contexto de envolvimento pela sociedade mais abrangente.

Como exemplo, a população negra da comunidade São Francisco do Bauana, um povo que tem conseguido manter seu território, desde a chegada, reconstruíram suas formas de viver em sociedade, com seus próprios sistemas político e econômico, ainda mantendo laços com seu passado. São um registro vivo da cultura quilombola em contexto amazônico, conhecem plantas medicinais, técnicas de agricultura familiar, possuem uma rica culinária, tradições religiosas e festejos. Contudo, devido a ameaças externas, historicamente têm lutado pela resistência de sua cultura; por isso, hoje lutam pelo direito à titulação de propriedade definitiva, acionando o reconhecimento como remanescentes de quilombos. Assim, ao reinventar, por meio de reordenação sociocultural, sua "cultura", acionam seus principais marcadores que os diferenciam etnicamente das outras comunidades rurais da região.

A título de exemplo, um desses marcadores tem sido a "raça", entendida pela teoria social não como aspectos biológicos, mas como construções sociais que criam hierarquias entre diferentes seres humanos, pautadas em diferenças de traços físicos e cor de pele. Não me atenho às definições e ao aprofundamento dessa categoria, mas sim à importância de visualizarmos como ela é acionada na "cultura".

Estudiosa na área de relações raciais, Lilia Schwarcz (2011), em concordância com a teoria de Manuela Carneiro, instiga-nos a pensar o uso das aspas no contexto de diferenças raciais como uma ferramenta política. Sabemos que raça (sem aspas) e cores no Brasil atuam como construções

sociais arbitrárias, mas não de forma aleatória. Elas partem de construções diacríticas, relacionais e posicionais que reiteram cotidianamente um elemento de divisão e discriminação social. Em sua tese, propõe pensar "raça" (com aspas) em um novo sentido, comparado ao disseminado pela teoria comum, agora inserido em uma agenda de inclusão social.

Afinal, vivemos em um país marcado por desigualdade social, ainda mais agravada pelo racismo, e as comunidades quilombolas, comunidades de terreiro e outras comunidades negras rurais e urbanas têm sido vítimas contínuas da violência colonial que se perpetua. Dessa forma, a afirmação da identidade quilombola torna-se um argumento político poderoso e operante, em uma realidade política igualmente aguda.

Contudo, alerta que processos de identificação são dinâmicos, não se reduzindo a elementos únicos, e envolvem profundos processos de reflexão e articulação política entre as comunidades, para que possam pensar a si mesmas, sempre reivindicando seu direito de ser e de existir. É nesse sentido que é importante observar como as identidades coletivas da região se formaram ao longo do tempo até a afirmação da comunidade São Francisco do Bauana como uma comunidade quilombola.

### **3.2 A Comunidade São Francisco do Bauana**

Moramos de vez aqui mesmo, mas antes, ainda chegamos a ir para o Curumitá, no terreno da mamãe. Meu pai trabalhava com castanha, sorva e seringa. Depois disso, eles passaram a trabalhar na roça. Com o tempo, pararam de estar por aí e começaram a fazer roça. Acho que chegou um tempo em que ele não quis mais viver assim. Levava a família pelos igarapés, fazia barraca e passava semanas por lá. Vinha aqui para fora só para pegar as coisas e voltava para dentro de novo. Ficamos muito tempo assim, andando. Depois, quando ele começou a fazer roça, a vida foi mais difícil para os filhos. Os meninos não podiam estudar, e a vida nos igarapés era muito sofrida. (Maria Erimar Rocha)

Para nós virmos para cá, pensamos muito, mas era só por aqui (referindo-se à região do Lago de Tefé). Ele fez uma casa ali para cima, depois fez outra mais para baixo. Aí, meu tio sempre dizia que essa ponta onde estamos era bonita, então ele decidiu fazer uma casa aqui. Comprou palha tecida, 40 folhas de canarana, fez uma casinha e viemos morar aqui, onde hoje fica o colégio. Naquela época, só éramos nós; a primeira casa dessa parte. Já havia moradores na parte de cima e na parte de baixo (referindo-se a outras localidades), mas para cá, éramos só nós mesmos. Ele fez a casa, deve ter sido em 1970. Depois, foram chegando mais moradores, uns do Solimões e outros do Juruá. Em 1975, ele fez uma casa grande e foi até Tefé buscar uma irmã da mamãe para dar aula para nós. Com essa escola, mais moradores chegaram, trazendo os filhos para estudar. Ela deu aula aqui por uns três anos, acho eu, e recebia o pagamento do município de Tefé, pois ainda não existia o município de Alvarães. Logo depois, ela não quis mais vir, então ele foi atrás de outra professora, lá do outro lado (na cidade de Tefé), e

trouxe a prima dele para dar aula. Ela ensinou por uns dois anos, sempre em casa. O piso não era de cimento, era de barro, e ele teve muito trabalho para fazer bem batidinho, até que reluzia. Nos finais de semana, o pessoal vinha para cá, trazia os instrumentos, e nunca houve atrito. Aí, foi aumentando. A escola foi o que atraiu mais moradores para essa parte. Em 1975, fizeram o primeiro festejo e a levantação do mastro do padroeiro daqui, que é São Tomé, padroeiro dos agricultores. Foi um tio meu, irmão da minha mãe, que escolheu o padroeiro. Escolheram São Tomé porque ele é o padroeiro dos agricultores. (Raimunda Rocha)

Tendo sua família se instalado nessa “ponta bonita”, onde fica a atual comunidade do Bauana<sup>27</sup>, as relações entre moradores ribeirinhos que se situavam no Médio Solimões ampliaram a formação de parentesco dessa família. Raimunda relata que seu irmão casou com uma mulher que veio do rio Juruá, suas outras duas irmãs “casaram com gente de outra família que também veio do rio Juruá, enquanto Edna casou com Falcão que veio do Solimões”.

Relações que acontecem mediante eventos corriqueiros realizados entre rios e florestas: “A gente se conheceu pela convivência, eles vinham pra cá, às vezes a gente ia pra lá, eles faziam torneios, as mulheres e homens jogavam, quem não jogava ia apreciar, as festas do divino, nossos próprios parentes que vão casando e indo morar em outro lugar e a gente vai se conhecendo.” (Maria Eumar Rocha, 2023). Uma dinâmica de relações que se faz presente no cotidiano contemporâneo dos povos ribeirinhos amazônicos.

Geralmente, quando os filhos vão casando, saem de casa, constroem suas casas e plantam seus roçados na própria comunidade. “Quando minhas irmãs mais velhas foram casando, foram saindo, as mais novas foram ficando, daí depois arrumamos marido, a Edna foi pra outro canto, nós ficamos por aqui onde o papai morava. Mas pra chegar pra morar aqui tem que ficar com alguém daqui, tem que casar com alguém daqui, não dá pra chegar sem ter ligação.” (Maria Eumar Rocha). Vale pontuar que Edna foi a única das filhas que após o casamento mudou para outra comunidade, com o passar do tempo Edson e Carlos mudaram para as cidades de Tefé e Alvarães respectivamente. Atualmente permanecem no Bauana seis irmãos, sendo cinco mulheres e um homem.

“Somos seis irmãs, só aqui na comunidade temos 5 irmãs, mora lá pra gente e duas pra cá, a casa do meu pai ficava ali onde era o colégio, quem ficou morando aí era meu irmão, ele sovinava muito essa parte aí, mas depois que ele foi morar em Alvarães a gente cedeu pra prefeitura construir a escola, eles queriam um lugar que ficasse na frente da comunidade, aí cedemos. (Maria Ezimar Rocha)”

---

<sup>27</sup> No decorrer das descrições, ao citar “comunidade do Bauana” ou “mulheres do Bauana”, me refiro especificamente a comunidade São Francisco do Bauana. Portanto, não engloba todas as comunidades ou mulheres que estão ao longo do rio Bauana.

Contextualizo que o casal Francisco Lopes da Costa e Elizabete Lisboa da Rocha tiveram 09 filhos que nasceram na seguinte ordem: Raimunda Lopes Sales, Manuel Rocha Lopes, Carlos Alberto Rocha Lopes, Maria Edomar Rocha Lopes, Eumar Rocha Lopes, Maria Erimar Rocha Lopes, Edson Rocha Lopes, Maria Ezimar Rocha Lopes e Edna Rocha Lopes.

Raimunda Lopes Sales, 64 anos, nasceu em Tefé e se criou na comunidade do Bauana, filha mais velha do casal, se casou aos 19 anos com Claudemir de Oliveira Sales – que tem origem em uma comunidade indígena, ao casar mudou-se para o São Francisco do Bauana. Não tiveram filhos biológicos, mas têm dois filhos de criação que são filhos biológicos de primas da própria comunidade.

Manuel Rocha Lopes casou com Osmarina Coelho Moto que é da cidade de Tefé, atualmente moram na comunidade do Bauana, Claudia e Eliana são suas filhas biológicas e Fabrício de criação.

Carlos Alberto Rocha, casado com Iraneide – que é também filha de um dos primeiros moradores da região onde fundaram a comunidade, tiveram seis filhos, Ivonei Carlos Lopes, Ilza Cara Lopes, Raimundo Carlos, Ilce Carla Lopes, Carlos Alberto e Nilce Carla.

Maria Edomar Rocha Lopes, casada com Aldenor Gomes da Silva- que é filho de um dos fundadores da região que veio do rio Juruá para o rio Bauana. Tiveram seis filhos, Enilson Rocha da Silva, Eliziane Rocha, Cristiane Rocha, Adresson Rocha, Adriana Rocha e Emilson Rocha.

Eumar Rocha Lopes, casada com Antônio Isauro- que é irmão de Aldenor Gomes, já citado acima, filhos de um dos fundadores da região que veio do rio Juruá para o rio Bauana. Tiveram seis filhos, Elenilson Lopes, Elrilene, Marcio Lopes, Eli Rosa Lopes, Simone Lopes e Elenildo Lopes.

Maria Erimar Rocha Lopes, casou-se com Afonso Pantoja que veio da comunidade do Igarapé Açú, pertencente ao município de Tefé. Tiveram cinco filhos, Raimundo Edson, Edna Lopes, Marcia Lopes, Marcela Rocha Pantoja e Marcelane Rocha.

Edson Rocha, casado com Anália das Chagas – do rio Solimões, de acordo com relatos dos irmãos, o casal não teve filhos.

Maria Ezimar Rocha Lopes, casada com Gerson das Chagas- que veio do município de Tefé. Tiveram seis filhos, Ezio Lopes Faustino, Elisabeth Lopes, Everson Lopes Faustino, Wellison Lopes, Welliton Lopes e Gêssica Maria Lopes.

Edna Rocha Lopes, casada com Francisco Falcão – que nasceu em uma comunidade do Solimões. Tiveram cinco filhos, Radjane Rocha, Renei Rocha, Élide Rocha, Franciele Rocha e Renisson Rocha.

Em síntese, Francisco Lopes da Costa e Elizabete Lisboa da Rocha são os pais de nove filhos, que têm descendentes com várias raízes culturais e geográficas, como a comunidade indígena, rio Solimões, rio Juruá, Tefé, etc. Cada um dos filhos casou-se com parceiros de

diferentes origens e formaram novas famílias. Destaco Raimunda, a filha mais velha do casal que contem têm filhos de criação, o que mostra uma forte tradição comunitária e de apoio mútuo dentro das famílias.

\*

A comunidade de São Francisco do Bauana está inserida dentro da área de Amortecimento da Unidade de Conservação da Floresta Nacional de Tefé, conhecida como entorno. Os comunitários têm o apoio da APAFE, associação que exerce papel social dentro da FLONA, no sentido de orientação e apoio nas lutas empreendidas das comunidades que fazem parte desta área. Esta comunidade pertence às delimitações do município de Alvarães, e está situada no rio Bauana que deságua no Lago de Tefé.

Com cerca de 35 famílias, contendo aproximadamente 40 casas, com família com média de 08 pessoas, é considerada uma das mais populosas do Médio Solimões. Em sua atual estrutura a comunidade dispõe de telefone rural, centro cultural onde acontecem os eventos e reuniões, uma igreja católica, campo de futebol, quadra esportiva, escola municipal com instalação de alvenaria que oferta Educação Básica I - II e EJA com mediação tecnológica.

Como suporte de atendimento básico de saúde dos comunitários, contam com dois agentes de saúde que atendem em suas próprias residências. A comunidade dispõe de uma cozinha (casa de farinha) que é comunitária destinada para os moradores da comunidade em geral. A quantidade do número de casas de farinha é inferior às de família, então tem famílias que utilizam a casa de farinha dos vizinhos ou a cozinha comunitária.

Há um flutuante comercial localizado no rio, em frente à comunidade, que desempenha um papel crucial na economia local. Ele serve como ponto de abastecimento para moradores de diversas comunidades do Médio Solimões que transitam pelo Lago de Tefé e o rio Bauana. Ao contrário de outras comunidades da região, que não possuem comércios com grande variedade ou estoque de produtos, este flutuante se destaca como um centro comercial importante.

Os moradores dessa área recorrem a esse flutuante para evitar a viagem até as cidades de Tefé e Alvarães sempre que precisam de suprimentos. Além de realizarem suas compras, os agricultores aproveitam para vender sua produção de farinha, que o administrador do flutuante adquire para revender, seja no próprio flutuante ou para comércios e empresas em outras cidades, como Tefé e Manaus.

Esse ponto comercial também funciona como um canal de comunicação e troca de informações. O fluxo constante de moradores de outras comunidades cria uma rede de relações que ultrapassa os limites da localidade, permitindo um maior acesso a notícias e informações de diferentes áreas. Assim, o flutuante não só facilita a circulação de mercadorias, mas também

contribui para a construção de vínculos e para o intercâmbio cultural entre as comunidades do Médio Solimões.



*Foto 05: Flutuante comercial em frente a comunidade foto da frente do flutuante*

Oliveira (2022) pontua que suas práticas ancestrais seguem na vida cotidiana dos moradores, apesar dos processos de (res)significação sociocultural com o passar dos anos, “há uma satisfação na manutenção das antigas práticas, tanto econômicas no cultivo da agricultura, na produção de farinha, como, também, nas práticas socioculturais, os festejos, que é o momento onde revivem e rememoram as práticas da agricultura.” (idem, p. 68)

Todos os moradores são de religião católica, a tradição religiosa vem desde o Sr. Francisco, fundador da comunidade. Suas filhas relatam que ele era muito religioso. Atualmente, as filhas fazem de tudo para manter a tradição na comunidade, moradores relataram que até proibiram pessoas de outras religiões (citam os evangélicos) de fazer culto na comunidade, porque eles não estavam interessados tendo em vista que já tinham uma crença religiosa na qual segue há décadas.

O Festejo de São Tomé é um evento de grande relevância tanto para a comunidade local quanto para o Médio Solimões. Essa manifestação religiosa e cultural é uma tradição que remonta à origem da comunidade. Celebrado em julho, o Festejo, em homenagem ao padroeiro São Tomé, envolve a participação ativa de todos, com a preparação iniciada meses antes por meio de arrecadações e colaborações dos moradores. Além da comunidade anfitriã, pessoas de outras localidades da região do Médio Solimões também se empenham em participar. Seguindo a tradição das primeiras edições, a festa dura nove dias, com a derrubada do mastro no décimo dia. A alimentação, fornecida gratuitamente ao público, é preparada pelos próprios comunitários. Nos últimos anos, o evento tem contado com o apoio financeiro da prefeitura de Alvarães. A festa é um momento de união e celebração, que atrai e é valorizado por todas as gerações.

A prática de esportes é outro elemento marcante na rotina dos moradores, ganhando ainda mais destaque e se expandindo quando incorporada ao Festejo de São Tomé. A competição esportiva envolve toda a comunidade, abrangendo diferentes gerações, e contribui para o fortalecimento dos laços entre diversos povos da região, considerando as identidades étnicas das comunidades do Médio Solimões. O evento reúne participantes de várias localidades vizinhas, além de times das cidades de Tefé e Alvarães, todos com o objetivo de competir. As modalidades esportivas, tanto masculina quanto feminina, estão abertas a todos os interessados, sendo um momento de integração e confraternização para todos os envolvidos. (Oliveira, 2022).



Foto 06: Time e torcida reunida no campo da comunidade São Francisco do Bauana - Imagem cedida por Elizabete Lopes

\*

Para ajudar a situar as narrações das irmãs sobre a formação da comunidade São Francisco do Bauana, evoco o estudo intitulado “*Histórias do Lago de Tefé-AM: Memórias, Experiências e Lutas de Homens e Mulheres do Interior*”, da historiadora Johmara Santos (2020). Através de relatos orais, a autora nos oferece uma revisão da historiografia, fundamentada nas experiências de vida e nas resistências vivenciadas durante o processo de expansão e transformações das relações capitalistas na Amazônia a partir de 1970. Inicialmente, me interessam suas considerações sobre as transformações que as comunidades rurais do Lago e de Tefé passaram no final da década de 1970. Vale destacar que o rio Bauana deságua no Lago de Tefé, e, conseqüentemente, há uma partilha de experiências entre os ribeirinhos de ambos os rios. Raimunda confirma essa relação no seguinte trecho: “Pra nós virmos pra cá, a gente pensou muito, mas era só por aqui (referindo-se à região do Lago de Tefé).”



Figura 02: Mapa do rio Bauana ligado ao Lago de Tefé - Fonte: Geoprocessamento IDSM

A autora nos guia a pensar nas transformações de antigos castanhais em localidades, e destas em comunidades rurais a partir de experiências dos trabalhadores/as rurais entre 1970 a 2018. Para isso, partimos da importância de pontuar que o Lago de Tefé é um dos grandes lagos do Médio Solimões, e guarda uma imensa importância histórica, política, social e econômica. Atravessando territórios que habitam diversas populações tradicionais, já foi caminho de muitas incursões nacionais e estrangeiras que buscaram em seu território possibilidades de exploração.

No século XIX, na extensão de floresta que acompanha o Lago de Tefé encontravam-se muitos castanhais, que logo passaram a ser um valioso item de produção extrativista vegetal de diversas famílias. Por isso, acredita-se que entre pontuais motivações para famílias se fixarem ao longo do Lago de Tefé e entorno (rio Bauana) foi a estratégia de se situar em um local onde pudesse desenvolver atividades extrativistas com a castanha, sorva, pesca e agricultura.

Baseada em dados de pesquisa econômica de Tefé no ano de 1967, a estudiosa destaca que a castanha era o principal item de produção extrativista vegetal desse município, assim era também a principal fonte de renda dos trabalhadores rurais, junto a sorva, agricultura de subsistência e cultivo da mandioca. Com o passar do tempo, houve uma degradação dos castanhais no Lago de Tefé. Ainda com a lógica herdada da época da seringa, tinham os donos dos castanhais, os chefes/patrões,

que logo perdem seu poder de influência. Com isso, os trabalhadores do interior participam do surgimento de uma nova maneira de se relacionar com os recursos naturais.

Surge também um novo modelo de organização social e política, onde homens e mulheres passam a acionar uma identidade coletiva. “Isto, na prática, significa que o termo localidades em referência aos locais de moradia dos trabalhadores/trabalhadoras às margens do rio é substituído por comunidades e seus moradores passam a ser reconhecidos como trabalhadores rurais (Santos, 2020, p. 04)”. Dada a formação das comunidades, norteadas pelas descrições de Raimunda Lopes e Santos evidencio três cenários históricos importantes para entendermos as motivações por trás dos primeiros acionamentos de identidades coletivas e de que forma operaram em comunidades na região do Lago de Tefé e entorno, incluindo a comunidade do Bauana.

No primeiro cenário, trata-se do fortalecimento da identidade coletiva como estratégia para dialogar com o governo e buscar melhorias para as comunidades. Em relação à formação das comunidades do rio Bauana, Raimunda explica que, anteriormente, não existiam de fato comunidades, mas apenas localidades – lugares onde famílias moravam de forma dispersa, sem uma organização social ou política coletiva. A chegada da Igreja nesse contexto teve um papel importante ao incentivar que as famílias que viviam em localidades próximas se unissem e formassem comunidades legalmente registradas. Essa formalização, segundo Raimunda, facilitou o acesso dos moradores rurais a serviços e políticas públicas do governo. Com a organização em comunidades, o governo passou a vê-los não mais como famílias isoladas na floresta, mas como grupos com estrutura social e política coletiva, com necessidades específicas, como infraestrutura, saneamento básico, educação, saúde, entre outros. A partir dessa organização, os coletivos começaram a se articular politicamente para reivindicar seus direitos enquanto povos tradicionais da Amazônia.

Em direção semelhante, Santos destaca que parte dessas organizações que aconteceram na região do Médio Solimões advém de ações do Movimento de Educação de Base (MEB), que desenvolveu na linha de frente no trabalho de organização de comunidades e “animação o popular”:

O MEB foi um movimento social da igreja católica, criado nacionalmente em 1961 pela CNBB, dentro de uma política conciliatória com o governo federal e visava executar um grande programa de alfabetização radiofônica em massa nos estados subdesenvolvidos do Brasil. Em 1962 o movimento redefine seus objetivos por conta do Concílio Vaticano e da Teologia da Libertação (1962-1965), tornando-se um movimento social de educação popular. Em Tefé, o MEB é posto em prática em 1963, estimulando a constituição de diretorias, clubes comunitários, clube de mães, cooperativas e sindicatos. Naquele contexto, a população do interior passou a ser exaltada pelas carências, mas também pela potencialidade de agir e transformar o meio em que vive. As ações incentivadas pelo MEB trazem uma série de mudanças na vida dos trabalhadores do campo, que passaram a se organizar de forma coletiva criando suas associações e fazendo dela um espaço coletivo de luta e organização de seus mutirões. (Santos, 2020, p. 04)

“Quando chegamos aqui, já éramos católicos. O padre vem todo ano, tem ano que ele faz duas visitas, porque todo o tempo eles fizeram o acompanhamento. A igreja ajudou muito aqui. O pessoal de Tefé, até hoje, nós somos do município de Alvarães, mas da Paróquia de Tefé. Desde quando chegamos aqui, a igreja católica acompanha a gente. Eles incentivaram a organização da comunidade. O MEB ajudou a fazer a ata da comunidade.” (Raimunda Lopes, 2023).

No rio Bauana, em 1975, as localidades foram definidas como comunidades. Além do auxílio e incentivo da igreja, um importante feito foi alcançado por meio da participação política como eleitores. Raimunda conta que um total de 12 famílias do rio Bauana se reuniram e, juntas, elegeram dois candidatos a vereadores no município de Alvarães. Ao perceber a potência política e a quantidade de moradores, a administração municipal da época incentivou a realização do Festejo e, junto a isso, a organização da ATA para registrar a comunidade juridicamente. Já organizados como comunidade, a prefeitura de Alvarães mandou construir uma escola e um centro comunitário. Em comemoração ao Dia do Agricultor, foram distribuídos equipamentos, e os moradores passaram a ter água encanada e luz, o que trouxe melhorias significativas para a comunidade.

O outro momento compreende acionamento de identidade coletiva na resistência da cultura ribeirinha. No final da década de 1970, período de Ditadura Militar, onde o Lago de Tefé assiste a entrada dos projetos promovidos pelos governos militares e a presença de uma política expansionista do capital, visando na modernização da agricultura que era incentivado pelo Estado, o qual ampara a presença de intuições: Associação de Crédito e Assistência Rural (ACAR), Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Amazonas (EMATER), Projeto Rondon, Banco do Brasil:

Estes projetos visavam promover o desenvolvimento da região amazônica e sua integração ao sul do país. Todavia, foram feitos sem a participação da sociedade, e apresentaram conflitos distintos e uma dinâmica que não era própria da região. A presença de uma política expansionista do capital, de empresas capitalistas não atuaram de forma repressiva, opressiva e autoritária em relação no Lago de Tefé-AM, como ocorreu, por exemplo, Vale Tocantins, Médio e Baixo Tocantins, (construção de barragem, incentivos fiscais, mudanças na Legislação do Estado e mais projetos de colonização pensados pelos governos militares, desdobrou conflitos pela terra, envolvendo índios, seringueiros, castanheiros, posseiros). Esta presença, até o momento é percebida através de uma nova roupagem, por meio da imposição de uma nova moral coercitiva, um olhar discriminatório sobre esses homens e mulheres do interior. (Santos, 2020, p. 05)

A política de modernização da agricultura trazia consigo estrutura de assistência técnica e rural, em conjunto, políticas de incentivos fiscais do Governo Federal. ACAR (1966), EMATER (1977), Projeto Rondon, e instituições bancárias como o Banco do Brasil partiram a caminho das comunidades a fim de estimular seus moradores a realizarem empréstimos. A ACAR ensinava por meios de palestras e atividades novas técnicas de agricultura, o Banco do Brasil enviava profissionais para estimular empréstimos, o projeto RODOM enviava diversos profissionais para orientar as famílias sobre cuidados com a saúde.

No entanto, esses projetos advindos de políticas de incentivos e subsídios governamentais foram pensados sob a ótica do capitalismo, ignorando questões locais. Foram ações pautadas na justificativa de que precisavam melhorar a qualidade de vida do povo do interior, da população rural. “Mas essas ideias de modernização para todos, desconsiderava os aspectos culturais importantes desses povos, por isso, desencadeia-se um processo de resistência da cultura” (Santos, 2020, p. 05)

Traziam diversas ideias “modernas” como modelos comportamentais e organizacionais a serem seguidos, a exemplo, o incentivo ao consumo de alimentos industrializados vindos da cidade, o uso de cloro na água, a maneira de construir e organizar as casas nas comunidades obedecendo ao imaginário da organização urbana, construções de fossas, entre e outros. Santos, identifica essas ações como processo de expropriação cultural ao compreender que tinham como finalidade implantar substituição de seus modos de vida.

Entretendo, na comunidade do Bacuri, a qual realizou sua pesquisa, a historiadora afirma que em contramão com os “modernizadores”, parte dos trabalhadores desencadearam um processo de resistência na aplicação dessas ações na comunidade e rejeitavam as novas imposições resistindo ao manter seus hábitos cotidianos a fim de conservar seus saberes tradicionais. E para reforçar essa resistência da cultura, tendo acionada a designação de comunidade e identidade coletiva, realizaram diversas atividades em coletivo de ajuda mútua, construíram casas, escolas, campos de futebol, roças comunitárias, entre outros.

No terceiro cenário, temos o acionamento de identidade coletiva enquanto povo ribeirinho na reivindicação pelo direito à permanência na terra. “Entre 1970 - 2009 com a desagregação dos castanhais, quando a mão de obra desses trabalhadores não gerava mais lucro para o patrão, eles passaram a sofrer tentativas de expulsão, e a resistir, não aceitando saírem da comunidade.” (Santos, 2020, p. 06). Junto a isso, também falaram da dificuldade de alcançar serviços básicos sociais como aposentadoria e auxílios, por isso intensificou-se a necessidade de comprovar residência em comunidade do interior.

No contexto de sua pesquisa, cita que houve uma luta pela terra dos moradores da comunidade do Bacuri com início desde a década de 1980 e assim o êxito da expulsão de Lázaro Ramos, o ex-patrão que dominava a região. Lázaro<sup>28</sup> dizia ser dono de todas as terras, em sua defesa afirmava que só teria deixado as famílias permanecerem em suas terras porque o trabalho nos castanhais gerava lucro ao seu posto comercial.

---

<sup>28</sup> Interessante como esses patrões e suas ações tinham um longo alcance em toda a região do Lago, e até do Médio Solimões. Lembro que em uma de nossas conversas junto à família de Dona Ezimar, ela cita o nome do patrão Lázaro relembando um período difícil na vida das pessoas que trabalhavam nas “suas terras”, me falou o quanto ele era temido por muitos moradores da região, ele mandava em uma boa parte das terras, que tiveram muitos conflitos. Pela conversa, acredito que sua família não teve ligação com esse patrão.

Em busca de resolução, lideranças comunitárias tentaram dialogar/negociar com o ex-patrão, mas ele não estava disposto a fazer acordo, tiveram até episódios de enfrentamento direto, o que os fez apelar para mediadores externos, em seguida, com muita luta conquistaram o apoio administrativo municipal (a comunidade do Bacuri pertencente ao município de Tefé) que favoreceu a titulação da terra. Logo, “de grandes porções de terras controladas por um único indivíduo, o patrão, passa-se para os pequenos territórios controlados por uma coletividade, as comunidades, que definem regras de uso de recursos e de acesso ao território” (Alencar, 2010, p. 56).

No caso da comunidade São Francisco do Bauana a reivindicação pelo direito a terra é uma luta atual, que tem sido permeado por sentimento de insegurança e impotência, ao mesmo tempo em que, tem motivado a atuação dos comunitários a acionar autodenominação de identidade coletiva a fim de garantir seus direitos sociopolíticos, culturais e territoriais.

Tendo conhecimento de bases da organização social desses povos do Lago de Tefé e entorno, convém visualizar suas diferentes formas de acionar identidade coletiva ribeirinha como modelos de movimentos sociais em contexto amazônico. Ao considerar as múltiplas concepções no que tange a movimentos sociais, no sentido definido por Gohn (2011), são ações coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas.

Mas quando aderir a estes movimentos? Pensemos que partem de uma construção de diagnósticos sobre a realidade social, e assim, em coletivo desenvolvem propostas de intervenções. De forma concreta, adotam diferentes estratégias que podem variar a uma simples denúncia, pressão direta ou indireta. Trata-se de uma categoria muito particular no interior de um vasto conjunto de ações de reivindicação, com sujeitos motivados pela busca de seus direitos. Por isso, Gohn (2011, p. 336), orienta que “os intelectuais/pesquisadores devem dedicar atenção especial aos saberes produzidos pelos próprios movimentos, pelos ativistas, no coletivo e atentar também para linguagens e gramáticas que eles utilizam”, assim, observar como as relações postas acontecem e de que forma geram novas configurações.

Contudo, se antes a comunidade se reconhecia em sua identidade coletiva como ribeirinha, encontra-se hoje em outro processo. No Brasil, de acordo com a definição constitucional do projeto de Lei Nº 2916, de 2021, do Estatuto do Ribeirinho:

Art. 1º considera-se: I – ribeirinho: aquele que reside nas proximidades dos rios, igarapés, igapós, lagos da floresta e tem a pesca artesanal como principal atividade de sobrevivência, podendo também cultivar pequenos roçados para consumo próprio e praticar atividades extrativistas e de subsistência;

Uma categoria que não abarca as diferentes identificações que compõem esses povos das margens dos rios no Amazonas, questão que se evidencia com a autoafirmação dos moradores da comunidade do Bauana como remanescentes de quilombos.

\*

Há uma intensificação de processos reivindicativos por populações rurais no país, que nos indica uma realidade de lutas e disputas concretas e simbólicas em torno da noção de identidade e território, como no caso de grupos negros rurais. Atualmente, a autoatribuição de identidade política como remanescentes de quilombos tem sido um assunto importante no que se refere às pautas sócio-políticas do Bauana, uma pauta que iniciou em 2004, mas teve maior atenção a partir de 2022. Junto a isso, sabe-se que, a cultura está em constante fluxo e processo de mudança, e além das relações sociais, também está sujeita a mecanismos de dominação como: “os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências” (Barth, 2005, p. 22). Logo, para além de reivindicação sócio-política, há uma nova demanda, o direito à cultura quilombola amazônica. Voltemos as narrativas das sujeitas:

Apareceu tanto dono desse terreno, depois do papai muita gente apareceu dizendo ser dono desse terreno, mas o papai foi o primeiro morador, já estamos esse tempo todo aqui morando, mas parece que esses moradores abandonaram, apareceram uns três donos para esse terreno. Por isso que nós precisamos registrar nossa terra, pra ter segurança, porque nós moramos aqui todos esses anos, mas nunca foi tirado nenhum documento dela. Agora aqui estamos na luta nesse processo de reconhecimento de quilombo. (Maria Erimar Rocha, 2023)

Para esse diálogo, retornemos também as lembranças aqui já citadas de quando Raimunda narra que seu avô era um homem negro retinto, das várias vezes que apareciam os “gaiatos” os chamando de “Vila dos pretos” ou “Ponta preta”. Nota-se que o termo “Vila dos pretos” ou “Ponta preta” é usado em primeiro momento por pessoas externas à comunidade, como forma de preconceito, por outros ribeirinhos que transitavam pelo rio Bauana, por meio dessas ações, indicavam a presença de pessoas negras na região, e para além, indicavam uma vila onde majoritariamente era composta por pessoas “pretas” diferenciando-a das demais. A partir da mobilização ética pelo reconhecimento de “remanescentes de quilombos”, houve uma politização desses termos que antes eram de viés preconceituoso. Trata-se de reconhecimento por mediadores, como explica Arutti:

As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e os próprios termos “negro” ou “preto”, muitas vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados. As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito

porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. (Arutti, 1997, p. 24)

A “Vila dos pretos”, refere-se a comunidade da família do Senhor Francisco e Elizabete. Embora utilizado com viés de preconceito racial, esse termo passa a configurar uma política de diferenciação e logo depois de identidade étnica. Se antes Raimunda sentia medo das pessoas que passavam e entoavam falas com viés discriminatório, atualmente utilizam dessa diferenciação como potência política.

### **3.2 Quilombos e suas múltiplas variações**

Diversos coletivos de populações tradicionais do país têm demandado a autoatribuição de identidades étnicas. Dentre esses, destacam-se os povos rurais negros, que passam a se enunciar como parte do conjunto classificado como "remanescentes de quilombos". Trata-se, aqui, da criação de novos sujeitos políticos que, ao se manifestarem, revelam a importância de realizarmos uma discussão sobre as novas configurações no campo de estudos sobre populações rurais amazônicas. Temos como ponto de partida para uma análise crítica a maneira como os próprios agentes sociais definem e representam suas relações e práticas perante outros grupos sociais com os quais interagem.

É quase automático, quando ouvimos falar do termo "quilombo", associá-lo à ideia de homens e mulheres negros fugitivos da escravidão — uma concepção que remonta à época colonial. Tivemos um caminho longo até chegarmos às atuais configurações antropológicas e políticas desse termo. Após muitos debates e discussões, dispomos hoje de novos estatutos que consideram o contexto no qual o termo é utilizado. Mas, antes disso, como destaca Alfredo Wagner de Almeida:

“No momento atual, para compreender o significado de quilombo e o sentido dessa mobilização que está ocorrendo, é preciso entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram perante os seus antagonistas, bem como entender suas lógicas, suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução. A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de agentes sociais, pode ser mais ampla do que o critério morfológico e racial (...)” (Almeida, 2002, p. 69).

Para compreender "quilombo" em seu sentido histórico, retornemos às formulações iniciais. Durante séculos, a mão de obra escrava negra foi utilizada no país. Em busca de sobreviver às humilhações e dores, negros criaram vários núcleos de resistência e lutaram pelos seus direitos. Dentre as formas de resistência, temos a formação dos "quilombos", onde o desejo por liberdade era uma das maiores motivações de negros ao procurarem essas comunidades.

Mas, para além da busca por liberdade, desenvolveu-se uma visão estereotipada da noção de "quilombo". A historiadora negra Maria Beatriz Nascimento (2021, p. 15), pioneira nos estudos

sobre comunidades quilombolas no país, argumenta que muitas referências e descrições históricas com relação aos quilombos descrevem negros como seres primitivos, malfeitores, irresponsáveis, enquanto os quilombos eram vistos como "bandos destituídos de caráter político". Desde o início da formação dos primeiros quilombos, o racismo brasileiro reforçava esses estereótipos depreciativos, não reconhecendo outras facetas dessa organização. É muito comum ver nos livros didáticos os quilombolas descritos como negros escravizados, rebeldes, que não aceitavam a escravidão e, por isso, fugiam para as matas em busca de uma vida mais ou menos primitiva.

Formulações como estas podem ser encontradas nos mais diversos estudos e análises sobre quilombos em contexto global, com suas referidas evidências. "Contudo, são análises que não atendem à compreensão total desse fenômeno, pois os 'quilombos' não se limitam à definição de movimentos do passado em resposta à escravidão" (idem, p. 98).

A historiadora defende que os quilombos "não obedecem sempre ao mesmo quadro institucional". Há diferenças entre eles, que vão desde a conjuntura histórica em que surgiram e fatos que implicam maior ou menor organização, até suas diferenças na estrutura interna. Essa abordagem diverge dos eternos estudos sobre escravos, "que a academia teimava em realizar, desenvolvendo uma narrativa histórica de naturalização e manutenção das pessoas negras como inertes frente à escravidão" (2021, p. 100).

É indispensável reconhecer as diversas atrocidades geradas pelo escravismo e os embates como reação ou vingança contra os maus-tratos e humilhações. Contudo, o que mais impulsionou o firmamento das comunidades quilombolas foi "a capacidade de criar uma sociedade alternativa, com valores próprios, diferentes dos valores dominantes na sociedade em que os negros foram integrados à força" (2021, p. 99). E é nesse plano que Almeida defende a adoção de análises etnográficas, ao afirmar que:

(...) precisamos nos libertar de definições arqueológicas, definições históricas em *strictu sensu* e de outras definições que "funcionam como camisa de força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura." (Almeida, 2002, p. 23)

Não foquemos nessa categoria como uma continuidade linear, mas nas formas atuais de resistência. Pensar a identidade quilombola é pensar em povos em constante dimensão de resistência. E, quando cito resistência, não me prendo apenas a eventos históricos de fuga e revoltas da escravidão, pois muitos quilombos não partem desse mesmo histórico de formação. Atento à resistência nos processos que esses grupos desenvolveram ao longo do tempo para manterem-se como sujeitos enquanto grupo, com seus próprios aspectos identitários, e levando seu próprio modo de viver. Como cita Souza (2008, p. 98): "Por resistência se entende a luta constante das comunidades quilombolas pelo direito de existir, de um existir que pressupõe intrinsecamente uma

rede de relações estabelecidas, que permeia a batalha cotidiana pelo direito ao território, às tradições, à identidade”.

Seguindo essa vertente, estudos antropológicos desenvolvidos no final do século XX e na primeira década do século XXI apontam que essas comunidades denominadas quilombos se estabeleceram para além das insurreições, revoltas e fugas. Em suas lutas e estratégias, efetivaram a coletividade negra na construção de autonomia.

por meio da compra de cartas de alforria e de pequenas glebas de terras e pela obtenção de doações de fazendas em forma de testamentos com a morte de ex-senhores, o que garantiu a liberdade e os meios de sobrevivência de comunidades que se formaram sobre as terras de antigas fazendas escravocratas, em terrenos de igrejas e irmandades religiosas e em outros, doados pelo próprio Estado, possibilitando suas manutenções ainda hoje, apesar dos insistentes processos violentos de expropriação dos territórios constituídos por essas comunidades. (Oliveira & Muller, 2016, p. 319)

Apesar dos grandes esforços dessas comunidades alternativas e das conquistas significativas no que tange à sua liberdade, as várias formas de opressão vividas por esses afrodescendentes não foram eliminadas com a Abolição da Escravidão. Após a abolição, povoados se estabeleceram em territórios possíveis, passando a compor espaços de resistência, com lutas permanentes contra as mais diversas formas de práticas de domínio e discriminação no Brasil. Desde então, grupos reivindicam a propriedade e o direito aos seus territórios, e nos quilombos contemporâneos é possível identificar formas de resistência similares às históricas, que seguem em dinâmicas de resistência contra dominações.

Atualmente, as lideranças quilombolas, quando falam de suas formas de organização, tradições, cultura e resistência, recorrem aos inúmeros agrupamentos de quilombos do passado. Como, por exemplo, o quilombo de Palmares, considerado uma das maiores referências de organização democrática da população negra no país. Assim, como fator de coesão grupal, o quilombo passa a exercer um papel de suma importância na consciência histórica dos negros.

Foi a partir dessas mobilizações e organizações políticas negras que surgiram as proposições que resultaram nos artigos 215 e 216 (“Da Cultura”) e 68 (do ADCT) da Constituição Federal de 1988, a Lei no 10.639/2003 e o Decreto no 4.887/2003. A partir da Constituição de 1988, a categoria quilombo conflui no sentido da conquista de direitos, da revalorização da identidade negra, e de sobrepujar a violência histórica sofrida também depois do período colonial. (Oliveira & Muller, 2016, p. 321)

No que se refere a esses aspectos simbólicos, Beatriz Nascimento defende que o quilombo passa a ser reconhecido como uma instituição que atravessou o tempo e adquiriu novos contornos na sociedade capitalista. Quilombo é espaço de resistência, de persistência, é território que acolhe e protege os corpos negros da violência racial. Quilombo é o próprio corpo negro ou os corpos negros que se aglutinam e guardam em si a memória ancestral e de resistência:

Embora o quilombo como agrupamento passível de repressão pareça só existir enquanto houve o sistema produtivo da escravidão, ele não pode ter desaparecido como

organização na qual vários grupos sociais estão comprometidos somente porque o regime escravocrata se extingue. Pensamos que ele, tanto como modelo quanto como segmento de estrutura social, perdeu absorvendo os novos elementos que aparecem com a desorganização do trabalho escravo, isto é, os ex-escravos, assim como indivíduos de outros grupos raciais que, de algum modo, ficaram fora da nova reestruturação da economia dominante. É verdade que não vamos vê-lo após a abolição como quilombo passível de repressão. Mas se nós tomarmos a história da repressão ao negro após a abolição, talvez possamos. Queremos dizer que oficialmente o quilombo termina com a abolição, mas que permanece enquanto recurso de resistência e enfrentamento da sociedade oficial que se instaura, embora não mais com aquele nome nem sofrendo o mesmo tipo de repressão. Se sabemos que o negro e outros oprimidos permanecem, por exemplo, nas favelas e áreas periféricas da cidade, obrigados por fatores não só decorrentes da marginalização do trabalho como também pela marginalização racial, podemos dizer que o quilombo, embora transformado, perdura. (Nascimento, 2021, p. 131).

Se antes era associado ou reduzido a uma manifestação reativa ao colonialismo e à escravidão, hoje segue como um modelo de reforço identitário do povo negro, sendo, assim, uma referência às formas de resistência cultural. No âmbito sócio-antropológico, o resgate do termo “quilombo”, que não se prende às condições históricas, mas desenvolve novos significados em lutas contra tipos de exclusão, refere-se, nesse caso, à luta dos negros no Brasil. Com vistas a esses movimentos e mobilizações, antropólogos do Grupo de Trabalho Terras de Quilombo da ABA, baseados em seus trabalhos junto a essas comunidades em busca de direitos, destacam a seguinte definição:

O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por 321 organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. [...] o termo “remanescente de quilombo” vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. (ABA, 1997, p. 81)

Em síntese, há perigo em definições *essencializadas*<sup>29</sup>, pois, podem ocultar uma das principais características desses povos, a vivacidade, autenticidade das relações e construções de

---

<sup>29</sup> O tema em questão é, ainda na atualidade, uma luta política que demanda reflexões científicas. Sobre essas reflexões, Alfredo Wagner de Almeida (2002) atenta que “o campo de pensamento da categoria quilombo constitui não apenas um tema próprio, mas também um objeto de reflexão que pressupõe inúmeras noções, uma constelação de noções operacionais próprias. É uma área temática específica e por isso exige o concurso de múltiplas disciplinas e formações acadêmicas. Essa é uma via elementar de acesso ao novo significado de quilombo: ele não se exaure numa investigação de arqueólogos que buscam os vestígios materiais comprobatórios daquela situação que a noção jurídica tradicional apregoa. Não se exaure na definição de historiadores ou de geógrafos, que atestam com os documentos centenários e com a ênfase no “isolamento”, reproduzindo acriticamente a versão dos administradores coloniais. Tampouco se reduz ao raio de ação de agrônomos, que o tomam simplesmente como problema agrário. Esse mundo das inter-relações e das “novas etnias” que os cientistas sociais estão descortinando requer leituras críticas e uma reinterpretação jurídica, pressupondo sobretudo em termos epistemológicos uma revisão de esquemas interpretativos cristalizados no mundo erudito. O que está em pauta são essas revisões de esquemas em que se reconhece que a noção de raça não tem fundamento científico e em que as mobilizações transformadoras e de afirmação étnica não estão passando por consanguinidade, por pertencimento à “tribo”, por características linguísticas e sinais exteriores que tradicionalmente marcaram diferenças. Está em pauta uma unidade social baseada em novas solidariedades, a qual está

vidas que acontecem em movimentos constantes, dinâmicos e vivos seguindo suas especificidades. Por isso, se fez necessário a ressemantização dos conceitos em questão. Aproximamos, assim, das novas contribuições antropológicas que consideram a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo.

Contemporaneamente, *quilombo* refere-se a “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (O’Dwyer, 2008, p. 10). Enquanto termo *remanescentes de quilombolas* pode servir ao final, como expressão formal da ideia de contemporaneidade dos quilombos. Nessa versão revisada, o termo *remanescentes de quilombo* exprime um direito a ser reconhecido em suas especificidades e não apenas um passado a ser lembrado. “Ele é a voz da cidadania autônoma destas comunidades.” Ambos os termos são também utilizados para conferir direitos territoriais, falar de construções de uma identidade originária dos quilombos históricos nos convida a pensar em referências que são atualizadas em diferentes situações etnográficas “nas quais os grupos de mobilizam e orientam suas ações” (Almeida, 2012, p. 261)

Advindo dos quilombos, também evoco a noção de aquilombar-se pontuado por Ilka Leite (1999, p. 142):

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. E o fogo que vem, agora, não queimar, mas iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos.

A teórica Grada Kilomba ao pensar na população presente nas margens sociais, defende que a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, de pessoas vulneráveis, mas como um espaço de resistência e possibilidades. Nesses lugares, para além da escassez e dificuldades, é também lugar de potência. Para a pensadora, as formas de opressão formam as condições de resistência. Seguindo essa proposição, ao considerar as várias práticas de resistência desenvolvidas pela população negra dentro dessa temática, Beatriz Nascimento (2018) nos propõe a ideia de *aquilombamento* enquanto dispositivo derivado do quilombo.

Esse conceito se apresenta como símbolo ancestral da própria organização das comunidades negras que denotavam a criação de novas possibilidades de existência e as condições de opressões impostas naqueles momentos de fuga. Se antes, essa noção estava ligada a aspectos territoriais, ressemantizado, hoje nos apresenta diante as relações construídas, focalizando em espaços de segurança, seja simbólicos ou físicos, presentes no cotidiano das comunidades negras. “Mudam-se, então, os mecanismos e os instrumentos, mas o que permanece do quilombo através do tempo é o

---

sendo construída consoante a combinação de formas de resistência que se consolidaram historicamente e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social.”

seu significado – de acolhimento, fortalecimento e organização estratégica –, ou seja, a sua dimensão cultural.”. (p. 155)<sup>30</sup>

Há casos contemporâneos de novas ressemantizações do termo. Ainda que reconheça a luta histórica das comunidades quilombolas no Brasil pelo direito à terra, a comunidade quilombola Morada da Paz, situada no Rio Grande do Sul, nega-se a pensar-se como remanescentes de quilombos, na medida em que entende que “remanescente” são aqueles que restaram, que sobraram. Preferem pensar que são quilombolas, sobreviventes as investidas coloniais e resistentes contra todas as violências, não remanescentes. Adotam o termo quilombo (com k) como um modo de criar uma diferenciação com o termo quilombo (com q), que chamam “a língua do colonizador”, no intuito de destacar que suas existências comunitárias estão para além das categorias jurídicas compreendidas pelo Estado, no sentido de que os quilombos existem para além do “reconhecimento” estatal, e recuperando a matriz bantu da palavra e seu sentido de fortaleza, povoação, união. (Flores, 2018, p. 191). Para Nego Bispo (p. 148), importante liderança quilombola e tradutor dos conhecimentos do seu povo, o quilombo é um espaço contra-colonial, onde acontecem os processos de resistência e de luta em defesa do território, dos símbolos, significações e o modo de vida praticado nesses territórios.

Por fim, os quilombos contemporâneos são compostos por sujeitos que existem aqui e agora. Retomar o passado é importante à medida que se constitui uma vigorosa forma de confirmar a existência atual do coletivo em seu lugar social de pertencimento. Contudo, falar de grupos étnicos históricos para compreender comunidades rurais negras vinculadas aos quilombos não deve carregar o cabresto histórico da busca "por pequenas Áfricas", que nos levaria à ideia de histórias lineares, nas quais todas as formas seriam lidas como uma conservação ou retorno ao passado.

Na Amazônia, povos de comunidades rurais negras articulam antigos costumes e formas de socialização com as novas regras e contextos a que estão submetidos, mediante dinâmica organizacional. Dentre os quilombos amazônicos, os conteúdos culturais podem variar no tempo, no espaço e na própria origem desses indivíduos que compõem grupos étnicos, se considerarmos "as várias Amazônias". Logo, o foco a ser observado são os mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreve padrões unificados de interação e regula quem faz e quem não faz parte do grupo. Nesse sentido, o quilombamento é um processo cuidadoso de aglutinar pertencimentos e fortalecer tramas históricas.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>Souto, S. (2021). É tempo de aquilombar: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea. *Políticas Culturais Em Revista*, 14(2), 142–159.

<sup>31</sup>Dias, Luciene de Oliveira. *Aquilombamento* / Luciene de Oliveira Dias. - Goiânia : Cegraf UFG, 2022.

### **3.3 A emergência do reconhecimento de remanescentes de quilombolas do Bauana**

Não obstante da realidade dos grupos de remanescentes de quilombolas pelo Brasil, no interior do Amazonas, a comunidade São Francisco do Bauana luta pelo título de direito as suas terras em consonância com a inserção do artigo 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Os comunitários têm enfrentado questões que ameaçam a harmonia de suas vivências. Como a exploração excessiva de recursos naturais, o rio tem sido disputado e poluído por pessoas do entorno de seus territórios, ou invadidos, com total desrespeito às maneiras de uso na forma prática e simbólica na qual o grupo tem utilizado historicamente. Suas árvores foram derrubadas para extração de madeira, afetando atividades extrativistas, entre outros.

Para esse grupo, a terra tem um significado particular, pois constitui como instrumento que mantém a coesão social da comunidade, que permite sua produção, relações sociais, preservação da cultura, dos valores e do modo particular de viverem. Nessa conjuntura, as relações de conflitos à medida que se intensificaram, maior a emergência pela mobilização política dos direitos à conquista e permanência ao território. Sendo assim, a luta por reconhecimento como remanescentes de quilombolas remete a forma de prolongar o cuidado e a relação que estabeleceram com o território desde a chegada.

Nas narrações das irmãs do Bauana, é unânime quando lembram dos cuidados de seus pais com essa “ponta”, de como estabeleceram e construíram seu modo particular de viver na Amazônia. O que me levou a incluir nessa discussão a importância da dimensão territorial, para entender esse espaço a partir de mulheres que protagonizam e produzem cultura negra em terras amazônicas. Suas memórias foram construídas dentro de um coletivo que chega na região com esperança de dias melhores.

Suas falas atravessam o tempo, lembram-se desde os primeiros vínculos afetivos em relação ao território ao quando falam “da fartura”, dos “festejos”, do “divertimento”, da época da ocupação coletiva aos dias atuais. Há quem olhe de fora e pense que se trata de uma luta econômica, com interesse apenas nas matérias-primas da terra e produção, mas em suas diferentes dimensões e atravessamentos, toda opressão econômica é também opressão cultural e social:

A terra não é um fato da natureza, mas é um produto material e espiritual do trabalho humano. As relações do camponês com a terra compreendem um intercâmbio social complexo que implica a cultura. Jamais se limita à produção de gêneros alimentícios, elementos de artesanato, matérias-primas para a satisfação das necessidades - alimento, etc. Muito mais do que isso, a relação do camponês com a terra põe em causa também a sua vida espiritual. A noite e o dia, a chuva e o sol, a estação de plantio e a da colheita, o trabalho de alguns e o mutirão, a festa e o canto, a estória e a lenda, a façanha e a inventiva, a mentira camponesa, o humorismo camponês, são muitas as dimensões sociais

e culturais que se criam e recriam na relação do camponês com a sua terra, com o seu lugar. (Carvalho, 2005, p. 116).<sup>32</sup>

O conceito de Litte (2002) também nos guia a perceber por territorialidade o esforço coletivo grupal social de que ocupa, utiliza, controla e se identifica com uma significativa parcela de seu ambiente biofísico. O conceito de territorialidade aqui aplicado não se limita ao papel de leis ou títulos, mas na forma como se mantém viva na memória coletiva que engloba dimensões simbólicas e identitária na relação do grupo com sua referida área, “o que dá profundidade e consistência temporal ao território. (2002, p.11). De encontro a essa noção, compreendemos território como parte da articulação material-semiótica, na medida em que não há território exterior aos sentidos atribuídos, produzidos a partir de saberes situados.

\*

Ao chegarem em acordo coletivo, os comunitários do Bauana se autodefiniram como remanescentes de quilombos, partindo dessa fase, o presidente da associação de moradores realizou um cadastro para colher as assinaturas das famílias que se autodeclararam, objetivando formalizar o que já era expressado verbalmente. Esse documento seria anexado para ingressar com o processo de solicitação do reconhecimento e posteriormente conseguirem a titulação. Partindo dessas informações, Oliveira & Matta (2022) realizaram uma análise dos entraves referentes ao processo de titulação de territórios quilombolas no Amazonas, com foco na comunidade São Francisco do Bauana e registraram o resultado na época:

Constatou-se que a comunidade ainda não conseguiu oficializar/protocolar o processo para o reconhecimento e emissão da certificação, motivo pelo qual não há registro no site da Fundação Cultural Palmares a respeito da abertura de processo relativo ao domínio São Francisco do Rio Bauana no estado do Amazonas. Os dados mais recentes disponíveis no site da Fundação Palmares destinam-se às comunidades que fizeram seus cadastros, estando estes registrados sob a denominação “processos aguardando complementação de documentação” formalizados até a data de 18/01/2022. É importante lembrar que esses dados são referentes ao envio da documentação de comunidades oriundas de vários estados do país, dentre elas a comunidade de São José, no estado do Amazonas, situada no município de Careiro, cujo processo está registrado sob o número 01420.014583/201562. Trata-se do protocolo datado de 27/11/2015 e dado como analisado, não havendo, porém, avanço para as fases subsequentes, ou seja, somente após encerrada esta etapa é que será efetivamente realizada a análise técnica e, posteriormente, a visita de técnicos do INCRA àquele quilombo. (Oliveira & Matta, 2022, p. 227)

No ano seguinte, enquanto iniciava meu período em campo, perguntei à dona Edna sobre como estava o processo de reconhecimento da comunidade do Bauana. Ela citou que estava em espera, e ao mesmo tempo levantou um questionamento sobre esse processo, pois, embora não houvesse documentação oficial de quilombo, a administração da cidade de Alvarães — cidade à qual a comunidade pertencia juridicamente — já os havia colocado como quilombolas nos

---

<sup>32</sup> CARVALHO, Horácio Martins de. O campesinato no século XXI: Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil. 1ªed. Petrópolis: Vozes, 2005.

documentos de solicitação de merenda escolar. Foi através desse documento que a diretora da escola do Bauana notou, nas descrições dos relatórios de merenda escolar, que, para a administração de Alvarães, eles já eram quilombolas, embora, no requisito de assistência, não recebessem nenhuma atenção a mais em relação a isso. Isso já acontecia há muito tempo, o que os deixou mais alertas, pois Alvarães vinha recebendo dinheiro com o “nome deles”, verba que não estava sendo destinada à assistência da comunidade.

Nessa conversa, estávamos à mesa tomando café quando o Senhor Falcão, que é militante há mais de 15 anos nas agendas de lutas dos povos tradicionais da região do Médio Solimões e companheiro de dona Edna, se manifestou com um sentimento de revolta sobre o assunto. Pontuou sua chateação, pois esse processo de reconhecimento de quilombo teve início em 2004, e agora, após quase 20 anos, a administração da cidade não havia se manifestado.

Falcão, alguns anos atrás, quando soube da documentação sobre a solicitação de reconhecimento quilombola da comunidade, buscou saber mais informações para tentar movimentar esse processo. Nessa reivindicação, descobriu que esse processo era inexistente para a atual gestão, visto que a administração mais recente não sabia nada sobre o reconhecimento. Partindo disso, ele tem sido um dos articuladores, junto a dona Edna e aos demais moradores da comunidade, para alcançar o almejado reconhecimento dessa comunidade.

Aí, em 2012, uma sobrinha da Rosa se reconheceu como quilombola para entrar na faculdade. Ela buscou as possibilidades que tinha como quilombola e lutou por isso, mas ainda teve gente que foi contra, dizendo que foi só uma família que se reconheceu. Mas é lógico, se já constava que eles eram quilombolas nos documentos administrativos da cidade, ela simplesmente pediu os direitos dela para se matricular na faculdade e conseguiu. Quando estava estudando, já na faculdade, ela morreu." (Francisco Falcão)

Quando realmente começaram a mexer nesse processo, logo de início muitas conspirações e falsas notícias surgiram, gerando preocupação na população. Diziam que, se eles "virassem quilombolas", iam perder o direito de mexer na terra, pescar ou até perder os benefícios que recebiam. Teriam até que mudar seus modos de vida para se encaixar nos modelos de quilombos do país. Como povos ribeirinhos amazônicos, isso causou certo estranhamento. Mas Falcão e Edna, já tendo maior ligação com movimentos sociais e articulações políticas, se comprometeram a ajudar. Para isso, buscaram aprender mais sobre os protocolos necessários a seguir.

Falcão destacou que, com a movimentação, estudaram e procuraram entender mais sobre esse processo de reconhecimento. Os primeiros passos foram dados. Ele disse que agora estavam à espera de decisões que já não dependem deles, mas sim dos órgãos competentes. Com isso, conseguiram formalizar o protocolo e elaborar a ata junto à comunidade, com as assinaturas dos moradores que se autoidentificaram como remanescentes quilombolas. De acordo com ele, a ata

está no departamento do estado do Amazonas, que decide o reconhecimento junto à Fundação Palmares.

Após essas articulações, um novo episódio de atrito com membros da gestão foi desencadeado. Quando procuraram o Senhor Falcão, ele disse que não estavam mais interessados no descaso administrativo deles e que já estavam resolvendo diretamente com as instituições e órgãos competentes. Falcão afirmou que sabiam o que estavam fazendo e com quem falar, e que não estavam mais baseados em "conhecimento aleatório".

Quando souberam dessa movimentação, tentaram se aproximar, até sugerindo um projeto na câmara de vereadores. Mas as promessas já não os interessavam, pois o descaso de mais de 19 anos já demonstrava o quanto a administração não tinha interesse em movimentar o processo e ajudar a população. Com base nisso, Falcão refez uma fala que teve com um trabalhador da assistência social que mediava a comunicação entre eles e a administração.

Esses caras são tudo carentes de ser reconhecidos, e vocês não fazem nada, ficam lesando eles o tempo todo. Acho que é por isso que vocês não quiseram, porque eles vão descobrir outras coisas, como os direitos deles, e vão começar a cobrar de vocês. Aí, vocês vão ter que chiar, vão ter que assumir responsabilidade, porque, se não, caem os direitos deles e o processo vem pra cima da prefeitura. É isso que esses caras não querem: que a gente tenha e passe pros comunitários o conhecimento. Querem que eles fiquem sempre cegos de conhecimento, pra poderem continuar lesando. Imagine, desde 2004, fiquei revoltado quando descobri. (Francisco Falcão, 2023)

Na comunidade, foram nomeadas três pessoas inicialmente para ter contato direto com pessoas ligadas a órgãos competentes que trabalham nesse processo. Falcão, Edna Rocha, Edna, sobrinha do casal que mora na comunidade atualmente. Sobre a morosidade em titular territórios quilombolas no Brasil, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2010) revela que:

Os dados oficiais a respeito da titulação das terras das comunidades remanescentes de quilombos revelam-se inexpressivos considerando-se os 22 anos da promulgação da Constituição de 1988, e as reivindicações do movimento quilombola, que através da CONAQ falam em um número superior a 3.000 comunidades. O número de comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, até 17 de junho de 2009, corresponde a 1.342, abrangendo 127.147 famílias. Os números oficiais do INCRA concernentes a títulos expedidos às comunidades quilombolas, datados de 06 de janeiro de 2010, por sua vez, assinalam 106 títulos em 97 territórios perfazendo 955.330,595 hectares e compreendendo 173 comunidades e um total de 11.070 famílias. Verifica-se uma tendência ascensionial nos números, que separam as comunidades certificadas daquelas tituladas. Os números relativos à titulação são inexpressivos. Isto enfraquece o instrumento da certificação.

Essa dificuldade de titulação estende-se às mais diversas identificações de povos e comunidades tradicionais no país. Enquanto esperam, as ofensivas de dominação territorial seguem agindo na contramão da resistência desses povos. No São Francisco do Bauana, para serem

considerados oficialmente um território quilombola, precisam obter a certidão de autodefinição como remanescentes de quilombolas junto a Fundação Cultural Palmares. Em seguida, precisa requerer a abertura do processo de regularização junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Em seguida, com a elaboração de uma série de estudos realizados na área, o processo de regularização é então iniciado. Posteriormente, a partir de uma série de informações fundiárias, cartográficas, socioeconômicas e ambientais, o INCRA inicia a elaboração Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).<sup>33</sup> O objetivo deste relatório é a partir dos trabalhos realizados identificarem e delimitarem o território.

### **3.4 Mulheres do Bauana frente a luta pela territorialização quilombola**

Nos quilombos brasileiros, as mulheres assumem<sup>34</sup> a maior parte das atividades administrativas. Desde a época colonial elas trabalhavam desenvolvendo diversas estratégias de preservação da cultura afro-brasileira, cuidando da natureza, na luta em defesa dos direitos, do território e políticas públicas. Em seu histórico também se posiciona contra as várias formas de discriminações e tentativas de dominação do território. Na comunidade São Francisco do Bauana, não é diferente.

As mulheres estão à frente das organizações e cuidados. Suas atuações se estendem às diferentes formas de fazer política no cotidiano. As irmãs moram em casas diferentes ao longo da comunidade, mas a união é uma chave importante na manutenção de suas relações. O senso de coletividade é alimentado no cotidiano através de articulações em redes de apoio e suporte. Percebi que todas estão na linha de frente das pautas da comunidade, e seguem transmitindo valores sociais, políticos, religiosos, culturais, medicinais entre as gerações do Bauana. Voltarei a esse assunto.

Para esse momento, atento para as narrativas das irmãs sobre suas reivindicações e preocupações que ecoam na comunidade, a respeito de seus direitos pelo acesso à terra, água, moradia, educação, saúde, assim como, sua cultura negra amazônica: “A nossa pesca aqui é mais pro nosso consumo, mas os peixeiros pescam muito, eles tem um chefe de Tefé, são muito em quantidade, quando veem, não ligam pra área próxima de comunidade, eles fazem uma limpa nos peixes, notamos que a quantidade de peixes diminuiu com isso. Nós que somos da comunidade somos prejudicados porque não temos mais tantos peixes quanto antes. (Maria Eumar Rocha, 2023)

Sua família disse que precisam encontrar um meio de buscar seus direitos pra ver se conseguem resolver essa questão, porque cada vez mais sentem o prejuízo para população, não tem

---

<sup>33</sup> Sobre os passos desse processo mais detalhados, ver: Serotini, A., & Rodrigues, J. F. (2024). O reconhecimento legal de territórios quilombolas no Brasil: levantamento quantitativo dos casos julgados pelo Supremo Tribunal Federal (STF). *Revista De Gestão E Secretariado*, 15(3), e3616.

<sup>34</sup> Dealdina, S. S. (2020). Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In S. S. Dealdina (Org.), *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas* (pp. 25-44). São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra.

mais peixes como antes, quando esses pescadores estão na “ativa” no período de pesca eles tem um equipamento maior como redes, o que resta para comunidades são resquícios dessas pescas. Chegam a dizer que “os peixes quando acham estão tudo arisco”, porque isso interfere na dinâmica alimentar dos comunitários.

Narram que antes, logo que surgiam pescadores de fora, no fim da pesca eles davam parte da pesca para os moradores da comunidade mais próxima de onde eles realizavam a atividade pesqueira, isso como forma de agradecimento, mas atualmente, eles não ganham nada, só sentem prejuízo em sua alimentação pelas ausências:

Antes o cardume de matrinxã passava aqui no porto, agora não tem mais, ali em cima tem lança, mas eles não deixam passar pra cá. Eles veem, pescam, quando a gente reclama e eles ainda ficam com raiva. Aí vai ficando difícil, agora está até difícil encontrar caça por aqui, agora eles estão mais longe, quanto maior a população, mais afastados os bichos ficam. Sentimos raiva, impotência, não conseguimos fazer nada. Já falamos com o prefeito sobre isso, mas até agora nada, a tendência é piorar. O ICMBIO está sempre fazendo reunião por aqui, mas em termos de pesca, não sabemos de nenhuma atitude desses órgãos. Eu não sei o que tem por trás de tudo isso, porque ninguém nem escuta falar sobre esse problema aqui, em nenhuma das reuniões. (Maria Eumar Rocha, 2023)

Entre seus desejos, descrevem: “Queríamos conseguir voltar a ter acesso ao nosso castanhal.” Me disseram que tem um castanhal que o Senhor Francisco deixou para seus filhos. “O vovô foi uma das primeiras pessoas que localizou esse castanhal. Esse castanhal está sob domínio de outro morador, que tomou da gente e conseguiu documentação na cidade dizendo ser dono, mas ele chegou depois na região. Ele disse que a terra era dele porque ele trabalhou lá.” (Elizabeth, filha de dona Ezimar).

Os castanhais ainda são importantes fornecedores de subsídios que ajudam a movimentar a economia desse povo. Na temporada, os comunitários partem a caminho dos castanhais para a colheita e, em seguida, preparam para venda, seja o fruto inteiro, seja na produção de doces. A atividade de colheita da castanha é essencial, pois é garantia de ganho financeiro e intercala os modos de ganhar dinheiro, como descreve Maria Erimar no trecho: “Aqui todo mundo faz sua roça, uns vendem e tiram a goma, fazem a tapioca, pra gente mais é a produção da farinha. Tem a castanha por temporada, na fase eles tiram, aí acaba. Quando acaba as roças, a gente fica pelejando, catando o que resta nas capoeiras, meu marido tira leite do Amapá, vamos atrás da andiroba para vender o óleo, a gente tira a copaíba. Depois que acaba a roça, tem a época da castanha, depois vamos fazendo outras coisas pra encaixar nos ganhos.”

Sabendo dessa importância, voltar a ter acesso aos castanhais tem sido um desejo da população dessa comunidade. Para evitar que os moradores da comunidade do Bauana continuassem a realizar colheitas no referido castanhal, Elizabeth e Ezimar narram que há muito

mato no caminho, troncos e árvores que foram derrubados e inseridos intencionalmente no caminho do castanhal para impedir a população de chegar até lá. Para além das castanhas, elas citam com certa frustração que as árvores de andirobas localizadas próximas ao castanhal, das quais também tiravam o óleo para vender, estão sendo exploradas. Estão tirando madeira dessas árvores, e a população já percebeu que não há mais fartura de andirobas como antes.

Uma das atividades mais recentes que causou susto nos moradores foi o número "exorbitante" de quadras de roçado feitas por um grande empresário ligado à comunidade. "Ele está atravessando o espaço dos agricultores da comunidade." Como maneira de abafar a situação, quando fez os primeiros roçados, chamou diversos moradores da própria comunidade para trabalharem para ele, pagando diária. Essas pessoas roçaram, capinaram, e no fim receberam.

Se, de um lado, ele fez isso para "ajudar" as pessoas da comunidade, pagando as diárias, por outro, as irmãs perceberam com preocupação que isso também foi uma tática para silenciar reclamações. Elas dizem que o dono desse empreendimento é o mesmo dono do flutuante comercial da região, que não tem nada contra ele, pois tem ligação antiga com a comunidade, mas suas atitudes ambiciosas têm gerado receios nos moradores. Enquanto uma das irmãs me falava sobre esse assunto, sua filha disse: "Eu nunca vi uma coisa dessas na vida. É um roçado enorme. Eu sei porque eu estava lá, eu ajudei a fazer para receber diária."

Na comunidade, as famílias, por via de costume, fazem cerca de três roças, suas produções são por demanda. Essa quantidade possibilita harmonia entre os períodos de uma roça e outra, enquanto estão plantando uma, colhem outra, para terem produção durante o ano inteiro. Para o susto dos comunitários, o empresário roçou 20 quadras de roças. Essa quantidade ameaça o espaço de outros agricultores. Esse número de roçados assustou os moradores locais, pois o desmatamento é maior, "a terra demora mais para se recuperar" e afetou a área de outros moradores que tinham interesse em fazer roça.

Para eles, não havia necessidade de fazer "tudo isso de roça", era ambição: "Pra gente não tem mais condições. Ele tem poder aqui, tem comércio, tem nome. Nós não queremos desunião. Ele é o único que faz esse horror de roça. O máximo que já fizeram aqui foi até 5 roças. Onde ele fez essa roça era uma bacabal, ele acabou com o bacabal, desmatou muita coisa, castanheira. Tem muita gente que não tem terra pra trabalhar porque ele tomou mais pra ele." (Filha de dona Erimar)

Ezimar mostrou também certa preocupação com a terra. Ela disse que "não pode fazer isso com a terra", porque ela precisa de um tempo para se recuperar. Os efeitos dessa ação podem ser muito ruins para a comunidade futuramente. Mesmo assim, por receio de atritos, não brigaram; preferiram abrir mão nesse primeiro episódio. Mas o receio de uma próxima vez, com proporções maiores, permanece entre os moradores. Citaram que, na época das últimas eleições presidenciais, ele era um dos únicos das redondezas que declarava abertamente ser bolsonarista porque "ele queria

que liberasse todas essas regras só pra ele fazer o que quisesse nessas terras.” Mesmo não tendo um confronto direto, elas narram que torcem para que essa titulação aconteça, para terem paz com relação a esse problema. (Maria Erimar Rocha)

Em outra demanda, Maria Eumar falou sobre a saúde na comunidade: “Pelos anos que moramos aqui, pelo tanto de gente, já era para ter uma UBS (Unidade de Saúde Básica) aqui, para o agente de saúde ter onde trabalhar. Já faz muitos anos que prometem isso e até agora nada.” Ela descreve que, para chegar em Tefé para ir ao hospital, eles têm muitos gastos, desde a gasolina do transporte fluvial até o gasto com transporte terrestre na cidade. “Nosso sonho aqui é ter um posto de saúde, ter remédio, para poder adoecer e ficar por aqui mesmo. Eu sei que é difícil eles colocarem todos os aparelhos de um hospital, mas, pelo menos, para as coisas básicas da nossa saúde. A gente quer viver aqui, mas, para viver aqui, precisamos de acessos básicos.” Seguem na esperança de serem “mais assistidos.”

Sobre as reivindicações, concluem: “Esperamos que, como remanescentes de quilombolas, nossos direitos sejam respeitados. A gente só quer nossa área, esperamos melhorias nessa questão da pesca, esperamos ter apoio, e que todos esses descasos sejam resolvidos. Queremos ter direito à educação, saúde, remédios, segurança do território. Direito à educação, às universidades, queremos ter acesso às universidades.” (Maria Eumar Rocha)

Edna Rocha, da Flona, também acrescenta suas reivindicações: “A gente busca melhoria de vida. Hoje somos ricos, já temos acesso a muita coisa que a gente não tinha antes (lembrando da época da seringa). A gente até comia de tudo, mas era uma vida muito mais sofrida. Hoje nossa briga é com quem está na cidade (se referindo às instituições e órgãos competentes), porque queremos ter acesso aos mesmos direitos. Não é porque somos moradores de comunidades tradicionais que temos que ter menos direitos do que na cidade, sem precisar mudar nosso estilo de vida.” (Edna Rocha)

Percebe-se, portanto, nas reflexões das interlocutoras, que a defesa por esse território traz consigo não apenas a dimensão geográfica, mas o direito de viver. Para além do território, é uma luta pela memória ancestral. Ademais, apesar dos anos de espera frente à morosidade do processo de reconhecimento como remanescentes de quilombolas, elas têm construído sua identidade enquanto sujeitas e tentam permanecer em seus territórios, continuando a lutar por melhores condições de vida. Seguem sendo protagonistas através de suas práticas diárias, reforçando seus laços com a identidade quilombola. No próximo capítulo, descrevo as várias formas desse protagonismo.

## 4. MULHERES AMAZÔNIDAS QUILOMBOLAS DO BAUANA: “SOMOS GUARDIÃS DA FLORESTA”

*“Se queres saber quem sou,  
Se queres que te ensine o que sei,  
Deixa um pouco de ser o que tu és  
E esquece o que sabes”.*

*(Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara,  
a África dos velhos iniciados avisa um jovem pesquisador ).*

*Seguir pessoas pelas paisagens permite revelar-nos suas ações, suas perspectivas e ao mesmo tempo as paisagens e suas transformações, as malhas de relações produzidas em um mundo-tempo. Transformações de curta e de longa duração, articulando o passado pelas memórias reveladas pelas narrativas, ao presente do estado das coisas e seres e lançando expectativas para um futuro da vida nesses locais.*

*Tim Ingold*

Até aqui, já traçamos as motivações da chegada, retornamos às memórias da organização da comunidade e refletimos sobre o acionamento da identidade coletiva para entendermos a luta pelo reconhecimento como quilombolas da Comunidade São Francisco do Bauana. Para este capítulo, me inspiro nos conselhos de Manuela Carneiro (2011), quando afirma que os antropólogos não podem se ater a produtos e resultados. Mais do que olhar para as definições, nosso dever como antropólogos é entender, junto aos interlocutores, os processos que acontecem no decorrer dessa construção, e de que maneira chegam a esses resultados. Por isso, viso compreender como acontecem os agenciamentos dos laços ancestrais como remanescentes de quilombolas, junto aos protagonismos do cotidiano das mulheres do Bauana.

Sabe-se que, para acessarmos os caminhos que constituem essas construções, é imprescindível considerar questões históricas, de poder e transformações socioculturais por meio de rupturas e até descontinuidades. E, nessa comunidade, em suas narrações, enfatizo que elas não se intitulam como descendentes de escravos, mas sim como mulheres negras que construíram novas vivências na floresta amazônica e defendem o direito à sua cultura e territorialidade.

Diante disso, sugiro mudarmos o viés e adicionarmos uma nova leitura possível do negro no contexto amazônico. Pois falar de remanescentes de quilombolas não se limita a pautas de resistência política; trata-se também de experiências de estar no mundo, rearranjando outras possibilidades de vida na Amazônia. Para isso, apresento tópicos com temas narrados pelas interlocutoras, delineados entre memória autobiográfica e o presente, além de refletir sobre a política do cotidiano na manutenção e preservação da cultura quilombola amazônica.

## 4.1 Mulheres do Bauana e a política do cuidado

A noção de sujeito social sempre esteve presente nos estudos sociais, surgindo em diferentes formas. Todavia, a partir de estudos contemporâneos, sabe-se que conceber a existência do sujeito universal é atribuir-lhe homogeneidade ou, em outras palavras, unidade. Em crítica às teorizações universais que seguem os esquemas das tradições ocidentais, Mariano (2005) defende a necessidade de trabalharmos para a desconstrução do pensamento binário, pois há urgência em romper com esquemas tradicionais de formulações teóricas ocidentais que se baseiam em esquemas dicotômicos.

A antropóloga estende essa crítica às teorias do feminismo. Sobre as bases teóricas do feminismo hegemônico, Mariano elabora a crítica de duas naturezas quanto à noção de sujeito: primeiro, a crítica ao sujeito masculino como universal, que revela operações hierárquicas das diferenças sexuais; segundo, a crítica à essencialização do sujeito (sexo e classe), onde postulam um descentramento da constituição dos sujeitos e das identidades. A partir desses dois problemas apontados pela autora, desencadeia-se a rejeição às oposições binárias entre masculino e feminino, pois sabe-se que, para problematizar a referência masculina do sujeito, implica na sua desconstrução e descentramento.

A partir do estudo sobre Gênero e Ciências Humanas, Neuma Aguiar (1997) afirma que categorias bipolares, ainda que relacionais, também não dão conta da variedade de condições de vida das mulheres. Entre os principais conceitos em oposição/dualidade discutidos estão pares como: Natureza e Cultura, Público e Privado, Doméstico e Mercado, Micro e Macro. Estes estão superpostos às categorias de masculino e feminino, e essas mesmas teorias que empregam essas categorias bipolares também priorizam a família, a reprodução ou o parentesco, compreendendo as mulheres por suas funções biológicas e não por seu lugar social.

Junto a essas questões, as tentativas das feministas para construir um sujeito político feminista universal, buscando uma base comum entre as mulheres, receberam críticas das feministas negras, indígenas, quilombolas, entre outras. Trata-se da crítica ao feminismo branco ou dominante, colocando em questão "o que é ser mulher" e denunciando que a unidade entre as mulheres também é excludente, opressora e dominante. Dentro desse contexto, julga-se que os debates do feminismo impõem seu problema às outras mulheres em nome de "uma causa única comum", perdendo de vista ou silenciando o fato de que os problemas das mulheres não são os mesmos em todos os lugares (Strathern, 1988, p. 33).

Sabe-se que as abordagens do feminismo e da antropologia têm suas divergências. Sobre essas diferenças de teorias, Rita Segato (1998) analisa que há certo paradoxo no debate sobre feminismo na antropologia, um dilema que consiste na ideia de que:

Se o feminismo necessita da premissa dessencializadora dessa vertente para poder demonstrar que não existe uma determinação biológica para esse papel subordinado que

nos é assinalado, por outro lado, ela também desestabiliza a consolidação de uma plataforma mulher para uma política que vigore através das nações e das sociedades. (p. Segato, 1998, p. 10).

Apesar desses paradoxos, após a revolução na década de 1980 na Antropologia<sup>35</sup>, o feminismo radical de mulheres “não brancas” trouxe a descentralização dos cânones das pensadoras ocidentais, e a diferença sobre as experiências de mulheres passou a ser conhecida como teoria do feminismo multicultural, essas novas discussões inspiraram antropólogas em suas teorias. À título de exemplo, Patrícia Hill Collins (2019) que ao defender o pensamento crítico do feminismo negro parte da ideia que as compreensões de mundo se dão baseadas das mais distintas maneiras, sendo assim, conhecimentos também são construídos e influenciados por essas bases distintas. Não tem sentido validar apenas uma base teórica, por isso, propõe construir um pensamento feminista que não sejam centrados epistemologicamente na experiência única universal branca.

Sua abordagem remete a valorização das experiências como uma fonte importante de conhecimento. Defende não pensarmos em competição de opressões, por isso a importância do conceito de interseccionalidade, ao se referir aos “problemas universais de gênero”, pois cada coletivo tem abordagem epistemológica própria que seguem seus respectivos pontos de vista que são compartilhada de forma parcial e localizada. Afirmação que abre diálogo direto sobre a ideia de privilégio epistêmico desenvolvido pela antropóloga Donna Haraway (1995).

A partir de sua teoria, Haraway articula uma posição entre o conhecimento como exclusiva construção social e o empirismo feminista, nos fazendo visualizar quem ocupa os lugares de produção de conhecimento — esses corpos que produzem e promovem suas investigações como se houvesse um método neutro e descorporificado. Entretanto, todo pesquisador é um corpo enquanto localização; isto é, está situado socialmente e historicamente, evidenciando suas premissas dentro da pesquisa científica. A partir dessa suposta objetividade neutra, emerge o sentimento de incômodo daqueles que não ocupam esses lugares na ciência, aos quais não é permitido ter um "corpo". Isso se dá porque, enquanto falam de neutralidade a partir de seus contextos de privilégios, acentuam o apagamento da dimensão de outros corpos e experiências.

Diante disso, Haraway propõe a perspectiva de saberes localizados, que se refere à construção de teorias sociais baseadas em conhecimentos pautados por métodos e análises empíricas, tendo como base o lugar particular de fala e de experiência de mulheres que forjam novos saberes. Para isso, as epistemologias feministas devem também procurar os saberes marginalizados, a fim de ampliar o escopo de conhecimento para além daquele produzido por grupos dominantes. Nesse caso, o próprio método teórico-metodológico interseccional passa a ser

---

<sup>35</sup> GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas Universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

uma forma privilegiada para desenvolver essa perspectiva (Haraway, 1995). Constrói-se assim uma objetividade científica que considera que todo conhecimento se elabora a partir de um corpo, portanto, situado e parcial. E, através disso, é possível nos tornarmos responsáveis pelos conhecimentos produzidos, prestar contas sobre eles e estabelecer alianças políticas.

Nesse intercâmbio de teorias e práticas entre feminismo e antropologia, a teórica bell hooks (2015, p. 1997) apresenta crítica sobre um dos preceitos centrais do feminismo moderno, onde afirma que “todas as mulheres são oprimidas”. Visto que essa afirmação imprime a ideia que todas as mulheres compartilham o mesmo destino, e os fatores como classe, raça, religião, entre outros, “não criam uma diversidade de experiências que determina até que ponto o sexismo será uma força opressiva na vida de cada mulher”.

Em síntese, essas diferenças inicialmente podem ser motivo de afastamento teórico, mas me baseio em Strathern (1987) para apontar que, nesse trabalho, elas podem funcionar. Essas duas dimensões teóricas, em sua concepção, abordam gênero de forma distinta; são posições que não estão para se completarem ou somar. Também não são metades de um todo; são como teorias que se relacionam por conexos parciais. “Uma é a extensão da capacidade da outra (...). As propostas da antropologia e do feminismo não podem se desafiar porque não são substitutas uma da outra” (Grosfoguel, 2016, p. 108 apud Strathern, 2004, 2009).

A partir dessas implicações, o desafio deste trabalho foi apresentar como as mulheres constroem suas identidades enquanto tais no contexto de um quilombo amazônico. Para isso, tomei como exemplo as considerações de Neuma Aguiar (1997, p. 21), que nos guia a “escutar as mulheres e refletir sobre o que dizem e pensam, abrindo espaço para os que não são normalmente designados como portadores da cultura”.

No lugar de reafirmar princípios universais do feminismo hegemônico, destaco os elementos locais nos quais me baseei para entender essas relações como constituintes importantes para a organização social da comunidade. Essas relações, interpretadas a partir do próprio ponto de vista dentro de seu próprio contexto, a favor da pluralidade de vivências de mulheres amazônicas, fazem deslocar um importante conceito, no interior das teorizações feministas, que é o cuidado.

É verdade que o cuidado é muito complexo e cheio de ambiguidades e dissensos nas discussões feministas, como Maria Puig de la Bellacasa (2016) destaca. No caso das mulheres negras, ele pode ser lido numa dimensão crítica, de que são as mulheres negras que mais ocupam os trabalhos de cuidado (enfermeiras, professoras, babás, faxineiras, cozinheiras, entre outros), muito mal remunerados e precarizados, ancorados na imagem estereotipada da “mãe preta”, como destacado por Lélia Gonzalez (1982). Essa compreensão é o que faz com que as mulheres negras ocupem a base da pirâmide social no sistema capitalista e colonial. Mas o cuidado também é, ou pode ser, uma prática de fortalecimento comunitário, trazida por mulheres quilombolas, como

afirmação da vida, de um modo de existência. Como sugere Bellacasa, não se trata de escolher certos entendimentos sobre o cuidado, mas de abraçar sua ambivalência e entender suas muitas dimensões, sobretudo, para a autora, quando se trata da relação com muitos mais-que-humanos. Não conseguirei aprofundar essas relações nesta dissertação, mas levarei essas provocações para reflexões futuras.

Por conseguinte, enquanto práticas de fortalecimento comunitário, a antropóloga negra Nathalia Dothling (2020), em seu trabalho com as comunidades quilombolas de Toca de Santa Cruz e Aldeia, traz uma reflexão interessante. Ao realizar pesquisa junto às mulheres em posição de liderança em comunidades quilombolas de Santa Catarina, aprendeu que havia uma tênue e importante diferença entre cuidado “para fora” e os cuidados locais da comunidade. Ou seja, chama a atenção para o fato de que, para além da dimensão de exploração do trabalho de cuidar, há também a dimensão do cuidado local e cotidiano, constituinte de uma ética comunitária:

me ensinaram que o cuidado está associado a ajudar, a ser útil para as pessoas da comunidade de diversas maneiras. O cuidado, na concepção local, emerge em várias relações, como na maternidade, na limpeza da própria casa, no ato de benzer, de curar, de fazer nascer, de garantir algum direito para a comunidade, de aconselhar, dentre tantas outras possibilidades voltadas para o interior da comunidade. Quando é para fora não é cuidado, mas servir, ser explorada em uma relação de poder na qual são inferiorizadas. (2020, p. 02).

Essa elaboração quilombola, aprendida por Nathalia Dothling encontra ressonância em distintas formulações nos debates feministas. Bell hooks (1990), por exemplo, ao analisar o papel das mulheres afro-americanas no cuidado com a casa e com a família, opondo-se às concepções de público e de privado que sustentam os debates feministas brancos, afirma que há uma “escolha política” feita pelas mulheres negras por cuidar de suas comunidades. O cuidado protagonizado por mulheres negras não se faz no espaço privado, como denunciado e reivindicado pelas mulheres brancas quando explicitam a invisibilização do trabalho doméstico. No caso das mulheres negras, o cuidado, enquanto escolha política, se faz no espaço comunitário, na medida em que as próprias casas familiares são espaços de circulação de pessoas da comunidade negra, nos guetos estadunidenses. A escolha política não é ideológica ou discursiva, mas uma escolha pela manutenção da vida contra as violências coloniais e capitalistas da supremacia branca.

Flores (2018) parte desta compreensão do cuidado para pensar com a comunidade quilombola Morada da Paz, no Rio Grande do Sul, formada majoritariamente por mulheres negras e seus filhos e filhas. A autora é provocada pelo pensamento de feministas descoloniais que criticam os sistemas de gênero como imposições oriundas do processo colonial e questionam o próprio conceito, tomado como um artefato analítico universal, com o intuito de abrir-se ao entendimento de como as mulheres quilombolas pensam o feminino e o masculino – no caso em questão, menos como identidades e mais como forças que atuam no mundo, constituintes de multiplicidades que fogem às frágeis dicotomias modernas. A partir da sua análise, apresenta a cura e o cuidado como uma

manifestação pragmática do que a comunidade quilombola entende por feminino. Para a Morada da Paz, a cura e o cuidado perpassam os mais diversos sujeitos humanos e tudo aquilo que o ocidente tem chamado “natureza” e é central para a manutenção e reparo da vida que só existe no entrelaçamento de seres humanos e não-humanos, ou mais-que-humanos. Guardada as diferenças do campo, tal entrelaçamento de vidas também emerge no contexto do Bauana.

Logo, o conceito de cuidado nesse trabalho me ajuda a pensar e desenvolver o protagonismo de mulheres quilombolas na gestão das suas relações comunitárias. Não à toa, intitulam-se quilombolas e “guardiãs da floresta”. Não as donas, mas aquelas que protegem e cuidam. Afinal, se cuidar, como definido por Bellacasa é “tudo o que fazemos para”, que envolve manutenção e reparo, como uma política vital em um mundo de interdependências, cuidar também envolve também luta. Dizer não a tudo aquilo que atenta contra a vida da floresta e da comunidade.

A título de compreensão das descrições seguintes, é importante ressaltar que nas primeiras semanas em campo junto às interlocutoras, primeiro acompanhei dona Edna na comunidade ribeirinha Bom Jesus. Edna que está inserida dentro de um contexto externo a comunidade São Francisco do Bauana, ou seja, fora do contexto de quilombo. Já suas irmãs ainda seguem os laços com tradições familiares desde a chegada. O fato delas, que são membros da mesma família, viverem em comunidades distintas, permite-nos acompanhar também as diferenças de compreensões e vivências, ainda que confluem na guardiania da floresta, nas relações de afeto no seio familiar, e na busca por autonomia em suas comunidades. Tais descrições buscam também fugir de imagens homogeneizantes do que são essas mulheres quilombolas para pensar em meio à diferença.

Inicialmente achei que o fato de Edna morar em outra comunidade com outros recortes de relações poderiam interferir nos dados dessa pesquisa, mas no processo de escrita, percebi que graças aos dias que passei junto a ela inserida em uma comunidade ribeirinha e desenvolvendo formulações etnográficas a partir daquelas trocas e convívios, ao chegar na comunidade de remanescentes de quilombolas (minha primeira vez em uma comunidade dessas) consegui notar com mais firmeza e embasamento os contrastes das relações e vivências entre as duas comunidades. O que me proporcionou meio de comparação e análise para eu entender o conceito de cuidado e protagonismo de mulheres no quilombamento em contexto amazônico.

Nesse sentido, as descrições que se seguem tentam demonstrar o papel dessas mulheres em distintas esferas da vida comunitária, em torno de relações de cuidado, e abrem um campo para futuras análises mais aprofundadas. Essas esferas são a educação, de como dona Raimunda teve um papel central para garantir a alfabetização de crianças, jovens e adultos; a relação que estabelecem de cuidado com a floresta e na manutenção das casas, roças e quintais; as relações de trabalho, liberdade e economia da floresta, demonstrando como as distintas mulheres concebem tais relações;

e, por fim, a força das roças comunitárias e dos festejos religiosos como espaços de fortalecimento coletivo.

#### 4.1 “Somos como guardiãs da floresta”

A partir das práticas cotidianas que envolvem o cuidado com suas casas, famílias, comunidades e coletivos, as mulheres ampliam sua atuação para um cuidado mais abrangente: o cuidado com a floresta. Suas percepções destacam a importância de preservar o meio ambiente, não apenas em termos de alimentação, mas também na relação com a natureza como um todo. Elas afirmam que não precisam de imposições externas sobre seus modos de vida, pois já têm um estilo de vida próprio, que é intrinsecamente ligado à sua comunidade e ao território que habitam, e não trocariam esse espaço por nenhum outro.

Inicialmente, as mulheres expressam preocupação com pessoas e empresas que não compartilham o mesmo senso de cuidado, temendo que possam explorar a floresta de forma predatória, "acabando com tudo". O medo de exploradores ambiciosos, que possam destruir ou extrair mais do que o necessário, é um sentimento comum entre elas. Como exemplifica a fala de Edna Rocha:

Se a gente não morasse aqui, talvez não tivesse mais nada, sabe por que? Aqui, o acesso é muito mais fácil. Esses grandes produtores de soja, eles rasgam terra, e aqui nós temos água, agora imagine, pensando comigo, se liberassem essa área nossa aqui pra trabalhar tu acha que esse pessoal não vinham tudo invadir nossa área? Por mais que seja por barco, lancha ou canoa, eu ainda acho muito mais fácil, e põe fácil nisso, lá eles lutam com estrada, e nós não, nós lutamos com rio, por onde você chegar nesse rio, você chega no rumo de cima ou de baixo sem ter polícia ou fiscalização.

Edna enquanto moradora de comunidade pertencente às delimitações da Floresta Nacional de Tefé se autodenomina como guardiã da floresta. Suas irmãs em São Francisco do Bauana, no entorno da FLONA, reforçam a mesma autodenominação como guardiãs da floresta, ao defenderem sua maneira de viver tendo como importante herança, o cuidado com a terra. Destaca-se que em suas compreensões, a floresta lhes permite viver, e como ação cotidiana de reciprocidade cuidam para que siga nessa harmonia. Atentas de que interferências externas não afetam apenas a floresta, mas suas vidas. Quando se identificam assim, imprimem orgulho de suas atuações frente a resistência de importunações externas ao seu modo de viver.

A partir da maneira em que vivem na floresta, Eumar Rocha sobre as diversas pautas levantadas sobre como salvar a Amazônia, ao se referir a interferências externas, convida a conhecê-las, aprender com os povos que vivem na floresta, que por todas essas décadas lutam e resistem por direito a vida, como cita: “Para não destruírem o meio ambiente, penso que poderiam

aprender muita coisa com a gente porque nós moramos aqui, vivemos aqui esse tempo todo. Nós somos evoluídos de acordo com nossa realidade, tem coisa que gente da cidade sabe e nós não sabemos por não estarmos na realidade das pessoas da cidade, assim como tem coisa que sabemos aqui e os moradores da cidade não tem noção. Nós não buscamos a evolução igual deles, mas de acordo com nossa realidade, nossa cultura. O futuro das comunidades tradicionais, eu imagino as pessoas respeitando a natureza e as pessoas.”

Além de guardiãs da floresta, Edna destaca a relação entre produtores rurais, economia na cidade e qualidade de alimentação, pois a partir de seus cuidados com a floresta e sua produção se consideram como importantes sujeitos para a manutenção de qualidade de vida dos moradores da cidade:

A cidade não foi feita pra todo mundo, se todo mundo daqui fosse pra cidade, o que ia acontecer com o povo? Iam morrer de fome? Quem ia produzir a alimentação? Nós estamos aqui plantando, produzindo para abastecer os que são de lá, se tem essa classe produtora, se hoje eu tenho produtos de boa qualidade para vender é a terra que me dá esse direito, tudo o que eu construí quem me deu o direito de plantar, colher, cuidar foi a terra (...) tem gente que já viveu aqui, plantou aqui e hoje está lá na cidade dependendo de mim, porque eles estão morando na cidade Tefé, e vai à feira comprar os nossos produtos dos vendedores, do que nós plantamos. A nossa alimentação é muito melhor do que a do povo da cidade.

As sujeitas também destacam que não querem sair das comunidades tradicionais para morar nas cidades, pois sentem mais paz vivendo nelas. Mesmo com a presença de instituições responsáveis pela segurança nas cidades, como polícia, exército e guardas municipais, quando se referem à cidade, relatam medo de agressões, fome, roubos, entre outros. “Lá tem ladrão pra roubar e aqui não temos essas coisas. Se sumir algo, não é ninguém daqui. Não temos histórico de roubos na comunidade. Eu saio de casa, deixo a janela aberta, a porta encostada, porque estou segura aqui. Aqui, os vizinhos avisam; os vizinhos da cidade não são iguais aos do interior. Lá na cidade, tenho meus vizinhos, mas não como aqui. Aqui, eu tô sempre conversando. Lá é só um oi e pronto. Não é como os vizinhos do interior. Tenho segurança. Jamais deixaria janela e porta abertas na cidade, porque os vizinhos de lá são diferentes.” (Eumar Rocha)

É muito comum não trancar portas nem fechar janelas enquanto estão nas roças, pois eles têm um senso de segurança maior. Percebe-se que o sentimento de insegurança está mais relacionado aos piratas de rios. Porém, enquanto estão em solo de sua comunidade, unidos, a segurança é maior. Isso ocorre porque se sentem protegidos pela floresta. Uma proteção que considero fundamental para pensarmos a noção de aquilombamento amazônico a partir da vida na floresta. Afinal, essa junção revela um sentimento de proteção devido à garantia de qualidade de vida, uma garantia que, segundo elas, não têm na cidade. Quando falam sobre qualidade de vida,

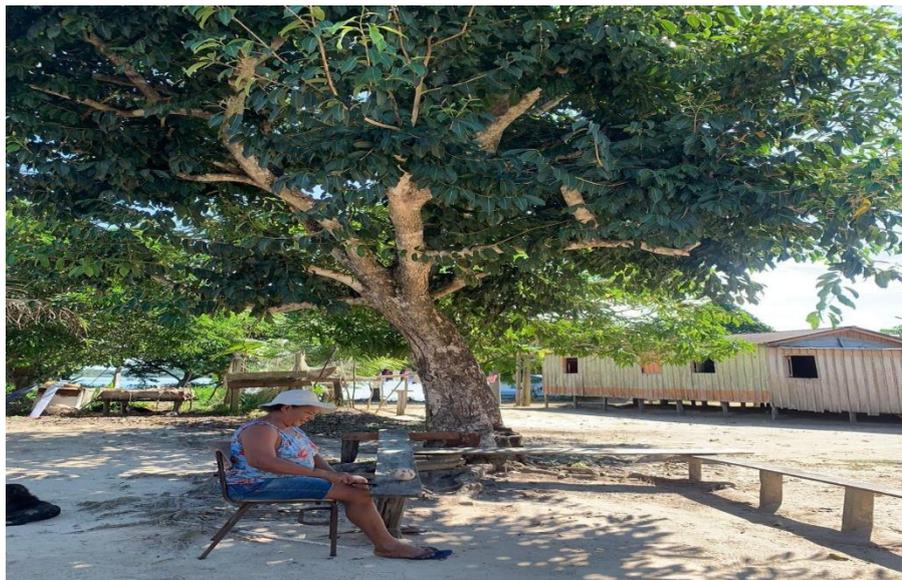
mencionam a liberdade e a autonomia de poder plantar, colher e se alimentar com alimentos frescos, livres de agrotóxicos.

Aqui quase a gente não gasta, aqui tem peixe, na cidade se você quer comer um peixe ou tomar um açaí você tem que comprar um, tudo tem comprar, aqui você come se você plantar, nossa alimentação é mais confiável, a gente faz do nosso jeito, sabe o processo desde o plantio, não trabalhamos com agrotóxicos, só “paús” da própria madeira mesmo. Qualidade de uma vida saudável é tudo muito natural, por aí tudo tem agrotóxico, isso causa mais problema de saúde, pra cá não utilizamos, por isso temos uma vida mais saudável, nossa alimentação é muito natural. Para viver bem precisamos ter coragem pra trabalhar, plantar e cuidar. A vida na comunidade não é difícil. (Erimar Rocha)

Entre os aspectos citados como essenciais para a qualidade de vida, o clima também foi destacado: “Aqui eu me sinto muito feliz. Lá em Tefé, eu não sou muito feliz, não. Quando não é muita chuva, é muito sol, aquela quentura horrível. Lá, a gente não tem onde se refugiar, mas aqui, a gente vai para debaixo de uma árvore. Chega da roça, se tiver muito quente dentro de casa, a gente vai para debaixo de uma árvore. Na cidade, tem para onde ir, aqui não. Eu me sinto muito bem aqui, não tenho vontade de sair. Isso me traz mais felicidade.” (Domar Rocha)

Por fim, lembro-me de uma cena durante a viagem de barco de Manaus para Tefé, em que alguns homens discutiam a relação dos moradores de comunidades com a cidade e se perguntavam: “Como eles aguentam viver assim?” No entanto, em seus relatos e nas práticas cotidianas, as mulheres nunca se veem como isoladas ou negligenciadas por serem moradoras de comunidades tradicionais da Amazônia. Pelo contrário, elas se sentem livres dos “problemas da cidade” e possuem autonomia para serem protagonistas em suas atividades diárias, que não só garantem a manutenção da comunidade, mas também a preservação da floresta. Elas dedicam-se a estar conectadas com a floresta, que lhes oferece alimento, ar puro e autonomia para definir suas próprias formas de viver. Nesse contexto, o cuidado com a floresta é, para elas, um cuidado com a vida.

## 4.2 Entre casas, roças e quintais



*Foto 07: Ezimar cortando coco durante a tarde*

Na comunidade, de maneira geral, as pessoas acordam cedo para cumprir suas atividades. Na casa de dona Ezimar, onde fiquei hospedada, a colaboração começa logo no início do dia. Ao acordarem, seus filhos e filhas estavam na cozinha, se ajudando no preparo do café. Enquanto um preparava o café, outro fritava bananas. Não havia distinção entre quem estava fazendo e quem seria servido.

A casa de dona Ezimar é de madeira, com piso de alvenaria. Na parte de trás, há uma varanda, onde fica a mesa onde a família se reúne para as refeições. No entanto, além de ser um local para as refeições, essa varanda, devido à sua localização central na comunidade, também desempenha um papel político. Percebi, com o passar dos dias, que a varanda, cercada de madeira, é um espaço não apenas de convivência, mas também de decisões importantes para a comunidade, considerando tanto a localização da casa quanto a atuação de dona Ezimar nas deliberações comunitárias.



*Foto 08: Casa de dona Ezimar*

As movimentações pela manhã ficam por conta dos moradores, que transitam pela comunidade cedo rumo às suas tarefas cotidianas. São eles os agricultores, professores, alunos, pescadores, entre outros. Todos, quando passavam, cumprimentavam a gente enquanto tomávamos café, para também irmos para o roçado. Os vizinhos passavam e acenavam com um sorriso no rosto; vez ou outra, a família de dona Ezimar aproveitava a passagem desses vizinhos e os convidava para tomar café.

Na comunidade, as famílias têm locais específicos na mata, nos quais desenvolvem suas atividades como agricultores e produtores. O tempo para chegar até esses locais varia: alguns levam cerca de trinta minutos, outros, uma hora ou mais. Geralmente, as casas de farinha ficam perto de onde fazem seu roçado.

Nesses trânsitos, percebi pessoas a caminho da roça, sem pressa, com seu paneiro ou a terçada em mãos; outros arrumavam os equipamentos de trabalho dentro da canoa. No horário do café, já víamos a maioria dos moradores da comunidade. É interessante notar a rede de comunicação existente, pois, nesse caminho, eles sempre diziam se iam roçar, fazer torra, pescar, tirar açáí ou realizar outras atividades. Essas informações eram reforçadas todas as manhãs e continuavam a ser compartilhadas durante outros momentos do dia.

Na casa de Ezimar, após o café se arrumam para ir para a outra “cozinha”, é como chamam a casa de farinha. Lembro da vez que perguntei onde estava dona Ezimar e eles disseram que ela estava na cozinha<sup>36</sup>, eu fui até a cozinha da casa, mas não a vi. Foi quando me disseram que a cozinha a que se referiam era a casa de farinha. Logo, situei que a casa de farinha é considerada uma extensão de sua casa, por isso a chamam de "cozinha". Para chegar à "cozinha", a pé, custava cerca de 10 minutos; de canoa, em torno de 20 minutos, porque iam remando. Peguei o caminho da trilha junto aos filhos de dona Ezimar, enquanto ela foi de canoa. Atravessamos o campo, passamos pelas casas e cumprimentamos outros moradores que também estavam a caminho de suas casas de farinha ou roçado.

A "cozinha" tem dois fornos para torrar farinha. O piso é de barro, e a composição da estrutura remete a uma casa de farinha tradicional. Dependendo da produção do dia, eles decidem se retornam para almoçar em casa ou se almoçam algo feito no forno da casa de farinha. Às vezes, um dos filhos faz o almoço e leva para a casa de farinha.

---

<sup>36</sup> O apego a sua cozinha em extensão, é interessante, enquanto em sua casa tinha água encanada e máquina de lavar, Dona Ezimar quando acabava os trabalhos nas produções, pegava suas roupas e ia lavar em uma pequena jangada localizada na margem do lago atrás localizada na mesma parte de sua cozinha (casa de farinha), às vezes tirava um cochilo em algo improvisado na própria casa de farinha, passava partes de suas tardes cuidando da cozinha. Sobre esse apego, Ezimar descreve: “Pra mim é uma troca, eu gosto mais de tá lá pela roça e cozinha do que tá dentro de casa, se eu for pra roça, vou arrancar mandioca, se me der vontade de capinar, eu aproveito e já capino, mas é assim, só se me der vontade, senão eu venho embora pra casa. Na roça me sinto tão bem, pegando vento, debaixo daquelas árvores, me sinto feliz, não sinto falta da cidade não.” (Maria Ezimar Rocha)



*Foto 09: Ezimar indo para a cozinha (casa de farinha) pela trilha*

Já na chegada ao local de trabalho, cada integrante da família pega seus materiais e vai em direção ao que tem que ser feito. Não houve uma reunião prévia nem discussão sobre quem iria fazer tal tarefa. Nisso, percebo o quanto trabalham de forma colaborativa rotineiramente. Já têm atividades estabelecidas de forma orgânica. Enquanto um filho arranca mandioca, a mãe limpa e prepara a casa de farinha para começarem a produção. Outro faz o descasque das mandiocas que já estavam de molho no lago; mais à frente, um peneira, outro torra, e revezam na torra por conta do tempo e esforço necessários para realizar essa etapa.

Grande parte dos trabalhos na roça são realizados pela manhã, podendo ter continuidade pela tarde. O horário é escolhido devido à exposição ao sol. Normalmente, entre 14h00min e 16h00min, a comunidade fica silenciosa, pois, quando chegam do roçado, vão descansar. A partir das 16h30min, os moradores começam a sair de suas casas e a compor as cenas de fim de tarde da comunidade. Nessas cenas, há pessoas varrendo ao redor de suas casas, mulheres sentadas no banco de madeira localizado embaixo de uma árvore, colocando a conversa em dia e aproveitando a brisa do fim de tarde; visitas aos vizinhos; jovens (homens e mulheres) jogando futebol no campo maior, enquanto crianças jogam em um campo menor; famílias assistindo aos jogos da arquibancada; o retorno daqueles que trabalharam durante o dia inteiro; a saída dos alunos da educação básica e a entrada de jovens e adultos para a EJA; entre outros.

Nesses trânsitos do fim do dia, as trocas e relações se tornam mais fortes. Mesmo que a comunidade tenha mais de 30 famílias, eles sabem quase tudo sobre os outros: se alguém está doente, se precisa de ajuda, no que os outros trabalharam durante o dia, quem foi para a cidade e outras informações, tudo por meio da comunicação pessoal. Porque, nessa comunidade, as pessoas realmente conversam e se preocupam em ouvir o outro.



*Foto 10: Vista da varanda de Dona Ezimar*



*Foto 11: Fim de tarde na comunidade do Bauana, comunitários reunidos.*

Como atividade rotineira, procurei transitar pela comunidade durante os dias em que estive em campo. Nas minhas andanças, percebi que, na área de moradias, o solo é claro, como areia, e sempre limpo. Diferente da cidade, podia enxergar as casas por inteiro; ora passava pela frente de uma, ora pelo quintal de outra. Isso porque, nessa comunidade, as casas não têm cercas. Os animais criados pelos comunitários são livres, os espaços são públicos e com fácil acesso. Essa ausência de estruturas como cercas e muros é uma sinalização de abertura aos vizinhos, uma maior aproximação e confiança que eles têm entre si.

Boa parte das casas tem árvores frutíferas ao redor. Enquanto andava pela comunidade, identifiquei uma grande diversidade de árvores, como banana, abacaba, jaca, ingá, acerola, rambutã, laranjas, graviola, sapota, jambo, camu-camu, azeitona, biribá, coco, pupunha, cupuaçu, açai, manga, goiaba, jatobá, maracujá, abacaxi, entre outras. Junto a essas, plantas medicinais como crajirú, amor-crescido, andiroba, jambu, mastruz, pobre velho, xiparigorico, meracilina e ampicilina

também fazem parte dessa diversidade. Todas essas árvores foram plantadas pelos moradores em seus quintais, sem o uso de agrotóxicos.

Para além dos seus usos alimentícios e medicinais, essas plantas compõem a diversidade da flora amazônica e a qualidade de vida, como cita Maria Edomar no seguinte trecho: “A gente zela com o ambiente, tentamos zelar pelas árvores próximas de casa, quando tá muito quente a gente corre pra debaixo de uma árvore, senta e pega um vento, é tão bom. Às vezes eu tô apressada, estava ajeitando por aqui, as meninas (suas irmãs) chegaram e começamos a conversar; quando vi, o tempo passou rápido. Se não tivesse essas árvores e banquinhos, talvez a gente nem se encontrasse assim. É mais do que uma árvore pra gente”.

As andanças pela comunidade são parte essencial para compreender como as relações são desenvolvidas. Normalmente, toda comunidade, quando está no começo, tem suas casas com vista de frente para o rio devido à acessibilidade. Na Comunidade do Bauana, com o aumento das famílias, essa estrutura linear de casas de frente para o rio mudou com o passar dos tempos, pois muitas outras foram construídas atrás das primeiras já existentes.

Diferente da comunidade Bom Jesus, onde as pessoas passam pela frente das casas, no Bauana noto que o fluxo de moradores e relações se dá pelo meio, no encontro de moradores que passam pelos fundos de uma casa, mas ao mesmo tempo na frente de outras. A maioria dos moradores não abre a porta da frente da casa, que fica de frente para o rio; a parte de trás é mais levada em conta. Eles entram e saem pela parte de trás, como se houvesse um círculo de encontros e relações em seus quintais, quintais esses que estão interligados uns aos outros, dada a ausência de cercas, se tornando uma parte central da comunidade.

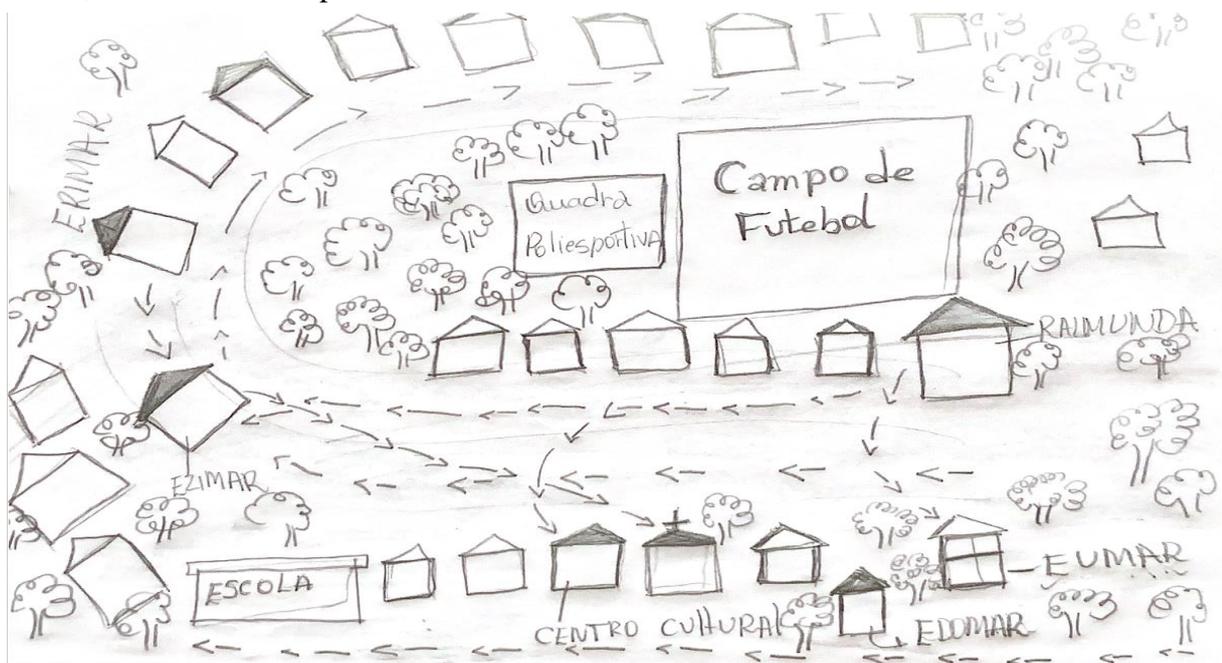


Figura 03: Mapa desenhado por mim durante minhas andanças na comunidade

Nesses encontros do dia a dia, também se percebe um forte fluxo de dar e receber — de pedir e oferecer — que baseiam a construção desse círculo social. Falo sobre as significações embutidas no ato de doação e as dimensões das relações forjadas a partir das modalidades de troca. Marcel Mauss (1974) desenvolveu uma teoria com base em estudos sobre como funcionavam os direitos contratuais e os sistemas de prestação de contas, ou seja, como as famílias, grupos, populações e coletivos realizavam as trocas de bens. O autor argumenta que qualquer sociedade se baseia em alianças, necessidades de trocas, comércio, casamentos, práticas rituais — trocas como forma de estabelecer relações.

Em sua pesquisa, escolheu a Polinésia, Melanésia, Noroeste Americano e outros grupos para comparar, por meio de estudos já realizados, como era desenvolvido o sistema de prestação entre esses grupos. Este sistema, em sua perspectiva, ia além de uma simples troca de favores, como pontua no trecho: “Queremos considerar aqui apenas um dos traços, profundo, mais isolados: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado, dessas prestações.” (Mauss, 1974, p. 188).

A partir dessa teoria, atento para as distintas camadas da troca presente nesse trabalho, seja entre moradores de uma mesma comunidade, seja por moradores de comunidades vizinhas. Nos retornos do trabalho, com a produção em mãos, muitos comunitários doam parte de sua produção aos vizinhos mais próximos. Certo dia, após o trabalho na roça, o filho de dona Ezimar apanhou cachos de açaí. Durante a tarde, produziram a polpa do fruto; à noite, separaram o que iriam consumir e distribuíram o resto para seus vizinhos. Eu, acompanhando o longo tempo de trabalho que tiveram para fazer o açaí, me questionei sobre o porquê dessa distribuição, levando em conta o trabalho e a possibilidade de guardar para consumir depois. Mas meu questionamento, que até então era interno, foi respondido pela fala de Ezimar: “Se eu não tenho nada e minha vizinha tem, eu tenho tudo, e vice-versa.” Após esse dia, lembro que tomamos açaí quase todos os dias da semana, pois cada vizinho que fazia açaí nos dias posteriores mandava uma porção para a casa de Ezimar. A partir dessas trocas, percebi a reciprocidade; corriqueiramente, alguém chegava com produtos advindos de pesca, caça e extrativismo.

“Sempre foi assim, se você fizer um bolo, tem que dar um pedaço pra cada um. Tudo o que fazemos temos que dar um pouquinho pro vizinho, é uma tradição. Hoje, eu não tenho, mas posso ganhar daquele que tem, e quando eu tiver, já é um compromisso meu dar para aquele que me deu. É uma rede de apoio, aqui nossa família todo o tempo foi assim. Quando é tempo de festejo, todo mundo coopera. Se fosse na cidade, não funcionava não.” (Raimunda Lopes) / “Os vizinhos pescam e deixam peixes nas casas por onde passam.” (Ezimar Rocha) / “Aqui a gente não empresta, a gente ajuda, mas quando precisamos, já sabemos de quem pedir.” (Maria Eumar Rocha).

Um sistema que ultrapassa as linhas territoriais da comunidade São Francisco do Bauana e se estende a outros ribeirinhos. Quando estávamos a caminho da comunidade Bom Jesus, no Lago de Tefé, dona Edna encontrou dois sobrinhos da comunidade do Bauana que estavam de passagem a caminho da cidade. Estavam em uma canoa cheia de peixes. Ambos pararam o transporte, tomaram bênção e pediram um balde, encheram-no com peixes e deram para dona Edna. Essa troca aconteceu no meio do Lago de Tefé, e assim que chegou em sua casa na comunidade Bom Jesus, organizou uma caixa com gelo para guardar os peixes. Em seguida, Edna distribuiu parte dos peixes para seus vizinhos. No decorrer das horas, todo vizinho que passava em frente à sua casa, seja voltando do roçado, seja indo para a casa de farinha, recebeu uma parte.



*Foto 12: Registro da canoa com peixes no Lago de Tefé.*

\*

No tempo que minha mãe, lembro que ela ensinava muito a gente. Ela gostava de passear, sempre de tarde ela ia passear pela comunidade. Quando tinha coisa de festejo, ela ajudava; na organização da comunidade, ela sempre ajudava na frente. (Maria Edomar Rocha)

A mamãe era assim, ela não cuidava só da casa e da roça, ela cuidava da casa, de nós, que éramos os filhos, e da comunidade também. Recebia bem as pessoas, e hoje trazemos isso com a gente. A gente aqui tem uma comunicação muito forte, principalmente entre irmãs. Não ficamos uma semana sem ver a cara uma da outra, porque, quando eu não vou atrás delas, elas chegam até minha casa. Quando vejo que tô mais de um dia ou dois sem ver elas, eu vou lá. A gente bate papo, conversa. Às vezes, quando tem coisa errada, a gente vê e toma providência. Parte muito de nós, porque nossos maridos, não sei se tomamos a frente deles, mas eles sempre foram muito na deles. Junto com a gente tem mais meu irmão, que, quando vê alguma coisa errada, também toma a frente. Aí, tomamos providência para não ficar bagunçado. (Ezimar Rocha)

Como exemplo dessas intervenções, as irmãs tomam a frente das demandas da comunidade quanto à atuação dos presidentes, como descreve Eumar: “Sobre a votação, colocam o nome na lousa. Homem e mulher podem se candidatar para presidente e vice. O presidente tem que se interessar pela comunidade, ver o que está faltando, o que precisa fazer, tudo isso tem que estar na frente. Os que temos aqui se interessam, mas quando a gente vê que não estão se interessando, a gente vai lá e coloca outro. Não interessa o tempo; se tiver reclamação, a gente tira e faz outra votação.”

Da mesma forma, tratam os políticos externos à comunidade, como cita Ezimar: “Essa comunidade é nossa herança, e todo dia a gente tenta deixar ela como nosso pai deixou pra nós. Meu pai se negava a votar em políticas que ele via que não prestavam, e até hoje a gente é assim. Quando a gente tá vendo que não é pra ajudar, a gente sabe lidar.”

Dadas as narrações anteriores, como herança de sua mãe, as irmãs do Bauana dão continuidade nas movimentações dentro da comunidade onde residem. Após alguns dias de observação e convívio com essas mulheres, um comportamento padrão que notei foi como as filhas de dona Elizabete e Sr. Francisco cuidam da manutenção da comunidade como uma extensão de suas próprias casas e dos comunitários como uma extensão de sua família.

Relembro que, assim que cheguei na comunidade do Bauana, dona Ezimar citou sua irmã Mundica (dona Raimunda). Nessa conversa, chegou a dizer que era para eu esperar um pouco, porque deduziu que dona Mundica estava adoentada, isso porque ela ainda não tinha visto sua irmã passeando pela comunidade. “Quando ela tá boa, só vive andando pra lá e pra cá.” No mesmo momento, me perguntei qual a motivação dela ficar andando pela comunidade. Logo mais, percebi que esse comportamento não se restringia apenas a dona Raimunda.

Nas tardes, independentemente das suas tarefas diárias e responsabilidades familiares, elas saem de casa e andam pela comunidade. Essas andanças as levam a visitar outras irmãs para saber como estão e para se inteirar das demandas da população. Com o passar dos anos, as irmãs ocuparam lugares de liderança, como presidentes, tesoureiras, conselheiras, entre outros. Atualmente, por votação entre os comunitários, elas abrem espaço para a atuação da nova geração que vem ocupando esses espaços; são seus filhos, sobrinhos e netos. Contudo, apesar de não estarem com esses títulos formalizados, na comunidade todas as decisões passam pelas irmãs. Elas se reúnem, conversam, levantam questionamentos e deliberam os próximos passos. Vale pontuar que Raimunda Lopes é a matriarca da comunidade.

Percebi essa movimentação com o decorrer dos dias. Após o trabalho no roçado, enquanto sua família descansava durante a tarde, sempre sentia falta de dona Ezimar. Em certos momentos, ela continuava na "cozinha". Em outros, sempre tirava um tempo de sua tarde para cuidar da comunidade. Transitava pela comunidade, fazia ajustes na igreja, ligava a bomba de água, passava

na casa dos vizinhos para saber como estavam. As outras irmãs também apresentaram comportamento parecido, em menor escala comparado a Ezimar.

Esse cuidado com a comunidade é compartilhado com muita prontidão entre elas. Não o fazem como uma obrigação. Presenciei um encontro de comunitários que trabalham com ecoturismo na FLONA. Antes da data estipulada, acompanhei a movimentação para preparar a recepção dos visitantes, que iriam utilizar o centro cultural da comunidade para a reunião. Receberiam em torno de 30 pessoas. Os mais velhos dialogavam sobre a alimentação e as funções a serem feitas. Mas não era um diálogo ditando quem iria fazer tal função, e sim o que poderiam oferecer aos visitantes.

Um dia antes, dona Ezimar chegou à cozinha externa do centro cultural para lavar as louças e deixar tudo organizado para o dia seguinte. Quando chegou lá, percebeu que dona Mundica (Raimunda) já tinha adiantado parte do trabalho. No dia seguinte, as irmãs se reuniram na cozinha externa para cuidar do café e almoço que seriam disponibilizados. Oferecer essas refeições é uma cortesia padrão dos comunitários, que, além da recepção, consideram as distâncias que os moradores de outras comunidades enfrentam para se deslocar até chegar lá. Enquanto elas cozinhavam, notei que, além dos pratos já oferecidos pelas irmãs, outros moradores colaboraram levando alimentos, resultando em uma mesa farta e colorida com várias alimentações típicas da região.

Diante do exposto, notam-se as andanças do dia a dia como uma herança de dona Elizabete para suas filhas. A partir dessas andanças entre casas, roças e quintais, acontecem, no decorrer do dia, a manutenção dos sistemas de trocas, a atenção aos moradores como extensão da família e o cuidado da comunidade como extensão de suas casas.

### **4.3 Sobre relações, produção e economia da floresta**

Primeiro a gente vai fazer o roçado, depois vem a planta, depois a capina, depois vem a mandioca. É o ano todo essa sequência de roçar, capinar, derrubar... Um trabalho que acontece durante o ano até a roça ficar madura. Depois, a gente faz a farinha. Durante esse um ano, nós vamos estar sobrevivendo com a roça do ano passado. Sempre tem uma roça reserva, porque, se eu não fizer roça esse ano, no próximo ano eu não tenho. Por isso mesmo, já tendo uma plantada, a gente já trabalha na que vai amadurecer no outro ano e assim por diante. Se plantar só uma, é um ano sem roça, sem produção. (Maria Ezimar Rocha)

Sabendo do tempo de uma roça estar apta para a colheita em relação à outra reserva, Ezimar descreve os meses desses passos citados anteriormente, o que nos ajuda a situar mais ou menos a temporada de cada etapa a ser realizada para manter esse ciclo de produção: “Agora nós já

começamos a roçar nosso roçado. Aí roça em junho, aí vamos derrubar, se der pra queimar em julho, queima, se não, só em agosto. Tem ano que a gente põe duas. A gente põe a primeira e depois põe mais outra pra inteirar, que é pra, quando acabar uma, já ter a outra.”

Quanto à quantidade da colheita, todas as irmãs afirmam que trabalham por demandas. O foco não está no acúmulo de roça, produção ou dinheiro: “Assim somos nós, nossa garantia de vida está na terra. Se tivermos com saúde, a gente vai e faz. Quando precisamos de algo específico, nós vamos e fazemos farinha para isso.”

A fala de Erimar me fez lembrar de dona Edna, da comunidade Bom Jesus. No dia em que chegamos em sua casa, ela apontou para o quintal, afirmando: “Esse é meu banco, aqui está guardada nossa garantia de vida. As pessoas na cidade saem de casa pra ir guardar dinheiro no banco, aqui não. Aqui, nosso banco é a terra, nosso dinheiro é guardado na terra.” Ela se referia às plantações, que lhes dariam produção e, por conseguinte, o meio de se manterem.

Se a terra é o “banco”, na medida em que guarda as riquezas da comunidade, certamente não o é da mesma forma que um banco enquanto instituição financeira, responsável pela circulação monetária e pela perpetuação das desigualdades (em torno do sistema de crédito e das dívidas). E certamente não o é da mesma forma, na medida em que a terra não permite qualquer tipo de acumulação financeira e demanda contínuas relações de cuidado para garantir uma boa colheita. Ou seja, “guardar dinheiro na terra” é uma expressão que nos faz pensar sobre o sentido dado por dona Edna à própria terra.

Entendemos que é da terra que se tira o sustento, e que se investe, parte importante do que chamam produção e trabalho. Mas também é com a terra que os vínculos familiares são nutridos e mantidos, quando todos se encaminham juntos para a roça, e que vínculos com a própria floresta se estabelecem. Como cita Nego Bispo (2015, p. 85): “A melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança.” Ou seja, como tudo o que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia. Certamente vínculos que a modernidade e as instituições bancárias desconhecem.

Sobre a referida produção, acrescento a este diálogo a noção de “torra”, que eles utilizam para se referir à parte conclusiva da produção da farinha. Em seu trabalho como agricultores, não contabilizam horas trabalhadas, nem batem ponto para entrar ou sair, ou alcançar meta de um patrão ou empresa. Seu ganho financeiro é motivado por demandas contextuais. Fazem torra por demandas, como exemplo, quando surge a necessidade de fazer uma viagem, pagar contas, cuidar de alguém doente, comprar um eletrodoméstico, comprar suprimentos básicos mensais ou participar de eventos. Dependendo da amplitude da necessidade, eles estipulam a quantidade necessária de colheita, produção e torra da farinha. Perguntei: *E se a roça não der?*

“Já teve muita gente que já deu aquela praga, saúva, ou praga de gafanhoto. Se isso acontece, fica ruim. Se chegar a acontecer isso, é um desespero, porque não tem de onde tirar.” (Maria Erimar Rocha).

Sobre esse assunto, dentro das delimitações da FLONA, dona Edna falou que uma vez, em toda sua vida, ela e seu companheiro plantaram uma roça, mas “a roça não deu.” Evangélica, ela disse que tem recordações de estar em meio à roça, chorando e orando para Deus, se perguntando o porquê disso ter acontecido. Um episódio raro de acontecer, se levarmos em consideração as técnicas e o costume de lidar com roças durante toda uma vida. Isso é considerado uma tragédia, algo inesperado. Se pensarmos na analogia que elas fazem com relação ao banco, é como checar a conta e ver que todo seu dinheiro sumiu. Todo o trabalho para adquirir foi em vão, e têm que começar do zero, sem outra garantia.

Sabe-se que, para chegar à produção final da farinha, precisamos de vários dias de trabalho. Cada etapa demanda uma organização de tempo e técnica específica. Um dia, na comunidade Bom Jesus, fui dormir já sabendo que no dia seguinte iríamos acordar cedo para ir para o roçado arrancar mandioca. Acordei cedo, e Edna já estava na cozinha preparando o café, enquanto seu companheiro estava na calçada ouvindo rádio e amolando os terçados. Quando o café estava pronto, nos reunimos à mesa. Seu companheiro sempre lia uma passagem da Bíblia e orava antes de iniciarmos a primeira refeição do dia. Após o café, eu pedia para ajudar lavando a louça, enquanto Edna adiantava alguns detalhes para o almoço que seria mais tarde.

Sobre os caminhos para o roçado, Edna me disse que eles poderiam ir a pé floresta adentro, mas isso seria mais demorado, mais de uma hora. Além do trabalho para trazer as mandiocas para sua casa de farinha, que ficava na comunidade. Por isso, preferiam contornar o caminho pelo rio, indo de canoa.

Partimos rio adentro, dessa vez por um caminho trilhado por rio e floresta. Ainda estava na época da cheia. Falcão, na direção, desviava de topos de árvores que estavam imersos pelo rio. Dessa vez, ela me falava sobre os pássaros, os nomes dos pássaros que estavam cantando. Conhecia pelo som. Dada a quantidade de sons diferentes, tratava-se de muitas espécies. Tive a sensação de que todo o resto da natureza tinha ficado em silêncio para ouvir a melodia dos pássaros. Foi a primeira vez que consegui ouvir essas espécies na forma mais pura, com os sentidos mais aguçados e sem poluição sonora. Parecia uma orquestra. Seguimos em um caminho sem pressa, de observações, ouvindo o comentário deles sobre como algo mudou desde a última vez que estiveram lá, seja sobre as modificações do caminho ou a altura que a água estava em certa árvore, considerando o quão grandes elas eram quando vistas na temporada de seca.



*Foto 13: Senhor Falcão remando a caminho da roça*

Na chegada, Falcão prendeu a canoa em um tronco de uma árvore com cordas, seguimos por mais uns minutos em trilha. Assim que chegamos ao local do roçado pedi para ajudar e eles me deram o terçado menor, lembro que dona Edna com muita paciência me ensinou a diferenciar quais eram as plantas da mandioca e o que era “só mato”, como eu devia arrancar e depois ajeitar pra colocar no paneiro. Depois que arrancamos, organizamos as mandiocas para colocar dentro do paneiro enquanto o Senhor Falcão levava para a canoa. Dessa vez dona Edna ajudou a carregar só na última vez, quando seguimos rumo a canoa. Mas me disse que sempre ajudou a carregar igualmente nas outras vezes. No retorno, já estávamos cobertos de barro, suados e exaustos. O trabalho, de natureza braçal, exige força e cuidado constantes.

No entanto, a caminhada de volta, imersa na paisagem natural e acompanhada pelo som do rio, amenizou um pouco o cansaço. Ao chegar à comunidade, o casal carregou as mandiocas até a casa de farinha, localizada no topo do barranco. Lá, realizaram a higienização e deixaram as raízes de molho nos tanques. Embora não tenham colhido uma grande quantidade de mandiocas, já que a demanda estava baixa, todo o trabalho consumiu uma manhã inteira.



*Foto14: Mandiocas arrancadas para a torra*

Após esses passos, Dona Edna seguiu as atividades dentro de casa e se apressou para fazer o almoço. Enquanto o seu companheiro cuidava de atividades na parte externa da casa, é importante ressaltar essa dimensão complementar dos afazeres comunitários, expressos na relação entre dona Edna e seu marido. Essa dinâmica também aparece em outras reflexões, como, por exemplo, no feminismo comunitário de Lorena Cabnal (Korol, 2019). Contudo, isso não impede que, como aponta a autora, possam existir relações de violência, subjugação e poder dentro dessas relações comunitárias.

Nos movimentos entre preparar comida, idas e voltas ao quintal para pegar ervas e temperos, conversávamos. Sentia que ela ficava mais à vontade para falar quando estávamos juntas na cozinha. Depois do almoço, às vezes ela descansava por um pequeno período, mas logo retornava às atividades de casa, até emendar com o preparo da janta.

Ainda sobre essa produção, pude acompanhar e ajudar no processo de torra pela primeira vez. As mandiocas arrancadas antes passaram dois dias de molho, o tempo necessário para dar continuidade aos próximos passos. Retornamos à casa de farinha, e foi um dia de muito trabalho, com o rádio ligado, risadas e histórias sendo contadas. Na comunidade Bom Jesus, o casal trabalha junto na torra. Seus filhos não moram mais com eles: alguns já se casaram e estão em outras comunidades, outros moram na cidade de Tefé. Mas, no geral, enquanto caminhava pelos quintais, presenciei cenas de famílias trabalhando juntas: o casal e os filhos, cada um desempenhando uma função.

#### 4.3.1 Relações de gênero e o trabalho



*Foto 15: Dona Edna em frente à sua casa, rumo as andanças pela comunidade*

Com o passar dos dias, percebi as movimentações constantes de Edna entre as tarefas de casa, o trabalho na casa de farinha (a "empresa" da família), o cuidado com seu quintal e plantas, e a preocupação com as demandas da comunidade, além da sua participação ativa em reuniões e eventos locais. De volta à cozinha, durante nossas conversas, notei que ela falava com frequência sobre liberdade. Curiosa, decidi perguntar o que liberdade significava para ela. Lembro que, de início, ela não conseguiu definir a palavra, mas mencionou o caso de uma conhecida:

Tem uma conhecida, uma mulher que estava à frente de um movimento, uma mulher que falava em todas as reuniões para as mulheres se libertarem de relacionamentos abusivos, para serem empoderadas. Ela dizia para as mulheres saírem da violência, e *ela* estava vivendo a violência dentro de casa. Aí, ela parou e percebeu que estava falando de liberdade sem ter a sua própria. Ela estava lutando pela liberdade dos outros, enquanto não tinha a sua e estava sofrendo em casa. Hoje em dia, tem homens que, o que puderem fazer para não deixar a mulher decolar, eles fazem. (Edna Rocha)

Partindo desse caso, ela nos guia a uma reflexão sobre a relação de gênero e trabalho no contexto rural. Pontuou que já passaram pela comunidade alguns projetos de extensão da faculdade, nos quais trabalhavam com mulheres agricultoras e ribeirinhas. Isso causou certo temor por parte dos homens, que diziam que estavam colocando coisas na cabeça das mulheres. Nessas reuniões, as mulheres da Floresta Nacional e do entorno encontravam um lugar seguro para trocar experiências e desabafar sobre as desigualdades no trabalho. Suas participações acentuavam a prática da oralidade como meio de se aproximarem e conversarem. Nessa conjuntura, rememoro o feminismo comunitário-territorial proposto por Lorena Cabnal (Korol, 2019, p. 4): “Nós, dos povos ancestrais, somos povos orais, por isso vamos à comunidade, e ali conversamos, sentimos, tocamos, e, nesses espaços, vamos tecendo a intencionalidade feminista.” Nesse caso, sentir a palavra é um ato de descolonização, pois é uma descolonização da racionalidade imposta como maneira aceitável e positiva de interpretar a realidade diante das mais diversas problemáticas existentes nessas relações.

Sendo originária do povo Xinka na Guatemala, Lorena Cabnal compartilha que não se via como feminista, não se nomeava como tal, nem seguia nenhum caminho do feminismo, mas sentia incômodos que, por vezes, não tinha nome ou não sabia nomeá-los. Ninguém escolhe onde nasce, nem qual identidade étnica seguir, mas todos os corpos são construídos sobre diversas formas de opressão, que por sua vez geram opressões internalizadas, presentes na cotidianidade. Diante disso, percebeu que, assim como defendiam a terra contra os grandes latifundiários, seu próprio corpo e o corpo das mulheres que compartilhavam das mesmas inquietações eram territórios a serem defendidos. Longe de hierarquizar as formas de opressão diante da pluralidade de feminismos, a autora defende que é sempre necessário pensar na dimensão política do feminismo para desvendar,

desde o lugar de enunciação — que é a terra onde nascemos. Por isso, esse feminismo comunitário também se nomeia como territorial.

De acordo com Edna Rocha, o foco desses projetos era ajudar a estimular as mulheres a realizarem atividades que desenvolvessem autonomia financeira, para não dependerem apenas dos maridos. Ela afirma que, em sua comunidade e em muitas outras da região, é muito comum que as mulheres sejam totalmente dependentes dos maridos. Vale ressaltar que essa dependência não implica falta de trabalho; pelo contrário, há um excesso de tarefas acompanhado pela ausência de uma compensação justa.

Me chamou a atenção como Edna sempre acionava a cultura de sua família para contrapor questões que presenciava fora do Bauana. Como exemplo, no dia anterior, ao perceber a alegria e admiração que Edna exalava ao falar de sua infância junto às irmãs, curiosa, perguntei mais detalhes sobre como elas eram, suas personalidades. O casal teve certa divergência de opinião, divergência que me revelou uma forte diferença nas relações entre as comunidades. Esse contexto ficou claro no trecho de sua fala:

Por isso que ontem ele estava falando muito sobre minhas irmãs, dizendo que elas são ruins com os maridos. Lá, os homens são mais tranquilos, minhas irmãs sempre foram aquelas mulheres que foram do trabalho pesado, e ainda são. Elas são diferenciadas, e aí ele acha que minhas irmãs ficam humilhando os maridos, porque lá elas lutam pelo que querem. Aqui, vejo que as mulheres não buscam alternativas para saírem dessa dependência. Nas reuniões, a gente conversava sobre nossa carga pesada de trabalho, por exemplo. Aqui, as mulheres levantam primeiro que o marido, de madrugada, para fazer o café, e eles ficam deitados. Você começa sua rotina muito antes. Quando ele levanta, o trabalho dele é amolar o terçado, mas, antes disso, eu já tinha feito um monte de coisa. E isso é porque eu não tenho filho pequeno. E quem tem? Nosso questionamento é muito mais pra isso... Aí está, eu deixo tudo, deixo roupa, vasilha, e vou roçar com ele. Sabe como eles consideram? Eles dizem que a gente só ajuda. E não é só ajuda, é trabalho. Isso que a professora do projeto falava, e eles não gostaram muito não. (Edna Rocha)



*Foto 16 : Edna torrando farinha, em sua empresa*

Para ela, as mulheres trabalham muito mais que os homens, além das obrigações de ser “mulher na cama” no fim do dia. E, no final de tudo, o dinheiro fica todo nas mãos dos maridos. Por isso, ela defende que as mulheres devam cobrar uma diária de trabalho. Muitas delas trabalham em casa e na roça, e quando chegam da roça, continuam trabalhando, enquanto o marido vai para o campo jogar bola. “A mulher entra à noite fazendo janta e eles assistem televisão.” São diversas as situações.

Edna, em meio a todo esse trabalho, decidiu fazer seus produtos com castanha para poder ter seu próprio dinheiro. Com o intuito de reverter esse ciclo de desigualdade de ganho financeiro entre homens e mulheres, ela desenvolveu uma atitude política para se contrapor: decidiu não seguir o padrão da mulher que “se mata para dar conta de tudo” e passou a ignorar algumas atividades de casa. “Eu deixava tudo. Hoje tu percebe, não sou chegada a limpeza de casa em excesso, porque fui eu que me fiz assim. Abri mão. Prefiro passar o dia no trabalho, mas não passo o dia trabalhando dentro de casa, porque o trabalho é dobrado. Tipo aquelas que trabalham muito em casa e ainda têm que ir para o trabalho delas.” Ela se referia às mulheres da cidade, que, por mais que os contextos territoriais e de trabalho sejam diferentes, compartilham um regime de desigualdade de gênero no trabalho. Por fim, ela afirma que, em nenhum momento, levanta essas questões por vontade de parar de trabalhar, nem para passar por cima do trabalho do seu marido, mas que acredita em um trabalho colaborativo com ganhos justos.

Com o passar dos dias, já havia observado essas desigualdades, e, com as falas de Edna, pude confirmar que minhas observações não estavam na contramão dos fatos cotidianos. Perguntei se ela se incomodaria se eu citasse essa conversa na pesquisa. Ela disse que não, que eu deveria, para que, talvez, assim, pudessem ser ajudadas de alguma forma. Edna acredita no potencial dos projetos que já passaram pela sua comunidade, pois, assim como as mulheres conseguem

desenvolver pensamento crítico sobre essas noções de trabalho e autonomia, ela tem esperança de algum “projeto focado nos homens” futuramente.

Dias depois, retorno à cena de quando cheguei na comunidade São Francisco do Bauana pela primeira vez. As mulheres sentadas conversando embaixo de uma árvore, no fim de tarde, me receberam calorosamente. Me apresentaram ao presidente da comunidade. Juntei-me à roda e continuamos conversando, elas cheias de curiosidade sobre a pesquisa. Em dado momento, o companheiro de dona Ezimar apareceu na calçada da casa perguntando se era para fritar peixe ou carne de caça. Dado o período no campo anterior, na comunidade vizinha, aquela cena me causou estranhamento.

Logo depois, entramos na casa. Ela me mostrou onde eu iria ficar, e logo percebi que o jantar já estava pronto na mesa. No outro dia de manhã, acordamos cedo, eles iriam para a “cozinha” (casa de farinha). Chamo atenção para a diferença nos nomes dados à casa de farinha: enquanto essa família em Bauana nomeia o espaço como “cozinha”, no núcleo familiar de dona Edna, na comunidade Bom Jesus, chamam de “empresa”. Certamente, o nome dado traz consigo uma série de implicações na organização do trabalho, nas relações de cuidado e na relação com a terra — o que deixo para desenvolver em trabalhos futuros.

Quando cheguei à cozinha da casa, os filhos revezavam no fogão e, juntos, preparavam o café. Enquanto sua mãe ainda se organizava, eles pegavam seus acessórios de trabalho e partiam a caminho da roça. Não havia uma reunião prévia sobre o que iriam fazer, nem funções estipuladas antes de sair. Eles sabiam o trabalho a ser feito e revezavam as etapas. Certa vez, partimos para a roça e Ezimar pediu para seu filho mais novo ir pescar. No retorno do trabalho na cozinha, já era horário de almoço, e confesso que já estava com fome. Pensei que as mulheres ainda iriam tratar os peixes e a comida demoraria a sair. Mas, quando chegamos, vi que seu filho já havia pescado, tratado e cozinhado os peixes, preparando uma refeição completa.

De todos os dias que passei junto a essa família, não vi divisão de trabalho baseada em gênero. Todos cozinhavam, limpavam, lavavam. Via uma diferença quando se tratava de força: os homens ficavam encarregados de torrar a farinha no forno, na maior parte das vezes — um trabalho que requer mais força e resistência. Os filhos não ficavam em casa enquanto os pais trabalhavam; sempre estavam juntos ou intercalavam as atividades junto à mãe.

Na maior parte do tempo, nessas comunidades ribeirinhas, as pessoas saem de manhã cedo para trabalhar. Por se tratar de roça, a exposição ao sol é maior e, por isso, preferem pegar no pesado durante a parte da manhã; alguns, inclusive, começam de madrugada para adiantar o trabalho. Dependendo da fase da produção, conseguem finalizar o trabalho e voltar para almoçar em casa. Caso contrário, se tiverem mais trabalho, seguem para a roça ou para a casa de farinha. Já

levam o almoço pronto ou improvisam com assados, utilizando a própria brasa do forno de torrar farinha.



*Foto 17: Almoço na casa de farinha Comunidade Bom Jesus*



*Foto 18: Almoço na casa de farinha da - Comunidade São Francisco do Bauana*

O trabalho em família é uma marca registrada nas falas das interlocutoras de Bauana, como demonstram os seguintes trechos: “Na maior parte do tempo, as mulheres acompanham os maridos nas atividades, não por obrigação, mas por parceria, para se ajudar. Às vezes o homem vai sozinho, mas a mulher sempre vai ajudar.” (Maria Edomar Rocha). Maria Erimar, ao recordar, fala que nas atividades agrícolas, as mulheres sempre trabalharam com as mesmas funções que os homens, sem separação de tarefas entre eles.

Esse contexto é interessante, porque ao pensar no trabalho braçal de roça, tende-se a associar algumas atividades exclusivamente aos homens, por serem mais pesadas e exigirem maior força física. Porém, nesse cenário, quando afirmam que não há diferença no trabalho, as mulheres não

veem isso como exploração de força, mas como uma potencialidade equivalente à dos companheiros. Suas falas não carregam um sentimento de obrigação; pelo contrário, elas sentem orgulho ao dizer que, desde a época de seu pai, trabalham em conjunto.

No geral, eles trabalham em família. Quando os filhos casam e saem de casa para formar suas próprias famílias, o casal continua trabalhando junto, mas com uma demanda menor. Após observar esse trabalho em conjunto, perguntei se os maridos ajudavam nas atividades domésticas. As irmãs de Bauana descreveram que sim, que trabalhavam juntos na roça, mas também em casa: “Não, não tem essa de homem ser melhor que mulher.”

Há uma temporada do ano em que o trabalho na comunidade se intensifica, tanto no período do Festejo de São Tomé quanto na temporada de estiagem. O festejo e a seca tornam o trabalho mais difícil, exigindo mais esforço e dedicação.

A natureza afeta mais quando está seca. Fica muito difícil, a água some, e, se a energia for embora, não temos água de qualidade, que é a do poço. Quando seca, fica só aquele "olho d'água", as cacimbas que a gente chama. Quando está seco, tudo fica mais difícil, até para fazer a roça. As pessoas vão de madrugada. Ano passado, nós passamos mais tempo para dentro do igarapé. A gente só saía sábado à tarde, e, às vezes, até domingo, a gente entrava, para na segunda-feira já estarmos lá. O igarapé fica muito longe, dá muita volta, muito mato. Isso é no mês de outubro, que é o mês em que a gente mais trabalha para o festejo. Eu sempre digo que o mês em que a gente mais trabalha é em outubro, porque tem que trabalhar mais no sol, no tempo do verão, quando o sol está mais quente. Mas tem que enfrentar o sol porque é o tempo de plantação. Se a gente não plantar no tempo do verão, não vamos ter roça, porque depois vem a época de chuva. Como é que a gente vai plantar? Aí, é o tempo em que a gente mais planta. Outubro é o mês em que a gente mais planta. A gente já começa a plantar em julho, agosto, setembro e outubro. A gente faz farinha, tem que plantar novo roçado, e aí a gente tem que se virar mesmo. Outubro, para mim, é o mês mais trabalhoso, além de estar seco, a gente tem que fazer a farinha para se manter, para passar o festejo, e tem que plantar para o outro ano. (Maria Ezimar Rocha)

Sabe-se que o trabalho surge como um dos princípios organizadores das atividades que permeiam essas trajetórias, pois participa das relações desde o âmbito individual e doméstico, ao nível coletivo. Por isso, chamo atenção para as diferentes formas de identificação do trabalho aqui presentes. Do trabalho sem retorno financeiro justo devido a desigualdade de gênero; Do trabalho não remunerado velado aos “cuidados” domésticos e com os filhos; Do trabalho voluntário entre familiares em busca de maior eficácia, rapidez da produção e reforço das relações entre pais e filhos; Do trabalho comunitário dos moradores da comunidade do Bauana para a realização anual do festejo do padroeiro.

Com base nessas compreensões, identifiquei no contexto social uma concepção de trabalho que se opõe aos modelos econômicos colonizadores, assemelhando-se à proposta de trabalho

apresentada por Nego Bispo (2015), quilombola e tradutor de saberes, que é a biointeração. Esse conceito surge como uma resposta ao modelo econômico autodestrutivo vigente no país e enfatiza a relação harmoniosa entre os seres humanos e a natureza.

\*

Edna, participa de projetos e reuniões de empreendedorismo ligados às instituições e órgãos externos, como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), ainda assim, sua noção de produção por demanda e cuidado com a floresta continuam os mesmos ligados às tradições de sua família. Longe de ter a ambição por um sistema capitalista dentro das comunidades, tece questionamentos quanto a relação do trabalho e qualidade de vida. Relata que muita gente passa fome porque não tem qualidade de vida, porque vivem em um ciclo difícil: “Levam uma vida de trabalho muito pesada, adoecem e quando não conseguem trabalhar no pesado passam necessidade.” Por isso, Edna disse que tem lutado para ajudar a incentivar as pessoas a participarem mais das reuniões, “da política”. Suas intenções se estendem a sua família da comunidade do Bauana, ela sempre leva novas informações do que aprende. Com isso, fazem diversas trocas de experiências. Apesar de Edna morar em outra comunidade, sua atuação em movimentos sócio-políticos ribeirinhos estende-se à representação da comunidade de sua família.

Quanto à sua percepção quanto às noções de ganhos financeiros e formas de trabalhar, ela cita que as pessoas só pensam em fazer roça. Isso não está errado, mas questiona o fato dos comunitários não se abrirem para possibilidades de ampliar a forma de lidar com sua própria produção, focando em ampliar seus ganhos com o fruto de seu trabalho. Basicamente, trabalham muito pesado, para vender seus produtos por um preço baixo. Exemplifica que com a venda da castanha, muitos vendem a castanha em caixa para os atravessadores, enquanto poderiam fazer vários produtos orgânicos e aumentar seus lucros.

Geralmente, a questão da castanha é uma briga feia. O pessoal, geralmente, vende para o atravessador, que vem, compra e depois vai vender na cidade. A briga é que, hoje, o Bom Jesus está tentando trabalhar de forma coletiva, ou seja, fazer com que eles processem o produto da castanha, que vão vender em caixas. Se fizerem o produto da castanha, ganham mais dinheiro do que vendendo a castanha in natura. Mas, nas outras comunidades, cada um vende a sua. O açaí, por exemplo, eles vendem no caroço, sendo que poderiam bater o açaí e levar o produto bruto. Um jovem que se envolve com uma jovem e se casa, qual é o primeiro pensamento dele? "Ah, eu me casei e agora vou fazer uma roça." É uma garantia; ele pensa que só vai sustentar a família se tiver uma roça. (Edna Rocha, 2023)

Perguntei a ela se achava que eles teriam menos ambição do que as pessoas da cidade, e ela me respondeu: “Não, eles são mais ambiciosos. Só que, penso que tudo dá trabalho. Eles são

trabalhadores e fazem o trabalho bruto, mas poderiam trabalhar com possibilidades menos pesadas, visando um lucro maior.”

Até este ponto, é notável que há dissensos e complementaridades entre as atividades que essas mulheres e suas famílias exercem. Por isso, é interessante destacar a partilha dos conhecimentos como uma forma de estimular a autonomia dos territórios e os meios de sustentação deles; e a relevância, desempenhada por dona Edna, da participação política como uma forma de cuidado com o território e com as pessoas que dele participam.

Edna é reconhecida nas feiras de Tefé e em eventos agroecológicos por seus doces e receitas elaboradas com castanha. Sua atuação abrange todas as etapas do processo: desde a colheita até a produção, embalagem e venda dos produtos. Todos os dias, quando estava em sua casa, percebia sua dedicação em cozinhar e preparar uma mesa bonita em cada refeição, independentemente de estar cansada do trabalho no roçado. Ela tem muito apego à culinária e me disse que sonha em estudar gastronomia futuramente. Eu tive a sorte de degustar alguns produtos que ela preparava para levar à cidade, alguns já estavam encomendados. Um desses produtos era um doce de castanha. Enquanto me dava uma porção para experimentar, falava com orgulho sobre o sucesso que seus doces estavam fazendo e como estava ampliando a maneira de lidar com sua própria produção. Isso se referia à roça, à colheita da castanha e outros aspectos de seu trabalho.

Com suas habilidades gastronômicas amazônicas, Edna disse que inventou a farofa de castanha, uma farofa diferente que ela nunca tinha visto em nenhum outro lugar. Mas falar dessa farofa a fez lembrar de algo que a despertou um sentimento de revolta. Como ouvinte curiosa, eu esperava que fosse mais uma história que tinha acontecido na comunidade, mas a situação se revelou maior, algo que também me afetaria. Como moradora da cidade de Tefé e admiradora de produtos orgânicos, eu tinha uma visão diferente sobre o ocorrido. Descrevo adiante.

Ela narrou que, em um evento de feiras comunitárias em Tefé, preparou vários doces, e entre eles estava sua inovadora farofa de castanha. Ela estava empolgada com suas vendas, pois era um produto novo que despertava a curiosidade de quem passava. Um desses curiosos foi o dono da maior empresa que trabalha com produtos do extrativismo do Médio Solimões, uma empresa que, inclusive, já tem reconhecimento internacional e é referência nessa linha de trabalho.

Dona Edna o chamou de “atravessador falso”. Levando em conta a dimensão financeira da empresa do “atravessador falso”, a barraca dele era a maior e mais atraente para os que estavam na feira, o que, para Edna, já era injusto. Durante o evento, ele avistou a banquinha de Edna, se aproximou e analisou os produtos. Logo, notou que ela tinha uma receita nova e quis provar. Essa degustação gerou muitos elogios e curiosidades sobre a maneira como ela fez esse produto novo, o que fez com que ele dissesse: “A senhora se arrume, vista uma roupa bem bonita e passe lá na fábrica para ensinar a gente a fazer essa receita. A senhora vai ter um sucesso de vendas!”

Conhecedora da empresa, que é referência e leva os produtos locais para eventos internacionais, valorizando a população rural, dona Edna se embasou por notícias como:

A castanha do Brasil extraída em Tefé, no interior do Amazonas, em breve deve chegar aos mercados de Israel, no Oriente Médio, dos Estados Unidos da América (EUA) e da Europa Ocidental. A exportação do produto está nos planos de expansão da fábrica de castanha ( ...) que vem tendo um retorno significativo nas vendas no mercado nacional. A fábrica produz 200 mil toneladas/ano, emprega 50 pessoas diretamente e mantém ativa a cultura extrativista da castanha na região do Médio Solimões. Sua atividade beneficia mais de 1000 famílias, que vivem da e na floresta. (Trecho da reportagem do portal acrítica)

Até esse momento da história, fiquei feliz por dona Edna e esperava que ela dissesse que tinha aceitado a proposta. Mas minhas expectativas, baseadas na visão de moradora da cidade, desandaram. Ela me disse que o tratou com educação, mas, assim que ele saiu, ela disse para si mesma que jamais iria fazer aquilo. “Ele ainda mandou eu me arrumar, vestir uma roupa melhor... mais olha!”

Antes de explicar seu motivo, ela lembrou a história de um conhecido de outra comunidade. Esse homem, especializado em receitas com castanha e cupuaçu, recebeu uma proposta semelhante. Com grande entusiasmo, ele partiu rumo à cidade, feliz por ser o mais novo contratado da empresa. Ao chegar, se dedicou completamente ao trabalho, compartilhando seus conhecimentos e ensinando aos colegas como preparar as receitas. Cheio de expectativas, ele entregou seu máximo, especialmente nas primeiras semanas, mas, para sua surpresa, foi demitido em pouco tempo. No entanto, a empresa seguiu lucrando com a venda dos produtos dessas mesmas receitas, ostentando seu selo de autenticidade.

Depois de contar essa história, Edna disse: “Só sei que aqui ele não entra. Ele não entra mais lá na comunidade do fulano também, o pessoal tá tudo puto com ele. Na verdade, por aqui, pelo Lago de Tefé, a maior parte do povo já sabe a fama de enganador. Aí ele desceu para outros rios à procura de mais produtores.” Destaco que, apesar desses episódios entre alguns comunitários, muitas comunidades ainda seguem ligadas a essa empresa. Um dos questionamentos é que os comunitários vendem seus produtos muito barato para eles, enquanto a empresa lucra muito com isso, “se aproveitando do povo ribeirinho.”

Por esse e outros motivos, Edna pontua que não quer negócio com esse "atravessador falso", que só quer tirar vantagem dos agricultores. Ela não precisa do selo deles para valorizar sua própria produção e, por isso, segue com suas roupas simples e fazendo suas receitas, ganhando dinheiro de forma digna.

Esses relatos mostram o ponto de vista de uma agricultora que trabalha dentro das limitações da Flona de Tefé, onde está localizada a comunidade Bom Jesus. Cito que, atualmente, a produção dos agroextrativistas da Floresta Nacional (Flona) de Tefé, no Amazonas, já tem identidade própria formalizada. Trata-se de uma marca coletiva da FLONA de Tefé, que engloba produtos oriundos da região, como farinha e castanha. De acordo com informações do Sebrae, os produtores receberam

formação promovida pela Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), com parcerias com o Brasil, Bolívia, Filipinas e Tunísia, visando incentivar pequenos e médios empreendimentos, oferecendo consultoria e benefícios. No Brasil, a Flona de Tefé foi a escolhida para receber preparação e capacitação da cadeia:

esses produtores estão capacitados com oficinas de boas práticas de fabricação de farinha, gestão de propriedades rurais, associativismo e cooperativismo, identidade visual de produtos, desenvolvimento de embalagens, entre outras promovidas pelo Sebrae Amazonas e entidades parceiras. A marca coletiva representa diretamente 110 comunidades e cerca de 4 mil agricultores e moradores da floresta. (...) Além da expertise aos produtores, o registro da marca coletiva garante sua proteção, assegura exclusividade de uso no ramo da atividade e indica para o mercado o pertencimento a determinada entidade representativa. Ela também contribui para agregar valor a produtos e serviços, além de atrair e fidelizar consumidores. Esse trabalho junto a OMPI contou com a atuação do Itamaraty, Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI), Ministério da Agricultura, Sebrae, APAFE, Instituto Mamirauá e Fórum Origens Amazonas. (Site de notícias do SEBRAE, 03/042023)

Os produtores da Comunidade São Francisco do Bauana também estão aptos a trabalhar com essa marca, desde que estejam associados à APAFE e que a marca seja colocada em produtos previstos pelas regras da associação. São produtos da mandioca, castanha e mel. Lembro que, ao chegarmos na comunidade Bom Jesus, o sobrinho de Edna logo em seguida também chegou do Bauana para pegar as embalagens destinadas ao mel. Falcão é uma referência na região quanto à criação de abelhas. Seu quintal tem diversas colmeias, e ele compartilha seus conhecimentos com os sobrinhos e vizinhos.

De volta ao foco desse diálogo, e em relação a essa autonomia comercial, de acordo com Edna, antes havia uma maior ligação com esse "atravessador falso". Certa vez, empolgados com a previsão do selo de autenticação dos produtores da FLONA, até pediram ajuda para saber onde comprar uma máquina para embalar as farinhas. Assim que o "falso atravessador" tomou conhecimento do novo selo, o casal percebeu um distanciamento e foi ignorado quanto à possibilidade de ajuda. Isso fortaleceu a sensação de que ele só estava interessado em explorar o trabalho dos comunitários.

Essa narrativa me leva a repensar sobre os próprios assuntos já citados aqui como algo que ficou na história, no passado desses comunitários. Afinal, tivemos anos de "mudanças". O campo e o convívio com as protagonistas dessa pesquisa me permitiram ler histórias nunca lidas, assim como também me ajudaram a desfazer certas certezas teóricas. Dentre elas, a ideia de que a "época do patrão" é algo do passado amazônico. O que era inicialmente um termo referente ao passado econômico dessa região ainda persiste, mas com outras facetas, agora apoiadas em empresas ou instituições: "Às vezes, quando o patrão chegava, o papai descia pra beira, aí iam somar os produtos, naquela época... E é por isso que, quando a gente está assim, em reunião, em evento, ainda cutuca essas ações. A gente tá muito do patrão. O patrão não ajudava, ele queria só sugar a gente. Naquela época teve muita gente que cresceu por nossa causa." (Edna Rocha)

Essa fala expressa a frustração dos comunitários ao participarem de reuniões com associações de agricultores e órgãos externos interessados nos produtos que eles produzem. Apesar de já terem se passado décadas desde o período do "patrão", é possível perceber que esse sistema persiste, embora sob uma nova roupagem, disfarçado por representantes de entidades governamentais e associações populares que ainda minimizam o trabalho e os esforços desses agricultores. Como exemplo, Edna contou-me um episódio sobre a precificação de produtos:

Tem essa diferença: o povo que trabalha para fazer o produto que vai para a cidade e o povo que vende. E assim, eu ainda vejo muito o nosso trabalho sendo desvalorizado, eu digo mesmo. Hoje, eu já aprendi que, se eu disser que o meu produto é esse preço, a pessoa vai comprar de mim se quiser. Se não quiser, eu vou contar a história: 'Tu sabe como isso é feito? Tu sabes o processo?' É igual a farinha de tapioca. Eu nunca consegui vender farinha de tapioca para o negócio do Estado, porque eles mandam um preço muito barato para a farinha de tapioca, e eles não sabem nem o trabalho que dá para fazer uma farinha de tapioca. (Edna Rocha, 2023)

Durante uma das reuniões, mencionou que questionou a tabela de valores oferecida aos agricultores. Ela comentou que perguntou a eles se sabiam sobre o processo necessário para produzir a farinha de tapioca, incluindo como extrair, quanto tempo leva e outros detalhes relacionados. Mencionou que, em várias reuniões, é afirmado que os produtores estão presentes para definir a precificação dos produtos, mas, na realidade, são os atravessadores. São as mesmas pessoas que, ao chegar nas comunidades, solicitam descontos, para depois revender os produtos a preços bem mais altos, lucrando consideravelmente mais do que os próprios agricultores. E descreveu um dos episódios sobre a dinâmica da definição de valores na cidade de Tefé:

É assim: um dia ela (responsável por mediar o contato entre o órgão competente e os agricultores) chegou daqui de Tefé toda empolgada. Eles fazem assim: nas chamadas públicas, reúnem os produtores, chamam os produtores lá da feira, e eles vão diretamente com esses "produtores", que, na verdade, são atravessadores, para a reunião. Lá, eles fazem a cotação do preço que precisam fazer. Aí, eu fui e disse para ela: 'Vocês sabiam que isso está errado?' (perguntou aos responsáveis pela reunião). 'Porque vocês deviam fazer uma reunião com o cara que está fazendo o produto. Eu acredito que é com a gente que vocês têm que fazer a chamada pública.' Aí, defendem mais os atravessadores. É por isso que eu não entrego minha farinha de tapioca para a escola, para o estado. E olha, esse valor é muito mais barato do que o que a gente vende aqui na comunidade mesmo. Os moradores daqui da comunidade nunca reclamam do nosso preço, porque eles sabem do trabalho que dá para fazer.' (Edna Rocha, 2023).

A revolta diante dessas questões revela uma forte rejeição a uma cultura de trabalho externalizada, fundamentada no capitalismo exacerbado, que visa apenas o lucro a partir da exploração dos povos e da produção rural. Com memórias de suas experiências desde a época de

seus patrões, conseguem reconhecer as dinâmicas de exploração no trabalho e reagem a isso ao escolherem a autonomia e a liberdade, um ato que se configura como uma ação política. Isso me lembrou de outra ocasião.

Certo dia, me juntei a Ezimar e Maria (sua filha mais nova) que estavam na margem do rio descascando mandioca. Logo, pedi para ajudar, e ela, com receio de eu me machucar, me passava as tarefas mais simples. Eu realmente amava ouvir as histórias, fazia de tudo pra trabalhar junto com ela só pra poder ouvir mais alguma. Porque nas histórias que ela contava fazendo graça, com um sorriso nada tímido, e me fazendo rir também, eram onde identificava a autenticidade e o gênio forte dela.



*Foto 19: Ezimar e sua filha Maria descascando mandiocas*

Nesse dia, eu tirava as mandiocas da água enquanto Ezimar as descascava, e foi então que ela começou a contar uma história. "Uma vez", disse ela, "havia um empresário de Tefé, um desses caras muito ricos, me chamou junto com outras pessoas, para fazermos alguns trabalhos temporários em uma fazenda na zona rural, próxima às estradas de Tefé." Com detalhes vívidos, ela descreveu como foi um verdadeiro sufoco: acordava de madrugada para pegar o transporte dos agricultores — um caminhão lotado de gente — que levava as pessoas da cidade para as áreas mais distantes da zona rural. Durante o trajeto, todos iam praticamente sufocados e, depois de um dia de trabalho intenso, retornavam para a cidade no início da noite. Ezimar nos contou que o transporte era ainda mais desconfortável na volta, com todos exaustos, e que cada dia se repetia da mesma forma.

Após concluir o trabalho, o patrão fez vários elogios, dizendo que as pessoas da cidade eram preguiçosas e que gostava do trabalho delas, pois não "arregavam" diante das tarefas. Ele as convidou a ficar por mais tempo, cuidando das atividades da fazenda. Ezimar afirmou que não

hesitou em recusar. Para ela, não vale a pena abrir mão da liberdade que tem, cuidando de sua própria roça e produção, para se tornar empregada de outros. "Ainda mais de patrões exploradores", disse ela, explicando que foge desse tipo de trabalho. Ezimar acreditava que os outros trabalhadores também haviam se esforçado, mas mesmo assim o patrão os chamou de preguiçosos. Em sua visão, ele buscava alguém disposto a viver apenas para trabalhar para ele.

Neste diálogo, percebi que o único tempo ao qual eles são verdadeiramente fieis é o da natureza — o tempo de plantar, caçar, pescar e cuidar da roça. Sua relação com o trabalho na floresta não é de exploração, mas de troca. Afinal, assim como dependem da natureza para viver, também se sentem responsáveis por preservá-la.

#### **4.4 Educação: “O meu maior orgulho é que saiu professoras que passaram por mim, que eu ajudei a desarnar<sup>37</sup>”**



*Foto 20 : Dona Raimunda Lopes*

Após estabelecer residência fixa na atual localidade do Bauana na década de 1970, o Senhor Francisco fez de tudo para garantir que seus filhos tivessem acesso à educação. Ele não queria que eles precisassem ir para a cidade, pois preferia mantê-los por perto, para poder cuidá-los adequadamente. Por isso, decidiu buscar alguém na cidade que pudesse educar seus filhos dentro da própria comunidade. Partiu a caminho de Tefé, com essa finalidade. “Naquela época do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) que o pessoal chamava, a minha tia estudou no colégio das freiras, aí teve mais um saberzinho, aí trouxeram escola pra cá pro Bauana, aí minhas irmãs foram as primeiras que estudaram. (Edna Rocha)”

---

<sup>37</sup>Desarnar, palavra muito utilizada por Raimunda ao falar sobre sua atuação na educação dos primeiros moradores da comunidade, que significa ato de ensinar as primeiras letras a uma criança ou alfabetizar. Optei por ser fiel a este termo durante a descrição desta parte do trabalho devido ao orgulho que senti vindo de Dona Raimunda toda vez que falava sobre esse assunto/termo.

Edna Rocha recorda momentos de carência de sua infância, tanto emocional quanto financeira, e as estratégias que sua família adotou para lidar com essas dificuldades. Devido ao número de filhos e às condições da época, seus pais não conseguiam comprar materiais escolares para todos. Assim, encontraram formas criativas de driblar a escassez: compravam um lápis e o cortavam ao meio para dividir entre dois filhos, usavam borrachas de sandálias para apagar os erros nos cadernos e os filhos reaproveitavam materiais descartáveis, transformando-os em acessórios, como é mencionado no trecho:

A gente estudava por aqui mesmo, nunca estudei em Tefé. Aí, quando nós crescemos, já com idade de ir para a escola, nosso desejo era ter nossos materiais tudinhos, só que, devido à necessidade que era grande, meu pai não tinha condições. Aí, Deus me livre, a gente ficava animada quando via que o quilo de açúcar já estava acabando; era nossa maior alegria, porque já sabíamos que o açúcar ia acabar. Aí, pegávamos a saquinha do açúcar para lavar e colocar nossos caderninhos. A gente ainda amarrava uma cordinha do lado para ficar tipo uma bolsinha." (Edna Rocha)

Edna compartilhou que sonhava em estudar na cidade e, caso tivesse a oportunidade, gostaria de estudar em tempo integral. Sempre que lembrava do esforço que seus pais faziam trabalhando no interior, isso se tornava sua maior motivação para se dedicar aos estudos. No entanto, não conseguiu realizar esse desejo, pois seus pais não tinham condições financeiras. Mesmo assim, com orgulho, ela afirma que, embora não tenha estudado em Tefé, aprendeu o pouco que sabe dentro da própria comunidade. Ao falar sobre isso, lembrou que "naquela época, a pessoa tinha vontade mesmo de estudar. Lembro que os meninos vinham de canoa, pra eles não tinha negócio de distância, não. Eles queriam aprender" (Edna Rocha).

Com a chegada de educadores e a instalação de uma escola, a comunidade do Bauana tornou-se um polo de educação na região. Crianças, adolescentes, jovens e adultos de comunidades vizinhas enfrentavam longos trajetos de canoa para poder estudar, já que ainda não existiam escolas nas localidades ao redor, somente na cidade.

Registro a importância do trabalho e cuidado desenvolvido por Raimunda Lopes na educação. Importância reconhecida na fala de Edna Rocha. "Essa minha irmã mais velha, a Raimunda, ela foi minha professora, porque assim, como ela estudou com a minha tia, e aprendeu mais, na minha época ela já foi minha professora, o que eu aprendi mesmo foi aqui com minha irmã, as outras minhas irmãs, tudo é assim, ninguém, agora que com as idades de agora que tão procurando fazer o ensino médio." (Edna Rocha)

Em 1983, já tinha surgido o município de Alvarães. Eu tinha 19 anos, e eles passaram por aqui à procura de pessoas que quisessem trabalhar na área de educação. Como eu tinha me casado naquele tempo, resolvi fazer um curso. Fui lá no Uarini pelo Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), eles me deram uma declaração. Aí, eu trabalhei de 1983 até 2014. Assim, eu dava aula. Depois, eles colocaram pessoas com mais instrução, porque eu só

havia feito até a quarta série. Mas, graças a Deus, eu me orgulho. Depois que essa turma chegou, eu passei a trabalhar como merendeira e fiquei até 2014. Depois, sofri com problemas de saúde e não quis mais continuar. Eu sempre digo pros meninos que o meu maior orgulho é que saíram professoras que passaram por mim, que eu ajudei a "desarnar". Uma já faleceu, que foi a primeira a se declarar como quilombola, e tem a Elis Rosa, a Edna, a filha de Ezimar. Eu me orgulho porque, com o pouquinho de saber que eu tinha, hoje posso dizer que fui eu quem desarnei elas. Eu trabalhava com 22 alunos e ainda ia pra roça. Depois da escola, que ia até 11h, eu agarrava e ia embora por terra, pra chegar na nossa casa de farinha. Eu me orgulho por isso. Elas continuaram, e de vez em quando encontro pessoas que foram meus alunos, e elas dizem: 'Essa aqui que me desarnou, me alfabetizou'. Aí, eu vejo que aquilo que eu estava fazendo, apesar do salário ser muito baixo, hoje eu vejo os frutos do meu trabalho. (Raimunda Rocha)

Apesar de considerar sua formação limitada, Raimunda relatou que, em sua função como professora, trabalhava intensamente com ditados, formação de palavras e escrita. Sua principal preocupação era garantir que seus alunos aprendessem a reconhecer as palavras. Após a chegada de professores com mais formação, eles deram continuidade ao ensino dos alunos que haviam sido "desarnados" por Raimunda. Ela mencionou que acompanhou de perto a evolução da aprendizagem e ressaltou que, com a instalação do colégio, houve muitas melhorias na educação da comunidade. Entre os desafios enfrentados, estava o ensino multisseriado, que tornava o trabalho mais difícil. Além disso, a evasão escolar era grande, pois, além dos estudos, os alunos precisavam ir para o roçado.

Raimunda participou de dois tipos de formação popular para obter a função de professora. “No Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), a gente trabalhava mais para alfabetizar. No Movimento de Educação de Base (MEB), já era uma aula radiofônica; eles davam aula de lá, eu tinha que ouvir a aula e repassar pros alunos. Eu ouvia, ia anotando e passava pros alunos. No MOBRAL, nós passamos 5 dias aprendendo; a gente educa e aprende ao mesmo tempo. Eu sempre digo, eu só tinha o quarto ano, estava muito interessada e consegui concluir o quarto ano. E com esse quarto ano, eu alfabetizei e desarnei muitas crianças.”

Por ora, navegamos por caminhos pouco estudados, com poucos ou quase nenhum registro bibliográfico sobre esses dois movimentos educacionais no rio Bauana. Por isso, as narrações de Raimunda e de Edna são de suma importância para termos uma base de como aconteceram as primeiras ações pedagógicas nas comunidades ribeirinhas do rio Bauana.

Sobre esses dois movimentos educacionais implantados na região, as pesquisadoras Santos e Coelho (2015) registram: “O MOBRAL foi criado em 1976 no Município de Tefé, e o MEB em 1964. Ambos os movimentos atuavam na alfabetização de jovens e adultos no período da ditadura

militar. O MOBRAL foi extinto em Tefé no ano de 1985, ou seja, sobreviveu ao período do regime militar, e o MEB extinguiu-se apenas em 2001” (Santos & Coelho, 2015, p. 01).

Essas ações pedagógicas aconteceram no período do Regime Militar, e suas influências em Tefé, entre os períodos de 1976-1980, já seguiam propósitos políticos, pedagógicos e ideológicos. Santos e Coelho (2009), com o intuito de conhecer o percurso histórico da atuação desses movimentos em Tefé, fizeram uma análise documental utilizando o acervo presente na Prelazia de Tefé. Também buscaram dados por meio de entrevistas, utilizando a técnica de história oral com ex-coordenadores, ex-professores e ex-alunos, e nos trazem as seguintes conclusões: os professores dos movimentos MEB e MOBRAL enfrentaram grandes dificuldades, principalmente por não possuírem formação específica para lecionar.

As comunidades mais distantes careciam de escolas e energia elétrica, o que obrigava os docentes a lecionar em suas próprias casas, muitas vezes em condições precárias. Além disso, havia desafios como a distância entre as comunidades, a gratificação irrisória para os professores do MEB e a falta de pagamento para os do MOBRAL, o trabalho árduo na agricultura, problemas de saúde (como dificuldades de visão), a fome, a idade avançada (acima de 40 anos) e a alta evasão escolar. Através da História Oral, ficou claro que os envolvidos no MOBRAL expressaram descontentamento, considerando-o mais um movimento ideológico do que uma verdadeira iniciativa educacional, já que o discurso não correspondia à prática.

Atualmente, a Escola Municipal São Tomé dispõe de um ambiente amplo e estruturado. Essas melhorias colaboram para o desempenho tanto dos profissionais quanto dos alunos. É identificada como Polo Educacional, pois alunos de diversas comunidades encaminham-se para o Bauana para ter acesso à educação. Percebi que muitos dos professores são jovens, recém-formados; nas andanças pela comunidade, tive aproximações com alguns e descobri que há professores que vieram de cidades vizinhas. Além desses, há uma parte significativa de professores da própria comunidade. Se antes a escola era uma casa com piso de barro batido, atualmente sua estrutura é de alvenaria, conta com professores qualificados e graduados, e dispõe de alimentação e material escolar para as crianças.



*Foto 21: Frente da Escola Municipal São Tomé*

O centro educacional em questão oferece Educação Básica I e II, além de EJA com mediação tecnológica. Apesar dessa estrutura e do forte engajamento dos profissionais, em conversas com funcionários e um ex-aluno, surgiram questões sobre a necessidade de melhorias. Os profissionais responsáveis pelo transporte dos alunos vindos de outras comunidades relataram a falta de apoio da administração municipal em relação à segurança e ao bem-estar dos estudantes. Para chegar a essas comunidades, os rios funcionam como as estradas, e, embora a gestão municipal envie combustível para o transporte todo mês, até 2023 ainda não havia uma lancha específica para a escola. Como resultado, os meios de transporte aquáticos utilizados são os próprios barcos dos moradores, alguns dos quais carecem de estrutura de segurança adequada, como cobertura ou coletes salva-vidas. Não vejo isso como uma irresponsabilidade dos profissionais, mas sim como a única maneira de garantir que as crianças, jovens e adolescentes tenham acesso à educação, sem serem prejudicados pela falta de apoio administrativo.

Outra demanda foi feita por um ex-aluno, no qual citou que o ensino mediado por tecnologia não alcançava as expectativas de todos os estudantes. Precisam de maior atendimento e contato com o profissional, devido a rotina pesada de trabalho na roça. Assistir aulas sem maiores interações e didática voltada para a realidade local tem sido um desafio. Suas demandas visam maior qualidade e preparo para após o Ensino Médio e EJA poderem acessar as universidades.

Com as memórias de dona Raimunda, minha relação com os comunitários, e questões levantadas pela nova geração, percebo que tiveram grandes ganhos para a comunidade no que tange a educação, a presença de professores locais tem sido motivo de orgulho para os demais moradores. Sem dúvida, fruto do empenho e do trabalho de mulheres, como de dona Raimunda, para garantir a educação formal de sua própria comunidade. Os profissionais da educação junto aos demais comunitários colaboram em conjunto quando se trata de ofertar a melhor educação possível dentro da comunidade. Com vista para maiores melhorias, as demandas são os próximos passos a serem

vencidos. Se demandam melhorias dentro da educação da comunidade, significa que não querem precisar ir para a cidade para acessar esses direitos básicos.

#### **4.5 Das roças comunitárias, ajuris, religião e festanças**

Coletivo é uma palavra usada de forma constante por essas interlocutoras, quando se lembram da chegada, da formação das comunidades e das atuais atividades desenvolvidas durante o ano. Nunca se referem a um “eu”, mas sempre a um “nós”. Suas narrações revelam que essa categoria não se limita ao acionamento de identidade política, mas permeia as relações cotidianas, desde a chegada do Sr. Francisco.

Das conversas sobre organização de coletivos entre moradores de diferentes comunidades, descobri o conceito de “roça comunitária”. Na roça comunitária, antigamente, os moradores de outras comunidades combinavam de juntar algumas pessoas para fazer a roçada de alguém, ajudando a capinar vários hectares de terra para preparar a roça. Nessa época, as linhas territoriais demarcadas por constituintes da natureza, como castanhais, rios ou plantações, não limitavam as relações entre as populações tradicionais dessa região. Eles faziam a roça sem cobrar dinheiro ou diária, mas, com o passar dos tempos, o sentimento de individualismo aumentou, pois alguns passaram a participar das roças comunitárias apenas para adquirir mão de obra para suas próprias roças. Depois que terminavam a sua, já não participavam das seguintes. Isso desencadeia uma desarmonia no sistema de favores, nas relações de reciprocidade.

Sobre essa desarmonia, Mauss, mediado por suas análises sistemáticas, descreveu como funciona a força que leva as pessoas a retribuírem e executarem os contratos reais, ao apontar que, nas dádivas trocadas, há a obrigação de retribuí-las. Basicamente, são três princípios a serem seguidos: dar, receber e retribuir. Uma teoria que se baseia no contexto coletivo, pois trata-se de grupos que se obrigam de forma mútua a participarem desse sistema, enquanto “as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem, seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo”. Assim, defende que essas prestações e contraprestações parecem ser voluntárias; contudo, são rigorosas quanto à obrigação de quem recebe dar continuidade (ser recíproco) às devidas etapas, sob pena de guerras e afins. Neste contexto, o pesquisador define o todo deste processo como um sistema de prestação total (Mauss, 1974, p. 190).

Moradores narram que, quanto maior a comunidade, maior o individualismo. De certa forma, todos são afetados, pois inquieta o senso de justiça dos demais. Essa é uma mudança que também aconteceu em escala menor, dentro das próprias comunidades da região. Apesar dessas mudanças, ainda há várias formas de trabalhos colaborativos, em menor escala. É neste ponto que, talvez, resida o ponto interessante para compreendermos a construção da noção de aquilombamento

desta pesquisa. Primeiramente, sinto necessidade de conceituar aqui um termo muito importante para essa discussão: os ajuris.

Ajuri é uma prática costumeira nas comunidades de populações tradicionais que consistem em uma técnica/método de trabalho coletivo, que visa auxílio mútuo entre as famílias no roçado, plantio, colheita e outras atividades onde se fazem necessárias a participação de várias pessoas, constituindo um espaço de solidariedade, sociabilidade e responsabilidade, entre os comunitários, provendo sua vivência com meio ambiente rural e interação social econômica, política e espiritual. (Mariguete et al., 2016)

Se no contexto de FLONA e Entorno os trabalhos comunitários entraram em declínio comparado aos anos iniciais da chegada dos primeiros moradores, sugiro que dentro da comunidade São Francisco do Bauana a dimensão de trabalho coletivo se fortalece anualmente, o que nos encaminha para traços significativos da construção da noção de aquilombamento deste povo. Em destaque, a narração de Dona Raimunda ao relembrar momentos festivos para se referir às roças comunitárias, fala de fazer festa, da alegria e união:

Uma característica muito forte da comunidade é a maneira como sempre estão festejando algo. Eles gostam de festa, sempre gostaram. Meu pai não sabia dançar, mas ele dançava muito. Minha mãe, então... a minha mãe era gorda, ela gostava de dançar, de trabalhar, era animada. A gente passava o dia todo a remo com meu pai para ir para a festa nas outras comunidades, nos rios vizinhos. Uma das coisas que eu achava boa era que meu pai era muito festeiro. A família do papai, todos nós juntos, já dava uma festa; onde a gente chegava, era festa. Quando pensava que não, os vizinhos já estavam chegando, escutavam o barulho do tamborim, do saxofone... Quando dava fé, a casa estava cheia de gente. Quem trazia o som eram uns rapazes que tinham por aqui por perto; cada um trazia um instrumento. Quanto à roça comunitária, quando pegávamos uma capoeira, a gente limpava um roçado de uma quadra em um dia, e a cachaça rolando. Uma das coisas que eu mais admirava é que nunca tivemos briga. Esse campo que tem aí, a gente que capinou, pra você ver, era um divertimento. Tinha roçado que a gente fazia que a gente bebia até 10 litros de cachaça, era capinando e bebendo. A gente não ficava de porre, não. Depois que eu deixei de beber, me vieram tantas mazelas: diabetes, colesterol, triglicerídeos... Se eu soubesse, tinha continuado, pois minhas irmãs, elas bebem e dançam até hoje. Eu acho que fiz errado em parar (risos). (Raimunda Lopes)

Raimunda já nos traz um outro recorte para pensarmos o coletivo no Bauana, na promoção de festas. Trouxe para nossa conversa, “O canto da farinha” e “A farinhada” de sua autoria, disse que faz parte da cultura da comunidade. Ela sempre gostou de cantar e todo mundo elogiava a sua voz, lembro dela, imersa nas memórias, se esforçando para cantar alguns trechos enquanto explicava como acontecia a coreografia.

## **Canto da farinhada**

*Par ser agricultor tem que ter material*

*Para ser agricultor tem que ter material*

*Eu vou chamar o terçado para vim se apresentar*

*Eu vou chamar o terçado para vim se apresentar*

## **A farinhada**

*Dona Maria chegou, chegou, chegou com a farinhada*

*Para fazer a farinha, farinha, farinha de tapioca*

*Para remexer, para remexer...*

(Raimunda Rocha)

A música consiste na apresentação de todos os materiais utilizados para fazer a farinha, acompanhando o processo de produção. Ao longo da música, cada dançarino entra com o material em mãos, seguindo o ritmo da música que está sendo cantada pelos próprios moradores. No final, a farinha é a última a entrar na dança, e as performances são criadas por cada dançarino. Logo em seguida, começou a tocar outra música chamada "A Farinhada": "Dona Maria chegou, chegou, chegou com a mandioca / Para fazer a farinha, farinha, farinha de tapioca / Para remexer, para remexer... agora nem pra remexer tô prestando mais (risos)."



Foto 22: Comunitários reunidos para performar o canto do agricultor, 2023 - Foto cedida por Elizabete

Desde essa época, Raimunda, diz que sua maior admiração nas festas da época de seu pai é que nunca tiveram brigas, as pessoas bebiam e se divertiam, pois seu pai não permitia qualquer tipo de alteração que causasse desarmonia do coletivo.

A performance da farinha é um momento de alegria e orgulho dos participantes. Enquanto apresentam seus instrumentos de trabalho, reforçam o orgulho por praticarem os mesmos modos de vidas de seus antepassados. Inclusive a escolha de São Tomé como padroeiro da comunidade se refere a esse orgulho e representatividade do agricultor. Atualmente, pelos relatos de Elisabete Lopes, filha de Ezimar, antes as apresentações eram por conta dos próprios agricultores mais antigos, mas com o passar dos anos, alguns passaram a função para os jovens que assumiram a responsabilidade de fazer todos os anos essa apresentação. (Oliveira, 2022)



*Foto 23: Dona Ezimar e seu filho segurando seus materiais da apresentação, 2023 -Foto cedida por Elisabete*

O Senhor Francisco era católico desde sua chegada à região, e suas filhas costumam dizer que ele era um "católico raiz". Elas lembram com carinho das longas remadas que faziam, por horas, para participar de eventos religiosos em Tefé, como o arraial de Santa Teresa, padroeira da cidade. Desde então, o catolicismo tem sido a única religião permitida na comunidade, uma decisão que foi tomada por Francisco e que, até hoje, é mantida por suas filhas, que não aceitam a entrada de outras crenças. Como legado do catolicismo e do gosto por festividades, o primeiro festejo em honra ao padroeiro da comunidade do Bauana aconteceu em 1975 e é celebrado anualmente até os dias de hoje. Esse evento, que envolve todos os membros da comunidade, é o principal do ano e é realizado de forma coletiva.

No decorrer do ano, a gente se preocupa muito com o Festejo de São Tomé. Tem a chegada do Divino e da Santa no mês de maio. A gente tem dois santos que vêm: Nossa Senhora de Fátima e o Divino, que chegam em maio, mas o festejo maior mesmo é o de São Tomé, que é o padroeiro da nossa comunidade. A gente tem o ano todo para organizar, faz reunião com os comunitários e entra em acordo para ver o valor da cooperação de cada morador da comunidade. Em seguida, arrecadamos esse dinheiro todinho e usamos para fazer bolos, tapiocas... fazemos tudo juntos, na verdade, para oferecer ao pessoal que vem. Eles já tomam café aqui. A gente se preocupa muito com o pessoal e com a alimentação. Todo ano, a gente fornece alimentação para quem vem para o festejo. A única coisa

que a gente cobra é uma taxa dos vendedores de fora, que vêm lucrar no festival. Mas, dos moradores, quem faz parte da organização e coopera tem a liberdade de vender o que quiser. São nove noites de novena, e durante essas nove noites a gente faz bingo para arrecadar dinheiro para a igreja. No primeiro dia, a gente entra com o café para oferecer depois da reza. Depois da reza, temos um momento com os catequistas — que somos nós — e cada um dá um prêmio e faz o bingo. São as nove noites que a gente aproveita, com torneios organizados pelo pessoal. O evento é aberto para todas as comunidades.” (Maria Ezimar Rocha)

Para este momento festivo, as mulheres se encarregam de cuidar da comida e da organização, enquanto os homens tiram a lenha, carregam água e apoiam em todas as atividades de suprimentos. É a época do ano em que recebem moradores de comunidades e cidades próximas. Em meio a esses moradores externos, Erimar disse que, antes, apareciam alguns “bagunceiros” ou “gaiatos”, mas ela, junto com Ezimar, os expulsava, “jogando eles para fora”. Confesso que não consegui segurar a risada ouvindo seus relatos das vezes que expulsaram esses bagunceiros, da imagem delas jogando-os na água e impedindo-os de voltarem para a festa.

Relatam que, por causa disso, as pessoas de fora dizem que “lá no Bauana não carece de polícia, porque as mulheres são brabas”. Mas ela revida, afirmando que não se reconhecem como mulheres “brabas”, mas como mulheres que defendem a comunidade e não deixam pessoas de fora fazerem bagunça nos eventos que organizam. Trabalham o ano inteiro para organizar o festejo, dão comida, pagam atrações e, por isso, não permitem nenhum tipo de bagunça.

Lembram que, em muitas comunidades menos rigorosas, as festas costumam gerar situações de violência, como mortes, pessoas feridas e brigas — “às vezes o povo não se importa tanto”. Porém, no Bauana, esse tipo de comportamento não é tolerado. Graças à fama de ser um lugar onde não se permite bagunça, os “bagunceiros” hoje evitam as festas de Bauana. O festejo ali é sinônimo de celebração, alegria e união. Ele não reúne apenas os próprios comunitários, mas também atrai pessoas de toda a região, sendo reconhecido como o maior festejo entre as comunidades do Lago de Tefé. São conhecidos por sua receptividade e cuidado.

Elas dizem que partem para a defensiva, mas das poucas vezes que isso aconteceu, não estavam sozinhas. “A gente só vai lá braba, de isca, mas qualquer coisa os homens estão lá para nos defender. Os homens são mais calados, as mulheres tomam a frente em muita coisa, mas isso não significa que são menos. Sempre estão com a gente, mas nós puxamos a personalidade do nosso pai.” (Maria Erimar)

Também falam das tentativas de interferências externas na cultura e religião da comunidade. Durante a temporada do festejo, enquanto trabalhavam na organização, a administração da cidade de Alvarães tentou interferir na dinâmica do evento: “Até nosso festejo, que é tradição, ele já quis mudar o negócio da comida. Porque aqui é tradição a gente dar a comida. Eles queriam que a gente

vendesse comida no festejo daqui. A gente quer uma festa para diversão, enquanto ele está querendo que a gente venda, só pensa no dinheiro.” (Maria Erimar Rocha, 2023)

Receberam essa solicitação como ofensa e contrariaram a vontade do gestor da cidade, pois dizem que “tem muita coisa que antes existia e hoje já não tem”, e o que restou, elas lutam para manter, pois a intenção é preservar o que herdaram de seus pais. Não deixarão que intervenções externas acabem com suas heranças culturais, referindo-se à dinâmica da realização do festejo. “A gente vê que não está certo, nós já temos nosso jeito de viver, não é um pessoal lá da cidade que vai vir e dizer como a gente tem que viver ou fazer nossas coisas. Nossa festa daqui é a mais conhecida daqui, damos tudo de graça porque é nossa tradição. O festejo é animação desde o início da organização até o final da festa.” (Maria Erimar)

Outro episódio frequentemente citado por elas é a tentativa dos evangélicos de realizar cultos na comunidade. Sempre dividindo seu tempo entre a agricultura e os cuidados com a igreja, Ezimar, que é catequista e tem uma personalidade forte, afirmou que já expulsou alguns evangélicos que tentavam fazer culto na localidade. “Meu pai era muito católico. Às vezes, os pastores vinham pedir licença para fazer culto, e ele não deixava. Ele dizia para eles irem fazer culto na igreja deles. Até hoje, a gente é assim. Até hoje não tem evangélico aqui. Por que eles não vão atrás de quem não tem religião? A gente não precisa de outra religião, já temos a nossa desde a época do papai, e, em honra a ele, não permitimos outra religião aqui.”

A igreja que cuida junto à sua família é herança de seus pais, que sempre foram católicos e diziam que, enquanto estivessem com vida, não queriam igreja evangélica na comunidade. Por isso, além de cuidarem da igreja, cuidam da preservação da religião. Semanalmente realizam missas, catequese, entre outras atividades. Nesse contexto, acredito que seja interessante citar que dona Edna, quando se casou, mudou da comunidade e também de religião. Ela é a única evangélica dos filhos do Sr. Francisco. Em um dos trechos de nossas conversas, dona Raimunda chega a citar que Edna não dança mais porque mudou de religião, mas que, antes, ela gostava muito de dançar nas festas da família.

Logo, na comunidade São Francisco do Bauana, o coletivo prevalece sobre o individualismo, por meio da realização de atividades e costumes passados de geração em geração pelos fundadores. A preservação da cultura e da religião da comunidade é um valor que atravessa gerações. Destaco a atuação de Erimar, que se destaca pela segurança e pelo enfrentamento de invasores e bagunceiros, e de Ezimar, que cuida da religião, do festejo e da igreja. Os momentos festivos na comunidade são frutos da harmonia e do trabalho coletivo de todos os moradores, que se dedicam desde as tarefas cotidianas até a realização de um dos maiores festejos do Médio Solimões. Esses eventos se destacam pela receptividade, alegria e pela união que transmitem. Por essa razão,

muitos moradores de comunidades vizinhas e cidades próximas reverenciam o povo do quilombo de Bauana. Em destaque, as mulheres do quilombo do Bauana.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir das reflexões traçadas ao decorrer deste trabalho, chegamos à questão desenvolvida em torno do que Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 22) chama de “O perigo de uma história única”. “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna. Para a autora, é impossível falar sobre história única sem falar sobre poder, as histórias por muito tempo foram e ainda são construídas dentro de uma estrutura de poder. Sendo assim, a maneira como são contadas, quem as conta, quando as contam e quantas são citadas dependem do interesses de sujeitos que estão dentro dessa estrutura de poder. Nesse contexto, a ideia de poder aponta para a habilidade não apenas de contar histórias, mas de fazer com que esses povos sejam taxados de forma definitiva a partir dessas construções.

Por muito tempo, a história da mulher negra amazônica foi contada a partir da escravidão, dos estereótipos, ou, muitas vezes, nem chegava a ser citada, apesar de sua importância para a formação social dessa região. Adichie (2019, p. 26) desenvolve a ideia de que “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentiras, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne uma única história”. Existem muitas outras histórias que não tratam apenas de escravidão, estereótipos ou marginalização da população negra no contexto amazônico, e este trabalho reafirma sua teoria.

Esse trabalho foi o resultado de um constructo de alteridade entre eu e as sujeitas, onde foi reivindicado o direito de narrar nossas próprias histórias, construir nossos próprios discursos sobre quem somos e o que queremos. Junto às interlocutoras, tentei reconstruir outras histórias e gerar rupturas nessa estrutura de marginalização das mulheres.

Ao longo desta pesquisa, apresentei produção etnográfica realizada junto às mulheres remanescentes de quilombolas da comunidade São Francisco do Bauana, no Médio Solimões-Amazonas. Este trabalho nasceu a partir das reflexões teóricas do feminismo negro, e ganhou maior profundidade quando percebi que, embora as contribuições dessas pensadoras tenham sido fundamentais para o movimento das mulheres negras no país, suas produções provêm principalmente dos contextos sul e sudeste, sem representar as epistemologias geradas pelas vivências das mulheres negras remanescentes de quilombos na região amazônica. Consciente também do projeto de silenciamento da presença negra nas produções bibliográficas da própria região, aceitei o desafio que muitos pesquisadores têm abraçado: promover uma virada epistemológica em relação a esse apagamento da presença negra na Amazônia. Nesse contexto, esta

pesquisa surgiu do desejo vital e político de contribuir para a visibilização bibliográfica das trajetórias e saberes encarnados na experiência vivida por mulheres negras que habitam a Amazônia e se autoidentificam como quilombolas.

Sabe-se que é inerente falar de negritudes na Amazônia sem atentar para as malhas de linhas entrelaçadas que se constituem em movimento nas criações dessas vivências. Por isso, baseada no conceito ingoldiano,<sup>38</sup> ao invés de um produto final, a exemplo, trabalhar apenas a partir de gênero e raça, substituí modelos prontos de produções do feminismo negro por uma ontologia que prioriza os processos de formação da mulher negra amazônida, para isso foi importante atentar para os fluxos e transformações que as constituem. No decorrer das narrações biográficas das sujeitas, a paisagem destaca-se como pano de fundo para compreensão, identifiquei que as sujeitas as produzem tanto quando são produzidas por ela, isso por meio de processos materiais e cotidiano. Por isso, os rios e florestas foram percebidos como ferramenta analítica que possibilitaram refletir essas construções de vivências através de uma variedade de escalas permeadas por tempos longínquos, eventos contemporâneos e assim descortinar como se dá a construção cotidiana da noção de aquilombamento amazônico. (Tsing, 2019)

Foi nessa direção que percebi a necessidade de, a partir das questões específicas desta pesquisa, seguir o que propõe Donna Haraway (1995) sobre o saber localizado. Articulei, assim, uma posição entre o conhecimento como construção social e o empirismo feminista. Ou seja, tracei as narrativas biográficas das sujeitas, junto às minhas formulações etnográficas como pesquisadora negra amazônida, em diálogo com teorias antropológicas e do feminismo negro. Além disso, utilizei a perspectiva etnobiográfica para analisar as narrativas como um modo de acessar as interpretações de suas experiências.

Dediquei o primeiro capítulo dessa dissertação para descrever o entrelaçamento da minha trajetória pessoal com essa temática, junto a descrição dos caminhos que percorri para conhecer as protagonistas deste trabalho. Nesta parte do trabalho, relato que sou neta de uma mulher negra que se casou com um seringueiro vindo do Ceará para o Amazonas, atraído pelo ciclo da borracha. Desse casamento, nasceram 14 filhos, entre os quais minha mãe, que, ainda jovem, se mudou para a cidade de Tefé e teve três filhos, assumindo a maternidade solo. Durante a graduação, ao entrar em contato com as obras de pensadoras do feminismo negro, me reconheci como mulher negra, mas percebi a ausência de produções que se conectassem com a minha realidade, de mulher negra amazônida.

A partir dessa ausência, por meio de minhas pesquisas, me familiarizei com estudos mais contemporâneos que abordam o apagamento da presença negra nas bibliografias da região. Esse apagamento afeta diretamente a identidade racial de parte da população e perpetua diversas outras

---

<sup>38</sup> Ingold, (2011)

problemáticas relacionadas a esse sistema. Com base nisso, descrevo meu interesse em contribuir para a construção teórica sobre as trajetórias e o protagonismo das mulheres negras no Amazonas, especificamente na cidade de Tefé. Através da narração dos percursos que trilhei em busca de interlocutoras, compartilho como o campo de pesquisa me apresentou as sujeitas desse estudo. A prática da pesquisa, aliada à minha disposição em seguir os fluxos, foi fundamental para traçar os caminhos que me levaram até as mulheres remanescentes de quilombos da comunidade São Francisco do Bauana.

Junto a estas descrições, identifico minhas motivações quanto à escolha teórica-metodológica em trabalhar com a perspectiva etnobiográfica. Por fim, descrevo como se deu a construção da minha relação entre Lago de Tefé e Rio Bauana, com as interlocutoras Edna Rocha na comunidade Bom Jesus e Raimunda, Ezimar, Edomar, Eumar e Erimar na comunidade São Francisco do Bauana.

No segundo capítulo intitulado “Das memórias da chegada” narrei minhas experiências entre rios e florestas, a caminho das duas comunidades onde realizei meu trabalho de campo, trajetos que me conduziram às memórias da chegada da família do Senhor Francisco e Elizabete Rocha à região. Nessa seção, junto aos dados de registros historiográficos amazônicos, me concentro na importância das memórias biográficas de Raimunda Rocha, que foram fundamentais para desenvolver os tópicos essenciais do pioneirismo dessa pesquisa. Esta pesquisa oferece um novo recorte sobre a presença negra no Médio Solimões, uma presença que surge como herança dos seringais e que se reconfigura na floresta após a decadência do ciclo seringalista. A partir do contexto histórico narrado por Raimunda, delinheiro como as famílias da região constroem seu pertencimento quilombola, enquanto descendentes de africanos no território amazonense, e como mantêm seus vínculos com a floresta.

Enquanto inúmeras obras descrevem e limitam a figura do seringueiro como um mero escravo da borracha, esta parte do trabalho foca no momento de expansão populacional dos ex-seringueiros, que desempenharam um papel crucial na reconfiguração social da região, dando origem a novos modos de vida. Após o declínio do ciclo seringalista, esses indivíduos se tornaram moradores fixos da floresta, reinventando suas formas de viver em harmonia com a paisagem amazônica e desenvolvendo novas estratégias de sobrevivência. Assim, como a família do Senhor Francisco e dona Elizabete, também integraram as experiências herdadas de seus ancestrais negros com os novos conhecimentos adquiridos junto aos povos nativos da região.

No terceiro capítulo, apresentei a comunidade São Francisco do Bauana, destacando sua formação familiar, estrutura e organização. Em seguida, retomei as memórias e narrativas sobre a história da criação da comunidade, a fim de entender as dimensões que envolvem a construção da identidade coletiva como uma luta sociopolítica e cultural enquanto remanescentes de quilombolas. Para embasar a compreensão da emergência desse reconhecimento identitário coletivo e suas

demandas locais, explorei os conceitos de identidade, cultura, quilombos, remanescentes de quilombolas e aquilombamento. Ao final, a noção de aquilombamento apresentada neste capítulo introduziu o protagonismo e a liderança das irmãs do Bauana diante das adversidades enfrentadas pela comunidade. Nesse contexto, observa-se que a defesa de seu território envolve múltiplas camadas de reivindicações, incluindo a dimensão geográfica, o direito à vida, e a luta pela conscientização, identidade e memória ancestral. Apesar dos anos de morosidade na conclusão do reconhecimento formal como remanescentes de quilombolas, as irmãs do Bauana seguem protagonizando ações de resistência em seus territórios, por meio de suas práticas cotidianas, e reforçando seus laços com a identidade quilombola.

Na quarta parte desse trabalho, inspirada nas proposições de Manuela Carneiro (2011), que destaca o dever do antropólogo de ir além de resultados superficiais, como simplesmente classificá-los como remanescentes de quilombolas, busquei compreender como se dão os agenciamentos dos laços ancestrais em relação ao protagonismo cotidiano das mulheres do Bauana. Orientada por uma abordagem teórica colaborativa entre feminismo e antropologia, procurei explorar como a construção de gênero é vivida e estruturada pela cultura local no contexto do quilombo amazônico. Assim, utilizei o conceito de cuidado como uma categoria empírica, ou ponto de referência, para expressar e descrever a cultura local, atribuindo-lhe o significado específico deste contexto. A partir do encontro das biografias das interlocutoras e das minhas formulações etnográficas, desenvolvi temas que abordam a educação, as relações de gênero, a economia da floresta, o trabalho, o coletivo, as festividades, a religião e a política do cuidado, buscando revelar as complexidades dessas práticas e saberes no cotidiano da comunidade.

O protagonismo discutido neste trabalho, a partir das falas das interlocutoras, não se baseia em uma visão antropocêntrica, mas sim em uma perspectiva que valoriza as diversas camadas que as compõem e a vida na Amazônia, colocando-as em uma posição de equivalência dentro da rede de relações estabelecidas. Percebe-se também que as relações e as construções de gênero são vivenciadas de maneira distinta dentro da própria comunidade de remanescentes, em comparação com experiências fora dessa realidade. Esse contraste evidencia a importância de desenvolver teorias feministas plurais, que emergem das margens e, no caso específico deste estudo, atentam-se para as "várias amazônias" que coexistem, respeitando suas singularidades e especificidades locais.

Nos primeiros contatos com as sujeitas, quando perguntava sobre política e protagonismo na comunidade, elas diziam que o presidente era o responsável junto aqueles que participavam dos movimentos e reuniões com órgãos e instituições, citaram até a relação com os políticos externos que aparecem na "época da política". Com o passar do tempo, já nos dias finais em campo, estava sentada na mesa da varanda de Dona Ezimar, traçando os possíveis tópicos a serem tratados

posteriormente, quando percebi naquele momento que as andanças entre casas, roças e quintais eram o são o fio condutor que interligam as sujeitas em suas atuações do cotidiano.

Assim, percebi as andanças como uma verdadeira política do cuidado, onde os comunitários são vistos como extensão de suas próprias famílias, as comunidades como extensão de suas casas, e a floresta como uma extensão de suas vidas. Trata-se de um cuidado em movimento contínuo, que segue os fluxos da natureza e das relações que se desenvolvem a partir dela. Como descreve Dona Edomar no trecho: “A gente tenta ajudar a manter a comunidade limpa, zelando; se os homens capinam, a gente recolhe o lixo, zelamos a igreja, o centro comunitário. O zelo que temos pela nossa casa, temos por toda a comunidade. Aqui, se alguém fica doente, a gente vai lá, cuida, faz remédio. Aqui, nós não somos só vizinhos, nos consideramos parentes, porque o cuidado é o mesmo.” A partir dessa compreensão, enxergo a construção da noção de quilombamento na comunidade, um quilombamento que se fundamenta na política do cuidado.

A ideia de “cuidado” que desenvolvo nesta teoria parte das biografias e das ações cotidianas das irmãs do Bauana. Raimunda, a matriarca da família, é considerada a “guardadora de memórias” e pioneira na educação escolar dos comunitários; Edna, embora resida em outra comunidade, aciona sua ancestralidade quilombola, unindo sua família do Bauana para atuar na linha de frente nas reuniões e movimentos sociais que são fundamentais para o reconhecimento da comunidade; Ezimar se destaca pelo zelo com a herança religiosa, dedicando suas andanças ao cuidado da igreja, das missas, catequeses e outras práticas religiosas; Erimar, além de ser uma das “bravas” responsáveis pela segurança da comunidade, revela seu gosto por acompanhar o marido nas atividades de caça e roçado, aproveitando o caminho para coletar cipós e galhos que usará para tecer artesanatos, um saber que sua mãe lhe transmitiu. Atualmente, é ela quem preserva essa herança ancestral, produzindo vassouras, peneiras, chapéus, entre outros itens. Eumar e Edomar se juntam às demais nas atividades relacionadas aos festejos, ao cuidado com a comunidade e até nas decisões e intervenções necessárias.

Assim, embora cada uma dessas mulheres tenha sua própria subjetividade biográfica e preferências nas ações cotidianas, percebi que as linhas traçadas por suas andanças – seja entre rios e florestas, ou entre casas, roças e quintais – convergem para um ponto comum. Nesse ponto central, elas compartilham uma motivação única: a de cuidar e preservar a cultura negra amazônica herdada de seus pais.

Logo, quanto ao objetivo inicial desta pesquisa, considero-o alcançado, não no sentido de uma pesquisa concluída, mas na relevância da investigação que acredito ter sido realizada até aqui. Assim como muitas referências bibliográficas do feminismo negro, esta produção acadêmica oferece material etnográfico valioso para estudos sobre a diversidade e os pluralismos presentes nas vivências na Amazônia, a partir das experiências das protagonistas negras. Reforço que, mais do

que apresentar resultados, vejo este trabalho como um convite a novas pesquisas, abrindo lacunas para que outras pesquisadoras possam contribuir para a construção do conhecimento, se sentindo acolhidas academicamente e atuando como sujeitas de suas próprias investigações, em vez de objetos de estudo. Por fim, defendo que as produções etnográficas estejam cada vez mais alinhadas ao movimento do feminismo negro, reconhecendo-o como uma força social de renovação no meio intelectual.

## ANEXO



*Foto 24: Eu e as irmãs do Bauana reunidas, com exceção de dona Edna.*

\*De acordo com os demais familiares, essa foi a última foto das irmãs reunidas, Dona Raimunda Lopes (de verde) faleceu em 05/2024.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda N. **Sejamos Todos Feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- AGUIAR, Neuma. **Gênero e ciências humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- ALENCAR, E. F. **Estudo da ocupação humana e mobilidade geográfica de comunidades rurais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã– RDSA**. 2007. Relatório Final. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.
- ALENCAR, E. F. **Memórias de Mamirauá**. Tefé: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2010.
- ALENCAR, E. F.; SOUSA, I. S. **Tradição e mudanças no modo de habitar as várzeas dos rios Solimões e Japurá, AM**. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 41, p. 203-232, 2016.
- ALENCAR, Edna Ferreira. **Dinâmica Territorial e Mobilidade Geográfica no Processo de Ocupação Humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - AM**. Uakari, Tefé, AM, v. 6, n. 1, pv . 39-58, jun. 2010.
- ALENCAR, Edna- **Trabalho feminino e participação política como instrumentos para a manutenção e renovação da qualidade de vida**. In: *Amazônia Desenvolvimento, Sociodiversidade e Qualidade de Vida*. Universidade e Meio Ambiente, 9. Furtado, Lourdes G. Belém, Brasil, Universidade Federal do Pará, 1997: 102-133.
- ALMEIDA, Alfredo W. B de. **Quilombos: sematologia face a novas identidades**. In SMDDH; CCN. (Org.) *Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís, 1996 p. 11-19
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: O'DWYER, Eliane Catarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora EGV, 2002
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”**. In *Caderno CRH*, Salvador, 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr. 2012.
- ALVES, L. da C. **Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombolas interpelado a antropologia**. *Humanidades e Inovação*, v. 6, n. 16, 2019.
- AMADO, Janaína. (org.) **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.
- ARRUTI, J. M. P. A. **A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusc, 2006.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. *Boletim Informativo Nuer*, v. 1, n. 1, 1997 [1994].

BAIOCCI, Mari de N. **Kalunga: Sagrada Terra** In: O'Dwyer, Eliana C. (Org) Terra de Quilombos. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 1995 p.35-46.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Terras Negras: invisibilidade expropriada**. Núcleo de Estudos sobre identidade e relações interétnicas, Florianópolis, ano 1, nº2, 1991. Textos e Debates. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas.

BARTH, Fredrick **Etnicidade e o conceito de cultura**, Niterói, Antropolítica, n. Bhabha, Homi k.1998 - "Como o novo entra no mundo. O espaço pós-moderno, os tempos pós coloniais.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. Em P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (orgs.). **Teorias da Identidade**. São Paulo, UNESP, 1998. p. 185-227.

CÂMARA, F. D. da Silva. **Mulheres negras amazônidas frente à cidade morena: o lugar da psicologia, os territórios de resistência**. 2017. 216 f. Dissertação.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

CARDOSO DE OLIVERA, Roberto. **Caminhos da identidade. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2006: 19-58.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, S. (2003). **Mulheres em Movimento**. Estudos Avançados, 17(49), 117-133.  
\_\_\_\_\_. Carneiro, S. (2011). **Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero**.

CARNEIRO. Aparecida Sueli. **Mulheres negras e poder: um ensaio sobre a ausência**. In: CARNEIRO, Sueli (org.). Escritos de uma vida. São Paulo: Pólen, 2019, p. 274-286.

CHAGAS, Mario et al. **A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos**. Cadernos de Sociomuseologia, v. 55, n. 11, 2018. Ciencias Sociales, 2005, pp 69-86.

CHAVES, Maria do P. S. R. - **De "cativo" a "liberto": o processo de constituição sócio-histórica do seringueiro no Amazonas**. UFPB, Sociologia, 1994: 17

COLLINS, P. H. **Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão**. In: COLLINS, P. H. Reflexões e práticas de transformação feminista. São Paulo: SOF, 2015.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução: Jamile Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019b.

- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA - **Os ribeirinhos. Preservação dos lagos, defesa do meio ambiente e a pesca comercial**. Comissão Pastoral da Terra, Regional AM/RR, 1991: 19.
- CONRADO, M.P; REBELO, M. de N. O. **Mulheres Negras Amazônicas: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas**. In: RIBEIRO, M. (Org.). As políticas de igualdade racial: reflexões e perspectivas. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012. p. 219-242.
- CORRÊA, Conceição Gentil; et alli - **O processo de ocupação humana na Amazônia: considerações e perspectivas**. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia, 9 N 1, MCT/CNPq, 1994: 3-54.
- CRENSHAW, K. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero**. In: Estudos Feministas, V.10. UFSC. 2002-1, p.171- 188
- DA COSTA, Kamilla Sastre. **Por Estudos Feministas Amazônicos e Anticapacitistas: ampliando percepções**. Revista Científica Gênero na Amazônia, n. 15, p. 83-94, 2019.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEALDINA, S. S. (2020). **Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política**. In S. S. Dealdina (Org.), Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas (pp. 25-44).
- DIEGUES AC 2001. **Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais**. In AC Diegues, ACC Moreira (Orgs.). Espaços e recursos naturais de uso comum. NAPAUB-USP, São Paulo, p. 97-124.
- DIEGUES AC, Arruda RSV 2001. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente / USP, Brasília / São Paulo, 211 pp.
- DIEGUES, Antônio Carlos S. - **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo, Brasil, Hucitec, 1996: 169.
- E. LITTLE, P. (2011). **Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização**. *T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB*,2(4), 5–25.
- ECHEVERRÍ, J. A. 2004. **Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: diálogo intercultural?** In: Surrallés, A. e García Hierro, P. (orgs.) Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- ESCOBAR, A. 2018. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: UNAULA.\_\_\_\_\_ 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. Cuadernos de Antropología Social n. 41.
- EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2017.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. “Tambor Urbano”: deslocamento compulsório e a dinâmica social de construção da identidade quilombola. 2008. 213 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

FERREIRA, C. D. **A mulher negra na construção do Brasil. Observatório do Terceiro Setor.** 14 mar. 2014.

FIGUEIREDO, Leandro M. **Remanescentes de Quilombos. Índios, meio ambiente e segurança nacional: ponderação de interesses constitucionais.** In: NEAD DEBATE (Org) O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências.

FLORES, L. D. (2021). **A ocupação quilombola: “receita de resistência” do Território de Mãe Preta (RS).** *Revista De Antropologia*, 64(3), e189655.

FROTA, Karla Patrícia Palmeira. **Nas pegadas de um santo negro: a expressão feminina nos festejos de São Benedito na Praça Quatorze de Janeiro em Manaus, Amazonas.** 2017. 336 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

FURTADO, Lourdes Gonçalves- **“Reservas pesqueiras”, uma alternativa de subsistência e de preservação ambiental: reflexões a partir de uma proposta de pescadores do Médio Amazonas.** In: Povos das Águas: Realidade e Perspectivas na Amazônia.

FURTADO, Lourdes Gonçalves- **Antropologia das sociedades marítimas, ribeirinhas e lacustres da Amazônia.** In: Pop. Humanas Rios e Mares da Amaz. VI Encontro de Cs. Sociais e o Mar no Br. DIEGUES, A. C. S. São Paulo, Brasil, PPCAUB-USP/UFPA, 1992: 18-30.

GOLDENBERG, M.. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** 5. Ed. Rio de Janeiro: Record , 2000.

GOMES, F. S. (2015). **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** São Paulo: Claro Enigma

GONÇALVES, Marco Antônio. **Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens.** En: Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro, v. 7, p. 19-42, 2012.

GONÇALVES, R. Marques e V. Z. Cardoso (orgs.), **Etnobiografia: Subjetivação e Etnografia.** Rio de Janeiro, 7 Letras, 9-17.

GONZALEZ. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.

GUBER, Rosana **La etnografia. Método, campo y reflexividad.** Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2001. p.23-54.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. 2000[1992] **Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença.** In: ARANTES, A.A. (org). Espaço da diferença. Campinas: Ed. Unicamp, pp. 31-49.

GUSMÃO, Neusa Maria M. **Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra** In: O'Dwyer, Eliana C. (Org) Terra de Quilombos. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro, 1995 p. 61-78

\_\_\_\_\_. **Introdução. In: Terra de Pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro.** Fundação Cultural Palmares/MINC. Brasília, 1995. Brasília, NEAD/MDA 2006. p. 57-69

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas.** Revista Resgate, 1990.

HAESBAERT, R. **Identidades Territoriais.** In: ROSENDHAL, Z. e CORRÊA, R. (orgs). Manifestações da Cultura no espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

\_\_\_\_\_. **O espaço importa: Dilemas da Construção identitário – territorial na Contemporaneidade.** In: BASTOS, Liliana Cabral e LOPES, Luiz Paulo da Moita. (orgs). Estudos de Identidade: Entre saberes e práticas. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 1990.

LOURENÇO, Sonia Regina .**A emergência de identidades étnicas comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães.** Afro-Ásia , v. 52, p. 9-40, 2015.

HAMPATÉ BÂ, A. **A tradição viva. História geral da África.** In: Ki –Zerbo, Joseph. Metodologia e pré-história da África. 2ª.Ed. Rev. – Brasília : UNESCO, 2010. p. 167-212.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARTMANN, Luciana. Tomazito, **Eu e as narrativas: porque estoy hablando de mi vida.** Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: Ed. 7Letras, p. 179-206, 2012.

HERNÁNDEZ, Miguel.Movimiento de redención ecológica de la cuenca del Río Piracicaba: una experiencia de acción colectiva. **Caderno MetrÓpole:** O ativismo urbano contemporâneo: resistências e insurgências à ordem urbana neoliberal, v. 21, n. 46, set./dez. 2019.

HOMMA, Alfredo K. O. - **Extratativismo vegetal na Amazônia: limites e oportunidades.** Brasília, Brasil, EMBRAPA/SPI/CPATU, 1993: 202

HOOKS, bell. **Intelectuais negras.** Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, n. 2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, Bell. Mulheres Negras: moldando a teoria feminista. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n.16, pp.193-210, jan/abr 2015.

INGOLD, T. **Being alive: essays on movement, knowledge and description.** New York: Routledge, 2011.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** São Paulo: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Tradução de Fábio Credes. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOFES, S. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, S.; MANICA, D. (Orgs.). **Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KOFES, S. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado de Letras, 2001. v. 1. 192p.

KOFES, Suely. 2015. “Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?” In: \_\_\_\_\_; MANICA, Daniela. **Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEITE, Ilka Boaventura. (org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Nuer/ABA/Nova Letra Gráfica e Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: Nuer/UFSC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Território negro em área rural e urbana: algumas questões**. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991. Textos e Debates, n. 2.

\_\_\_\_\_. **Terra, território e territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil**. In: SEMINÁRIO AMÉRICA, 500 ANOS DE DOMINAÇÃO. 1990, Florianópolis. Anais... Florianópolis: Museu de Arqueologia e Etnologia/UFSC, 1990.

LEITE, Ilka Boaventura. **O PROJETO POLÍTICO QUILOMBOLA: desafios, conquistas e impasses atuais**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, p. 965-977, set/dez, 2008.

\_\_\_\_\_. Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Revista Etnográfica, v. 4, n 2, p. 333-354, 2000.

LIMA, Aline Alves de; QUEIROZ, Ana Luisa; DORNELAS, Rafaela Silva; SCHOTTZ, Vanessa (Orgs.) **Mulheres e soberania alimentar: sementes de mundos possíveis**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul, 2019.

LINHARES, Luís Fernando **Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão**. Artigo do mês. NEAD/MDA.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**. Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, n. 322. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002.

MAIZZA, FABIANA **De mulheres e outras ficções: contrapontos em antropologia e feminismo**. ILHA - REVISTA DE ANTROPOLOGIA, v. 19, p. 103-135, 2017.

MARIANO. S. **O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo**. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.

MAYBURY-LEWIS, Biorn- **Terra e água: identidade camponesa como referência de organização política entre os ribeirinhos do Rio Solimões**. In: Amazônia Desenvolvimento, Sociodiversidade e Qualidade de Vida.

MERIGUETE, IL de AV; DE ARAÚJO, M. I.; DE SOUSA, S. G. A. **Ajuri nas florestas: uma prática real**. 2016.

MINAYO M. C. S.; Souza, E. R. 1998. **Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, IV (3). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 25. ed. rev. atual. Petrópolis: Vozes, 2007.

NASCIMENTO, B. (2016). **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. In A. Ratts (Ed.), Eu sou Atlântica sobre a trajetória da vida de Beatriz Nascimento (pp. 117-121). São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza. Piedade, V. (2020).

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2021.

NASCIMENTO, M. B. **Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

NETO, John M. S.- **Apontamentos para uma reflexão: população e meio ambiente no contexto amazônico** In: Ambiente e Sociedade: Possibilidades e Perspectivas de Pesquisas. NEPAM, série: Divulgação Acadêmica nº2, Campinas, Brasil, UNICAMP, 1992: 126-152.

NEPOMUCENO, Ítala. **Conflitos territoriais entre comunidades tradicionais e concessões florestais: um estudo de caso a partir da Floresta Nacional de Saracá-Taquera, Oriximiná, Pará**. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais da Amazônia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

NORA, Pierre. **Entre memória e história. A problemática dos lugares**. Revista Projeto História v10. São Paulo, dez/93. p. 25.

O'DWER, Eliane Cantarino, **TERRAS DE QUILOMBO: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento**. Tomo – Revista do Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, n 11, p. 45-58, 2007

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

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. cas culturais e território. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins (org.). Direitos quilombolas & dever do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 317-318.

OLIVEIRA, Patrícia Torme de; MATTA, Betânia de Assis Reis. **Territórios quilombolas no estado do Amazonas e os entraves para o reconhecimento da comunidade de São Francisco do Bauana. ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, [S.l.], n. 18, p. 208-231, dez. 2022. ISSN 2525-4529.**

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos**  
PEREIRA, P. A. P. **Concepções e propostas de políticas sociais em curso: tendências, perspectivas e conseqüências**. Brasília, DF: NEPPPOS, CEAM - UnB, 1994.

PETRERE JUNIOR, Miguel- **As comunidades humanas ribeirinhas da Amazônia e suas transformações sociais**. In: **Populações Humanas Rios e Mares da Amazônia**. IV Encontro de

- Ciências Sociais e o Mar no Brasil. DIEGUES, A.C.S. São Paulo, Brasil, PPCAUB/UFPA, 1990: 31-68
- POLLAK, Michael. **Memória e identidade social: Estudos Históricos**. São Paulo: PUC, 1995. \_\_\_\_\_ . Memória e identidade social. Revista Estudos Históricos. v. 5, n. 10, 1992, p. 204.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. 2013 (2006) **La reinención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña**. In: Porto-Gonçalves, C. W. **Territorialidades y lucha por el territorio em América Latina**. Lima: Unión Geográfica Internacional. 2009. Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: Geografía de los movimientos sociales em América Latina. Maracaibo: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- QUIJANO VALENCIA, O. 2013. **Economía, ecosimías y perspectivas decoloniales. Elementos sobre visions y practices de diferencia económico/ cultural**. In: Walsh, C. Pedagogías decoloniales: prácticas de resistir, (re)existir y (re)vivir. Vol. Quito: Abya-Yala.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad Y Modernidad/razionalidade. In: Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.
- RODRIGUES, Eubia Andréa et al. **Rede urbana do Amazonas: Tefé como cidade média de responsabilidade territorial na calha do Médio Solimões**. Manaus: UFAM 2011.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravos e Escravidão Africana na Amazônia**. In: O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açaí/CNPq, 2011.298p.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. **Floresta Negra: A experiência e os impactos da escravidão africana na Região Amazônica**. In: Revista Carta Fundamental, p 28, 2014.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. **Por uma história da escravidão africana e da presença negra na Amazônia**. In: **O fim do silêncio – presença negra na Amazônia**. Belém: Açaí/CNPq, 2011.298p.
- SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra.PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2008.
- SANTOS, F. (2019). **Lugares de afeto da mulher afrodescendente**. In E. M. Lima, F. F. Santos, A. H. Y. Nakashima & L. A. Tedeschi (Orgs.), Ensaio sobre racismos: pensamento de fronteira (pp. 63-69). São Paulo: Balão Editorial
- SANTOS, V.M. **Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência**. Psicologia & Sociedade, v. 30, e200112, p. 1-11, 2018.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. Ambient. soc. [online]. 2002, n.10, pp. 129-136. ISSN 1809-4422.
- \_\_\_\_\_. Andrade, S. M. S., & Fernandes, A. C. A. (2020). **“Eu sempre fui atrevida”:** alguns movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola. In S. S. Dealdina (Org.), Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas (pp. 109-127). São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra.

\_\_\_\_\_. Bambilra, N. V., & Lisboa, T. K. (2019). **“Enegrecendo o feminismo”**: a opção descolonial e a interseccionalidade traçando outros horizontes teóricos. *Revista Ártemis*, 27(1), 270-284.

SCHWARCZ, L. M. **Manuela se escreve entre aspas**. In: LEPINE, C.; HOFBAUER, A.; SCHWARCZ, L. M. **Manuela Carneiro da Cunha: O lugar da cultura e o papel da antropologia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

SEGATO, Rita Laura. **Os Percursos Do Gênero. Na Antropologia e Para Além Dela**. Brasília. Série Antropologia 236. 1998

SEROTINI, A., & Rodrigues, J. F. (2024). **O reconhecimento legal de territórios quilombolas no Brasil: levantamento quantitativo dos casos julgados pelo Supremo Tribunal Federal (STF)**. *Revista De Gestão E Secretariado*, 15(3), e3616.

SILVA, Dimas Salustiano. **Constituição e Diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombo no Brasil** In: O'Dwyer, Eliana C. (Org) *Terra de Quilombos*. Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro, 1995 p. 95-110.

SILVA, G. M. (2020). **Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina**. In S. S. Dealdina (Org.), *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas* (pp. 51-58). São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra.

SILVA, Simone Rezende. **Quilombos no Brasil: A memória como forma de Reinvenção da Identidade e Territorialidade Negra**. In: XII Colóquio Internacional de Geocrítica, Bogotá, 07 a 11 de Maio de 2012.

SOUTO, S. (2021). **É tempo de aquilombar: da tecnologia ancestral à produção cultural contemporânea**. *Políticas Culturais Em Revista*, 14(2), 142–159. <https://doi.org/10.9771/pcr.v14i2.44151>

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação de Mestrado apresentada a UNB. Brasília. Setembro, 2008.

STRATHERN, M. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 83–104, 2009.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **Alguns apontamentos sobre história oral, gênero e THOMPSON, P. A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WEBER, Max. **Relações Comunitárias Étnicas**. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade – Volume 1*. São Paulo: Imprensa Oficial e Editora UnB, 2004. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, a partir da quinta edição, revista, anotada e organizada por Johannes Wincklemann. Revisão Técnica de Gabriel Cohn.