



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA - IFCHS**

Tese de Doutorado

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI/AM:
CONFLITO, RESISTÊNCIA E RECONHECIMENTO TERRITORIAL NO RIO ANDIRÁ**

Doutorando: Georgio Ítalo Ferreira de Oliveira

Bolsista FAPPEAM

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marilene Corrêa da Silva Freitas.

MANAUS-AMAZONAS

2021

GEORGIO ÍTALO FERREIRA DE OLIVEIRA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI/AM:
CONFLITO, RESISTÊNCIA E RECONHECIMENTO TERRITORIAL NO RIO ANDIRÁ**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia, na linha de Pesquisa: Redes, Processos e Forma de Conhecimento.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marilene Corrêa da Silva Freitas.

MANAUS-AMAZONAS

2021

Ficha Catalográfica

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

Oliveira, Georgio Ítalo Ferreira de
O48c Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri/AM:
conflito, resistência e reconhecimento territorial no rio Andirá. /
Georgio Ítalo Ferreira de Oliveira . 2021
236 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Marilene Corrêa da Silva Freitas
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Matupiri. 2. Quilombo. 3. Conflito. 4. Resistência . 5.
Reconhecimento territorial. I. Freitas, Marilene Corrêa da Silva. II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

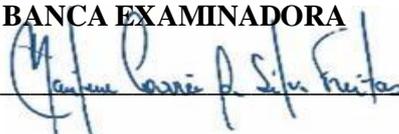
GEORGIO ÍTALO FERREIRA DE OLIVEIRA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI/AM:
CONFLITO, RESISTÊNCIA E RECONHECIMENTO TERRITORIAL NO RIO ANDIRÁ**

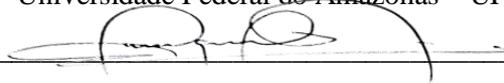
Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia, na linha de Pesquisa: Redes, Processos e Forma de Conhecimento, sob a orientação do Professora Doutora Marilene Corrêa da Silva Freitas.

Aprovada em: 14/10/ 2021.

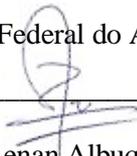
BANCA EXAMINADORA



Profra. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas – Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



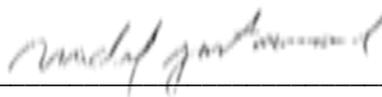
Profra. Dra. Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro (Membro)
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



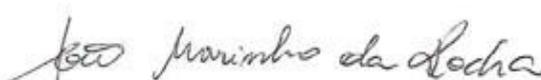
Prof. Dr. Renan Albuquerque Rodrigues (Membro)
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva (Membro)
PPGH/Universidade Federal do Amazonas – UFAM



Prof. Dr. Michel Justamand. (Membro)
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP



Prof. Dr. João Marinho da Rocha (Membro)
Universidade do Estado do Amazonas

Dedico este trabalho à minha família, aos meus pais, que sempre foram e são meu porto seguro. Aos meus filhos, pela paciência, pelas minhas ausências (até quando estive presente fisicamente).

AGRADECIMENTOS

Esse é um momento de ser grato e justo a quem trilhou comigo nesse mesmo caminho. Também aos que caminharam antes de mim, especialmente aos meus avós maternos Raimundo e Rosa (recém falecida) que sempre acreditaram na Educação dos filhos, fazendo uso do saldo da juta para pagar uma professora que ia da cidade de Parintins para lecionar na Comunidade do Itaboraí do Meio Menino Deus, na margem esquerda do rio Amazonas em uma área de várzea. E quando não houve mais opções de estudo na própria comunidade, meus avós resolveram desmanchar a casa, juntar suas criações, alguma colheita e reunir todos os filhos para embarcarem em uma manhã dessas do passado rumo a cidade. E a urbe para quem vem do campo ou da zona rural, em um primeiro momento apresenta o seu encantamento e depois a sua implacável realidade, principalmente a quem não tem tanta formação e cujo único ofício por toda a vida foi o serviço braçal, recorrendo ao processo da secagem de juta nas ruas de Parintins sob um sol impiedoso para garantir o sustento dos filhos e os manter na escola, projetando um futuro com fardos mais brandos.

Aos meus avós paternos Odoval e Izabel que deixaram a Comunidade do Maranhão, rumando para a cidade, encontrando guarida em um bairro recém loteado por conta da enchente de 1970, enfrentando severas dificuldades, sem acesso a igualdade e direitos de cidadania. Mas porque não voltar para a Zona rural? Porque o sonho de ambos para os filhos, era a Educação, pois ter um curso de ginásio ou até mesmo um hipotético segundo grau, seria uma grande conquista para quem chegou na cidade a remo, idealizando uma vida menos calejada (nas mãos, no corpo e na alma). Minha gratidão se estende aos meus pais José Abílio e Rosa Mery que desde a graduação, sempre foram diletos incentivadores, os meus primeiros mestres e educadores, contar com o vosso apoio foi um acalanto para eu chegar até aqui.

Aos meus filhos: Bianca Aparecida, Italo Júnior, Erick Maximiano e José Neto, agradeço pela paciência ao longo desta empreitada, e peço sinceras desculpas pelas minhas constantes ausências. Espero ser compreendido. À minha companheira Jesus Brasil, por me compreender por uma jornada de convivência e principalmente nos últimos seis anos. Aos meus irmãos: Giandro, Gianne, Abílio, Bruno e Brenner, essa é uma conquista nossa. E é por eles que estou aqui me adonando de um espaço que sempre nos foi negado por gerações, desde quando éramos mais um na multidão, quando assinatura com o polegar direito reafirmava essa subalternização. Agradeço ao Grande Astral do Universo, a quem a religião judaico-cristã, chama de Deus.

À Universidade Federal do Amazonas, por abrir às portas do mundo acadêmico em três oportunidades: Graduação, Mestrado e Doutorado. E ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia e ao seu Projeto de Interiorização que oportunizou aos habitantes de calhas, ilhas e cabeceiras o acesso a um Mestrado e Doutorado.

À FAPEAM, pela Bolsa de Estudos concedida, pois me possibilitou adquirir literaturas para a balização da pesquisa, possibilitando viagens a campo e aos eventos acadêmicos que procurei participar, confesso que sem esse fomento, o presente trabalho não seria uma realidade.

Ao Professor Dr. Renan Albuquerque Rodrigues, agradeço imensamente a parceria, as orientações e o incentivo na produção científica ao longo de minha formação no *Stricto Sensu*.

À Professora Doutora Marilene Corrêa da Silva, que nessa cantiga quase de roda que se chama vida, nos encontramos. Ontem, enquanto Magnífica Reitora da UEA e eu professor. Hoje sendo seu orientando. Sou muito grato pelo acolhimento, generosidade e orientação.

À Naia Dias, colega de doutorado e de docência, cujas jornadas e histórias de vida nos aproximaram. Muito obrigado pela solidariedade acadêmica.

Às minhas ex-gestoras escolares Eulane Tavares Mouta e Ana Lúcia Pinheiro, que dentro dos seus limites institucionais, souberam me entender e apontar soluções para a minha situação profissional durante o doutorado.

Aos amigos Alberto Ozaki Filho e Djanira Ozaki, sou grato pela atenção dispensada em todos os momentos em que estive em Barreirinha.

Ao senhor Alberto Ozaki (*in memoriam*), pela logística até a comunidade quilombola do Matupiri, sendo um grande companheiro de viagem nas águas cor de chumbo do “Andirazão”.

Aos Professores Membros da Banca de Qualificação, Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva, Prof. Dr. Noélio Martins da Costa e Prof. Dr. Alan Barreto, agradeço o aceite, as indicações de literaturas para que esse trabalho pudesse ser encaminhado. Vossas inferências foram fundamentais.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, muito grato pelo trabalho executado, pelas disciplinas ministradas, mesmo em tempos de pandemia.

À senhora Maria Amélia Castro “Lourdes”, pela receptividade no Matupiri, Barreirinha e em Manaus. Agradeço a amizade que se fortaleceu ao longo do tempo. À Irmandade das Crioulas do Quilombo de São Benedito, em nome de sua presidenta Keilah Crioula, por serem esse símbolo de resistência.

Ao amigo André Melo, pelas conversas produtivas e sempre bem-humoradas, é sempre bom encontrar guarida na amizade.

Aos moradores e colaboradores da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri, sou extremamente grato pela receptividade e atenção com que sempre fui tratado durante à pesquisa de campo, tanto no Matupiri, Barreirinha e Manaus.

Por fim, minha gratidão aos Presidentes Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Vana Rousseff, pela interiorização do Ensino Superior Stricto Sensu no Brasil. Com essa oportunidade conquistada, eu fiz uma grande revolução social na minha vida, na vida da minha família, na minha comunidade e enquanto professor/pesquisador.

A todos e todas o meu sincero Obrigado!



RESUMO

A presente tese tem como título “Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri/Am: Conflito, Resistência e Reconhecimento Territorial no rio Andirá”, comunidade que está localizada na região do Rio Andirá, município de Barreirinha, Estado do Amazonas. A pesquisa contou com a participação de alguns habitantes da comunidade, pessoas com ancestralidade negra, protagonistas de sua própria história, e com forte lastro na resistência e luta em favor das comunidades tradicionais quilombolas da região. O estudo foi fundamentado na História Oral, em abordagem qualitativa, tendo como recurso de investigação entrevistas semi-dirigidas aos colaboradores e registro em caderno de campo, essas técnicas foram fundamentais para a recolha, transcrições e descrição do momento das entrevistas, ocasião em que nem sempre a sonora traduz o que o semblante deixa transparecer. As fontes teóricas basilares que fomentaram teoricamente este trabalho foram Gomes (1997, 2003 e 2018), Sampaio (1997, 2008, 2011, 2014), Almeida (1998, 2006, 2008, 2012, 2017, 2020), Funes (1995, 2003), Cavalcante (2011, 2013, 2020, 2021), Pozza Neto (2011), Costa (2014, 2016) Rocha (2018, 2019) Ranciaro (2004, 2016). Os resultados desta pesquisa contemplam de maneira assertiva aos objetivos tratados na proposta primeva deste trabalho, e que no decorrer da tese as indagações levantadas encontraram respostas nas falas da rede de colaboradores que compuseram a pesquisa de campo. E as lideranças negras após longos anos de lutas travadas, conseguiram lograr êxito em suas reivindicações por território e finalmente tendo suas terras reconhecidas como comunidades quilombolas, especificamente a Comunidade Quilombola do Matupiri, que de acordo com a Fundação Palmares sob a portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrou-se no Livro de Cadastro Geral nº 16, o reconhecimento coletivo das Comunidades de Boa Fé, Trindade, São Pedro, Ituquara e Matupiri como comunidades quilombolas. O reconhecimento dessas comunidades quilombolas localizados no Rio Andirá são uma resposta às reivindicações da Federação Quilombola, e ao mesmo tempo uma valorização territorial e da matriz étnica, que ratifica a existência de um povo legalmente constituído, e cuja formalização outorgada pelo estado e aqui enfatizada é resultado de lutas e persistência das populações tradicionais (negras) do Rio Andirá. Diante dos resultados apresentados espera-se que esse território quilombola receba atenção do poder público, da esfera federal, estadual e municipal, e dessa forma a história, a identidade e a memória do negro e quilombola possa se manter viva no interior da Amazônia.

Palavras-chave: Matupiri; Quilombo; Conflito; Resistência; Reconhecimento.

ABSTRACT

The present thesis has as its title "Quilombola Community of Santa Tereza do Matupiri/Am: Conflict, Resistance and Territorial Recognition on the Andirá River", a community that is located in the Andirá River region, municipality of Barreirinha, State of Amazonas. The research had the participation of some inhabitants of the community, people with black ancestry, protagonists of their own history, and with a strong backing in the resistance and struggle in favor of the traditional quilombola communities in the region. The study was based on Oral History, in a qualitative approach, having as research resource semi-directed interviews with the collaborators and recording in a field notebook, these techniques were fundamental for the collection, transcripts and description of the moment of the interviews, occasion in which neither the sonorous always translates what the countenance lets through. The basic theoretical sources that theoretically supported this work were Gomes (1997, 2003 and 2018), Sampaio (1997, 2008, 2011, 2014), Almeida (1998, 2006, 2008, 2012, 2017, 2020), Funes (1995, 2003).), Cavalcante (2011, 2013, 2020, 2021), Pozza Neto (2011), Costa (2014, 2016) Rocha (2018, 2019) Ranciaro (2004, 2016). The results of this research assertively contemplate the objectives addressed in the primeval proposal of this work, and that during the course of the thesis the questions raised found answers in the speeches of the network of collaborators who composed the field research. And the black leaders, after long years of struggles, managed to succeed in their claims for territory and finally having their lands recognized as quilombola communities, specifically the Quilombola Community of Matupiri, which, according to the Palmares Foundation under ordinance nº 176, of October 24, 2013, registered in the General Registry Book nº 16, the collective recognition of the Communities of Boa Fé, Trindade, São Pedro, Ituquara and Matupiri as quilombola communities. The recognition of these quilombola communities located on the Andirá River is a response to the demands of the Quilombola Federation, and at the same time a territorial and ethnic matrix valorization, which ratifies the existence of a legally constituted people, and whose formalization granted by the state and emphasized here is result of struggles and persistence of the traditional (black) populations of the Andirá River. In view of the results presented, it is expected that this quilombola territory will receive attention from the public power, from the federal, state and municipal spheres, and in this way the history, identity and memory of the black and quilombola can remain alive in the interior of the Amazon.

Keywords: Matupiri; Quilombo; Conflict; Resistance; Recognition.

REPRENDRE

La présente thèse a pour titre "Communauté Quilombola de Santa Tereza do Matupiri/Am : Conflit, Résistance et Reconnaissance Territoriale sur le Fleuve Andirá", une communauté située dans la région du Fleuve Andirá, municipalité de Barreirinha, État d'Amazonas. La recherche a eu la participation de certains habitants de la communauté, des personnes d'ascendance noire, protagonistes de leur propre histoire, et avec un fort soutien dans la résistance et la lutte en faveur des communautés traditionnelles quilombola de la région. L'étude s'est basée sur l'histoire orale, dans une approche qualitative, en utilisant comme ressource de recherche des entretiens semi-directifs auprès des salariés et l'inscription dans un carnet de terrain. Ces techniques ont été fondamentales pour la collecte, la transcription et la description du moment des entretiens, lorsque ni le son traduit toujours ce que laisse passer le visage. Les sources de base qui ont théoriquement soutenu ce travail étaient Gomes (1997, 2003 et 2018), Sampaio (1997, 2008, 2011, 2014), Almeida (1998, 2006, 2008, 2012, 2017, 2020), Funes (1995, 2003), Cavalcante (2011, 2013, 2020, 2021), Pozza Neto (2011), Costa (2014, 2016) Rocha (2018, 2019) Ranciaro (2004, 2016). Les résultats de cette recherche n'envisagent pas de manière affirmée les objectifs traités dans la proposition primordiale de ce travail, et que tout au long de la thèse, les questions soulevées ont trouvé des réponses dans les déclarations du réseau de collaborateurs qui ont constitué la recherche de terrain. Et les dirigeants noirs, après de longues années de combats, ont réussi à faire aboutir leurs revendications territoriales et enfin à faire reconnaître leurs terres en tant que communautés quilombolas, en particulier la communauté Quilombola de Matupiri, qui selon la Fondation Palmares en vertu de l'ordonnance n° 176, d'octobre 24, 2013, enregistré dans le livre du registre général n° 16, la reconnaissance collective des communautés de Boa Fé, Trindade, São Pedro, Itaquara et Matupiri en tant que communautés quilombola. La reconnaissance de ces populations quilombolas situées sur le fleuve Andirá est une réponse aux revendications de la Fédération Quilombola, et en même temps une valorisation matricielle territoriale et ethnique, qui entérine l'existence d'un peuple légalement constitué, et dont la formalisation accordée par le état et souligné ici est le résultat des luttes et de la persistance des populations traditionnelles (noires) du Rio Andirá. Au vu des résultats présentés, on s'attend à ce que ce territoire quilombola reçoive l'attention des pouvoirs publics, des sphères fédérale, étatique et municipale, et de cette manière l'histoire, l'identité et la mémoire des Noirs puissent être maintenues vivantes dans le intérieur de l'Amazonie.

Mots-clés : Matupiri ; Quilombo ; Conflit; La résistance; Reconnaissance.

LISTA DE SIGLAS

ACS:	Agente Comunitária de Saúde
BAE:	Barreirinha
BB:	Banco do Brasil
CAPES:	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CONAB:	Companhia Nacional de Abastecimento
COPENE:	Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros.
CONAQ:	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONSEPE:	Conselho de Ensino e Pesquisa da Universidade Federal do Amazonas.
CNPT:	Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Populações Tradicionais
DSEI:	Distrito Sanitário Especial Indígena.
DOU:	Diário Oficial da União EFMM: Estrada de Ferro Madeira-Mamoré
DCNs:	Diretrizes Curriculares Nacionais
FVS:	Fundação de Vigilância Sanitária
FOQMB:	Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha-FOQMB
FOPAAM:	Fórum Permanente de Afrodescendentes do Amazonas
FUNDEB:	Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica
FNDE:	Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação.
FIOCRUZ:	Fundação Oswaldo Cruz
FUNASA:	Fundação Nacional de Saúde
GPIs:	Grandes Projetos de Investimentos
IBGE:	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IN: Instrução Normativa
INCRA:	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IFAM:	Instituto Federal do Amazonas
IES:	Instituição de Ensino Superior

LDB:	Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC:	Ministério da Educação
MDA:	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS:	Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário
MEC:	Ministério da Educação e Cultura
MP:	Medida Provisória
NEAB:	Núcleo de Estudos Afro-brasileiro
NEABI:	Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena.
SICAB:	Sistema de Informações das Comunidades Afro-Brasileiras
TIC:	Tecnologias de Informação e Comunicação
OMS:	Organização Mundial de Saúde
PAA:	Programa de Aquisição de Alimentos
PPP:	Projeto Político Pedagógico
PSDB:	Partido da Social Democracia Brasileira
MDB:	Movimento Democrático Brasileiro
PL:	Projeto de Lei
SEPROR:	Secretaria de Produção Rural do Amazonas
SRAG:	Síndrome Respiratória Aguda Grave
SEMED:	Secretaria Municipal de Educação
UFAM:	Universidade Federal do Amazonas
UEA:	Universidade do Estado do Amazonas
UTI:	Unidade de Terapia Intensiva
USP:	Universidade de São Paulo
UBS:	Unidade Básica de Saúde

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1: JOVENS DE 18 A 24 ANOS NO ENSINO SUPERIOR (%)	181
GRÁFICO 2: BENEFICIÁRIOS DAS AÇÕES AFIRMATIVAS NAS UNIVERSIDADES FEDERAIS (2017-2018)	182
GRÁFICO 3: BENEFICIÁRIOS DAS AÇÕES AFIRMATIVAS NAS UNIVERSIDADES ESTADUAIS (2017-2018)	183
GRÁFICO 4: PROPORÇÃO DE INICIATIVAS DE ACORDO COM O TIPO DE BENEFICIÁRIO (N=737).	185

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: POPULAÇÃO ESCRAVIZADA POR MUNICÍPIO 1856	59
TABELA 2: POPULAÇÃO ESCRAVIZADA POR MUNICÍPIO 1859	60
TABELA 3: POPULAÇÃO ESCRAVIZADA POR MUNICÍPIO EM 1879	63
TABELA 4: SOBRE O REGISTRO DE LIVRO DIDÁTICO QUILOMBOLA NA REGIÃO NORTE.....	135
TABELA 5: DADOS DO OBITUÁRIO DO CARTÓRIO DE BARREIRINHA 2020.....	149
TABELA 6: OS SUJEITOS DA PESQUISA: UNIVERSITÁRIOS QUILOMBOLAS.....	187
TABELA 7: VALOR DO AUXÍLIO FINANCEIRO AO ESTUDANTE.....	191

LISTA DE QUADROS FOTOGRÁFICOS

QUADRO FOTOGRÁFICO 1: PORTO DO PUCÚ	46
QUADRO FOTOGRÁFICO 2: CASA DE FARINHA NA CAMPINA NA CABECEIRA DA CAMPINA	52
QUADRO FOTOGRÁFICO 3: ESCOLA MUNICIPAL SANTA TEREZA	141
QUADRO FOTOGRÁFICO 4: FILHOS E NETOS DE ANACLETO RODRIGUES	167
QUADRO FOTOGRÁFICO 5: MAPA GEOESPACIAL DA CIDADE DE MANAUS E OS BAIROS: MAUAZINHO, SANTO AGOSTINHO, JORGE TEIXEIRA E NOVA VITÓRIA	168
QUADRO FOTOGRÁFICO 6: SENHORA MARIA AMÉLIA E FAMÍLIA	176
QUADRO FOTOGRÁFICO 7: ALEGORIA DO BOI TRINCA TERRA	203

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: MAPA DO PERÍMETRO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO ANDIRÁ.....	64
FIGURA 2: ÁREA DO MÉDIO AMAZONAS COM DESTAQUE PARA PARINTINS, BARREIRINHA E MAUÉS. NOTE-SE QUE A COMUNIDADE DE S. T. DO MATUPIRI É IDENTIFICADA POR UMA ESTRELA.....	66
FIGURA 3: FLUXOGRAMA COM O TRÂMITE PROCESSUAL DE RECONHECIMENTO E TITULAÇÃO DE TERRAS QUILOMBOLAS	81
FIGURA 4: SENHORA MARIA AMÉLIA	88
FIGURA 5: SENHOR TARCISO CASTRO.....	89
FIGURA 6: NÚMERO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS POR ESTADO DA FEDERAÇÃO	96
FIGURA 7: GAMBÁ	99
FIGURA 8: DONA REGINA, TOCANDO O “GAMBA”	99
FIGURA 9: IGREJA DE N.S DO BOM SOCORRO ENCHENTE DE 1953.....	109
FIGURA 10: PREFEITURA DE BARREIRINHA NA ENCHENTE DE 1953	109
FIGURA 11: CASAS DA CIDADE DE BARREIRINHA	111
FIGURA 12: HEREDOGRAMA DAS FAMÍLIAS QUILOMBOLAS DO ANDIRÁ.....	115
FIGURA 13: IGREJA QUILOMBOLA DE SÃO SEBASTIÃO E IGREJA DE SANTA TEREZA.....	125
FIGURA 14: ESTRUTURA DO MUSEU QUILOMBOLA DA COMUNIDADE SANTA TEREZA DO MATUPIRI.....	143
FIGURA 15: GUARITA DE OBSERVAÇÃO NA COMUNIDADE.....	152
FIGURA 16: PLACA PROIBINDO A SUBIDA DE VISITANTES DO MATUPIRI.....	152
FIGURA 17: ENTREGA DE MÁSCARAS NO MATUPIRI.....	158
FIGURA 18: MULHER QUILOMBOLA RECEBENDO MÁSCARAS	158
FIGURA 19: MARIA AMÉLIA E NETOS.....	177
FIGURA 20: MARIA AMÉLIA E FAMÍLIA.....	177
FIGURA 21: BRUNO MACIEL, COLEGAS E PROFESSORES	189
FIGURA 22: BRUNO MACIEL EM AULA REMOTA	189

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	19
	CAPÍTULO I - METODOLOGIA E O PERCURSO DA PESQUISA.....	36
1.1.	Intencionalidade do Estudo	36
1.2.	Considerações sobre a História Oral e a Etnografia.	38
1.3.	Quanto aos Objetivos da Pesquisa.	43
1.4.	O caráter da pesquisa	43
1.5.	O contexto da pesquisa	45
1.6.	O perfil da Cidade de Barreirinha e da Comunidade do Matupiri.	45
1.7.	O perfil dos colaboradores.....	47
1.8.	A pesquisa: campo e procedimentos de coleta.....	49
	CAPÍTULO II - ESCRAVISMO, FUGA E A FORMAÇÃO DE QUILOMBOS NO ANDIRÁ-AM.....	556
2.1.	O Escravidão da Pessoa Negra em Relatórios Provinciais do Amazonas no Século XIX.....	56
2.2.	Quilombo do Matupiri: Nas Vozes das Lideranças Negras Locais.	64
2.3.	Coletividade, Inalienabilidade e Titularidade: A Longa saga dos Quilombolas do Matupiri. .81	
2.4.	Quilombo: De Crime de Acoutamento a Direito Territorial.	96
	CAPÍTULO III - QUILOMBO DO MATUPIRI: MORFOLOGIA SOCIAL E RESISTÊNCIA.	108
3.1.	Matupiri: Uma Comunidade Amazônica Quilombola e sua Realidade Social	108
3.2.	São Sebastião: Uma Igreja Quilombola.....	120
3.3.	Por uma Educação Escolar Quilombola (EEQ).	132
3.4.	Saúde Quilombola em Tempos de Pandemia.....	145
3.5.	Mutualismo, Solidariedade e Resistência Quilombola entre o Campo Negro e a Cidade negra em tempos de Pandemia.	154
	CAPÍTULO IV - COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MATUPIRI E SUAS MÚLTIPLAS FACES.	164
4.1.	Um Quilombo Translocal: Do Matupiri ao Marapatá, a migração Quilombola para Manaus. 164	
4.2.	As Leis Afirmitivas e a Formação do Quilombo Acadêmico.	179
4.3.	Um Quilombo Matriarcal: As Herdeiras de Maria Tereza Albina de Castro.....	203
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	217
	REFERÊNCIAS	221
	FONTES ORAIS	235

1. INTRODUÇÃO

Como amazonense, nascido à margem direita do ¹famosíssimo e muito poderoso Rio Amazonas, habitante da cidade de Parintins na hinterlândia amazônica, senti-me na incumbência de traçar alguns escritos sobre a presença negra na região do Rio Andirá, matriz étnica invisibilizada e silenciada ao longo do tempo. A tese que ora apresento finalizado consistiu no tema “Quilombo do Matupiri/AM: conflitos, resistência e reconhecimento no Andirá”. O propósito foi reconstituir a memória, conflitos, resistência e a história das populações tradicionais quilombolas dessa região do Estado do Amazonas, bem como redimensionar o lócus etnográfico desse povo, as suas migrações para a capital do Estado, sem perder seus vínculos sentimentais, o que solidificou as suas redes de solidariedade como estratégia para as suas sobrevivências.

A tese ainda quando se pretendia um simples projeto, tinha como proposta primaz, pesquisar a respeito da comunidade quilombola do Matupiri, com base em entrevistas de antigos moradores, mas no decorrer dos anos e principalmente no período pandêmico, tivemos a intuição de versar sobre o quilombo, mas a partir de uma perspectiva de resistência, no sentido de proteção territorial das comunidades e dos comunitários diante da Sarcov2 e seu espalhamento no interior da Amazônia. Os objetivos e capítulos foram redimensionados e dentro das inúmeras dificuldades encontradas em decorrência das restrições de afastamento social, fechamento de portos, lockdown e adoecimento do pesquisador, conseguimos alcançar as metas estabelecidas que culminaram no terceiro e quarto capítulo desta tese. O desdobramento da pesquisa, se fez por entendermos a pertinência de localizarmos temporalmente e ilustrarmos como os povos tradicionais quilombolas resistiram à pandemia na Amazônia profunda.

O temário permitiu tentar desvelar uma visão do que se conhece hoje sobre um espaço territorial da região no Estado do Amazonas, precisamente localizada na zona rural do município de Barreirinha, que passou a abrigar esses povos que, segundo seu mito fundador, ocorreu a partir da Revolução Cabana no século XIX, mas que pode ter ocorrido em qualquer outro momento, pois na região do Médio Amazonas (Amazônia Central, no comparativo da

¹ CARVAJAL, Gaspar. Relação do Famosíssimo e muito Poderoso rio chamado Marañon. Tradução: Ugarte, Auxiliomar, Editora Valer.

Amazônia Legal) existiram áreas de prática escravista com plantéis relativamente consideráveis e que seguiam as máximas estabelecidas pelas políticas de governo vigentes à época, ainda que se postulasse por algum tempo que a Amazônia seria uma zona periférica da escravidão.

A tese divide-se em quatro capítulos assim dispostos. A primeira Seção da tese, traz em seu escopo, os caminhos da pesquisa, a metodologia, os meios viáveis para a recolha de informações para o seguimento da investigação, como por exemplo, a conceituação do método e a abordagem adotada. Estão descritos objetivos que foram alcançados, bem como o perfil da comunidade pesquisada e dos colaboradores. A perspectiva foi encaminhar sistematicamente o percurso da pesquisa, com interpretações e resultados inferidos enquanto sujeito pesquisador.

O segundo Capítulo intitula-se “Escravidão, fuga e a formação de quilombos no Andirá-Am” e subdividido em quatro categorias dissertadas ao longo do processo de escrita. No primeiro item abordado, procurou-se ponderar a respeito do escravidão da pessoa negra com base nos Relatórios da Província do Amazonas. Discorreu-se sobre as práticas escravistas na província do Amazonas, que mesmo sendo região periférica do ponto de vista geográfico e em alguns momentos economicamente, não deixava de ser área de prática escravista, pois não eram os efetivos ou plantéis que a definiam, e sim a reiteração do que ocorria em outras partes do Brasil Imperial. Evidenciamos também as vozes das lideranças negras da região do Rio Andirá, pois é imperativo que suas falas fossem reconhecidas, pois foram olvidados ao longo da história local. Acrescentamos a longa trajetória das comunidades quilombolas ao que se relaciona a Coletividade, Inalienabilidade e Titularidade das terras ocupadas no Brasil. Assim como os outrora lugares de acoutamento de escravizados fugidos, reivindicados como direito territorial.

O terceiro Capítulo vem nominado com a seguinte titulação: “Quilombo do Matupiri: Morfologia Social e Resistência”. Ela apresenta-se subdividida em quatro tópicos. No primeiro, esboçamos através dos escritos, a realidade social da Comunidade Quilombola do Matupiri, enveredamos para o modo de vida da população quilombola que habita a área de várzea na cidade de Barreirinha e a sua relação com o processo de enchente e vazante. Neste bojo, citamos desde a infraestrutura das habitações, a agricultura, taxa de natalidade e mortalidade entre os habitantes, informações baseadas em literatura específica e na memória quilombola. Em seguida, apresentamos o aspecto religioso e os sentidos de celebrar as festividades em honra a São Sebastião, padroeiro quilombola. Uma outra abordagem e de

grande relevância na pesquisa é sobre a Educação Escolar Quilombola e a implantação de um setor quilombola na Secretaria Educação do município de Barreirinha, com o intuito de atender a demanda e as necessidades de um ensino adequado a realidade rural quilombola. E com base no atual momento de contaminação biológica por sarcov2, ilustramos também a saúde em tempos de pandemia na comunidade pesquisada.

Ressaltamos o quarto Capítulo intitulada “Comunidade Quilombola do Matupiri e suas Múltiplas Faces”. Em um primeiro momento, grafamos a trajetória migratória de quilombolas do Matupiri para a cidade de Manaus a partir dos anos sessenta do século XX e em diferentes momentos. Reproduzimos as sonoras dos quilombolas transcritas que relatam as inúmeras dificuldades encontradas na capital Amazonense. Enfatizamos o que possivelmente são as bases de um Quilombo Acadêmico, constituído por discentes quilombolas que almejam uma formação no Ensino Superior em diversas universidades com base nas leis afirmativas. Por conseguinte, abordou-se o desdobramento intitulado “Um Quilombo Matriarcal: As Herdeiras de Maria Tereza Albina de Castro”, onde apresentamos a face feminina quilombola da Comunidade do Matupiri, desde o surgimento aos dias atuais, com a participação, trabalho e militância das mulheres quilombolas.

Entendemos que o presente estudo sobre a Comunidade Quilombola na região do rio Andirá, se faz pertinente, pois a aludida comunidade, mesmo sendo estudada de maneira holística e interdisciplinar, continua sendo uma temática que é de suma importância e de análise inesgotável e não saturou do ponto de vista acadêmico; pois em tempos sombrios, de negacionismo, de racismo em suas diversas formas; discutir as fronteiras étnicas, resistência, tensões sociais entre estado e as populações tradicionais, não é apenas um filão científico, mas sim, a oportunidade de reescrever a história com base na memória de olvidados, que precisam ter as suas vozes reconhecidas.

Os povos tradicionais no Brasil somente encontraram guarida em letra jurídica no Brasil somente a partir da Constituição de 1988, mas isso não significa que os mesmos só passaram a existir com a promulgação dessa legislação, e mesmo dentre os inúmeros artigos e incisos que abordam a questão de terras de remanescentes de quilombos, os mesmos são tratados como quilombos rurais, uma visão estereotipada de um Brasil Colonial, cujos resquícios ainda estão presentes no cotidiano de nossa sociedade com o seu racismo velado, estrutural e recreativo.

Mas a questão relevante neste mote é exatamente a questão dos conflitos, resistências e reconhecimento territorial ao longo da temporalidade, mesmo em locais onde se supunha

ausente de presença negra, como é o caso da Amazônia e especificamente o estado do Amazonas e suas comunidades quilombolas datadas pela memória coletiva a partir do segundo quartel do século XIX. E um outro ponto a ser destacado é a relevância da produção acadêmica em todas as suas instâncias.

Com base nessas questões postuladas, surge a seguinte indagação, por que é relevante pesquisar e escrever sobre a população tradicional quilombola e suas sensíveis conquistas sociais? Há espaço para esse tipo de abordagem? Não corremos o risco de estarmos transformando o tema em uma linha de produção científica? É imperativo que nos questionemos enquanto pesquisadores do temário e nos balizemos não em opiniões, mas em produções que tratam o aludido objeto de pesquisa com bastante presteza, levando em consideração a história, a empiria, a lógica, fontes documentais, orais e a memória.

Na tentativa de justificar o estudo sobre a temática quilombola e suas tensões sociais, partimos de uma observação mais ampla, sendo o temário não apenas um objeto de pesquisa estritamente nacional, mas de uma América Latina de forte presença negra que também reivindicam direitos e posses fundiárias. E em um primeiro momento destacamos o artigo de Richard Price (1999), onde notamos uma pesquisa acurada a respeito da presença negra quilombola desde o Canadá até o norte da Argentina. Ele pondera a respeito dos acordos, protecionismo territorial dessas comunidades tradicionais datadas desde o século XVII na Colômbia, Cuba, Equador, Jamaica, México e Suriname. Mas ao mesmo tempo apresenta a situação das comunidades quilombolas de Saramaka no Suriname que nos anos 90 foi desterritorializada pela empresa Multinacional ALCOA, e cujos territórios foram transformados em Hidrelétricas e Barragens. Já no Brasil, desde 1988 há manifestações legais visando a legalização de seus territórios. Para Price (1999, p. 13) alude que;

Para os estudiosos da Afro-América, os quilombolas do Suriname têm permanecido, por muito tempo, como um símbolo de resistência heróica e um exemplo maior de criatividade cultural em uma diáspora. Ainda assim, a República do Suriname tem claramente assumido um programa unilateral para anular os tratados do século XVIII e para anular as conquistas históricas dos maiores grupos de remanescentes de quilombos nas Américas.⁹ No caso do Suriname, sucatear a história dos quilombolas equivaleria ao etnocídio.

Salientamos que a empresa ALCOA atua no Brasil a aproximadamente 50 anos na prospecção de bauxita e refinarias de alumina. No atual contexto do Brasil, se tornou lugar comum acidentes com barragens de mineração, ocasionando sérios problemas ambientais e sem punição para os causadores. E a Amazônia é um grande alvo para a exploração mineral e com aval do atual governo federal, e há que se ressaltar que as áreas visionadas, são terras de populações tradicionais. Vejamos o comentário de Castro (2017, p.23), orientando que;

A articulação de grandes empresas industriais e financeiras, visando ao funcionamento em rede, resulta também da unificação, nos países mais avançados, dos mercados financeiro, cambial, de títulos e de valores. A mineração, o outro braço forte da exportação de commodities na Amazônia, tem mostrado uma aceleração da produção de minérios por processos extrativistas, aumento da prospecção de ocorrências minerais e a corrida por parte de empresas nacionais e internacionais para se instalar nos nichos principais de ocorrências minerais.

Acima observa-se um falso progresso com impactos ambientais, e de acordo com Souza (2008), a luta dos direitos quilombolas se aliou com as reivindicações do movimento negro do século XX e XXI e com o tempo se fortaleceu, tornou-se coeso e ganhou status de movimento quilombola; pois para as comunidades tradicionais quilombolas se faz necessário um aquilombamento e resistência diante de um fausto movido a ganância e genocídio. Os autores Borges e Brandão (2014); discorrem a respeito da Comunidade Tradicional como lugar onde as pessoas se reúnem, convivem, agregam, congregam, transformam e procuram dar um sentido a suas vidas. Fazem menção a histórias de lutas e resistências em tempos passados e no tempo presente, como as empreitadas realizadas pelas populações tradicionais quilombolas do Brasil.

E ainda em se tratando de luta por terra, Prioste (2017) desenvolve um estudo a respeito da expropriação de terras quilombolas, ou seja, as terras que imemorialmente são ocupadas por comunidades tradicionais, e segundo o seu estudo, foram transformadas em mercadoria no Brasil, e esses são um dos muitos entraves para que se efetive a concessão e titulação de terras tradicionalmente ocupadas. Com isso, o pesquisador citado se posiciona a respeito da importância da posse territorial, para que os quilombolas possam ter sua autonomia e vivam de maneira digna. Já na obra de Coelho (2014), percebemos em sua tessitura, a ocupação negra em um determinado território no Mato Grosso do Sul, desde a época colonial, e em específico a sua etnografia traça a trajetória da família Araújo e Ribeiro para se compreender as relações de compadrio, parentesco, arrendamento de terras; estratégias de negociação, conquistas e permanências em antigas áreas ocupadas.

Nesse viés Guimarães (2016), versa a respeito da reivindicação por reconhecimento territorial e até mesmo conflitos entre os próprios quilombolas, uns por lutarem pela posse das terras e outros por serem contrários. Soma-se a isso os interesses de uma sociedade que é totalmente contrária às políticas públicas e a autonomização dos quilombolas. Em sua etnografia, o pesquisador faz uma ancoragem empírica e documental, apresentando os interesses dos atores sociais envolvidos, como os agentes públicos que se utilizam das políticas públicas para resolver a demanda, os interessados que reivindicam uma

identidade quilombola e os opositores à materialização da concessão de direitos Identitários e territoriais.

Na dissertação de Chianca (2010); ela enverada sobre o processo de etnização na Comunidade Kalunga no estado de Goiás, ou seja, uma apropriação de uma categoria identitária quilombola e posse territorial com base em um direito garantido constitucionalmente. A partir dessa perspectiva há uma ressignificação cultural e um diálogo com o passado; onde passam a se reconhecer nas lutas, resistências e na trajetória do movimento quilombola.

Furtado (2012), faz uma retrospectiva sobre o processo de conquista territorial pós Constituição de 1988, sendo que anterior a data, as comunidades quilombolas eram apenas vistas como comunidades negras, e com esse ancoramento legal, há uma transição de uma condição socio geográfica para um caráter jurídico. Acrescenta-se a essa questão, algumas indagações a respeito do Estado Brasileiro ao que tange a demarcação, reconhecimento e titulação de terras das comunidades quilombolas, vista outrora por uma visão frigidificada como “remanescente de quilombo”. O fazimento desse estudo recorreu à técnica e a Metodologia da História Oral e da Etnogeografia para reconstituir a memória do povo quilombola da Comunidade do Rio Grande, município do Bequimão, litoral Maranhense. Furtado (2012, p.59) salienta que;

Ao considerarmos o histórico das leis que regem a posse e a propriedade da terra no Brasil, ressaltamos o avanço da Carta de 1988 ao assegurar a propriedade definitiva dos territórios ocupados por comunidades quilombola. Entretanto faz-se necessário destacarmos os entraves para a efetivação de tal direito constitucional. A Constituição de 1988, como anteriormente posto, formaliza direitos que já haviam sido apresentados por representantes dos movimentos sociais organizados e que, de maneira expressiva, atuaram nas subcomissões referentes as suas demandas. Dessa forma, as forças políticas do movimento negro organizado conquistaram a criação de uma fundação específica para tratar da questão da presença afrodescendente como formadora da pluralidade da “nação brasileira”, sendo esta a Fundação Cultural Palmares.

Com o fiel compromisso científico, a pesquisa de Rocha (2013), busca entender de que maneira a questão territorialidade são constitutivas de identidade étnica, bem como no empoderamento étnico e político do grupo quilombola estudado na região do Prata. Silva (2012), em sua etnografia conduz a sua pesquisa para as fronteiras étnicas e identitárias das populações afrodescendentes no estado do Espírito Santo-Brasil. Em sua etnografia, recorre a fontes primárias e secundárias, dialogando com as mobilizações políticas reivindicantes e a polifonia das lideranças quilombolas. Silva (2012, p.1) assinala que,

Os quilombolas apontam este momento em torno da década de 1990 como de efervescência de mobilizações, mas traçam outras leituras que canalizam o quilombo

e o quilombola e não mais o negro, como expressão genérica da fronteira étnico-racial. A experiência de mobilização na década anterior é capitalizada e reconvertida no novo campo, ao posicionar os agentes de forma a que eles percebem as regras do jogo com maior destreza e perspicácia.

As pesquisadoras Portela e Martins (2011), fazem um chamamento dos elementos simbólicos relacional a religiosidade, transcendendo para a conquista territorial, no sentido da politização, organização da vida social, territorialidades específicas em defesa de um modo de vida e identidade étnica. Não se utilizando da questão espiritual para abrandar o espírito, mas para incentivar às conquistas sociais e reconhecimento fundiário. De acordo com Cardoso (2008), ele faz um estudo etnográfico na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó, no Estado do Pará, abordando o ordenamento jurídico, pertencimento e as relações com o território; como por exemplo os parentescos e laços de consanguinidade, o casamento, direito a herança, elementos que definem a demarcação de território entre os membros locais. Mas o principal intento dos quilombolas é reaver as suas antigas terras perdidas em contendas para fazendeiros da região; não somente reivindicando verbalmente, mas com base em petições referendadas com o amparo do Artigo 68 da Constituição Federal, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, pois os seus direitos enquanto ocupantes da propriedade agrária, foi violado, esse diálogo jurídico junto ao estado brasileiro tem o objetivo de fazer uma reparação histórica em prol dessa comunidade quilombola.

Em Alves (2019), encontramos um estudo denso a respeito da Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis no estado do Rio de Janeiro, onde ela se debruça em um estudo com que se relacional a Educação Quilombola, dialogando com a cultural local, o que denota preocupação com o lastro de ancestralidade que essa comunidade negra tem com esse lugar ocupado. A referida autora, também se preocupa em relevar três fatores de suma importância em seus escritos etnográficos, com destaque para: um passado marcado pela escravidão, pela luta da terra e pela permanência no território. Acrescenta-se a isso também a interface de estudos antropológicos em Educação Quilombola que abarcam o seguinte tripé: a perspectiva decolonial, intercultural e a educação diferenciada. Em Alves (2019, p. 150), verifica-se que,

Esta perspectiva de escola presente nas pautas políticas e nos discursos das comunidades quilombolas, em diálogo com a legislação existente, nos remete a pensar nas implicações do pensamento decolonial, uma vez que se enfatiza nessa perspectiva teórica a necessidade de a educação ser pensada e construída de e a partir da história dos grupos sociais que foram silenciados e que tiveram suas culturas eliminadas historicamente e socialmente.

Nos estudos de Arruti (1997), identificamos na problematização de seu artigo, a relevância dada aos direitos insurgentes, direitos difusos, que se infiltram nos “direitos

positivos”, e com isso ganham espaço novas denominações com seus direitos de cidadania, como é o caso das populações tradicionais, particularmente as comunidades quilombolas. E nessa teia de ideias científicas, o autor reflete sobre as criações sociais, imaginação sociológica, jurídica; vontade e desejos que permeiam a temática estudada. E ainda seguindo a construção epistemológica de Arruti (2017), percebemos em sua abordagem o enveredamento para a temática da Educação Quilombola, conceitos básicos e a relevância social, bem como a apresentação de números que em tese demonstram a realidade de escolas instaladas em comunidades quilombolas. O autor também apresenta dados comparativos da “Educação Quilombola” com a “Educação Rural” e “Educação Escolar Indígena”. Arruti (2017. p. 107-108), salienta que;

No trato dos números, estabelecemos uma primeira comparação com as categorias de “educação escolar indígena” e de “escolas rurais”, buscando entender a relação entre elas (...) A opção por nos aproximarmos do tema por meio dos conceitos, normas e números oficiais responde, porém, para além de razões práticas, a uma intenção analítica: evidenciar que nosso objeto de interesse, a educação escolar quilombola, não é nem uma realidade da qual possamos propor um retrato preciso, nem uma proposta pedagógica específica ou uma política pública definida (...). Enfim, repetindo algo que já disse sobre o próprio conceito de quilombo, a educação escolar quilombola é também um objeto em construção.

Aqui percebemos que as comunidades quilombolas não almejam somente reconhecimento fundiário, mas também acesso a direitos constitucionais, e dentre os quais destacamos a Educação Quilombola. Sobre a questão territorial, Sarmiento (2019) faz uma indagação em sua pesquisa e tenta respondê-la ao longo de sua tese, questões que abordam os conflitos territoriais nas comunidades quilombolas do município de Santarém no Estado do Pará, através da construção de um protocolo de consulta pública, não excluindo qualquer membro das comunidades quilombolas, cujo engajamento fortaleceu o diálogo, se efetivando como um instrumento de participação de diferentes temas que abordem os interesses dos quilombolas da região.

E ainda no âmbito da resistência, os estudos sobre Processos Identitários desenvolvidos por Rosa (2013), busca compreender os mecanismos, como por exemplo a relação do território quilombola e a identidade étnica e dos atores sociais da comunidade quilombola do Prata no Estado de Tocantins, apontando que essa postura mais politizada influenciou de maneira positiva na reconstituição e manutenção identitária do povoado quilombola pesquisado.

Na obra Quilombolas e Novas Etnias, Almeida (2011), desenvolve um trabalho a partir de textos e escritos autorais produzidos desde os anos oitenta, traçando uma trajetória sobre os aspectos da sematologia diante das novas identidades. O autor também aborda o

temário Quilombo, ancorando-se em repertórios bibliográficos, trazendo visibilidade para os movimentos sociais e suas relevâncias, as políticas étnicas e sociais. Ainda nesse estudo, discorre a respeito dos obstáculos, conflitos, violência na luta por reconhecimento, identidade étnica e fundiária na Amazônia. Com base em Almeida (2011, p.44);

Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é”. O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravista. É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, mantido sob glaciação ou frigorificado no senso comum erudito (...) A análise crítica, conjugada com as mobilizações identitárias, se contrapõe a esta glaciação, que consiste num obstáculo ao caráter dinâmico dos significados, e chama a atenção para as novas possibilidades de definição de quilombo.

Almeida e Aleixo (2020), em plena pandemia, organizaram, escreveram e publicaram sobre Território e Pandemia, e em um dos capítulos escreveram sobre a solidariedade, mutualismo e resistência das Populações Tradicionais do Brasil e especificamente da Amazônia diante do espalhamento da Sarscovi2 pela região. E dentre as muitas ações da população quilombola que foi desassistida pelos entes federados e para se protegerem do surto viral, se recolheram em suas terras, fecharam portos e estradas, como alternativa emergencial para se manterem vivos e em segurança. Almeida e Aleixo (2020, p.1192) evidenciam que;

No caso de indígenas e quilombolas estas formas organizativas são expressas, principalmente, pela vigilância e controle do acesso às suas terras, implementadas pelas próprias comunidades, de maneira autônoma e precedendo a qualquer ação governamental.

Nos estudos de Espírito Santo (2011), encontramos a reconstrução de um imaginário e autoidentidade, com o propósito de reivindicar a formalização de antigas ocupações de populações afrodescendentes da Comunidade Maloca no Bairro Getúlio Vargas em Aracajú-Sergipe. A pesquisa envida falas que por muitos anos foram olvidadas; e esses relatos possuem um fator de impacto para as legitimações identitárias e territoriais.

Na porção setentrional do Brasil no Estado do Amapá há uma marcante presença negra, com forte destaque para o Quilombo de Mazagão datado de 1769, e objeto de pesquisa de Oliveira (2015), que aprofunda seus estudos nos cantos, poesia orais, performances, festividades e as funções sociais perante a comunidade. A pesquisadora em seu construto científico menciona que as manifestações culturais não se restringem apenas à Mazagão, mas se espalhou por todo o território Amapaense. Gomes e Schwarcz (2017, p.109) comentam que;

A Amazônia é sem dúvida a área escravista menos conhecida no Brasil. Como contamos com mais imagens provenientes do trabalho escravo no Nordeste açucareiro e/ou no ouro das Minas Gerais, muitas vezes temos a impressão de que ela nunca existiu naquela região. Porém, os registros são abundantes e já há uma

historiografia consolidada, sobretudo em programas de pós-graduação em História nas cidades de Belém, São Luís, Manaus, Macapá e outras. Vicente Salles realizou, em meados da década de 1960, investigações pioneiras sobre a escravidão no Grão-Pará desde o século XVII até as vésperas da abolição.

O artigo de Sampaio (2010), é um trabalho relevante e referencial, pois faz menção à procedência da presença negra na Amazônia, mas não somente sob a perspectiva dos plantéis, pois não há como se comparar a outras regiões econômicas da colônia, como por exemplo ao quinhão açucareiro nordestino. A historiadora sinaliza que mesmo com a mão de obra compulsória indígena preponderante, houve uma intensificação a partir do século XVIII da introdução de escravizados para a Amazônia. Mas ao longo dos anos, forjou-se um ocultamento, invisibilização e silenciamento da pessoa negra e suas influências na formação social da Amazônia. Conforme Sampaio (2010, p.17);

A presença de africanos no Grão-Pará ativa e coloca em movimento questões muito mais amplas que não podem ter suas dimensões avaliadas apenas em função do número de escravos disponíveis porque, o que está em jogo, é a própria montagem e reiteração de uma sociedade escravista cuja lógica de reprodução não se limita ao número de homens disponíveis nos plantéis, mas antes se traduz na reiteração de relações de subordinação e poder que dão vida ao próprio sistema. Isso sem dúvida, é uma realidade importante que deve ser adequadamente considerada.

No Amazonas, Costa (2016), se aprofunda nos plantéis trazidos para o estado do Amazonas, com base em Relatórios Provinciais, diário de viajantes, periódicos, os percebendo não somente como mão de obra cativa, mas como agentes transformadores de suas realidades e estratégias de sobrevivência durante o século XIX. Cavalcante (2020) em seu artigo cuja proposta de estudo, estabelece ilustrar a presença negra na Amazônia através das manifestações culturais e política, com destaque para a percussão do Gambá. Segundo o historiador, o ritmo e a dança estabeleceram um vínculo entre negros e indígenas, fato este que ocasionava algumas tensões com a sociedade hierarquizada com bases estruturais europeias do século XIX. Cavalcante (2020, p.21) sinaliza que: “Nesse sentido, o Gambá foi (e ainda o é) uma manifestação de um saber de matriz africana, mas que estabeleceu profundo diálogo com o mundo indígena e branco, tensionando espaços, identidades e poderes”. Em um outro estudo de Cavalcante (2014); em seus escritos percebemos uma conexão entre as fugas de escravizados do século XIX, o estabelecimento de novas fronteiras tanto no aspecto social e espacial, forjando novas maneiras de se viver tanto na cidade, quarteirões, ribeiras e igarapés, em uma declarada resistência às delimitações estabelecidas pelas elites escravocratas. Cavalcante (2014, p.11), comenta que;

Rotas de fugas, ajuntamentos e mocambos suburbanos revelam as agências e lógicas culturais de africanos e descendentes na construção de espaços de socialização entre fugitivos, desertores, amocambados, libertos, índios. Misturando solidariedades e

conflitos, índios e negros escapavam das ações “civilizatórias” e da ordem escravista, preservando modos tradicionais de vida e reconstruindo territorialidades.

Em sua recente produção, o historiador Cavalcante (2021), especificamente em seu quarto capítulo, discorre em sua escrita sobre os “Quilombos Sanitários”, baseado em notícias amplamente divulgadas na Imprensa Amazonense do século XIX, cujos periódicos sem quaisquer reticências, veiculavam as ideias higienistas das Políticas Públicas do Estado. Uma das questões postas em destaque era de que não era salutar para a população negra, ribeirinha conviverem nos núcleos urbanos, pois os mesmos por uma questão étnica eram suscetíveis a inúmeras doenças, e protegê-los em lugares longínquos, isolando-os eram algumas medidas de proteção sanitária. Sem deixar de mencionar que as pessoas convidadas a compor os Quilombos Sanitários, eram pessoas que já viviam a margem das políticas de estado, sem assistência e sem acesso a qualquer direito. O autor também acrescenta, que muitas das comunidades tradicionais, comunidades de fugitivos e quilombos dos dias de hoje são um reflexo desse passado. E muitas dessas ideias saíram nas manchetes dos jornais e passaram a ser disseminadas nas escolas da capital e supomos que com o aval do governo vigente da época.

Ainda nessa esteira, com base na pesquisa de Pozza Neto (2011), tivemos acesso a um trabalho primoroso, onde o autor analisa 152 cartas de alforrias expedidas entre os anos de 1850 e 1887, registros de dados cartoriais, bem como os impactos das leis emancipacionistas no estado, visto que o Amazonas foi a segunda província a libertar os seus plantéis de escravizados, onde pudemos observar nas tabelas e números ao longo desta produção dissertativa.

Ainda em se tratando dos estudos desse temário no Amazonas, citamos a obra de Abreu (2012), com temas relacionais a racialização e mestiçagem entre os trabalhadores e trabalhadoras da Província do Amazonas, numa tentativa de compreender os mundos do trabalho e da escravidão, suas tensões e relações sociais no século XIX. Segundo Blanco (2020), havia tensões sociais e alguns “crimes” praticados por escravizados na Província do Amazonas entre os anos de 1846 a 1884, bem como a atuação da justiça diante desses supostos delitos ou infrações cometidas por escravizados. Mas por seu turno, os escravizados ficavam atentos às lacunas processuais do judiciário, e as utilizavam como resolução das suas demandas infracionais e induziam com justa razão o Judiciário a contestar o domínio senhorial. O fato dos escravizados da Província do Amazonas recorrerem das sentenças deu-se em datações muito próximas ao período que se emancipou a mão de obra escravizada. Em conformidade com Blanco (2020, p.139):

Ainda que as decisões judiciais reforçassem a postura personalista e a eficácia relativa da Justiça, os cativos se mostraram atentos às mudanças legais que promoviam uma paulatina intromissão do Estado nas relações senhor-escravo. As brechas abertas pela legislação emancipacionista, bem como a percepção de que as penas de açoites e prisão eram preferíveis ao cativeiro levaram os cativos a recorrer com frequência às autoridades para questionar as condições de seu cativeiro. Tal situação demonstrou a importância assumida pelo Judiciário como instrumento de contestação do domínio senhorial, em um processo dinâmico que marcou as lutas pela abolição da escravidão e para o qual as ações empreendidas pelos escravos foram determinantes.

O pesquisador Bonates (2010), desenvolve estudos sobre a introdução da capoeira no Amazonas, e ao mesmo tempo expõe a maneira como esse jogo e os seus praticantes eram vistos e tratados pelo poder coercitivo do estado brasileiro, como por exemplo, punições com chibatadas e prisões. Assim como o gambá, a capoeira sofria retaliações e perseguições e já nos anos 70, foi instalada a primeira academia de capoeira de Berimbau do Amazonas. Em Bonates (2010, p.115): “A capoeira era comum no norte do país na época Império se estabeleceu como produto do degredo dos vagabundos, rebeldes e capoeiras para as distantes províncias”.

Conforme Farias Júnior (2010), chancelado pela Cartografia Social da Amazônia, pesquisou a região do rio Jaú em Novo Airão, que abriga uma população tradicional quilombola, descendentes de negros vindos de Sergipe no ano de 1907 para atividades extrativistas do látex da seringueira e castanha. A referida localização no Amazonas recebeu várias alcunhas ao longo da temporalidade, dentre as quais citamos: “rio dos pretos”, “comunidades dos pretos”, “lago dos pretos”, “terra de santo”, “terra de preto”, “famílias dos africanos”, “pretos carvoeiros”, adjetivações que fazem uma nomenclatura toponímica carregada de preconceito. A pesquisa esboça a construção genealógica das famílias negras que habitam o Rio Jaú a partir das interações e etnografia na comunidade. Acrescentamos ainda, que há tensões entre a população quilombola, justiça e a Criação do Parque Nacional do Jaú datado no ano de 1980. Os quilombolas do Tambor são reconhecidos identitariamente desde 6 de junho de 2006, mas ressaltamos que suas presenças na região datam do início do século XIX. Farias Júnior (2011, p.134) pondera que;

No final do século XIX e início do século XX, continuavam a chegar trabalhadores tanto no Rio Negro, como em outros rios do Estado do Amazonas. Estes agentes sociais vieram de outras partes do Brasil para trabalhar na produção da Borracha. A essa altura, o mercado estava sendo aquecido pelo desenvolvimento industrial. Tais trabalhadores e suas famílias passaram, então a construir povoados na região.

Em Braga (2010), Danças e andanças de negros na Amazônia: Por onde anda o filho de Catirina? O pesquisador constrói uma trajetória da influência da cultura negra no Amazonas através das suas manifestações culturais, como o folguedo do Boi-Bumbá, que

versa a história de Pai Francisco, Catirina e o Boi, personagens que compõem a trindade Joanina. Ao longo dos seus escritos, discorre a respeito do Gambá, de origem Africana e cuja dança ritmada por percussão em um tambor horizontal, algo que se assemelha ao tambor de crioula, com a ressalva de que no Gambá todos dançam. Em alguns municípios do Amazonas (Maués, Borba, Manacapuru e Barreirinha), com marcada presença negra, ainda vemos a manifestação cultural e musical do Gambá. Vejamos o que nos diz Braga (2011, p.166);

(...) Considerando, sobretudo a primeira metade do século XIX, pode-se reconhecer várias manifestações de afrodescendentes, inclusive perceber que muitas delas adquiriram importância em espaços públicos de núcleos urbanos. Em que pese uma visão preconceituosa de viajantes cronistas que produziram muitos desses relatos, condenando a escravidão e ao mesmo tempo considerando de forma negativa as reuniões festivas de negros, concebidas como barulho, tumulto da ordem, beberagens, ainda assim se identifica manifestações próprias e características de negros em meio à população local das cidades.

Os estudos de Aguiar (2011) também trazem em seu bojo um prisma musical de resistência negra, como é o caso do Hip Hop, significados e desdobramentos, como uma Hidra que surge no asfalto, pois historicamente quando das ações coercitivas por ordem das autoridades nos antigos quilombos do Brasil, os mesmos surgiam em diferentes lugares, atravessando o tempo e ressoando ao tempo presente. Supomos que as manifestações urbanas sejam uma espécie de quilombo, quilombismo, dissidência e resistência avessa a qualquer forma de opressão. Aguiar (2011, p.192) reafirma que: “O Hip Hop enquanto prática cultural nascida nas ruas e definido por seus próprios protagonistas como movimento aglutinador de jovens que se identificam com a cultura afro”.

Aleixo e Sampaio (2011) com base na obra *A Selva de Ferreira de Castro*, nos apresentam mais um silenciamento imposto à presença negra na Amazônia, pois durante as grandes migrações nordestinas por conta do advento da extração do látex da seringueira e do efêmero fausto econômico, muitos trabalhadores negros, foram alcunhados sob o topônimo de *cearense e nordestino*, denominação que os encobriu sob o véu do silêncio. Neste caso, é evidenciado que não está se falando dos plantéis da época colonial e imperial, mas sim do período gomífero (1890 a 1920). Aleixo e Sampaio (2011, p. 232) esclarecem que: “Neste pequeno ensaio, estamos tentando usar a obra literária como uma estratégia para romper o silêncio sobre a presença negra nos seringais”.

No artigo “A Festa de São Benedito no bairro da Praça 14” de Silva (2011), a produção acadêmica versa sobre a migração negra maranhense para a cidade de Manaus, ocorrida a aproximadamente cento e vinte anos. E dentre as suas manifestações religiosas e culturais, enfatizamos as festividades em honra a São Benedito, ocasião em que toda a

comunidade negra e adjacente cumpre e vivencia o rito desde a retirada do mastro em áreas verdes próxima à capital Amazonense às Novenas. Silva (2011, p. 174), comenta que: “As festividades que têm início com o levantamento do mastro, passa por nove noites de orações e a procissão em homenagem ao santo, culminando com a festa do “arranca toco”. (resto do mastro cortado), em 31 de maio”. Outrora as festividades eram realizadas apenas pela comunidade negra, sendo que a Paróquia de Fátima não esboçava um diálogo com os promesseiros e devotos de São Benedito. De acordo com Silva (2011, p.178):

A procissão coincide com o final (parcial) da festa. Acredita-se que ela corresponde à integração do santo com os devotos, sai de um ponto de origem, na Av. Japurá n° 1360, casa da finada “Tia Lurdinha”, onde encontra-se o altar de São Benedito, com destino à Igreja de Nossa Senhora de Fátima, onde todos assistem à Missa, fato que até meados dos anos 80 não acontecia, devido haver pouca comunicação entre Igreja e Comunidade.

No atual contexto a praça denominada *Nestor Nascimento* localizada na avenida Japurá esquina com a Afonso Pena no Bairro Praça 14, com base na Lei 2.767 e Art. 80 no inc. IV da Lei Orgânica do município de Manaus, decretado pelo Poder Legislativo e sancionado pelo executivo, passou a ser denominada como *Praça Oscarino Peteleco*. Mas o Movimento Negro, Quilombola, Moradores, Pesquisadores, Professores, organizaram vigílias e manifestações como forma de protesto contra essa decisão unilateral, cujo objetivo é senão o de silenciar, apagar e invisibilizar a presença negra na cidade Manaus. E essa ação impositiva do Poder Executivo da cidade de Manaus, é um exemplo clássico de desrespeito e apagamento da memória negra no Amazonas e a resposta a essas decisões verticalizadas, encontram guarida na resistência e na valorização da memória, ancorada em pesquisas que se contrapõem a um discurso dominante.

O trabalho da Cartografia Social da Amazônia e a divulgação de um Fascículo no ano de 2014, foi fruto de um debruçamento etnográfico, que oportunizou que os próprios quilombolas construíssem seus mapas mentais, relatassem suas lembranças, rememorassem o seu passado e denunciasses a presença de madeiras, fazendeiros e os seus cercamentos que impôs a redução territorial, por força das ações capitalistas perante as populações quilombolas do Andirá. Como um desdobramento do Projeto Cartografia Social da Amazônia, houve a publicação do livro autoral de Maria Amélia (2016), em que por toda a obra, faz um relato a respeito do surgimento da Comunidade do Matupiri, a genealogia e a história de sua família. Descreve também as suas lutas enquanto presidente da Federação Quilombola e suas muitas conquistas, como por exemplo, o reconhecimento das cinco comunidades pela Fundação

Palmares, assim como os seus muitos pleitos requerendo melhorias e dignidade para o seu povo quilombola.

No Relatório Antropológico de João Siqueira (2016), há uma etnografia densa das Comunidades Quilombolas do rio Andirá, com mapeamento, recolha de relatos orais com pessoas longevas; valorizando a memória coletiva das comunidades. Destacamos nesse trabalho, uma meticulosa construção na genealogia e emparentamento entre os quilombolas, que ratificam suas reivindicações por ancestralidade negra e reconhecimento territorial. É imperativo também nos situarmos temporalmente no século XXI, e neste caso nos utilizamos do artigo de Rocha, Freitas (2018), que ressaltam as temáticas dos novos quilombos, povo tradicional bastante articulado, que passou a ressignificar os processos de conquistas de seus latifúndios, que outrora estavam atrelados a datas comemorativas cristalizadas na memória coletiva da população. Na Amazônia, mas especificamente na Comunidade Quilombola do Trindade, assim como nas demais existentes no rio Andirá, houve uma reconstituição, sistematização, oficialização de sua identidade étnica, como a construção de Mapas Mentais, chancelados pela Cartografia Social da Amazônia, com respaldo da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha-FOQMB. Nota-se também, o protagonismo feminino, a trajetória de famílias quilombolas como os Freitas de Castro, que através de suas lideranças comunitárias estão militando para que o reconhecimento territorial das terras se concretize.

De igual forma Silva e Rocha (2017), implementaram estudos na Comunidade de São Paulo do Açú, também na região rio Andirá; em seus escritos identificamos elementos de recolha etnográfica e recolha de relatos orais dos comunitários e dos filhos do senhor Benedito Antônio da Silva, entrevistas que serviram de fonte para compor e analisar a trajetória deste importante ator social da comunidade, história que se confunde com o surgimento da comunidade quilombola.

Ainda em se tratando de estudos na região do rio Andirá, encontramos na tese de Ranciaro (2016), que ao longo de quatro anos desenvolveu estudos nas cinco comunidades quilombolas da região, identificamos em sua artesanaria científica uma construção e afirmação identitária, que passam a se autodeclarar quilombolas, rompendo uma linha tênue, em não se perceberem apenas como negros, mas sim quilombolas, cuja fronteira étnica é rompida com base no artigo 68/ADCT e do Decreto 4.887/2003. Além da questão, temos outro fator, que se relaciona a questão territorial, ocasionando disputas nem sempre justas. Sendo de um lado os detentores do poder político e financeiro, como por exemplo empresários do agronegócio,

pescadores profissionais e madeireiras e de outro, uma população tradicional quilombola, pleiteando titulação e reconhecimento, para viverem a sua liberdade. Ranciaro (2016, p.15), revela que,

Não bastassem os conflitos resultantes da apropriação do território pelos agronegócios, os problemas se avolumam quando se observa a defasagem de políticas públicas ligadas aos setores da educação, saúde, habitação, previdência social ou serviços de infraestrutura e saneamento básico. As providências são residuais e atuam com lógicas internas de exclusão impostas pela negligência do Estado, a quem caberia responsabilizar-se em prover políticas sociais destinadas a essas comunidades.

Outro trabalho primoroso sobre as Comunidades Quilombolas do Andirá, surge da lavra do pesquisador Rocha (2019) que propõe e realiza um trabalho hercúleo nas cinco comunidades e núcleos quilombolas do rio Andirá, buscando estabelecer conexões entre a História Oral, Micro História, Ciências Sociais e suas respectivas técnicas de recolha e metodologias. A construção identitária, fronteiras étnicas e territoriais também se fazem presentes com bastante acuramento. As memórias coletivas, subterrâneas são o fio condutor de todo o trabalho, que tem uma preocupação e sensibilidade em perceber o dito e o não dito, a lembrança e o esquecimento desta rede de colaboradores. Rocha (2019, p.17) faz a seguinte ressalva;

Dessas experiências de pesquisa emergem sociedades e culturas não visualizadas em fontes institucionalizadas e que inúmeras pesquisas, insistem em tratá-las como privilegiadas, em detrimento das oralidades e memórias amazônicas. Em consequência, reproduzindo concepções e discursos que não visualizaram tais realidades. Pelo contrário, cristalizam memórias de grupos sociais privilegiados, entendidos como construtores da história regional e local. Nisso, homogeneizam, unificam e empobrecem a Amazônia heterogênea, diversa e rica física e culturalmente. Dentre as nossas intenções nesta tese estão ampliar o repertório de temáticas, histórias e memórias tidas como acabadas, como é o caso da presença negra no Amazonas.

O estado da Arte sobre a temática Quilombo perscrutou por diferentes autores o que nos possibilitou tomarmos contato e nos apropriarmos do capital cultural que cada tese, dissertação e artigo nos apresentava. E neste espaço temporal entre a promulgação da Constituição de 1988, e as políticas implementadas pelo governo popular do Partido dos Trabalhadores, possibilitou o acesso à Educação Básica e Ensino Superior (Graduação, Lato e Stricto Senso), Reconhecimento pela Fundação Palmares até mesmo em lugares e que se versava sobre a ausência plantéis de escravizados e com posterior titulação fundiária concedida pelo INCRA.

Entendemos que nos 13 anos de um governo popular, as classes subalternizadas, populações tradicionais tiveram sensíveis mudanças em suas vidas. Mas após o golpe de 2016, vivemos uma crise avassaladora e destruição de um projeto de nação por parte da

extrema direita e suas intenções colonialistas de Brasil. Restando aos Povos Tradicionais Indígenas, Ribeirinhos e neste caso, principalmente Quilombolas, apenas lutar, resistir e se aquilombar. Enfim, o que se versou até aqui, prisms de estudiosos e pesquisadores, mas ainda assim, a visão do outro, o que significa que a história da pessoa negra e quilombola no Amazonas necessitam de uma versão direta, de um lugar de fala, de escuta e de escrita.

CAPÍTULO I - METODOLOGIA E O PERCURSO DA PESQUISA.

Este capítulo tem por objetivo descrever o percurso trilhado para a prospecção de informações que fomentaram o resultado final desta pesquisa. Neste espaço fez-se o diálogo entre o objeto da pesquisa, os objetivos elencados, os aportes teóricos e o aspecto empírico que ofereceram suportes basilares para a discussão e análise das informações prospectadas no campo de pesquisa e cujas categorias foram descritas e apresentadas nos capítulos desta produção acadêmica. O objeto dessa pesquisa foi a Comunidade Quilombola do Matupiri, com subtítulo “Quilombo do Matupiri/AM: conflitos, resistência e reconhecimento no Andirá”. Para esta pesquisa utilizou-se uma metodologia mista, constituída por um conjunto de ferramentas importantes para a captação de informações, dentre as quais a História Oral e a Etnografia.

1.1. Intencionalidade do Estudo

A tese não visou apenas evidenciar a temática da presença negra na Amazônia não somente em números, que mesmo sendo importante, nos induz ao reducionismo de apenas ilustrarmos os plantéis e relegarmos a segundo plano as influências da matriz africana na região Amazônica, especialmente no Estado Amazonas, que há bem pouco tempo era visto como área rarefeita ou sem presença de afrodescendentes. E os nossos escritos, não visam arrombar portas que há muito tempo estão escancaradas; sendo assim, a nossa intenção é levantar questões relacionados a reconhecimento de autodeclarados, titulação territorial, resistência, lutas e conquistas sociais da população negra, especialmente dos habitantes da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri, localizada na região do rio Andirá.

A intenção foi pesquisar além de objetivos óbvios, discorrendo a respeito do quilombismo (Nascimento, 1980), que se baseia em uma construção que está muito além do que seria um território físico propriamente dito, mas simbólico, traduzido através de suas tradições vividas, contadas e revividas pelas novas gerações. Construção, aliás, apoiada e reforçada por alguns estudos como exemplo: Ranciaro (2016), Castro, Amélia (2016) e Rocha (2019).

O Quilombo do Matupiri no Rio Andirá, enquadra-se no que podemos classificar como Quilombo Translocal, pois os quilombolas não habitam somente as cinco comunidades reconhecidas pela Fundação Palmares; fato este identificado no decorrer de nossa etnografia e recolha de relatos orais. No atual contexto, assim como muitos cidadãos que vivem na hinterlândia amazônica, os mesmos buscam emprego e formação acadêmica na cidade de

Manaus, fixando moradia na Zona Leste da Capital, no Bairro Grande Vitória, nas imediações do Distrito Industrial. E essas famílias quilombolas migrantes resistem, através de suas redes de solidariedade para se manterem unidas e coesas na cidade grande. E em tempos de Pandemia, a solidariedade, mutualismo, auto lockdown entre os quilombolas do Andirá, foram ações positivas que evitaram a contaminação por sarcov2 não chegasse nas cinco comunidades negras da região.

E com o fechamento e vigilância na entrada dos rios, e sem possibilidade de chegarem à cidade de Barreirinha, os migrantes quilombolas que residem na capital se mobilizaram para atender as necessidades mais básicas dos seus parentes que se encontravam em situação de vulnerabilidade, carência de alimentos e remédios. Ao período de contato com as lideranças quilombolas e com base nos dados emitidos pela secretaria de saúde de Barreirinha, não houve positividade por covid19 entre os quilombolas, fato ocorrido dentre os indígenas Sateré-Maué que estão nas TIs Andirá-Marau, inclusive com lideranças indígenas mortas pelo novo coronavírus. Mas destacamos que na Aldeia de Ponta Alegre no Andirá houve a organização de barreira sanitária com intervenção da Polícia Militar do Estado, logística da Secretaria de Saúde Municipal para a entrega de remédios, ação humanitária que não se estendeu para as comunidades quilombolas; mesmo estando no rio Andirá que banha as aldeias dos povos originários, ocasião em que cada comunidade quilombola organizou as suas barreiras sanitárias.

Em linhas gerais, a luta da população afrodescendente do interior da Amazônia não é somente pela legalização de suas terras, mas por seus direitos inalienáveis de cidadania, reivindicando de um estado nacional excludente a deferência aos seus inúmeros pleitos no que concerne à saúde, educação quilombola, moradia, transporte e segurança. Por fim, desde a chegada dos primeiros negros para a região e o Amazonas conceder liberdade quatro anos antes datação nacional, não há qualquer outra ação por parte do governo para a população afrodescendente, que ao longo da história foi esquecida, silenciada, subalternizada, sabotada e quase os convenceram que eles não mais existiam; mas a insurgência e a sua organização ao longo do tempo foram suas revoluções, fato este que reflete na existência de 8 comunidades quilombolas no Amazonas, com reconhecimento pela Fundação Palmares, se bem que a aludida instituição na atual conjuntura do país tem representado uma extensão da casa grande, e ser reconhecido é quase uma indignidade, pois não os representam, apenas reverberam o racismo vindo do planalto central.

1.2. Considerações sobre a História Oral e a Etnografia.

Para Thompson, (1998, p. 37) a história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E aos lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas. Apoiando-se no discurso citado, agrega-se a ele o que sinaliza o mito fundador da Comunidade, cuja ocupação ocorreu por meados do século XIX, por negros escravizados que participaram da Revolução Cabana e que por inúmeros motivos, dentre estes a liberdade, resolveram habitar a região do Andirá. Há algumas variações no discurso dos próprios quilombolas a respeito da chegada de grupos de afrodescendentes à região e o processo de povoamento ao longo do rio Andirá.

Essa forma de narrativa, onde se faz um processo de escuta, tem como metodologia a história oral. A história oral assinala-se como um procedimento de investigação que busca ouvir e registrar as vozes dos sujeitos excluídos da história oficial e inseri-los dentro dela. Construindo diversas possibilidades de manifestação para aqueles que são excluídos da história oficial, tanto a “tradicional” quanto a contemporânea, e que não possuem formas suficientemente fortes para o enfrentamento das injustiças sociais. (GUEDES-PINTO, 2002, p.95)

Compreende-se o método e a técnica não como um recurso secundário utilizado para suprir lacunas, muito pelo contrário recorreremos ao mesmo, pois se entende que ouvir, reconhecer vozes, gestos, interpretar semblantes, interjeições no momento de fala também são relevantes, e podem mostrar e conduzir além do óbvio. O que está escrito é o evidente, para o positivismo é incontestado, mas para a oralidade o relevante o dito, o não dito, o lembrado, o esquecido; as ações realizadas por um povo, atores ou grupos sociais, que sabem de suas origens através da sua força da tradição. Portelli (1997, p.31) assinala que,

Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez. Fontes orais podem não adicionar muito ao que sabemos, como por exemplo, o custo de uma greve para os trabalhadores envolvidos, mas contam-nos bastante sobre os seus custos psicológicos.

Portanto, convém dizer que a história oral é significativa, pois abre um leque para que sujeitos sociais subalternizados tenham suas vozes reconhecidas. A comunidade Quilombola, é um exemplo, mesmo sendo conhecedora da escrita, dos seus direitos sociais, nem sempre foi escutada e atendida em seus pleitos. O silenciamento das vozes dos menos favorecidos é uma realidade social da Amazônia, onde a população da zona rural muitas vezes não tem acesso à educação e a outros serviços públicos.

A minha pesquisa de campo, em um primeiro momento estava carregada mais de dúvidas do que de certezas sobre o objeto de pesquisa, e suponho que isso tenha me dado mais liberdade em proceder a etnografia e as recolhas orais, o que possibilitou profícua realização de um estudo mais aprofundado, onde posteriormente buscamos referências e bases históricas à respeito da presença negra na Amazônia, ponderando à respeito do reconhecimento dos seus descendentes como população tradicional quilombola, ainda que tardiamente por parte das diretrizes do estado brasileiro.

Procuramos informações sobre as Comunidades Negras do Rio Andirá, em especial a Comunidade do Matupiri, onde encontramos em pesquisas bibliográficas algumas publicações e estudos sobre o temário, dentre os quais se destacam os estudos das publicações da Universidade do Estado Amazonas, Universidade Federal do Amazonas e da Nova Cartografia Social da Amazônia e suas oficinas de Mapeamento Social. Portelli (1997, p. 32) salienta que;

Fontes orais são aceitáveis, mas com uma credibilidade diferente. A importância do testemunho oral pode se situar não em sua aderência ao fato, mas de preferência em seu afastamento dele, como imaginação, simbolismo e desejo de emergir. Por isso, não há “falsas” fontes orais. Uma vez que tenhamos chegado sua credibilidade factual com todos os critérios estabelecidos do criticismo filológico e verificação factual, que são requeridos por todos os tipos de fontes em qualquer circunstância, a diversidade da história oral consiste de que narrativas “erradas” são psicologicamente corretas, e que esta verdade pode ser igualmente tão importante quanto registros factuais confiáveis.

Entendemos com isso, que não há fontes orais e incorretas, mas informações que fazem parte de um imaginário singular e coletivo, e dentro desta simbologia estão psicologicamente corretas. Os relatos orais, também são frutos de memórias longevas, que por seu turno podem se perder em “esquecimento”, não se pode deixar de enfatizar que o esquecimento é uma forma de lembrança, ou que determinado fato não foi importante ou quem sabe traumatizante, neste caso, sendo melhor não ser lembrado.

Um contributo da história oral para a Comunidade Quilombola do Matupiri, foi por ocasião da luta pelo reconhecimento da mesma junto a Fundação Palmares, para isto buscaram-se em fontes orais informações que balizassem a História da Comunidade e sua origem negra. Esse lastro histórico, aliado ao mapeamento social da região lhes rendeu em 2003 o reconhecimento enquanto Comunidade Quilombola e lhes possibilitou o direito em requerer junto ao INCRA e União o reconhecimento e titulação de suas terras; formalização que lhes dará a posse inalienável, imprescritível e impenhorável. Ainda sobre História Oral Thompson (1992, p. 17).

[...] a história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e especial, como também descobrir e valorizar a memória do home. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando as evidências dos fatos coletivos.

Desse modo compreende-se que a fonte oral pode acrescentar uma discussão viva, trazendo novas perspectivas à historiografia, possibilitando um frame de alternativas, fontes e instrumentais à pesquisa. É interessante dizer que a história oral rebusca na memória informações, embora filtradas, mas significativas. Peter Burke (2000) descreve a memória como uma construção do passado, uma vez que lembrar, escrever sobre ele não são atividades ingênuas e inconscientes como eram julgadas no tempo passado. A memória é sempre uma construção feita no presente a partir de vivências ocorridas no passado.

A História Oral tem como ponto central a memória humana e sua capacidade de rememorar o passado enquanto testemunho vivo, nela concentra-se um patrimônio invisível, um capital intelectual de fragmentos representativos do passado que a memória consegue reconstruir em peças atuais. Para Alberti (1989, p.4) “[..] a história oral pode ser empregada em pesquisas, temas contemporâneos ocorridos no passado não muito remoto, isto é, que a memória dos seres humanos alcance”.

Destaca-se que além da História Oral, também recorreremos a outros instrumentais à medida que a pesquisa se processava para a coleta de informações. A abordagem etnográfica, é um enfoque de investigação científica que traz algumas contribuições para o campo das pesquisas qualitativas, em particular para os estudo que se interessam pelas desigualdades sociais, processos de exclusão e situações sócio -interacionais, por alguns motivos entre eles sublinha-se:

Em primeiro lugar, preocupa-se com uma análise holística ou dialética da cultura, isto é, a cultura não é vista como um mero reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas. (MATTOS, 2011).

As técnicas utilizadas nessa pesquisa tiveram seus caminhos balizados pelos procedimentos da História Oral. Meihy (1996, p, 13), nos orienta;

História oral é um conjunto de procedimentos que se iniciam com a elaboração de um projeto e continuam com a definição de um grupo de pessoas (ou colônia) a serem entrevistadas. O projeto prevê; planejamento da condução das gravações; transcrição; conferência da fita com o texto; autorização para uso; arquivamento e, sempre que possível, publicação dos resultados, que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas.

No que se refere à historiografia, a partir dos anos vinte do século passado, ocorreu uma mudança paradigmática no fazer histórico com o surgimento da Escola dos Annales, onde a mesma foi se nutrir em outras fontes (sociologia, antropologia), possibilitando uma maior amplitude para recolha de elementos que pudessem ilustrar, responder às inúmeras indagações que o tradicionalismo não oportunizava ou permitia. Para ALBERTI (1990, p. 52);

A história oral pode ser entendida como um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica...) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc.

Com essa abertura para uma nova fase de construção epistemológica e metodológica no âmbito historiográfico, onde se expandiram novos horizontes para a pesquisa; em que pretensos objetos a serem pesquisados, saiam de uma posição secundária e passem a ganhar status predileção dos grandes pesquisadores, como exemplo a *história da memória*. MATOS; SENNA (2011, p.98), apontam que;

A escrita e as narrativas orais não são fontes excludentes entre si, mas complementam-se mutuamente. As fontes orais não são meros sustentáculos das formas escritas tradicionais, pois são diferentes em sua constituição interna e utilidade inerente. Como cada ser histórico singulariza a sociedade na qual está inserido e a percebe de uma forma específica (...). No entanto, há muito existe preconceito quanto ao uso da fonte oral. Em contrapartida, através de movimentos de renovação metodológica, realizados pelas escolas britânicas, norte-americanas e francesas, o campo de pesquisa se alargou para o historiador, fazendo com que esse tipo de fonte passasse a ser explorado com mais regularidade, vencendo de certa forma os preconceitos.

Com esse cercamento teórico metodológico, que nos darão base para a realização dessa pesquisa; tentaremos descrever de maneira bastante didática, os passos que nortearão a proposta de pesquisa: método adotado, recolha de narrativas dos colaboradores e o tratamento científico aplicado para esses dados coletados à campo.

Através da etnografia se conseguiu escrever o visível, o momento vivido pelo pesquisador no campo pesquisado, porém, o continuar da pesquisa foi conduzida por via online mediada pelas tecnologias de informação e comunicação (ou TIC), como por exemplo WhatsApp, E-mail, telefone celular e rural para nos aproximarmos dos colaboradores; pois em decorrência da pandemia tivemos que adotar determinadas medidas sanitárias propostas pela OMS (Organização Mundial de Saúde), decisão que de certa forma afetou a maneira como este estudo estava sendo conduzido; mas apesar do surto pandêmico e fechamento de Universidades, a pesquisa teve seu andamento na recolha de informações.

A etnografia estuda preponderantemente os padrões mais previsíveis das percepções e comportamento manifestos em sua rotina diária dos sujeitos estudados. Estuda ainda os fatos e eventos menos previsíveis ou manifestados particularmente em determinado contexto interativo entre as pessoas ou grupos. A Etnografia é a escrita do visível e a descrição do objeto depende das qualidades de observação, de sensibilidade ao outro, do conhecimento sobre o contexto estudado, da inteligência e da imaginação científica do etnógrafo. (MATTOS, 2011, p.54).

Em campo fomentamos o diálogo, a conversa com a os membros da comunidade Quilombola, momento em que podemos ouvir os relatos das pessoas, as suas aspirações, as inquietações e sonhos. Então, o método dialético oportuniza a esse processo de escuta. A investigação tratou da prospecção do objeto, reconhecimento de vozes, captação de informações mais detalhadas sobre o que se investiga e seguidamente realizar exposição adequada, sistemática e crítica. Esse procedimento exige um esforço intelectual de investigação, de apropriação do conteúdo, de apreensão do movimento interno, efetivo, do real, e de exposição, de expressão, ideal desse conteúdo.

Neste ato da dialocidade,

evidencia que as relações estabelecidas por homens e mulheres com o meio concreto engendram o real, a dialética torna exequível a revolução do status quo por possibilitar a compreensão de que o mundo é sempre resultado da práxis humana, seja ela marcada por relações de dominação que reificam e fetichizam a prática social, seja marcada por relações que operam a humanização dos homens e mulheres. Ao romper com os fetiches, ou seja, ao perceber que os objetos não devem sujeitá-los, homens e mulheres avançam de encontro à reificação, alçando-se a possibilidade de revolucionar suas condições de existência. Assim, o rompimento da pseudoconcreticidade ocorre no momento em que se evidencia que a realidade social se concretiza por meio das condições de produção e reprodução da existência social das pessoas, que é em nossa sociedade marcada pela luta de classes. Este processo de rompimento exige um esforço construtor de uma interpretação do real que vá para além de uma representação caótica do todo, típico das vivências cotidianas. (ZAGO, 2013).

Dado o exposto, a História Oral e a Etnografia, foram métodos essenciais que nos permitiu que na qualidade de pesquisador mergulhásemos em profundidade sobre o objeto de pesquisa de forma que ao final do procedimento algo novo foi produzido, juntando o que já se sabia, a ideia contrária do que se sabia e o que se conseguiu construir em relação à comunidade em estudo. Enfim e no decorrer da escrita não descartamos uso de fontes escritas (livros, teses, dissertações, artigos) que estiveram relacionados com o nosso temário, pois entendemos que há sempre um alinhamento procedimental entre o conhecimento na área de humanas; pois isso traduz grosso modo a construção epistemológica no programa em que estamos inseridos e na tentativa de se produzir ciência na Amazônia..

1.3. Quanto aos Objetivos da Pesquisa.

O objetivo principal desta pesquisa foi Reconstituir através dos relatos orais e a etnografia do lugar o processo de conflito, resistência, reconhecimento territorial, na Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri no Rio Andirá/AM. Para que se pudesse dirimir dúvidas existentes quanto ao objeto de estudo, elencaram-se quatro objetivos específicos, que dentro dos limites estabelecidos no projeto puderam responder as indagações perquiridas. Sendo assim, foram estabelecidas as finalidades descritas abaixo.

- i. Reconstituir a presença negra no Amazonas bem como o direito por inalienabilidade e exclusivismo territorial do povo quilombola na região do rio Andirá - Amazonas.
- ii. Construir uma artefactual científica enfatizando a morfologia social (Material, Institucional e Representações) da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri.
- iii. Ilustrar o protagonismo e resistência da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri diante do espalhamento da Sarcov2.
- iv. Compreender a Formação do Quilombo Translocal e Acadêmico ao longo da temporalidade

Acreditamos que a proposta de pesquisa, dentro de suas limitações, nos rendeu respostas, pois estabeleceu um vínculo de confiança com lideranças e os demais comunitários ao registrar cada conversa, imagem, interpretar semblantes, a entonação de cada fala, gestos traduzem uma longa trajetória. E conforme o estabelecido, chegamos a algumas pretensas respostas a respeito do objeto pesquisado.

1.4.O caráter da pesquisa

Para uma melhor compreensão se fez necessário à utilização da pesquisa de campo com abordagem qualitativa. Este tipo de enfoque qualitativo ocupa um reconhecido lugar entre as várias possibilidades de se estudar os fenômenos que envolvem os seres humanos e suas intrincadas relações sociais, estabelecidas em diversos ambientes. Segundo esta perspectiva, um fenômeno pode ser melhor compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, devendo ser analisado numa perspectiva integrada. Para tanto, o pesquisador vai a campo buscando "captar" o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes. (GODOY, 1995, 21)

A modalidade de pesquisa, está respaldada em alguns teóricos, Alberti (2005), Meihy (2011) Portelli (1997), que foram de suma importância para a ancoragem no uso da memória e das fontes orais. Visto que só pudemos identificar similaridade nos discursos dos moradores e até mesmo suas dissonâncias, quando recorremos às técnicas da História Oral.

A entrevista possibilitou o compartilhamento de experiências e aproximação entre o sujeito-pesquisado e o pesquisador, não se pode esquecer de que ambos têm diferentes interesses em uma entrevista. Ao pesquisador interessa ouvir e registrar a narrativa, enfim, o que vai ao encontro do tema estudado, ou seja, o objeto de estudo. Interessa ao pesquisado relatar aquilo que lhe é significativo, que lhe é importante e que, por isto, para ele, deve e merece ser narrado (ALVES, 2016, p. 21).

Para a elaboração da entrevista, seguimos uma diretriz protocolar: i) roteiro de entrevista, ii) seleção de pessoas entrevistadas, iii) contato inicial, iv) informação sobre a cessão de direitos de imagem e das sonoras e v) utilização de ficha de entrevista e/ou caderno de campo (ALBERTI, 2005). Acrescentou-se a isso perguntas semi-estruturadas, as quais foram de grande valia na primeira fase de pesquisa de campo; quando de antemão definiu-se que os indivíduos selecionados para as entrevistas assim o seriam a partir da conveniência (PORTELLI, 1997), em um número de 13 membros da Comunidade Quilombola do Matupiri.

A efetivação da entrevista se deu a partir da abordagem aos participantes, isto é, houve um processo de identificação e exposição dos motivos para a realização das entrevistas, ressaltando aos mesmos sobre aspectos éticos, ou seja, que as entrevistas passariam por transcrição e só seriam usadas para fins acadêmicos. Alberti (2005) assinala a respeito das circunstâncias da entrevista: o local (lugar escolhido em comum acordo entre pesquisador e colaborador); a duração (varia muito, depende da relação estabelecida); apresentação (cuidado no traje utilizado na realização das entrevistas); as pessoas presentes na entrevista (interferência de circunstâncias alheias); e o uso do gravador (magnético ou digital). As entrevistas foram realizadas sob o pressuposto de ser um processo de interação social entre o pesquisador e o (a) entrevistado (a), visando à obtenção de informações inerentes ao objeto em estudo.

A entrevista é o procedimento mais usual do trabalho de campo. Através dela, o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais. Ela não significa uma conversa despreocupada e neutra, uma vez que se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores enquanto sujeitos-objeto da pesquisa que vivenciam, em uma determinada realidade que está sendo focalizada. Suas formas de

realização podem ser de natureza individual e/ou coletiva. (CRUZ NETO, 1994, p. 57)

Seguindo o protocolo, coletamos elementos para transcrições, transformamos a coleta em estado bruto (entrevistas) em um documento escrito. As informações catalogadas foram analisadas através do processo de triangulação, que envolve as falas dos colaboradores, dos conceitos teóricos e o papel do pesquisador como intermediador dessa pesquisa. Nesse sentido para a construção da escrita não descartamos o uso de fontes escritas (livros, teses, dissertações, artigos, fotos) que traziam em seu bojo informações de relevância que somente acrescentaram nosso aporte teórico.

Cruz Neto (1994, p.57), ainda ressalta que “na interface” entrevistador e entrevistado, permeiam subjetividades, idiosincrasias e intencionalidades que podem desequilibrar o lugar que cada um dos sujeitos assume na tarefa, assim como podem inibir ou alterar as informações que o entrevistado tenha a respeito do objeto de estudo.

1.5. O contexto da pesquisa

Foi realizado um estudo de campo para obtenção de um relativo conhecimento sobre a vivência dos habitantes da comunidade quilombola; desta forma realizamos algumas visitas à comunidade, à cidade Manaus, ao Quilombo do Barranco em momentos distintos, onde realizamos entrevistas com os habitantes e lideranças locais (federação quilombola), para que os mesmos pudessem objetar a respeito da formação do lugar ocupado, enquanto comunidade amazônica e quilombola, ilustrando também o processo de resistência, lutas, reconhecimento territorial e mutualismo.

Como já mencionado anteriormente no que se refere à metodologia, utilizou-se a abordagem qualitativa, com base no método da História Oral, História temática (buscou enfatizar os aspectos coletivos, bem como à consciência coletiva dos habitantes do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri).

1.6. O perfil da Cidade de Barreirinha e da Comunidade do Matupiri.

A cidade de Barreirinha em determinada época do ano sofre com a subida das águas e isso justifica o porquê da população da zona rural ser superior à da zona urbana, pelo fato das terras na cidade serem inundáveis em uma determinada fração do ano, mas a sabedoria dos homens e mulheres da hinterlândia amazônica faz com que os mesmos permaneçam em suas antigas áreas de ocupação. Assim, argumenta Chaves (2001) “os ribeirinhos são uma referência de população tradicional na Amazônia, a iniciar pela forma de comunicação no uso das representações dos lugares e tempos de suas vidas na relação com a natureza”.

Na cidade de Barreirinha um fato recorrente é que vez ou outra circula conversa entre os habitantes de que pode haver uma possível mudança da sede do referido município para uma área do Distrito de Pedras e/ou Cametá do Ramos, que estão localizados em uma considerável elevação de terras, o que supostamente resolveria a problemática enfrentada pela população da cidade principalmente dos habitantes que residem em áreas alagáveis no perímetro urbano. Assim sendo, o período de enchente interfere no *modus vivendi* de uma parcela da população da cidade a exemplo: doenças de todas as formas, desemprego, famílias desabrigadas e muitas vezes as políticas de assistência social não atendem as demandas do povo necessitado em tempo hábil.

Um fato observado durante o período da enchente, o rio influencia, inclusive, a própria construção das casas do homem da várzea da amazônica. Os homens anfíbios (FRAXE, 2000), se organizam numa nova estrutura para se viver por sobre assoalhos, pontes, marombas. E quanto à agricultura, tenta viabilizar uma produção ainda que limitada de hortaliças para o consumo de sua família; demonstrando que nem sempre o rio comanda a vida e a água mesmo com sua força hercúlea nem sempre vence. E quanto a realização de atividades laborais durante o período da enchente do rio, estes(as) procuram fazer os trabalhos mais prioritários, a pesca, construção de balcões suspensos para o plantio de hortaliças, o armazenamento de produtos agricultáveis, feijão, milho, jerimum, farinha de mandioca e seus derivados.

E na Zona Rural do município de Barreirinha está a Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri está localizada no rio Andirá, na zona rural do município de Barreirinha no interior do Estado do Amazonas; uma pequena cidade que fica na região do Baixo Amazonas entre os rios Ramos-Andirá, cuja ligação hidrográfica é feita pelo braço de rio chamado ²furo do Pucú. A imagem que se segue é a “porto” em que habitantes do interior do município de Barreirinha utilizam, mas percebemos que não há minimamente uma infraestrutura para a atração e ancoragem das embarcações; sendo tudo muito improvisado;

² Furo: Canal de drenagem que liga um rio ao outro, um rio a um lago ou um lago a outro lago

Quadro fotográfico 1: Porto do Pucú



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016

E dentro as muitas comunidades existentes região do rio Andirá, com base na observação durante a etnografia e nos relatos dos comunitários, percebemos que mesmo em se tratando de um Distrito Quilombola, a comunidade do Matupiri não recebe a mesma atenção por parte do poder público local, cuja atenção está voltada para as comunidades indígenas e outras comunidades tradicionais. Grosso modo, é nítido o abandono e falta de investimentos na comunidade do Matupiri, quer seja na Saúde, Educação, Transporte, Habitação e Segurança; direitos de cidadania que são utilizados como elementos de barganha em época de eleições.

Enfim, quer seja na estiagem e principalmente em período de enchentes, o homem e a mulher da Amazônia têm suas expertises para enfrentar a temporada das cheias dos rios; recorrendo aos seus conhecimentos consuetudinários, pois bem sabem, que viver às margens tanto dos rios, como da sociedade, é preciso ser antes de tudo, um forte.

1.7. O perfil dos colaboradores

Em princípio optou-se por entrevistar as pessoas mais idosas (velhas) da comunidade, mas estando em campo, percebeu-se que os comunitários mais antigos já haviam falecido (identificado através da Cartografia Social da Amazônia), frente a esta nova realidade, optou-se por identificar os membros atuantes na Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha (FOQMB), que baseado em seus conhecimentos e articulações junto aos habitantes, talvez pudessem nos dar relevantes informações. Com essa decisão, foi

redimensionado, no que referiu ao universo a ser entrevistado, e na medida do possível foram obtidos êxitos nos diferentes momentos em que atuamos em campo.

A priori foram entrevistados 15 colaboradores em diferentes datas e lugares, fizemos contato com outros habitantes do quilombo; bem como professores, coordenadores da escola, benzedeira.

Nossos principais colaboradores foram:

- Benedita Ribeiro de Castro, 60 anos, agricultora, parteira, benzedeira e moradora da Comunidade do Matupiri.

- Dian Lenon Trindade Guimarães, 28 anos, Estudante, morador do Quilombo do Matupiri.

- Bruno Castro Ramos Maciel, 29 anos, morador da Quilombo do Matupiri, Estudante Universitário.

- Edcleuza Costa Ribeiro, 31 anos, Coordenadora do Setor Quilombola na Secretaria Municipal de Educação de Barreirinha.

- Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida “Lourdes”, 60 anos, agricultora, ex-presidente da Federação Quilombola, articuladora; é uma das pessoas mais atuantes dentro da Comunidade do Matupiri, pessoa muito simpática, atenciosa, bastante conhecedora dos direitos no tange à demarcação de terras quilombolas. Sua liderança de perspicácia a levaram para além das fronteiras do Rio Andirá, tem uma grande aproximação com o ambiente acadêmico, ministrando palestra nas faculdades de Parintins, Manaus (Amazonas) e São Luiz e Alcântara no Maranhão. Recentemente publicou um livro intitulado “Trilhas Percorridas por uma Militante Quilombola: Vida, Luta e Resistência”, que disserta um pouco sobre sua vida, lutas e articulações em busca do cumprimento da lei e legitimação das terras de seus ancestrais, que foram invadidas por fazendeiros ao longo do tempo.

- Otto Franco Pereira, 45 anos professor, Presidente do “Instituto Pé na África”. Idealizador do “Projeto Usando Máscara” que em parceria com a Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito promoveu ajuda humanitária aos quilombos do interior e da capital Amazonense.

- Tarcísio dos Santos Castro, 53 anos, agricultor, professor por formação, atual presidente da Federação Quilombola; pessoa simples, bastante atencioso, e mesmo tendo assumido a Federação a pouco tempo, tem demonstrado bastante conhecimento sobre as

causas que a comunidade tem enfrentado. Observamos em suas falas durante a entrevista, seus projetos para com a atividade econômica da comunidade, apresentando algumas sugestões sobre o emprego de uma agricultura familiar como uma maneira de sustento para os comunitários, e em caso de titulação definitiva por parte do Incra, essa atividade seria de grande valia para ocupar as terras então conquistadas por vias legais.

- Tarciara Raquel dos Santos Castro, 36 anos, professora, mas atualmente, residindo na cidade de Manaus. Durante as entrevistas, sempre demonstrou preocupação com a educação quilombola e a importância da escola na socialização e resgate histórico e cultural da Comunidade do Matupiri.

- Tarcila dos Santos Castro, 46 anos, Agente comunitária de Saúde nas Cinco Comunidades Quilombolas do Andirá, moradora do Matupiri.

- Keilah Maria da Silva Fonseca, 45 anos, Presidente da Associação Crioulas do Quilombo do Barranco de São Benedito. A participação de nossa colaboradora foi a respeito da formação de rede de solidariedade entre as comunidades quilombolas do Amazonas durante a Pandemia; bem como a organização e a relevância do trabalho feminino para o projeto social “Usando Máscara”. A entrevista foi realizada em abril de 2020.

- Sandrele Rodrigues de Souza, 34 anos, moradora da Comunidade Quilombola do Matupiri. A sua contribuição ocorreu por meados do mês de abril, logo que se identificou os primeiros casos de Covid19 na cidade Barreirinha.

- Senhor Giandro Kildary Ferreira de Oliveira, 38 anos, Cabo da Polícia Militar do Estado do Amazonas. A participação do militar ocorreu no mês de abril, período em que se organizou uma barreira sanitária na Comunidade Indígena de Ponta Alegre no rio Andirá.

- José Augusto Nenga, 50 anos, coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena do Município de Parintins. A entrevista via telefone celular ocorreu no mês de abril de 2020; onde o mesmo esclareceu fatos relacionados a contaminação, barreira sanitária no Andirá.

- Vicente Rodrigues dos Santos, aposentado, 73 anos, filho de Anacleto Rodrigues.

- Maria de Jesus Rodrigues dos Santos. Aposentada, 68 anos, filha de Anacleto Rodrigues.

1.8. A pesquisa: campo e procedimentos de coleta.

Como mencionado em tópico anterior, o primeiro passo deste trabalho foi levantamento bibliográfico na Historiografia para que encontrássemos respaldo para o estudo

de nosso objeto de pesquisa: Cavalcanti (2011, 2013), Provino (2011), Sampaio (2011, 2014). Nossa intenção foi na tentativa reconhecer as vozes, saberes, religiosidade e resistência quilombola, bem como localizá-la em espaço-temporal, pois entendemos que a Comunidade pesquisada possui uma historicidade, ela não surgiu do nada para o nada.

Nosso percurso de campo foi dividido da seguinte forma: antes da realização do campo, já tínhamos informações, leitura sobre as comunidades Quilombolas do Andirá, tanto que em princípio almejávamos abarcar sobre as cinco comunidades (Matupiri, Trindade, Boa Fé, São Pedro e Ituquara). No decorrer da pesquisa e em consonância com a orientação, percebemos que focar o Quilombo do Matupiri, seria valorizar a origem quilombola, pois foi a partir da comunidade que as inúmeras famílias se espalharam pelas terras do Andirá.

1 - Por meados de agosto de 2016, nos dirigimos até a cidade de Barreirinha, em um expresse (embarcação), de nome Ágape, viagem esta que durou aproximadamente uma hora e meia, mas enfatizamos que o tempo de viagem até este município varia de acordo com a época ano, pois o regime das águas, cheia e vazante, influenciam nesta logística.

O deslocamento foi pelo período da vazante, por um Paraná (braço de rio) conhecido pelos habitantes de Parintins e adjacências como “Paraná do Limão”, que é navegável em todo o seu percurso e durante o trajeto foi possível observar em suas margens algumas plantações de hortaliças, criação de gado leiteiro, pequenas criações de aves que abastecem o mercado consumidor da cidade Parintins. Após cumprir este percurso, chegamos em um pequeno lago, bastante raso, que é necessário o uso de varas de madeira (conhecidas na região como marás) que ajudam no deslocamento. Em seguida, como estratégia para encurtar o caminho, a tripulação e o piloto resolvem seguir por um filete d’água chamado de “Furo das Piranhas”, que devido à seca é necessário que o condutor da embarcação tenha bastante perícia.

Chegando na cidade de Barreirinha, tivemos um auxílio do grande amigo Alberto Ozaki, conhecido “Pico” pelos amigos, que nos conduziu, até a casa de Dona Maria Amélia dos Santos Castro, ressaltamos que já vínhamos acertando algumas entrevistas, inclusive por telefone.

Em princípio, nos apresentamos, falamos sobre nossa proposta de pesquisa, esclarecemos inclusive que a mesma é sem fins lucrativos, e que nosso objetivo era puramente acadêmico. Entendemos que dessa forma, estaríamos preparando um espaço mais amistoso para a nossa conversa, que na medida do possível foi bastante produtiva, visto que no decorrer

de nosso diálogo ela nos indicou uma outra colaboradora, que era também quilombola do Matupiri e que trabalha na área da saúde na zona rural.

E em um segundo momento, entre os encontros e reencontros e diálogos via telefone, acertamos a visita à comunidade, sendo que para mim, ela já iniciava naquele momento, pois a locomoção até o Quilombo, seguiria o mesmo itinerário versado na viagem anterior, inclusive com a realidade natural dos rios pela época do verão Amazônico (vazante). Dada a essa situação, os expressos para o município de Barreirinha, saem antes do amanhecer, e mesmo com o cuidado para uma logística eficaz, chegamos em Barreirinha por volta das oito da manhã.

Como na primeira oportunidade, mais uma vez pude contar com a gentileza do amigo Alberto Ozaki Filho (Pico), que me conduziu até o porto do Pucú, de onde saem às embarcações de pequeno porte com destino às comunidades rurais indígenas e quilombolas do “Andirazão” (agrado dado pelos habitantes da região). O mistério mencionado, é devido as lendas sobre o lugar (animais lendários da fauna aquática), mas com a devida veignia, lendário quando não se está navegando nele, mas quando nos encontramos em travessia, os contos sobre encantados deixam o terreno do fantasioso e quase passam à realidade.

Chegando ao Porto do Pucú, o condutor da voadeira, senhor Alberto Ozaki (conhecido pelos amigos como Japonês), já nos esperava, com seus equipamentos de segurança, combustível para nos levarmos até o Quilombo do Matupiri. A viagem de certa maneira foi rápida, pois estávamos em um bote de alumínio com um motor 40HP, que em aproximadamente uma hora chegou ao nosso destino. Durante o trajeto fizemos algumas fotos, o que não foi diferente ao chegar no porto de madeira da Comunidade do Matupiri. Com as devidas coordenadas obtidas via telefone, fomos à procura do Senhor Everton, que ao momento não se encontrava, mas conseguimos falar com algumas pessoas que estavam na casa, e uma delas foi o jovem Thiago, que muito naturalmente tornou-se nosso guia pelo Matupiri.

Nosso objetivo era contactar com a Senhora Amélia dos Santos Castro e o seu irmão Tarciso Castro, mas os mesmos não se estavam na sede da comunidade, e sem perdermos tempo indaguei do nosso guia se porventura tinha uma noção de onde sua tia estava, e sua resposta foi positiva, mas ponderou que poderia ser por terra, cortando caminhos pela mata, mas que também poderia ser pelo Rio Andirá, o que seria muito mais rápido.

E baseado nisso, fomos em busca de nossa colaboradora e a encontramos em lugar de difícil acesso chamado de “Cabeceira da Campina”, local onde existe plantio de macaxeira, mandioca e outras culturas. Chegando na “Cabeceira da Campina”, encontramos a Senhora Amélia Castro (com filho, netos e nora) e Senhor Tarciso Castro (com filhos e esposa), espremendo massa no tipiti, torrando farinha, fervendo tucupi. Passamos o dia com essa família, e mesmo em meio aos seus afazeres foram muito solícitos conosco, conversamos por um tempo, se sentiram mais à vontade e desta forma autorizaram a captação de imagens e a gravação das sonoras para serem transcritas. Ainda como mais um recurso para a coleta, nos utilizamos de um caderno de campo para outras informações que detectamos nas entrelinhas das falas.

Quadro fotográfico 2: Casa de Farinha na Campina na Cabeceira da Campina



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016

Com o fim desse primeiro dia de jornada, retornamos a cidade de Barreirinha para armazenarmos as nossas entrevistas, imagens (fotos e filmagens); e tivemos uma péssima surpresa, o dispositivo de captação de áudio (gravador digital), apresentou um problema e perdemos uma fração das entrevistas do dia, recorremos a alguns aplicativos e recursos que possuíamos no momento, mas infelizmente a perda foi inevitável (somente na terça no retorno a Parintins que procuramos um técnico em informática e ao analisar o dispositivo, alegou que um vírus potente havia apagado parte das sonoras).

Em uma terceira oportunidade contactamos via telefone rural com a Comunidade do Matupiri, organizamos mais uma viagem ao Matupiri, aproveitei o ensejo para agendar mais uma visita, mas o jovem Thiago nos disse que a Senhora Amélia e o senhor Tarciso viriam pra cidade, pois teriam que tratar de assuntos particulares na prefeitura.

2 - Feito isso na manhã seguinte (12 de setembro) aguardamos os nossos dois colaboradores, mas somente Dona Amélia veio à Barreirinha, seu irmão Tarciso ficou em Matupiri, pois o mesmo soube que os professores haviam deflagrado greve por conta dos vencimentos atrasados em quase dois meses, e isso fez com que ele não viesse para a cidade. Sendo assim, nos dirigimos para a casa do pai de Dona Amélia, senhor Benedito Pereira de Castro “Ferro” (já falecido), e prontamente ela se colocou à disposição para nos conceder mais uma entrevista; com o término da mesma por volta das 10 horas da manhã, a irmã dela Tarsila dos Santos Castro que é ACS chegou na casa, e achamos que poderíamos obter alguma informação sobre a saúde da população local (principais enfermidades, partos), a referida senhora se colocou à disposição e por algum momento repassou as informações solicitadas. O próximo passo seria conversar com o coordenador da Escola Santa Tereza, o senhor Sebastião Douglas dos Santos Castro, mas o professor estava para a Secretaria de Educação tentando resolver assuntos relacionados aos interesses da escola e dos comunitários.

Tendo coletado informações relevantes com Dona Amélia na cidade Barreirinha, novamente com o auxílio do amigo Alberto Ozaki Júnior (Pico), fomos para o Porto do Pucú, onde o Senhor Alberto (Japonês), já nos aguardava, mas receoso devido ao horário de travessia no Rio Andirá, pois já era próximo das 11 horas da manhã. Mas mesmo com a informação empirista do condutor, eu insisti que deveríamos ir; e realmente a preocupação dele tinha fundamento, no trajeto enfrentamos alguns banzeiros (ondas) muito fortes e que em alguns momentos o experiente condutor tinha que desligar o motor para que o bote de alumínio não virasse em meio às águas revoltas do Rio Andirá, senhor Alberto olha para mim e diz: *“o Andirazão está brabo, nesse horário ninguém atravessa, entre onze horas e duas da tarde ninguém se atreve a atravessar”*, confesso que vivemos alguns momentos tensos, em que tivemos que colocar cada um dois coletes salva-vidas, e devido ao mal tempo levamos uma hora e meia pra chegarmos ao Matupiri.

Como se tratava de um terceiro contato, já estávamos bem mais familiarizados e sabíamos onde encontrar nosso guia, o jovem Thiago, que de maneira prestimosa, nos levou até a casa do Senhor Tarciso, que há pouco havia chegado do lago e sua esposa ainda estava no girau (mesa de madeira fixa ao chão) tratando alguns peixes para o almoço. Mesmo cansado, e próximo do horário do almoço, o senhor Tarciso foi atencioso, aceitou refazer a entrevista conosco. Acrescentamos ainda, que nesta entrevista, tivemos valiosas informações que não havíamos catalogado na segunda entrevista. Ainda na casa do senhor Tarciso, entrevistamos a Professora Tarcira Raquel dos Santos Castro, que concedeu entrevista,

aceitou a captação de imagens e de áudio; o seu relato foi direcionado para a educação, que é sua seara, a mesma ponderou a respeito das necessidades de uma escola digna para a comunidade; ressaltou da importância de implantação da Educação Quilombola; fomentação de transporte escolar, merenda, merendeiras, pagamentos dos salários atrasados, sua fala souou como uma espécie de desabafo. Frisamos que nesse dia, os professores do município entraram em greve, e essa deflagração se espalhou pelo rio Andirá.

Com a proposta de compreender o modo de vida dos habitantes, saímos em caminhada pela comunidade com os nossos colaboradores, que nos levaram em algumas casas, nos apresentaram a todos. E em uma dessas casas, tivemos um especial interesse, por conta que nela havia um “gambá” (instrumento de percussão usado nas festividades locais), e também porque morava Dona Benedita Ribeiro de Castro, conhecida benzedeira, em quem os comunitários nutrem um profundo respeito, pois ela é a quem todos recorrem quando estão acometidos de alguma doença; as suas mãos abençoadas também atendem mulheres em trabalho de parto. Segundo ela, uma fração considerável dos habitantes quilombolas do Matupiri vieram através de sua intervenção enquanto parteira.

3 – Em dezembro de 2017, encontrei a senhora Maria Amélia Castro, no Encontro de Pesquisadores Negros da Região Norte (COPNORTE); onde apresentamos artigos sobre a Comunidade Quilombola do Matupiri. Esse evento estreitou nosso diálogo, fortaleceu um laço de amizade, e nas conversas construídas ao longo do tempo; surgiram ideias, propostas, informações, memórias que se tornaram esses 4 capítulos de Tese.

4 – Em janeiro de 2019, a Senhora Maria Amélia Castro deixa o Quilombo do Matupiri, passando a morar na cidade de Manaus, onde prestou seleção para o Instituto Federal do Amazonas na área de Agroecologia, onde a mesma é representante discente e tem liderança dentre os colegas. Ao período nos encontrávamos na capital, e a acompanhamos em uma viagem com os pesquisadores da Fiocruz, em que estudantes de mestrado pretendiam desenvolver um estudo dentro da comunidade quilombola.

5 – Em 2020 entre os meses de janeiro a novembro, continuamos a recolha de elementos para a pesquisa, mesmo com o distanciamento social, lockdown, fechamento dos portos, aeroportos. Na tentativa de contactarmos com os sujeitos sociais de nosso objeto de pesquisa, nos utilizamos de telefone rural, contato com a polícia militar que fazia parte da Barreira Sanitária no Rio Andirá; Hospitais, Cartórios.

Enfim, uma fração da etnografia da pesquisa por razões inerentes a nossa vontade foi construída com base em rede colaboracionista, sem as quais não teríamos fundamentos para desenvolvermos esse trabalho, cujas entrevistas foram meticulosamente transcritas, seguindo os protocolos acadêmicos propostos pela História Oral e a Etnografia. Em linhas gerais, reafirmamos que o uso da memória e da História Oral como método de investigação, em momento algum descarta quaisquer elementos que possam acrescentar essa intenção e pesquisa em si.

CAPÍTULO II - ESCRAVISMO, FUGA E A FORMAÇÃO DE QUILOMBOS NO ANDIRÁ-AM.

“Ser quilombola é questão de orgulho [...] Ninguém mais se envergonha de ser negro”

Maria Amélia dos Santos Castro

Com a epígrafe, baseada em uma das falas da senhora Maria Amélia dos Santos Castro, faço a abertura deste capítulo que abordará sobre o direito por inalienabilidade e exclusivismo territorial do povo quilombola na região do Amazonas.

Corroboraram nesta produção renomados autores, Reis (1955), Araújo (1956), Pessoa (2010), Albuquerque (2018), Abreu (2012), Cavalcante (2013), Sampaio (2014), Pinto (2017).

2.1.O Escravidão da Pessoa Negra em Relatórios Provinciais do Amazonas no Século XIX.

Na historiografia da Amazônia, Reis (1965), Araújo (1956) tentam invisibilizar a presença negra na região, baseando-se em dados numéricos e populacionais em decorrência de uma agricultura sem grandes impactos econômicos, excluindo a influência cultural nos espaços ocupados. Tenner de Abreu (2012, p. 25) explicita que,

Mesmo com as dificuldades de conhecer o cotidiano de grupos no período colonial, seja pela característica das fontes, seja pela construção de um paradigma explicativo onde a Amazônia não é escravista e ainda por cima encontra-se na periferia do sistema, grupos de origens étnicas dos mais diversos matizes estão em constante contato, a propriedade de escravos encontrava-se, como já afirmamos, disseminada na sociedade, fato que não se modificará ao longo do século XIX.

Estudos acurados no atual contexto, apresentam outra perspectiva sobre o mesmo temário, que outrora fora alijado a segundo plano, tais pesquisas apontam importantes ponderações, que na visão de autores como Sales (1976) e Figueiredo (1990) reconstituem e enaltecem a presença negra na região do Pará. No Amazonas, Pinheiro (1999) e Sampaio (1997) tornam-se referência com estudos a respeito do silenciamento imposto pela historiografia tradicional à presença do negro no Amazonas.

Pessoa (2010, p.165) acentua que; “ser negro no Brasil é frequentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo [...] onde a cidadania é geralmente mutilada, o caso do negro é emblemático”. A negação do negro existe e a proposição deste trabalho não é somente ponderar sobre dados estatísticos da população negra na Amazônia, mas também reconstituir o lastro cultural, quer seja no aspecto cultural, folclórico e nas formações quilombolas.

Pinheiro (2004, p. 22) cita: “[...] Anônimos, vagavam por uma cidade que, desejando mostrar-se opulenta e moderna, não os ouvia, nem os queria ver na cena pública, além de não lhes assegurar quaisquer direitos”. A população amazonense, no período provincial, era marcada pela miscigenação. E por esse motivo era vista de maneira negativa. O prisma era eurocêntrico. Deusa Costa (1999, p. 29) comenta que,

[...] desde o período provincial o anseio do poder público era ver o Amazonas povoado por uma população de origem estrangeira. A população indígena nativa e o elemento resultante do processo de miscigenação racial entre os povos das mais variadas nações indígenas, o colonizador português e o negro, isto é, mestiço, eram visualizados de forma negativa na tradição de uma herança perversa do colonialismo europeu.

Sendo assim, entendemos que o Amazonas, ainda que em menor quantidade de escravizados negros se comparado às demais províncias do Brasil, também foi cenário de lutas, fugas, interação social e formações de comunidades afrodescendentes tanto no centro urbano (Comarca de Manaus) e nas áreas periféricas municipais até então povoadas (Parintins, Tefé e Maués), onde também se notaram lastros de negritude, não necessariamente fenotípica, mas em hábitos culturais, culinária, religião, nos cantos, batuques das festas folclóricas de boi e de pássaro.

A questão da pessoa negra no Amazonas está fortemente presente em registros de periódicos do século XIX, onde os donos da mão-de-obra que se encontrava em fuga a descreviam com riqueza de detalhes (cor, profissão, traje) e até mesmo se o escravo fugido havia levado objetos e apetrechos característicos de seu labor diário. Abreu (2012, p. 25), enfatiza a respeito realidade social da população escravizada da época:

Estes anúncios expressavam as ideias de uma classe (a dos proprietários) sobre os escravos (mercadoria, propriedade, e principalmente trabalhadores). Serviram para que construíssemos hipóteses a respeito do complexo fenômeno da racialização e da mestiçagem no Amazonas, mesmo quando a população de escravos não foi numericamente predominante (mas a propriedade de escravos estava disseminada pela sociedade) e a *plantation*, não era a base econômica na região.

O principal fator em questão era a perda da “propriedade” ou posse do elemento servil (escravizado) por parte do senhorio, claramente explicitado em anúncios de fugas de escravizados, em uma sociedade marcada pela distinção de trabalhadores segundo questões fenotípicas. Os interesses cristalizados produziam convicções escravocratas arraigadas, mantendo o estereótipo que não ficavam no limite simbólico e sim incluíam os demais aspectos das relações sociais. Em sociedades escravistas do século XIX, os conceitos de liberdade e escravidão estavam ligados ao termo propriedade e isso era reafirmado em bases jurídicas (LIMA, 2005). A participação do negro no *modus vivendi* da Amazônia é fato incontestável.

As fugas de núcleos agrícolas do Pará e de fazendas de gado no Nordeste foram vetores para o aporte de negros na cidade de Manaus. No local, eles vendiam frutas e artefatos de madeira, varejo de tabaco e artigos de latão e cobre. Ofereciam serviços de sapateiro, carpinteiros ou ourives (SAMPAIO, 2014). O negro cativo no Amazonas não representou grande plantel, pois para se ter um servil escravo era necessário ter capital. Não obstante à compra, havia a manutenção da pessoa. O negro foi tratado como artigo de luxo e representação de status para senhores abonados (CAVALCANTE, 2013).

Mas o fato de possuir números irrisórios se comparado às outras províncias não exime a Província do Amazonas de práticas escravistas, fato este que não pode passar despercebido, pois não foram pontuais ou rarefeitas as localidades em que essa mão de obra foi empregada; houve uma espécie de estratégia pensada para atender as necessidades dos senhores detentores de posses bem mais vultosas, e com uma economia relevante, que se fazia necessária a presença do negro como força motriz.

De acordo com o relatório apresentado à Assembleia Provincial do Amazonas no dia 08 de junho de 1856, a população escravizada estava assim disposta na região: Municípios da Capital (Cidade da Barra do Rio Negro, Freguesia de Tauapessasú, Freguesia de Airão); Municípios de Barcellos (Villa de Barcelos, Freguesia de Carvoeiro, Freguesia de Moura, Freguesia de Thomar, Freguesia de São Gabriel); Municípios de Silves (Villa de Silves, Freguesia de Serpa); Municípios de Villa Bela (Villa Bela da Imperatriz, Freguesia do Andirá); Municípios de Maués (Freguesia de Canumã, Freguesia de Borba); Municípios de Tefé (Cidade de Tefé, Freguesia de Nogueira, Freguesia d'Alvellos, Freguesia de Alvarães, Freguesia de Amaturá, Freguesia de Tabatinga. Reconstituindo o cenário da população da Província do Amazonas, identifica-se que no ano de 1856 a mesma possuía aproximadamente 41.819 moradores, e dentre esses 976 escravizados, sendo 475 homens e 431 mulheres. A autora Jéssyca Pereira Costa (2016, p.54), com base em Relatório Provincial detalha esses

números.

Tabela 1: População Escravizada por Município 1856

MUNICÍPIO	ADULTOS		MENORES		Total
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	
CAPITAL	76	102	112	87	377
BARCELLOS	14	13	11	7	45
SILVES	50	51	26	18	145
<i>VILLA BELLA</i>	62	37	50	31	180
MAUÉS	26	21	10	12	69
TEFFÉ	23	30	15	22	90

Fonte: Costa, Jéssyca Sâmia Ladislau Pereira. Escravos Negros no mundo do trabalho na Manaus Oitocentista (1850-1884). Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016. p. 54

No ano de 1859, ainda com base em relatórios da província, o número de escravizados da região de Parintins teve um acréscimo considerável, talvez devido ao tráfico interprovincial e aos nascimentos. Acrescentamos que a tabela elaborada ao se referir à Villa Bella da Imperatriz, leva em consideração os efetivos de escravizados que se encontravam na região do Andirá, especificamente em Freguesia do Andirá, hoje pertencente ao município de Barreirinha; vê-se a presença escrava também no município de Maués, que geograficamente falando tem certa proximidade com as comunidades que margeiam o Paraná do Ramos e conseqüentemente com o Rio Andirá, onde hoje estão os quilombos do: Matupiri, Trindade, Boa Fé, São Pedro e Ituquara.

Tabela 2: População Escravizada por Município 1859

MUNICÍPIO	ADULTOS		MENORES		Total
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	
CAPITAL	81	96	110	98	385
BARCELLOS	12	10	10	6	38
SILVES	33	31	18	14	96
SERPA	8	15	7	7	37
BORBA	45	31	22	18	116
TEFÉ	27	24	19	21	91
VILLA BELLA	68	37	54	33	192
MAUÉS	18	29	9	15	71

Fonte: Costa, Jéssyca Sâmya Ladislau Pereira. Escravos Negros no mundo do trabalho na Manaus Oitocentista (1850-1884). Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016, p. 54

Por volta de 1872, há nova recontagem do plantel de escravizados no Amazonas e percebe-se um novo crescimento. O total chega a 1.295 indivíduos, mas não são dados confiáveis, o que pode ser identificado em comparações numéricas feitas com mais acuramento (SAMPAIO apud PEREIRA). Já no relatório do Presidente da Província do Amazonas, José Lustosa da Cunha Paranaguá, de 1883, a mão de obra negra servil estava distribuída tanto na capital como na província: Manaus, Manicoré, Itacoatiara, Maués, Borba, Silves, Parintins e Barcelos. Farias Júnior (2007, p. 6), faz a seguinte referência,

Inicialmente, de 1848 a 1888 foram encontradas referências à presença negra em 36 documentos. Sendo 7 Exposições, 11 Fallas e 18 Relatórios. Constam nesses documentos vários termos para designar o escravo, eles são: elemento servil, escravos e africanos. Podemos observar que não se faz referências ao termo negro, pois constava na província havia negros que não eram escravos, estes eram designados como “africanos livres”. Durante todo esse período essas eram as designações que constam nos documentos oficiais. Somente após a abolição legal da escravidão no Estado do Amazonas, em 1884, o negro aparece dissolvido, designado também como trabalhador (...) não constam nesses documentos séries estatísticas sobre a entrada ou quantidade comprada e saída de escravos, quando muito o valor do imposto sob sua venda. Apesar de noticiar a existência do tráfico de escravos, não se tem uma estimativa. São também imprecisas as estimativas da quantidade de

escravos existentes na Província. Mas, é possível entrever pistas de que havia proprietários de terras que dependiam da força de trabalho escravo.

As dificuldades em apresentar dados assertivos sobre o ano de 1883 são por conta dos relatórios com dados inexatos e incompletos por parte dos presidentes de província da época. Mas, grosso modo, verifica-se uma população aproximada de 1.117 negros escravizados, mas ressalta-se que esse censo se relaciona ao ano de 1881 divulgado ou usado como contingência atualizada. Daí justifica-se ausência ou confusão nos dados ao período.

Por seu turno, ser possuidor de pessoas negras escravizadas na província do Amazonas, especialmente em Manaus, era símbolo de status, pois tanto os senhores de grandes posses ou senhores de pouco abonados possuíam negros escravizados sob sua tutela. Mesmo o Amazonas não tendo uma vocação agroexportadora, o número de escravizados paulatinamente aumentava, mesmo após a Lei Eusébio de Queiroz de 1850, que decretava o fim do tráfico atlântico – mas não impedia a compra do elemento servil através do comércio interprovincial, cuja força de trabalho era utilizada em diversas funções na capital e nas cidades do interior do Amazonas. Já no segundo quartel do século XIX, Manaus, por um período de efervescência econômica e urbanização, cujas migrações para a cidade eram a tônica da época, identifica-se uma descrição detalhada sobre a urbe em dois momentos distintos, bem como a presença de negros que em menor quantidade moravam na cidade.

Com o processar da libertação dos escravizados no Amazonas, os escravizados e afrodescendentes buscaram proteção para si e seus familiares em áreas geograficamente afastadas das cidades em que eram comuns as práticas espoliativas. Procuraram ainda, doutra maneira, firmar-se por meio de compadrios ou afinidades com seus próprios senhores de outrora. A partir disso, se projetou uma parcial rede de conformidade. Mas caso essa última possibilidade não se efetivasse, restava fugir e estabelecer laços afetivos, grupos de solidariedade e interação com outros libertos, recriando territórios e espaços de convivência. Embora a liberdade existisse no papel, na sociedade tornava-se cada vez mais difícil a convivência passiva, e a desigualdade aumentava entre o negro e o branco. As áreas territoriais ocupadas por negros em fuga, ganhavam adjetivo que contemplava a origem étnica dos ocupantes, onde formavam mocambos e redes de solidariedade, e esses lugares os mantinham teoricamente livres de seus senhores.

Na região de Villa Bella da Imperatriz (antiga denominação da cidade de Parintins), no século XIX, de acordo com o ofício da chefia de polícia da comarca, identificou-se um local onde alguns negros fugidos se amocambavam. Não se sabe onde necessariamente seria

esse local ao certo, mas atualmente é perceptível a identificação de algumas comunidades rurais cujos topônimos fazem menção à presença do negro em sua jurisdição: Mocambo do Arari, Terra Preta do Andirá, Ilha de Santo Antônio dos Cativos, Forca. Cavalcante (2013, p. 86), com base em documentos da província evidencia;

Em outras áreas urbanas da província, também se pode verificar a configuração dessas paisagens sociais complexas criadas pelas práticas dos fugitivos, reinventadas no cotidiano, servindo para proteção de desertores e fugitivos. Em Vila Bela da Imperatriz o escravo Maximiano José, “mulato, 30 anos, sem barba, alto, oficial de alfaiate” vivia fugido há mais de dez meses no “Quarteirão do Mocambo”, distrito desta Vila, para onde várias diligências haviam sido enviadas a fim de capturá-lo. Esses lugares constituíam o típico “campo negro”: lugar de conflitos, solidariedades e proteção que marcavam o cotidiano (...) Rotas de fugas, ajuntamentos e mocambos suburbanos revelam as agências e lógicas culturais de africanos e descendentes na construção de espaços de socialização entre fugitivos, desertores, amocambados, libertos, índios.

Não sem dificuldades, negros, que apesar de circularem livres pela urbe, ainda eram denominados como escravizados pela Legislação da época. Eram coisificados e isso atesta que o escravismo praticado no Amazonas obedeceu a ritos indicados por diretrizes imperiais. Os negros libertos na Província do Amazonas ainda corriam o risco de serem comercializados através do tráfico interprovincial, o que não era tão incomum ao período, pois poderiam ser reescravizados, evidenciando desta forma, mais um entre os inúmeros motivos para as fugas. Talvez a não tenha sido tão desinteressada libertação dos escravizados no Amazonas, cujos interesses poderiam ser abolicionistas e emancipacionistas, que sob uma óptica menos atenta os termos podem ter o mesmo significado, mas grosso, são correntes ideológicas e com ações referentes à liberdade, bastante distinta.

Em um contexto mais acurado, examinamos que o processo de libertação dos escravizados no Brasil Imperial estava pautado em ações graduais de liberdade, talvez com interesses intrínsecos e protecionistas ou talvez apenas tentando manter um certo equilíbrio na questão econômica e social do estado; facultando que os senhores de escravos fossem indenizados pelo Império, por coadunarem com o processo de libertação de seus cativos. Segundo Pessoa (2010, p.160) acentua que “Irmandades e confrarias religiosas católicas tiveram importante papel, no período anterior à abolição, na assistência social e na defesa dos direitos das pessoas reduzidas à escravidão. A abolição da escravidão e o reconhecimento de direitos de cidadania estiveram presentes em diversos movimentos que visavam a independência do Brasil.

E não diferente de outras áreas com prática escravista, apesar de baixo plantel, destacamos o relatório provincial do ano de 1879, onde são mencionados os escravizados de

Villa Bella da Imperatriz, e escravizados da região do Andirá, como é demonstrado no abaixo em uma tabela específica para melhor entendimento.

Tabela 3: População Escravizada por Município em 1879

Localidade	Homens	Mulheres
Villa Bella	50	36
Andirá	1	1
Conceição	23	36
Total		149

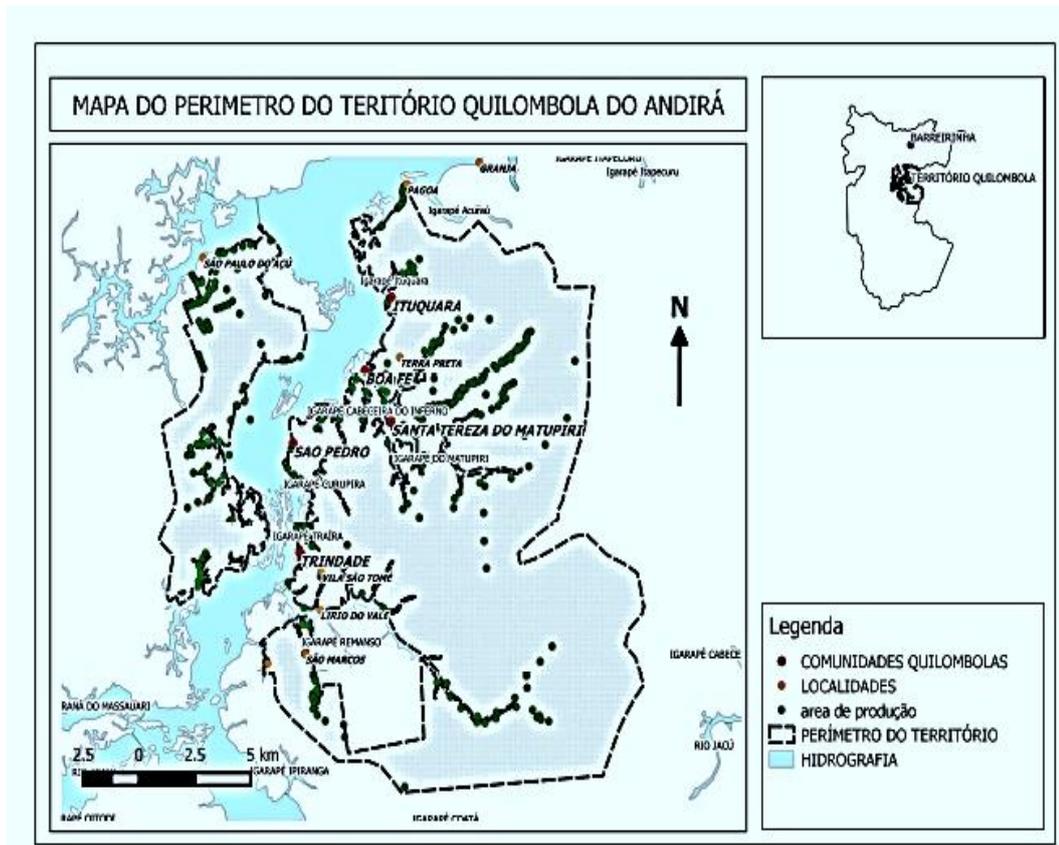
Fonte: Relatório Provincial de Escravizados em Vila Bella da Imperatriz em 1879. Tabela Organizada por Georgio Ítalo.

No ano de 1883, o deputado Joaquim Rocha dos Santos submeteu a Assembleia Provincial um Projeto de Lei, que propunha algumas indicativas de se promover a entrega de cartas de alforrias para os cativos na comemoração do dia 5 de setembro, data magna da Província do Amazonas. No ano seguinte, o majoritário do Amazonas Theodoro Carlos de Faria Souto teve o mesmo propósito de alforriar todos os escravizados antes da data comemorativa do aniversário da Província, fato este que se consumou, independente dos percalços e entraves políticos encontrados, fazendo do Amazonas a segunda unidade provincial do Império brasileiro a abolir a escravidão em 10 de julho de 1884, portanto na vanguarda abolicionista, pois libertou todos os seus cativos quatro anos antes que a histórica Lei Áurea de 13 de Maio de 1888.

No Amazonas, mesmo após o processo de libertação dos escravizados, e não diferente dos outros lugares do Brasil, os mesmos continuaram em trabalhos que outrora já executavam. E as reivindicações nos dias de hoje por reconhecimento inalienável por terras imemoriais se conflita com os interesses do Estado Brasileiro, pois há uma lentidão burocrática que dificulta o reconhecimento e titulação de terras ocupadas por comunidades tradicionais, e dentre as quais, incluímos nesse bojo as 8 comunidades quilombolas no Amazonas que esperam a titulação dos seus territórios.

2.2. Quilombo do Matupiri: Nas Vozes das Lideranças Negras Locais.

Figura 1: Mapa do Perímetro do Território Quilombola do Andirá.



Fonte: Siqueira (2016, p.64) /RTID

O município de Barreirinha é distante 331 quilômetros de Manaus, capital do Amazonas, e se localiza no extremo leste do Estado, na divisa com o Pará. Tem população de aproximadamente 30 mil habitantes, e a maior parte dos 17 mil barreirinhenses, estão sediados na zona rural. O município, no que tange ao aspecto geopolítico, é composto por 106 comunidades rurais, entre elas cabocla (não indígena) e indígenas (Sateré-Maué) e as 5 comunidades quilombolas. Para destaque do estudo, direcionou-se o foco a uma comunidade quilombola que surgiu por ocupação de mais de um século por grupos de escravizados. Segundo Ranciaro (2016, p.34), a população quilombola no rio Andirá está assim disposta:

Estima-se que há 486 (quatrocentos e oitenta e seis) famílias, totalizando 2.430 (dois mil, quatrocentos e trinta) habitantes do território quilombola. Somam-se aos moradores da região do rio Andirá, os indígenas da etnia Sateré-Mawé. Desse universo, com base no cálculo de cinco pessoas por família, o contingente habitacional dos quilombos está assim distribuído: Santa Tereza do Matupiri: 225 famílias (1.125 habitantes); São Pedro: 63 famílias (315 habitantes); Itaquara: 45 famílias (225 habitantes); Trindade: 87 famílias (435 habitantes); e Boa Fé: 66

famílias (330 habitantes). Tal quantitativo certamente se ampliará consideravelmente, visto que há ainda três quilombos em processo de organização política para a obtenção de sua autodefinição, quais sejam: Pirai, São Paulo do Açu e Boas Novas

No ano de 2013, essas comunidades quilombolas receberam certificação coletiva da Fundação Palmares. Das comunidades reconhecidas pela Fundação Palmares, optou-se por pesquisar o distrito de Santa Tereza do Matupiri com base em relatos orais dos comunitários mais longevos e que possuem reconhecimento e respeito dentro da comunidade. A comunidade está localizada à margem direita do Rio Andirá, a uma distância de aproximada 23 km da sede de Barreirinha.

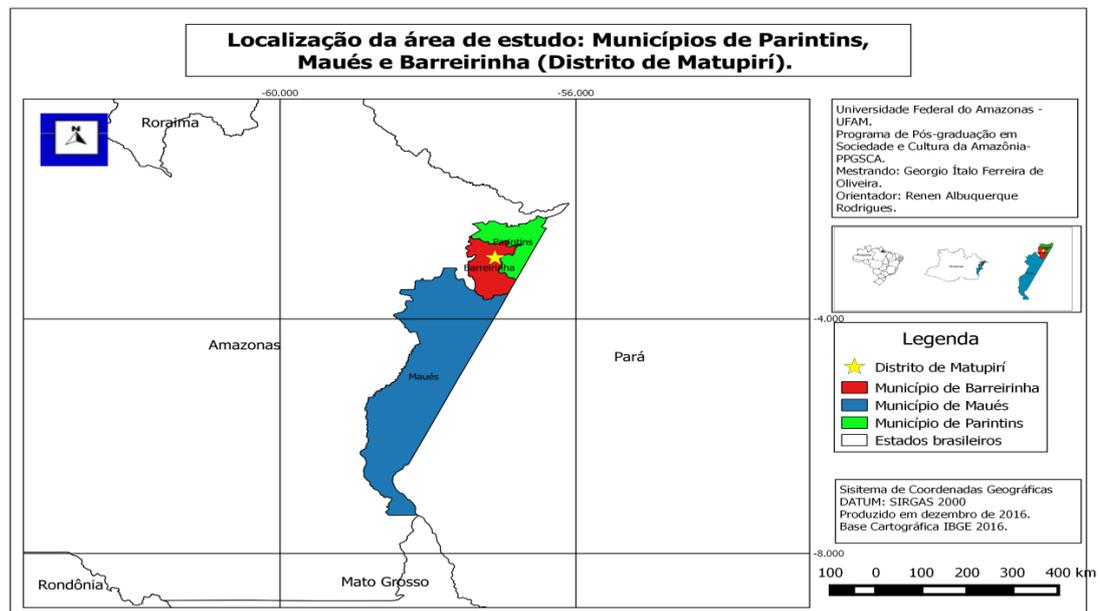
Para se chegar ao Distrito, o transporte usual são embarcações (barcos, rabetas, voadeiras) e, dependendo do transporte optado, o tempo de viagem é variado. Para quem sai de Barreirinha do Porto do Pucú, utilizando barco regional, o horário de saída é às 14 horas com uma duração de viagem de três horas, com o bilhete de passagem no valor de R\$ 10,00, o que também pode variar de embarcação para embarcação.

O horário de retorno à sede do município é perto das 3h da manhã, com o intuito de se chegar ao amanhecer. Quem opta pela voadeira (embarcação veloz), o tempo de viagem é reduzido para 50 minutos há uma hora e meia, dependendo da condição do regime das águas (cheia e vazante). No caso do ³rabeta 5.5HP, de acordo com nossa fonte oral, o tempo varia de 3h a 3h30 de viagem.

Ao se chegar ao Distrito de Santa Tereza do Matupiri por via fluvial, podemos encontrar arquiteturas com características similares às demais formações comunitárias às margens de lagos e rios da Amazônia, onde na área central da comunidade situa-se uma igreja e ao redor são erguidas modestas casas dos comunitários. Na imagem abaixo, podemos notar a localização da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri, que se localiza entre os municípios de Parintins, Maués, Barreirinha e o vizinho Estado Pará.

³Rabeta: Canoa motorizada; Pequeno motor de propulsão que acoplado na traseira de pequenas embarcações é conduzido manualmente ou com ajuda de um bastão que determina as direções (MATTOS, 2011).

Figura 2: Área do Médio Amazonas com destaque para Parintins, Barreirinha e Maués. Note-se que a comunidade de S. T. do Matupiri é identificada por uma estrela



Fonte: Georgio Ítalo, sobre original do IBAMA

O mito fundador do Quilombo de Santa Tereza do Matupiri está na chegada do movimento Cabano na Amazônia, especificamente na região do Rio Andirá, cujos membros eram mestiços, negros, índios aldeados e destribalizados que coadunavam com os ideais Cabanos, que visava à melhoria das condições de vida das populações mais pobres dessa área do Brasil Regencial. Hall (2003, p.18).

Os mitos fundadores são, por definição, transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e tem a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem a sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como a flecha do Tempo, e sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado.

Esse mito fundador faz parte da memória coletiva dos habitantes do lugar e segundo os seus entendimentos justifica a presença negra nessas terras, ainda no primeiro quartel do século XIX. E nos dias de hoje, os habitantes da Comunidade do Matupiri identificam-se como afrodescendentes, pois se consideram descendentes dos negros que lutaram na Cabanagem, “uma relação entre fato histórico e identidade coletiva” Almeida (2006, p.29). A relação entre os mesmos, em princípio é dada por relações de consanguinidade, grosso modo, parentesco e genealogia, afinidade e compadrio, com grande capacidade político-organizativa dos comunitários que através de uma Federação Quilombola, buscam a formalização e

reconhecimento territorial. Segundo Almeida (2006, p.30), a formação comunitária, neste caso a quilombola dá-se da seguinte forma;

Sobre a noção de genealogia, cabe salientar que a convergência para um informante de registros de conexão da trajetória do conjunto das unidades familiares em face dos recursos básicos pode transcender as relações de consanguinidade entre elas [...] Mesmo que não aja formas legais de reconhecer o contrato que as aproxima, há rituais de coesão social que ultrapassam uma simples rede de parentesco e amizade, fortalecendo uma ideia de comunidade apoiada em critérios políticos – organizativos, que, inclusive, constrói socialmente o seu território.

A pesquisa de campo passou a desconstruir qualquer cristalização a respeito da Comunidade Quilombola, que até então eram localmente reconhecidas, mas não formalizadas ou registradas perante o Estado. E a fomentação de um projeto de resistência enquanto Povo se construiu através de sua memória coletiva, vivências, tradições orais e autodefinição coletiva. De acordo com Motta (2005, p. 399), as formações quilombolas são categorizadas de quatro formas:

1) terras herdadas de quilombolas/ “escravos fugidos” e seus descendentes de escravidão; 2) doações de senhores ou ordens religiosas a pessoas que haviam sido escravizadas; 3) terras compradas por libertos e herdadas por seus descendentes; 4) terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período imediatamente após a abolição.

Nesse processo de entendimento os quilombolas do Matupiri enquadram-se na condição de terras ocupadas por escravos fugidos. E recentemente fora divulgado um dado estatístico a respeito do processo de autodeclaração das populações tradicionais no Brasil, e o resultado foi surpreendente, visto que uma grande parcela pesquisada se autodeclarou como quilombola, forjando dessa forma o seu modo de viver e entender como um povo, diante das letras jurídicas, como já ocorre com os povos indígenas brasileiros. Adailton Silva (2015, p. 39), considera que;

A afirmação de identidade étnica, da especificidade cultural, como chave para a conquista de direitos é ilustrada pelo fato de que os países em que as comunidades de afrodescendentes obtiveram reconhecimento como grupos distintos e direitos coletivos foram, em geral, aqueles onde conseguiram reivindicar uma posição autóctone, similar a dos índios. O status de minoria nacional da população negra na América Latina, descendentes do maior processo de migração transoceânica forçada da história da humanidade, considerando o período e o contingente humano, não foi devidamente considerado na repactuação das democracias da região.

No caso citado acima, o embranquecimento de países através de genocídios, como é caso da Argentina, que dentre as nações latino-americanas se considera uma herdeira direta da colonização europeia, ignorando um passado indígena e com presença africana. No caso do Brasil, também houve um processo de embranquecimento a partir dos séculos XVIII e XIX com fluxo migratório europeu.

E ao que se relacione ao termo quilombo, outrora descrito de maneira reducionista, relegava a comunidade negra a invisibilidade, que mesmo ocupando terras imemoriais, ainda assim estariam sob a tutela do senhor de escravos, ou seja, ainda que os mesmos tendo ocupado as terras, não seriam donos, com base na ⁴Lei de Terras de 1850. E só se tornava proprietário de terras aquele que possuísse documento expedido via cartório, ou seja, o direito dito legítimo, excluía o direito adquirido por ocupação. Por essa época os grandes proprietários perderam ocasionalmente o domínio dos seus plantéis e a capacidade de mantê-los, recorrendo a acordos verbais, supostas alforrias e terras com sua mão-de-obra como uma alternativa de suprir esse déficit de produção visando o mercado externo. Almeida (2011, p.45), considera que;

Os grandes proprietários, neste contexto, deixam de ser os organizadores e controladores da produção. Ocorre um desmembramento informal dos extensos domínios da grande plantação, que não é mais uma unidade de produção, senão uma constelação de pequenas unidades produtivas, autônomas, baseadas no trabalho familiar, na cooperação simples entre diferentes grupos domésticos, e no uso comum dos recursos naturais. As situações sociais designadas pelos agentes sociais que as vivenciam como terras de preto ou classificadas como “comunidades negras rurais” estruturam-se nos desdobramentos dessas transformações.

Ainda de acordo com a Lei de 1850, ex-escravizados só poderiam ter acesso a terras, mediante a compra, fato este, com exceção aos acordos informais com o senhor de escravos. Schimitt (2002, p.3) nos orienta;

Não obstante esta integração das formas mais ou menos autônomas de atividades produtivas empreendidas pelos escravos à economia geral, É preciso ressaltar que o trabalho livre sobre a terra não garantiu, de forma alguma, o acesso dos ex-cativos a ela no momento posterior à Abolição. Ao contrário, a exclusão do segmento populacional negro em relação à propriedade da terra foi peremptoriamente estabelecida por meio de uma série de atos do poder legislativo ao longo do tempo.

Criaram-se ao longo do tempo artifícios amparados por letras jurídicas como uma forma de impedimento para que grupos reivindicadores de territórios ocupados adquirissem a oficialização das aludidas terras, visto que a longevidade em cima da terra não é o suficiente para torná-la propriedade. No período pós-abolição, abolicionistas levantaram a necessidade

⁴ A lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras. Em seu 21º artigo, a Lei de Terras autorizava o governo a estabelecer, para a sua execução, uma repartição responsável por dirigir a medição, a divisão e a descrição das terras devolutas, bem como a conservação, a fiscalização da venda e a distribuição dessas terras. Para além das competências gerais, já apontadas pela lei de 1850, a Repartição Geral teria ainda a seu cargo determinar quais porções de terras devolutas deveriam ser reservadas para a colonização indígena, para a fundação de povoações ou para outros estabelecimentos públicos, bem como informar ao ministro da Marinha quais eram aproveitáveis para a extração de madeiras próprias para a construção naval (GUIMARÃES, 1968).

do estabelecimento de preceitos legais sobre direitos da população afrodescendente, entre os quais o acesso à terra, que, afinal, não foram atendidos.

Esses entraves (jurídico e violência física) perduram até os dias atuais, pois de acordo com a óptica capitalista, as populações tradicionais do Brasil, especialmente a quilombola, vêem a terra como “terra de trabalho” Matias (1991), com produção e consumo comunitário; em contrapartida o grande latifundiário, tem uma visão sem qualquer vínculo sentimental, pois a vê estritamente como uma mercadoria.

Alega-se que ao período sublinhado o Brasil vivenciava o traslado de mão de obra europeia, que precisava ser financiada e mantida pelo Estado, e a esse suposto e com base na legislação da época, a posse das terras se dariam apenas pela compra de terras devolutas. Salvaguardava-se dentro da regra, algumas exceções, que também estavam descritas na lei vigente na segunda metade do século XIX. O Artigo 5º destaca, a exceção preconizada em lei;

serão legitimadas as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com princípio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes: § 1º Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, compreenderá, além do terreno aproveitado ou do necessário para pastagem dos animais que tiver o posseiro, outrotanto mais de terreno devoluto que houver contíguo, contanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a de uma sesmaria para cultura ou criação, igual às últimas concedidas na mesma comarca ou na mais vizinha.

Na pesquisa de campo, não mantivemos contato com qualquer documento que denotasse a data de fundação da Comunidade Quilombola, mas como explicitamos linhas acima, percebeu-se que dada a coincidência (ou não) dos sobrenomes (Rodrigues e Castro), entendemos que a ocupação não reconhecida está assentada em um único tronco familiar, ou seja, por consanguinidade, fato este que não exclui uma inter-relação com os habitantes de outras comunidades da jurisdição que não são quilombolas, dentre estas, incluem-se as comunidades indígenas Sateré-Maué. Alguns dos entrevistados constituíram matrimônio com pessoas que não são quilombolas; sendo assim, percebe-se que entre os mesmos existem regras e convenções que vigem em sua convivência enquanto cidadãos, visando um ordenamento de conduta com os seus pares.

O entendimento de que territorialidade evoca pertencimento e afeto também produz a percepção inversa, da desterritorialização, que significa o início de um complexo processo de ressignificação de crenças, atitudes e valores. De modo que, partindo da premissa de que território remete à ideia de ambiente estável e organizado, a ação de desterritorializar é um ato voltado à desordem e fragmentação do ambiente. (ALBUQUERQUE, 2013, p.143).

Os habitantes de Santa Tereza do Matupiri não possuem uma memória direta da ocupação do local ocupado, não são atores sociais testemunhais. Não possuem um parecer jurídico que formalize e lhes garanta as terras pleiteadas. As suas certezas estão balizadas nas tradições orais passadas de geração a geração na comunidade, e os seus corpos e as suas memórias são o seu registro documental de ancestralidade negra. E as fronteiras das terras em que se estabeleceram, não são apenas no aspecto físico (geográfico, fluvial, lacustre), mas o aspecto simbólico é um fator determinante que lhes identificam e definem os seus limites territoriais. As terras quilombolas são bastante propícias à agricultura e à criação de animais domésticos, possibilitando não somente a reprodução física, mas social da comunidade quilombola.

A primeira versão que justifica a presença negra no rio Andirá; ambas povoam o imaginário de alguns habitantes mais idosos; cuja memória envolve a escravidão e fuga coletiva de negros escravizados, que foram utilizados para trabalhos forçados nas áreas de prática escravocrata do Pará e do Amazonas. A fuga relatada ocorre na década de 1870, e a região em que os mesmo empreenderam desertaram foi a região de Vila Amazônia no município de Parintins, região inóspita e longe de áreas urbanizadas e com pouca circulação de pessoas que pudessem delatá-los para as redes de “solidariedade” de senhores de escravizados, que empreendiam captura por fugitivos nas matas e beiras de rios da região. Siqueira (2016, p. 35), durante sua pesquisa de campo, fez a recolha da seguinte informação. Vejamos.

Consta que, provavelmente em meados da década de 1870, esse grupo de escravos teria conseguido fugir de um navio que tinha como destino cidades do estado do Pará. Após a fuga, o grupo subiu o rio Amazonas até onde hoje se localiza a Vila Amazônia, em Parintins (...) mais tarde esse mesmo grupo teria se subdividido em grupos menores formados por familiares. Um desses subgrupos teria depois se deslocado, em companhia de um comerciante da região, subindo o rio Amazonas até uma localidade nas imediações da atual sede do município de Barreirinha. Tratava-se dos irmãos *Benedito Rodrigues da Costa* e Duluvíco Rodrigues da Costa, que acompanhados dos primos Manoel Trindade Rodrigues e Tereza Albina de Castro, instalaram-se nessa nova localidade(...) A ocupação desse lugar deu origem a um pequeno povoado a que eles deram nome de Santa Tereza do Matupiri.

A segunda versão está imbricada à primeira, pois não desconsidera o protagonismo dos escravizados negros na região do Andirá, mas elege um sujeito social Benedito Rodrigues da Costa como sendo a primeira pessoa negra a chegar na região do rio Andirá, e a união marital ocorrida posteriormente e conseqüentemente os filhos, podem ser entendidos como uma ação de fundação da comunidade, que no decorrer dos anos surgiram os outros ramos familiares e emparentamento, fomentando o aparecimento de outras comunidades negras a

partir da Comunidade Quilombola do Matupiri, o berço da presença negra, conforme relato abaixo;

Meu nome é **Benedito Pereira de Castro**. Tenho 80 anos, conforme está no meu Registro de nascimento, mas, sou mesmo de 1922, hoje, com 91. Meu pai, **Pedro Rodrigues da Costa**, que ficou conhecido como Pedro Marinho, porque esse sobrenome foi dado pelo seu padrinho Geco Marinho. Papai contava que meu avô, veio de Angola, da África, como escravo dos portugueses. Então, esse meu avô, por parte de pai, era Benedito Rodrigues da Costa que veio nos navios africanos pra servir os portugueses. Ele tinha três irmãos, uma irmã, a tia Maria e mais dois irmãos: o tio Francisco e tio João, tendo estes três partido para lugares ignorados, ninguém sabe pra onde. Nessa época iam pro Pará e outros lugares; não sabemos pra onde eles foram. Papai contava que os irmãos do vovô eles não se acostumaram com o clima porque era muito quente. Essa fase já era a época da Abolição, estava acabando a força da escravidão, isso já tinha terminado. Então, sendo o primeiro negro a chegar e permanecer na comunidade do Matupiri, no Rio Andirá, vovô parou numa casa de festa e ali conheceu uma mulher indígena, viúva, e seu nome era Gerônima, filha da indígena Júlia Sateré. Benedito prometeu a ela que se um dia fosse liberto da escravidão, voltaria para casar com ela. Cumpriu a promessa, voltando tempos depois. (Benedito Pereira de Castro, 91 anos, conhecido pelo apelido de “Ferro”. In: Fascículo “**Quilombolas do Rio Andirá, Barreirinha/AM**”, p. 03. Projeto “Mapeamento social como instrumento e gestão territorial contra o desmatamento e a devastação. Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Nova cartografia social da Amazônia, 2014).

Analisando a fala do colaborador para a Cartografia Social da Amazônia, e que apesar da idade bastante avançada, identificamos em seus relatos imensa lucidez, pois situa o surgimento da Comunidade do Matupiri, com a chegada do seu avô Benedito Rodrigues da Costa, que de acordo com as suas lembranças, foi trazido de maneira forçada da Angola e foi escravizado pelos portugueses. A senhora Maria Ludia Rodrigues (105 anos), também reafirma em sua fala a versão acima; pois em uma conversa em âmbito familiar com a sua sobrinha Maria Amélia (60 anos), que inclusive cita em seu livro (2016, p.64): “Minha filha, quem diz que os negros afundaram essa barca (...), não é verdade! Como afundar um barco *se ele, o primeiro que veio pra cá, era sozinho*, quando ele chegou por aqui. Quem naufragou o barco foi os índios e os brancos, não foi nada de negro, como conta a história” (grifo meu). Os dois anciões reconstituem uma história de seus antepassados, e por serem detentores de antigas memórias e possuírem inquestionável respeito; suas lembranças compõem a memória coletiva de todos os moradores.

Devido a sua importância enquanto sujeito histórico, é imperativo se reconstituir os laços de matrimônio do senhor Benedito Rodrigues, negro ex-cativo, com a senhora indígena Gerônima Sateré, com a qual gerou seus filhos dentro do casamento e também fora, neste caso, uma filha, chamada Maria Tereza Albina de Castro, sobrenome este bastante presente entre inúmeras famílias do Matupiri. Cardoso (2008, p.142), traça um relato a respeito das relações extraconjugais por parte dos homens e o reconhecimento dos rebentos concebidos

fora do casamento: “Não reconhecer o filho legalmente é negar-lhe o direito ao território, é negar-lhe a herança. São os sobrenomes dos pais impressos no documento de registro de nascimento junto a um cartório que fornecem o direito ao território.

O ex-escravizado Benedito Rodrigues da Costa, é uma personalidade marcante na região, exatamente por sua história de vida estar fortemente ligada ao surgimento do Matupiri e conseqüentemente às muitas comunidades que surgiram no decorrer do tempo. Não se trata de uma personagem que compõe um enredo fantasioso, mas sim um ator social, atuante, que foi escravizado, que se rebelou, fugiu e criou um refúgio para viver a sua liberdade. Para os habitantes mais antigos, Benedito Rodrigues da Costa, era conhecido como o “preto carimbado”, talvez esse adjetivo traduza a sua história pela busca de libertação. Em entrevista para o antropólogo João Siqueira, o colaborador Manoel Eugênio (104 anos) da Comunidade de Paga, faz o seguinte comentário;

[...]. Eu não cheguei a conhecer o velho Benedito Rodrigues, o preto carimbado que foi pai de todos eles e o primeiro que veio pra cá. Quando me entendi ele já tinha morrido. Não conheci... Por que digo carimbado? Ah, isso era meu padrasto que contava. Ele sim conheceu o velho. Ele dizia que o velho tinha um carimbo no rosto, acho que uma marca que devia ser igual carimbo. Então ele contava que ele era um preto carimbado.

Com a morte do senhor Benedito Rodrigues da Costa, os seus filhos herdaram as terras do Matupiri, e essas famílias negras do quilombo, ao longo de gerações ocuparam o território com as suas plantações, com a construção dos seus barracões, estabelecendo relações de afetividade com o lugar e com as demais comunidades e comunitários não quilombolas que os rodeiam. E essas vivências sempre ocorrem de maneira cíclica, pois os que hoje habitam a comunidade herdaram as terras dos que os antecederam, e por um determinado tempo viverão e trabalharão sobre a mesma, a valorizando para que em um futuro (distante ou próximo), possam deixar como herança para os seus filhos. Ainda de acordo com fala de Benedito Castro (91 anos), revela em detalhes o parentesco de sua família.

Mais tarde, eles foram se casando e a família foi ficando assim dividida: Manoel casou-se com a Ermelinda, filha de um judeu que morava na comunidade de Freguesia do Andirá, com esta judia ele teve 7 filhos; Silvério e sua esposa Tertulina tiveram 9 filhos; Pedro teve 11 filhos, 10 com sua esposa Mariana, e mais a Corina, minha irmã, que era uma filha fora do casamento do meu pai; Cristina com esposo Gemiano foi mãe de 7 filhos; Maria Tereza e seu esposo Domingos Freitas tiveram 8 filhos; e Francisco não foi casado, morreu solteiro. São ao todo 44 netos de Benedito Rodrigues da Costa, e estes já somam um número muito grande de bisnetos, e até tataranetos. A minha memória já perdeu as contas, é muita gente! É assim, meu avô morou primeiro no São Gerônimo, é uma cabeceira que fica na Boca do Romão. Daí ele se mudou para um lugar chamado de Pernambuco e depois foi pra um local de nome Cedro, nessa mesma cabeceira, em frente à ilha do Maranhoto. Lá tinha a Festa do Gambá. Para fazer essa festa, era colocado numa mesa comprida e tinha tapioca, beiju, farinha, biscoito, tarubá e tantas coisas! Então, o primeiro quilombola que aqui chegou foi meu avô, Benedito Rodrigues da Costa, ele está enterrado no

Cemitério Mangá, que fica nesse lugar antigo, chamado de São Gerônimo. (Benedito Pereira de Castro, 91 anos, conhecido pelo apelido de “Ferro”. In: Fascículo **“Quilombolas do Rio Andirá, Barreirinha/AM”**, p. 03. Projeto “Mapeamento social como instrumento e gestão territorial contra o desmatamento e a devastação. Processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Nova cartografia social da Amazônia, 2014).

A genealogia construída na fala do senhor Benedito Castro é muito meticulosa, elencando os filhos do seu avô, bem como o local em que os mesmos foram morar (região do rio Andirá à Maués), com suas esposas e os filhos constituídos no matrimônio. As suas lembranças estão carregadas de referências territoriais, onde procura discorrer sobre a localização geográfica da região, como uma espécie de cartografia em sua memória, onde os lugares são apresentados com precisão. Trata os seus antepassados como elementos vivos, cuja descrição envolve também a produção agrícola e a culinária típica das comunidades amazônicas e as festividades realizadas pelos seus ancestrais.

Essa memória, foi apropriada pelos seus descendentes, das matriarcas e patriarcas do quilombo do Matupiri, o que vem respaldar quem é e quem não é quilombola, ou quem tem ou não tem direito a propriedade por direito costumeiro e/ou por ocupação, neste caso, por ser negro, ter parentesco ou herdeiro legítimo. Arruti (1997, p. 17), explicita essas variáveis de ancestralidade e denominação,

Independente de “como de fato foi” no passado, os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de elementos da memória, de traços culturais que sirvam como os “sinais externos” reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação. 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.

Nessa tessitura discursiva Arruti (1997), apresenta uma grande preocupação semântica com a adjetivação do termo “Remanescente”, que ainda segundo o autor denota “sobra”, “resto”, sobejos, termos que entre os ditos “descendentes indígenas”, foi consentido. Tendo surgido por consequência da indecisão do Estado e de seus estudiosos, como resposta ao pleito de grupos que reivindicavam ancestralidade indígena, mesmo não apresentando sinais externos facilmente com base na ciência etnológica, tais grupos de índios descendentes foram reconhecidos com Status Juridicus com base decreto nº 5.484 de 1928.

As Comunidades Rurais Negras, também passaram por esse processo de reconhecimento enquanto categorização, mas conseguiram ressignificar sua trajetória histórica, rompendo elos com um passado de servidão, escravismo e subalternização,

ganhando maior força nos anos 70, dada a valorização por parte do mundo acadêmico, das manifestações populares, Movimento Negro, da História Vista de Baixo e da resistência desses povos tradicionais. Rompem com a antiga visão postulada pelo senso comum a respeito de comunidades negras rurais nas regiões longínquas do Brasil. Essa postura de mobilização das comunidades negras estabelece uma nova semântica para o quilombamento no Brasil. Almeida (2011, p.44), assinala;

Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, mantido sob glaciação ou frigorificado no senso comum erudito. A análise crítica, conjugada com as mobilizações identitárias, se contrapõe a esta glaciação, que consiste num obstáculo ao caráter dinâmico dos significados, e chama a atenção para as novas possibilidades de definição de quilombo.

Atualmente quando se referem a Comunidades Remanescentes de Quilombos, o que ganha ênfase é o enfoque para a resistência, empoderamento feminino, lutas por demarcações de terras, leis afirmativas, ocupação de cadeiras no Ensino Superior; enfrentamento ao racismo estrutural e invisibilização da pessoa negra e quilombola no contexto da Sociedade Nacional Contemporânea; ações estas que dão uma conotação positiva ao termo “Remanescente Quilombola”. A Comunidade do Matupiri é uma ocupação centenária; e a ancestralidade permanece viva na memória coletiva desta comunidade, sendo um elemento de identificação que os une. Vejamos o relato de Maria Amélia (60 anos), sobre a memória de sua família;

Eu vim de uma origem através dos meus avós, os meus bisavôs eles eram ele era quilombola veio da África da Angola e através dele surgiu os filhos que vieram com a sua esposa que ele conheceu dentro do rio Andirá a Gerônima, dona Gerônima teve com Benedito Rodrigues da Costa cinco filhos, onde veio citar os nomes de cada um deles o primeiro filho dele mais velho (...) Manoel Rodrigues da Costa, Silvério, Pedro, Cristina e Francisco. E teve uma filha fora do casamento dele, com *Maria Albina* (...) então nós somos quilombolas desde quando o nosso bisavô chegou dentro do rio Andirá, mais reconhecido mesmo como remanescente foi só depois que o Lula assinou o decreto nº 4887 que veio a lei pra que nós pudéssemos procurar o direito como remanescente e encontramos (...). (Entrevista, 2016).

A participante da pesquisa, busca nas teias da memória, um passado bastante longo, deixando explícito o vínculo sanguíneo, e inclusive denominando os seus ancestrais como quilombolas também, pois seu avô buscou sua liberdade no Andirá. E ainda que não tivesse a consciência, já o era, pois buscou resistir às políticas escravocratas do governo regencial e imperial, onde ser um negro livre era uma prática delituosa.

No decorrer de sua fala a colaboradora construiu a genealogia que reflete ao tempo presente, inclusive pontuando a respeito das políticas de reconhecimento de comunidades tradicionais pelo Brasil, onde o Quilombo do Matupiri passou a ser reconhecido pelo Decreto Presidencial de nº 4887 do ano de 2003. O reconhecimento do Matupiri pelo estado brasileiro

legítima o que centenariamente já se sabia, pois até então de acordo com o entendimento dos legisladores e juristas do final do século XIX, quando se deu a abolição, os quilombos no Brasil passaram a não mais existir. Matos (2005, p. 03),

(...) as concentrações de escravos fugidos, chamadas mocambos ou quilombos, se eram efetivamente endêmicas, encontravam-se em estreita relação com o mundo das senzalas. A conjunção desses dois movimentos resultou em significativo deslocamento nas imagens mais correntes em relação à escravidão e à Abolição no país, fazendo emergir a figura do escravo como protagonista também do processo abolicionista, através de processos judiciais de ação de liberdade, de atos de rebeldia no dia-a-dia das senzalas e das fugas coletivas generalizadas na década de 1880, acontecimentos que precederam e balizaram o ato legal da Abolição.

E os quilombos de hoje, buscam desconstruir através de muitas lutas, resistências e fortalecimento do movimento negro; o que foi ensinado por longos anos nos livros de história, que a liberdade não foi conquistada, mas sim outorgada por uma princesa branca, que com o seu ato libertou escravizados bem tratados. No atual contexto o movimento negro no Brasil sofreu um duro golpe nos últimos tempos, com a indicação feita pelo majoritário do país ao novo presidente da Fundação Cultural Palmares, cujo pensamento não coaduna com os objetivos, ideologias do movimento.

Nas Comunidades Quilombolas do rio Andirá, de acordo com a etnografia realizada ao longo da pesquisa, foi observado que a natureza permanece quase intacta, pois tanto o solo explorado apenas para o roçado tradicional, e o rio com seus recursos, são explorados apenas para o consumo familiar em pequena escala, ao contrário do que ocorre com outras áreas utilizadas pelas madeireiras e fazendeiros da região. Mas essa relação dos quilombolas não significa atraso, pois isso também significa resistir às investidas do capitalismo e as suas seduções, seja na produção agrícola, exploração da floresta e os rios, isso demonstra que os homens e mulheres que habitam a Amazônia Profunda, estabeleceram um modo de se viver, sobreviver respeitando o território em que assentaram as suas famílias. E como entender essa relação quilombola, natureza e progresso? Vejamos o que Jesus (2000, p.38) nos orienta;

Para entender a complexidade da Amazônia não basta olhá-la de cima, de lado ou de fora. Mais que conhecimento científico, é necessário sabedoria, pois esta envolve paciência, humildade e senso de escuta, atributos indispensáveis para quem quer conhecer essa realidade. Faz-se necessário um olhar englobando sua totalidade, fundamentado no novo paradigma ecológico Capra (1982), onde a natureza, como uma teia, esteja interligada e relacionada entre si e com os outros.

Os quilombolas do rio Andirá não são o que sobrou do passado e nem fósseis vivos, mas sim, um modo de vida ecologicamente correto, representando uma Amazônia humana, econômica, social, econômica e resistente às investidas do capitalismo e sua sanha. Capra (2006, p.17), alicerça a observação em campo:

A ecologia profunda não separa seres humanos — ou qualquer outra coisa — do meio ambiente natural. mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida.

A comunidade quilombola estudada, enquadra-se como povo tradicional, cujo termo remonta os anos 90, época em que foi criada a CNPT (Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais) sob a Portaria/IBAMA, n.22-N, de 10 de fevereiro de 1992, formalização que pouco acatou as reivindicações e pleitos dos movimentos sociais da Amazônia e Nordeste, no que se refere a explorações de recursos naturais de uso comum.

Com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Institucionais da Constituição de 1988, as populações tradicionais quilombolas passam a ter a posse definitiva das terras e não mais tuteladas. Mas entre o Fato e o Direito, há questões que impedem com que as disposições se concretizem, como é o caso da sociedade brasileira, que possui um lastro colonial, escravocrata, racista que dificultam qualquer reforma agrária, ou titulação de terras a populações tradicionais. Quando se trata do mapeamento, reconhecimento e titulação de terras quilombolas, os dados demonstram a inoperância perante as forças dos latifundiários, agronegócio, mineração. De acordo Almeida (2004, p.5),

A efetivação dos novos dispositivos da Constituição Federal de 1988, contraditando os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, tem se deparado com imensos obstáculos, que tanto são urdidos mecanicamente nos aparatos burocrático-administrativos do Estado, quanto são resultantes de estratégias engendradas por interesses de grupos que historicamente monopolizaram a terra. Mesmo considerando a precariedade dos dados quantitativos disponíveis é possível asseverar que os resultados de sua aplicação pelos órgãos oficiais têm se mostrado inexpressivos, sobretudo no que tange às terras indígenas, às comunidades remanescentes de quilombos e às áreas extrativistas. No caso destas últimas não há uma reserva extrativista sequer regularizada em termos fundiários. Com respeito às terras indígenas há pelo menos 145 processos administrativos tramitando, acrescidos de 44 terras por demarcar e 23 outras para homologar, isto é, mais de 1/3 sem qualquer regularização e intrusadas de maneira efetiva.

As estimativas apresentadas pelo pesquisador demonstram alguns dados catalogados com acuramento científico chegando ao patamar de 743 comunidades negras mapeadas, mas esses não incluem as informações das associações e federações quilombolas; caso contrário, os números seriam superavitários de 1.098 as comunidades quilombolas no Brasil. E dessas 743 comunidades negras, apenas 71 foram tituladas ao longo de 15 anos. Quando se afunila para a região norte do Brasil, mais especificamente no estado do Pará as terras quilombolas (TRECCANI, 2006) chegam 293 áreas identificadas no ano de 2005 e 410 no ano de 2006 por todo o estado. De acordo com Lopes, Medeiros, Soares (2015, p.10),

Nos quilombos contemporâneos amazônicos, modo de vida e territorialidades se cruzam na direção da luta pelos direitos territoriais e identitários, se unem na resistência a chegada de um novo tempo, que atende a outra lógica que não a deles, se fortalecem no enfrentamento à exploração de seus recursos. É bem verdade que muitos têm tombado e sangrado a terra com seus sonhos e esperanças, mas um quilombo, é preciso recordar, remete a luta, a solidariedade na escassez, a resistência e ao enfrentamento.

Com o decreto de número 4.887, de 20/11/2003, efetiva o princípio da autodeclaração, levando-se em consideração “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”. A legislação entende que as comunidades auto-declaradas devem ser reconhecidas como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Matos (2005-2006), salienta que ao período anteriormente identificado havia 171 comunidades quilombolas registradas no SICAB (Informações das Comunidades Afro-brasileiras), das quais apenas 70 foram tituladas. No estado Pará ainda de acordo com os dados da Fundação Palmares há registros de aproximadamente 34 comunidades quilombolas espalhados ao longo de rios, cachoeiras, regiões de fronteira, que são locais em que escravizados fugidos utilizavam como quinhão de sua liberdade ou opção de sobrevivência mesmo após a abolição. No atual contexto, quebrar o silêncio, significa ocupar os lugares de fala, reverter a hierarquização por cor enraizadas às várias gerações no Brasil. Matos (2006, p.8), comenta que,

Foi rompendo com o princípio do silêncio que emergiram as “terras de preto”. Colonos e posseiros em luta pela terra ameaçada pelos processos de modernização do século XX, ao identificarem-se primeiro como “pretos” e depois como “quilombolas”, tornaram-se sujeitos políticos coletivos. As metamorfoses sociais possíveis a tais atores estiveram, entretanto, firmemente ancoradas na associação entre identidade camponesa e memória do cativo, seja como reminiscência familiar ou estigma. Como descendentes de escravos, reivindicam políticas de reparação do estado brasileiro. A identificação coletiva é sempre processo e construção e só pode ser entendida levando em conta contextos históricos e políticos. Tanto o silêncio sobre a cor como ética social, quanto sua reivindicação, hoje, como bandeira de luta, são frutos diferentes da presença difusa do racismo na sociedade brasileira em suas complexas relações com a memória do cativo.

E essa quebra de silêncio por parte das associações e federações quilombolas, reflete automaticamente nos altos índices de comunidades que pleiteiam titulação no Brasil, que buscam apoio e solidariedade nos espaços Acadêmicos, Pastoral da Terra e no Movimento Negro, onde procuram guarida para juntos reivindicarem os seus direitos de posse em terras.

Há que se pontuar que em se tratando do Estado do Amazonas, as aludidas terras que são ocupadas por longa data pelas populações tradicionais quilombolas, são reconhecidas pela

Fundação Palmares, mas não são tituladas pela União, sequer as mais antigas, como é o caso do Quilombo do Tambor, que enfrenta com muito brio intervenções judiciais que dificultam ainda mais a posse definitiva das terras. Essa constatação pode ser observada no processo de mapeamento de comunidades quilombolas por todo o Brasil, onde se elaborou um estudo denso abarcando desde o ano de 1995 e se estendendo até o ano de 2013; onde se constata que a titulação de terras foi expedida por diferentes órgãos, quer sejam estaduais ou federais (INCRA).

As titulações foram expedidas, há algumas particularizações que devem ser evidenciadas, onde mesmo reconhecidas e tituladas, antigos posseiros não foram retirados e alguns quilombos, mesmo titulados estão com cláusulas suspensivas. As questões se desdobram para além do reconhecimento e titulação de terras, mas de um inventário incompleto, em que uma determinada porcentagem de terras tituladas não dispõem da materialização de pareceres documentais que lhes dê respaldo e salvasse o direito adquirido. O estudo da cartografia social salienta que no ano de 2013 das 139 comunidades tituladas no Brasil, aproximadamente 40 possuem documentação insipiente. Segundo Almeida; Pinto (2017, p.24)

Nas pastas encontra-se todo tipo de informação coletada nos sites oficiais (titulações, memoriais descritivos, e documentos do D.O.U.) para cada Território Quilombola. Nessa etapa foi priorizada a busca por documentos que apresentassem o memorial descritivo dos terrenos, com todos os dados essenciais à construção dos polígonos. Das 139 Comunidades Quilombolas Tituladas, 40 não possuem arquivos no formato shapefile, destas 24 não possuem qualquer tipo de informação, 2 possuem título, memorial e mapa, 2 possuem somente título, 8 possuem título e memorial descritivo, 1 possui informações em documento de formato word, 2 possuem memoriais descritivos de desapropriação/DOU e 1 possui memorial do D.O.U. Após a verificação dos arquivos em shapefile, foi contabilizado o número de 40 Comunidades que não possuem suas áreas representadas em formato shapefile. Para elaboração da representação cartográfica dessas áreas é necessária a base de dados disponível no memorial descritivo, entretanto foram encontrados somente 13 memoriais descritivos, das referidas comunidades. Diante dessa falta de informação e de shapefile para comparação foi necessário a construção dos polígonos no software de geoprocessamento Arcgis versão 10.3 com auxílio do software Trackmaker Pro para plotação dos Pontos de Referência, essencial na construção dos polígonos. A elaboração destes está baseada nas informações contidas nos memoriais descritivos que foram devidamente detectados.

De acordo com a atualização da Fundação Palmares do ano de 2015, os territórios quilombolas certificados estavam no patamar de 3.040, com 210 certificações de comunidades quilombolas, com um contingente de 16 mil famílias em todo o Brasil. Em dados numéricos ao que tange à extensão reconhecida pelo INCRA perfaz um total de 10.463,0 km² equivalente a 0,1% a área continental do país. John (2018, p.36-37), alude que;

Há um visível descompasso entre a certificação e titulação das Terras Quilombolas: somente 6,9% das Comunidades Quilombolas possuem seus territórios titulados. As

áreas certificadas contam somente com o reconhecimento, não possuem regularização fundiária nem benefícios que um território geográfico legalmente protegido e demarcado que a titulação permite;

No Amazonas, onde outrora se apontava como área rarefeita de presença negra, os dados demonstram o oposto, tanto no Pará com um número considerável exposto anteriormente e o Amazonas com 15 comunidades reivindicantes e com 08 reconhecimentos por Palmares, mas não possuem titulação oficial. E recentemente constituíram associações quilombolas, federações quilombolas e compuseram o processo de fazimento dos seus mapas mentais da região que habitam com o auxílio da Cartografia Social, com instrumentos modernos que definem com precisão a localização e cubagem das áreas ocupadas pelas comunidades reivindicantes de territórios no estado Amazonas. Em tempos atuais, houve uma aproximação entre as Comunidades Quilombolas do Rio Andirá (Matupiri, São Pedro, Ituquara, Boa Fé, Trindade), Quilombo do Barranco, Quilombo do Tambor e Quilombo de Serpa, onde passaram a estreitar diálogos cujo objetivo é fortalecer a luta Quilombola no Amazonas.

Ao momento restringem-se ao reconhecimento por Palmares, o Quilombo do Tambor que foi reconhecido através da Portaria nº. 11, de 06 de julho de 2006, o Quilombo do Matupiri reconhecido como Comunidade Quilombola com a portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 16, o Quilombo do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa que foi reconhecido como quilombola sob a Portaria nº 139, de 9 de dezembro de 2014 e Quilombo do Barranco, certificado sob a Portaria 104/2014, de 24/09/2014.

E mesmo após reconhecimentos por Palmares, ainda surgem perguntas, cuja pertinência se relaciona a não terem se autodeclarados antes, de supostamente negarem sua ancestralidade ou quem sabe se declararem apenas ribeirinhos ou caboclos? Entendemos que a resistência não é somente o embate físico, jurídico, territorial, mas o próprio silêncio é desobediência, dissidência, e se autodeclarar, também significa se colocar em uma condição de vulnerabilidade, fato este que se assemelha com os indígenas do povo Munduruku, que para não serem perseguidos ou dizimados se autodeclaravam Sateré-mawé, povo este com mais tempo de contato com a sociedade nacional e à cristianização. E enfatizamos que não subentendam essa não reivindicação de terras como uma suposta subserviência, aversão a leis, códigos e a constituição, mas sim como um modo de vida de sobreviver do Amazonense caboclo, quilombola e ribeirinho, assoviam suas utopias diante da expansão do capitalismo na região. A tão afamada, malversada e interpretada “leseira baré”, tem mais resistência,

belicosidade e sublevação do que qualquer levante popular. De acordo com Souza (1994, p.125);

A população amazonense encontrou um estilo próprio para resistir, uma maneira de enfrentar a voracidade de tantos projetos e até mesmo de sobreviver às elites regionais [...]. É uma leseira amazonense identificada também como uma resistência. Quando o nativo da Amazônia se olha no espelho, vê lá no fundo dos seus olhos um sinal de que não foi feito para obedecer a certas leis, especificamente econômicas. Por isso, a leseira é algo alusivo, pode ser uma forma aguda de esnobismo ou uma ironia. Ela é, às vezes, pacífica; outras vezes, ostensiva, mas nunca rápida demais a ponto de ferir o ritmo do banzeiro, que é o ritmo regional.

Das Comunidades pautadas, ilustramos especificamente o Matupiri, pois é o nosso objeto de pesquisa. E tecemos algumas ponderações quanto ao pleito dos comunitários. A comunidade do Matupiri é uma das cinco comunidades quilombolas reconhecidas nesta região do Andirá desde 2013, mas a anexação de novas comunidades visando os mesmos ideais é uma constante. Sendo que as lideranças quilombolas estão vislumbrando a inclusão de São Paulo do Açú como a sexta comunidade a ser reconhecida, mas pelo fato da mesma estar localizada próxima a campos e pastagens de fazendeiros, as dificuldades se agigantam. Mas a juventude do Quilombo do Matupiri não esmorece, conforme pontua a colaboradora Tarciera Raquel (35 anos);

(...) Antes a gente perguntava o porquê da pele negra, por que da pele morena, e muitos perguntavam por que naquela comunidade é assim e a nossa comunidade não é, e a partir de algumas pesquisas nós viemos conhecer que nós somos quilombolas, isso através de descendentes africanos, de negros africanos, descendentes da nossa família, então nós viemos resgatar a nossa identidade, então hoje nós somos quilombolas e estamos lutando pelos nossos direitos, lutando pelo nosso espaço na sociedade, e hoje nós temos orgulho de ser quilombola, hoje perguntam de onde nós somos, nós respondemos que somos de um lugar tal, comunidade tal e somos quilombolas, então já pensa em identificação, e antes da faculdade a gente não sabia, o que era ser quilombola, e nem passava pela nossa cabeça o porquê que a nossa pele era morena, pelas conversas a gente debate sobre os nossos antepassados e a gente chegou a pesquisar que nós somos quilombolas, a partir daí que tivemos essa identificação que somos quilombolas, e até hoje a gente se sente feliz de ter conquistado os nossos direitos faltando apenas a titulação e por esse motivo a gente é considerado quilombolas, e antes a gente era um pouco esquecidos e a partir dessa junção das comunidades remanescente quilombolas a gente já é visto pela sociedade e pelos políticos, pelos governantes e pra fora também então isso foi muito importante pra gente (Entrevista, 2016).

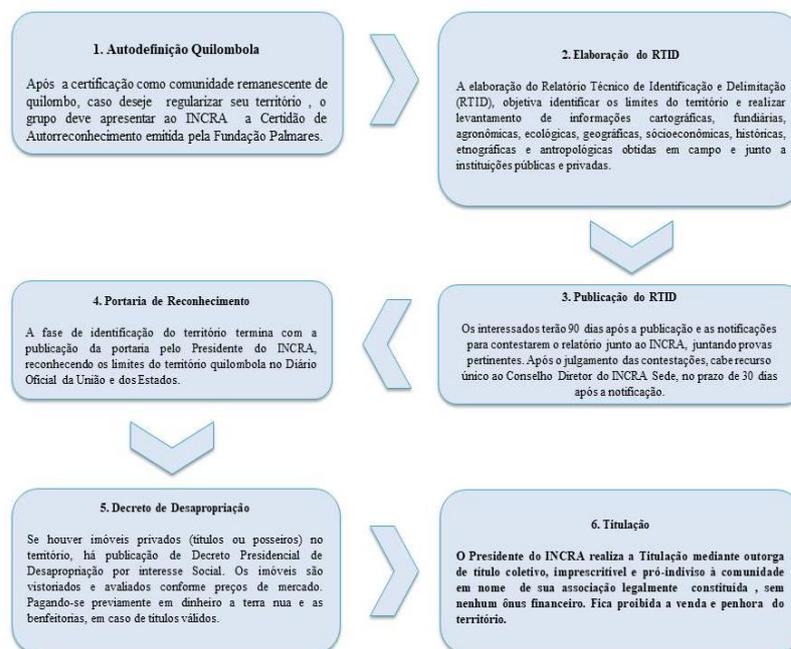
As indagações de nossa colaboradora encontraram respostas, pesquisando o passado das Comunidades Quilombolas do Andirá, que até então eram identificadas somente como cabocla, como os muitos outros aglomerados de beira de rio, cuja história havia se perdido no tempo, e nos labirintos da memória e fadadas ao esquecimento. Percebemos que a educação, a informação foi um divisor no tempo e na maneira de pensar; fazendo com que os comunitários passassem a se ver com altivez e orgulho de seu passado. E ao tempo presente, se articulam para além das fronteiras de suas comunidades, buscando estabelecer diálogos nos

espaços acadêmicos e com outras lideranças que também coadunam dos mesmos objetivos, como é o caso das rodas de conversa que ocorrem no Bairro da Praça 14 na Rua Japurá na Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito, pois não basta lutar por certificação, é imperativo a judicialização dos direitos de cidadania por parte do Estado Nação.

2.3. Coletividade, Inalienabilidade e Titularidade: A Longa saga dos Quilombolas do Matupiri.

O caminho que as populações quilombolas do Brasil tem trilhado, é tortuoso, longo e as respostas aos seus referendos não são pragmáticas, visto que para se titular terras no Brasil, existe uma longa jornada burocrática a ser cumprida. E em se tratando especificamente de terras quilombolas, o INCRA preconiza determinados ritos norteadores que apenas dificultam processo de certificação das áreas ocupadas por afrodescendentes. Os trâmites processuais de reconhecimento territorial e titulação de terras quilombolas no Brasil podem ser observado na imagem abaixo;

Figura 3: Fluxograma com o Trâmite Processual de Reconhecimento e Titulação de Terras Quilombolas



Fonte: INCRA

Em primeiro lugar para que suas terras sejam reconhecidas pela União, é de capital importância que os habitantes se autodeclarem quilombolas, conseqüentemente peticionem um processo junto a Fundação Palmares que após análises acuradas emitirá uma certificação

reconhecendo que a comunidade solicitante tenha o legítimo reconhecimento como Comunidade de Quilombo.

Mas a tessitura da lei não coaduna com a sua execução, o reconhecimento por Palmares não comunga com as titulações territoriais; fato apresentado nos quantitativos irrisórios que são o oposto da vontade de grupos quilombolas de todo o território brasileiro. Supomos que as leis e suas interpretações são bastante rasas e estão aquém de todas as configurações contemporâneas e semânticas que adjetivam o termo quilombo e consequentemente essa leitura dificulta as demarcações de lugares ocupados por pessoas negras. No atual contexto, não cabe mais o discurso do quilombo biologizado, estanque no tempo e isolado geograficamente que são nada mais do que uma antítese dos discursos contemporâneos emanados por grupos organizados, que vivenciam uma “Dinâmica Territorial” (Mura, 2019), ou seja, se aproximam de comunidades tradicionais não quilombolas, mas sempre reafirmam as suas origens. Mura (2019, p. 154), entende que,

A própria noção de territorialidade, cujo uso é muito difuso na antropologia e na geografia manifesta geralmente algo de finito e prévio, um conjunto de imagens, símbolos e regras de acesso e de uso aos/dos espaços geográficos, e/ou cósmicos, que expressaria o modo através do qual os integrantes de um grupo humano determinam seus territórios. Portanto, esta noção, assim entendida, nos leva a pensar os territórios como sendo o resultado da projeção cultural sobre uma superfície externa, negando ou tomando insignificantes os acontecimentos históricos, como conflitos interétnicos e dominação colonial, acontecimentos estes que resultam ser extremamente importantes na formulação das próprias categorias culturais. Neste sentido, sem optar por descartar o termo, prefiro considerar a territorialidade expressada pelos integrantes de um grupo como um resultado e não como uma determinante, um resultado sempre inacabado e sujeito a muitas variações, dependendo das situações em que se encontrem os grupos sociais ou étnicos tomados em consideração.

No atual contexto os empecilhos encontrados pelas populações tradicionais quilombolas são relativamente menores do que a enfrentada no início dos anos 2000 no Brasil, que de acordo com o Decreto Nº. 3.912 de 10 de setembro de 2001, outorgada pelo Presidente Fernando Henrique Cardoso, decreto este que impunha alguns entraves as comunidades quilombolas, que além de possuírem a ancestralidade africana, teriam que comprovar uma posse centenária das terras então ocupadas. Com a posse do Presidente Luís Inácio da Silva, ocorreram alguns desdobramentos a que se refere às terras quilombolas, pois com a assinatura do Decreto Presidencial de Nº. 4.887 em 20 de novembro de 2003 minoraram-se os entraves impostos aos Povos Tradicionais Quilombolas do Brasil.

Para transformar a letra jurídica em algo factível em um país com forte arraigamento escravocrata dificulta a aplicabilidade das leis; que são entendidas pelos grandes latifundiários como uma espécie de enfrentamento aos seus mandonismos, e esse tem sido uma das maiores

pressões opostas às articulações do movimento negro e quilombola. Nivalda Santos (2014, p. 48), enfatiza que;

O sistema de produção colonial absorveu mão-de-obra escrava nas diversas atividades produtivas realizada no país, consolidando o espaço territorial, passível de ocupação por grupos, e desenvolveu formas alternativas de produção. As práticas sociais de controle e dominação serão conservadas nos espaços mesmo após a abolição da escravatura.

No caso do Quilombo do Matupiri, eles são vistos pelos fazendeiros como verdadeiros posseiros, mas que se a lei fosse respeitada, a ancestralidade negra da comunidade em questão, já seria o suficiente para lhes dar a posse da terra; pois em algum momento de sua história, transformaram o espaço em território, não somente pela ocupação em si, mas pela luta e os discursos unívocos da resistência, mas em contrapartida vê-se a inoperância por parte do Estado que age com indiferença, por não lhes dar a escritura da terra. Mas Haesbaert (2001), comenta que território é algo que tem duplicidade conotativa, abarcando aspecto material quanto o simbólico. As bases conceituais são explicitadas pelo sentido etimológico de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror, aterrorizar), que se caracteriza pelo espírito de conquista de terras sob a imposição do terror e de práticas pouco amistosas, que garantem dominação político-jurídica.

Os Quilombolas do Matupiri não apenas ocuparam o espaço, mas o territorializaram, o modificaram, trabalharam a terra com o seu labor diário, proporcionando as suas sobrevivências com produções agrícolas, criação de aves e animais de pequeno porte; apesar das muitas limitações financeiras e técnicas desfavoráveis, momento em que a face do abandono estatal se mostra mais explícito. Ratzel (1990) nos orienta que território é o espaço em que famílias, grupos, povos, tribos se organizam, produzindo modos de subsistência e de vivência comunal e de afinidades. Raffestin (1993), destaca que o espaço existe anterior ao território, sendo necessária a presença de atores sociais que territorializam o espaço.

A desatenção para com as populações campesinas quilombolas, talvez seja premeditada, dificultando as suas sobrevivências, os sufocando e discretamente os forçando vender as suas terras, negociando com grupos de melhor poder aquisitivo. Ainda que temporalmente e geograficamente distintas, a realidade do agricultor quilombola do Andirá, pouco difere do campesino inglês frente aos cercamentos do século XVIII. E.P Thompson (2012, p. 56-57) nos orienta,

Na verdade, os cercamentos representaram o ponto culminante de um longo processo secular em que as relações consuetudinárias dos homens com os meios de produção agrícolas foram corroídas. As consequências sociais foram profundas porque o processo tornou visível, tanto em relação ao passado quanto ao futuro, a

destruição dos elementos tradicionais na sociedade camponesa inglesa do século XVIII, através das páginas dos *Annals of Agriculture*, de Arthur Young, ou dos vários informes sobre os condados preparados para o Conselho de Agricultura (no final do século) (...) A perda das terras comunais acarretou uma profunda sensação de destituição para os pobres. Pode-se, eventualmente, observar um tom bastante violento nos protestos contra os cercamentos do Ministério do Interior.

Percebe-se uma sensível similaridade nas condições vivenciadas pelo campesinato, traduzidas nas sonoras dos entrevistados, que nunca sequer ouviram falar do campesinato inglês, tampouco de E.P Thompson, mas que sabem o que é ser explorados pelo patronato, ou por fazendeiros detentores de pequenas fortunas para os padrões locais. Nos relatos, os colaboradores destacam que alguns comunitários em outras épocas, até mesmo por falta de conhecimento ou premidos pela necessidade se mostraram mais fragilizados e procuraram uma fonte de renda alternativa junto a fazendeiros da região, ou trocando o extrativismo por alimento com os donos de regatão e por fim acabaram vendendo o único patrimônio adquirido em uma longa vida de trabalho braçal. De acordo com Carlos Corrêa Teixeira (2009, p.159),

O regatão, é bom frisar, é, sociologicamente, parte integrante da complexa estrutura do comércio aviaentista, assim como também o é o barracão. O regatão, entretanto, tem uma função bastante singular dentro dessa estrutura socio comercial, agindo, por assim dizer, pela necessidade de expansão do comércio e do crédito mercantil, ali onde se tomava difícil a instalação especializada. Assim, o regatão se organiza, conduzindo em embarcações precárias toda sorte de gêneros requisitados pela população do interior amazônico. Contudo, se por meio dele o comércio pôde estender-se aos lugares mais inóspitos, isso não se deu sem atropelos, pois se enfrentava a oposição de interesses que giravam em torno da exploração extrativa.

E nesse interior amazônico, o capitalismo encontrou na fome e nas barrigas vazias; o seu quinhão, encontrando na exploração da força de trabalho compulsório e na precarização do trabalho o lucro imediato. O nosso entrevistado Tarciso Castro (53 anos), busca em suas reminiscências as suas lembranças;

Meu pai trabalhava muito em mata, eu não via o meu pai receber dinheiro, tirava era de quinhentos, mil palmos de madeira, tábua cortada com machado na época, não era motosserra. Era cipó, era vassoura que ele fazia, era castanha, tirava era tanto do produto. Às vezes o cara chegava ai, embarcava. E falava para o meu: Benedito! Quantos palmos de tábuas tem aí? Setecentos, quinhentos, mil palmos, cem rodas de cipó, cem latas de castanha, não sei quantas vassouras (...), remo. E o papai subia só com dez sacas de rancho. Na época eu nunca o vi chegar com dinheiro no bolso, então quer dizer que era trocado, era engano mesmo, e olha que o papai não era muito analfabeto. Mas como você sabe, o cara do poder é poder. Às vezes trazia uma saca de rancho e dizia que ainda tinha ficado devendo para o homem. Eu ficava eu via aquela humilhação, só que eu era criança na época, eu tinha uns sete ou oito anos, mas eu prestava atenção, aí quando eu cresci mais um pouco, aí eu fui atentar mais pra vida como era. Quer dizer que os homens escravizavam o próprio filho da terra e viciaram a população. O homem trazia assim, eu era rapazinho, mas entendia outro lado assim, uma vez discordei do meu pai, lá com algo que não achei de acordo, o meu pai chegava dizendo que não queria, mas o cara chegava e botava um saco de açúcar, um saco de sal, e ia botando e anotando, e eu disse, não, negativo. Eu parei de estudar duas vezes, eu fiz até o sétimo ano, eu já tinha uns treze anos, mas eu parei de estudar para ajudar meu pai a trabalhar (...) para ajudar a sustentar meus irmãos. Aí comecei trabalhar, já era adolescente, quinze anos, dezesseis por aí,

eu não sabia nem pegar no cabo do terçado, eu não trabalhava mesmo, mais ai quando eu peguei o jeito, eu disse é o seguinte: não pensem que vão enganar meu pai como enganavam, ai discordei várias vezes, dizendo que não era assim (Entrevista, 2016).

No relato percebemos um grande desabafo, talvez acalentado desde a tenra idade, quando o senhor Benedito (Ferro) pai de nosso colaborador, sofria as agruras da exploração de sua força de trabalho, que devido a sua não escolarização se tornou uma vítima em potencial da ganância de homens de negócio que encontraram nos beiradões da Amazônia uma via de enriquecimento inescrupuloso e até ilícito.

Entende nas entrelinhas que aqui as leis vigentes no país à época e até nos dias de hoje são pouco eficientes, prevalecendo uma legislação tácita e paralela, fazendo que, com quem tem pouca instrução e hipossuficiência financeira seja silenciado pelo mandonismo endinheirado. Isso é um reflexo dos que se erigiram a partir do trabalho espoliativo e que reduz o ser humano ao escravismo, os desapossando dos seus direitos de cidadania.

Com o tempo alguns habitantes do Matupiri passaram a vender as suas terras para fazendeiros, latifundiários e passam a ser subempregados, sem carteira assinada, com condições de trabalho aviltantes; exercendo a função de vaqueiros, plantadores de capim em suas antigas propriedades. Richard Aschraft (1977, p. 215), referência que,

Onde o poder político fosse compartilhado pela burguesia e a aristocracia fundiária - como nos séculos XVII e XVIII na Inglaterra, de acordo com Marx - a burocracia também refletiria essa aliança, em detrimento dos interesses de outras na sociedade (isto é, camponeses, proletariado, pequena burguesia, etc.) (...). Ela institucionaliza a pretensão de representar interesses gerais, enquanto de fato, como a ideologia, promove interesses específicos de certos grupos.

Essa é uma forma de deslegitimar o homem do campo, que passa a não ter o domínio da propriedade, de viver e oferecer uma vida digna aos seus pares. Nosso colaborador Tarciso Castro (53 anos), evidencia que a terra lhes dá poder e dignidade, sem elas são reduzidos a uma espécie de escravidão,

(...) por conta da entrada dos latifúndios na área quilombola, e eles se denominam “homens de poder” e fica no ar assim que cada um se auto escraviza e muitos já falam que a escravidão acabou e eu acho que não, por que o próprio homem se escraviza por si próprio, prefere trabalhar pra outro do que trabalhar pra si, e se acontecer essa nossa parceria vamos ajudar os comunitários a trabalhar pra si pra conseguir o que é seu, isso daqui uns dois ou três anos, com os fazendeiros saindo de nossas áreas nós teremos muitas terras pra trabalhar, e isso acontece muito na nossa comunidade que tem muita gente que não tem terra pra trabalhar. Aqui atrás tinha uma colônia onde cada família tinha uma plantação, eles próprios doaram aos fazendeiros e agora não tem terra pra eles trabalharem mais, e eu penso assim, um dia eu fui filho e hoje sou pai, e assim vai acontecer meu filho vai ter sua família, o filho dele terá sua família, e ai sem a terra eles vão trabalhar em que, e ninguém assegurar um pedaço de terra pra si, ai as coisas e tornam mais difíceis ainda, e eu espero que nós possamos juntos vencer essa batalha, essa guerra que está na nossa terra, conseguir esses latifúndios da nossa área. (Entrevista, 2016).

O Presidente da Federação Quilombola ao longo de sua vida foi testemunha ocular da vida de fardo que seu genitor teve que enfrentar, sendo subalternizado por homens de má fé; e tendo experienciado juntamente com os seus familiares essa espoliação; o mesmo intenciona durante a sua gestão da Federação Quilombola, planos que valorizem os trabalhadores quilombolas, os incentivando a cultivar, com novas técnicas, através de um plano de agricultura familiar, estendendo também aos comunitários que cederam, doaram ou venderam suas terras, sem se preocupar com o futuro dos seus filhos. Ainda assim, o senhor Tarciso Castro (53 anos), tem planos frente a Federação Quilombola,

Pois é, é um projeto da federação, e ainda não está vigorando, ainda está no papel, espero se Deus permitir conseguir colocar em prática, e sobre a agricultura familiar, nós somos cinco comunidades remanescente de quilombo, o projeto está implantar em cada comunidade esse projeto da agricultura familiar, aí sendo por grupo de família, tipo entre dez famílias, á um projeto para cada plantio, ou seja, ai dez famílias plantam banana, aí dez plantam arroz, dez plantam feijão, dez plantam milho, e aí sucessivamente isso entre as famílias de cada comunidade. E a proposta desse projeto, juntamente em parceria com a nossa federação, e a gente se reúne, e porque também a federação não anda sozinha, aí tem que ter, pra ela tem de ser debatido entre as cinco comunidades e ser aprovado por uma dessas comunidades. Esse é o primeiro passo que a federação está enfrentando tentando fazer, e a federação vai dar continuidade nos trabalhos já implantados, já foram iniciados graças a Deus tivemos a oportunidade de pegar a federação já bem adiantada, graças a Deus mesmo com todos os problemas existente as ex-presidente concluiu, já no início do nosso mandato, as coisas difíceis ficaram pra traz, e eu tenho certeza que as mais fáceis nós temos de encarar agora, e também no início da nossa gestão, teve o fechamento da área territorial da federação, isso depende de Deus mesmo para nós conseguimos avançar nessa área territorial na nossa área quilombola. (Entrevista, 2016).

Segundo Nivalda Santos (2014, p. 53): “Os camponeses são marginalizados, mas não desaparecem, encontram forma de resistir no campo. Mesmo sendo expropriados, a luta pela posse torna-se fundamental para a sua existência”.

É na terra que o grupo quilombola do Matupiri procura suprir as necessidades para a sua vivência no lugar ocupado, não apenas simbólico, mas também econômico e de sociabilidade. Do ponto de vista de Assunção (2006, p.4), a terra é o “o elemento unificador do grupo social, no qual se constrói a história cotidiana de homens e de mulheres, dotando-se de significados a vida e o mundo dessas comunidades negras”.

No caso do Matupiri foi na perda através da venda de terras, ou pela troca com utensílios domésticos, que o grupo percebeu que é somente através da união entre os comunitários é que conseguirão reescrever uma nova fase de sua história e reconquista de seus territórios, que foram perdidos em vendas mal sucedidas, trazendo-lhes prejuízos, ainda que a propriedade tenha sido pequena, mas era apenas um pretexto para que o latifúndio se espraiasse por terras que não foram negociadas, mas que no atual contexto os fazendeiros

ocupam 60% das terras quilombolas. Nosso colaborador Tarciso Castro (53 anos), revela em seu relato sobre a presença dos fazendeiros na região;

É isso mesmo 60% das terras pertencem a eles, por que olha o seu Jander tem quase 180 até 200 hectares de terras toda essa parte aqui toda essa lateral aqui do igarapé pra lá é do seu Mendes, de um cara lá de Parintins e desse mesmo tem do seu Luizinho Ribeiro e tem mais um aí não sei o que Carneiro onde não tem fazendeiros é aqui nessa área (Campina) onde moram nossas famílias. Só as nossas famílias que moram aqui perto e trabalham aqui no igarapé, mais daqui pra cá não existe mais nada nosso, existe tudo aí é do “Waldemar” e daqui pra lá é do seu Mendes e esse lado aqui é do filho dele e esse aqui é deles da família Mendes. E já pra lá é desse Senhor Ribeiro e desse outro aí Carneiro, entrou pra esse igarapé daqui entrando desde daquela cabeceira chamada Boca do Belisco até o fim da cabeceira é do Fernando, lá também tem um terreno pequeno de uma moça que mora aqui também e essa dizia que ela não era quilombola mais os pais dela são quilombola a dona Maristela ela tem terreno e nem é grande o terreno dela mais o resto é tudo de fazendeiros, aí por isso que eu digo que 60% é deles dos fazendeiros e 40% é nosso. (Entrevista, 2016).

E olhando fixamente para as terras do outro lado do rio com suas águas calmas, vemos no semblante marcado pelo tempo, uma certa tristeza pela má negociação feita por seus parentes no passado, que não resistiram ao assédio dos fazendeiros que eram e continuam sedentos pelas terras quilombolas. Pois as ações pretéritas, refletem negativamente em suas vivências, sobrevivências, fazendo-os recomeçar e lutar contra quem detém o poder político e financeiro. A descrição a seguir de nossa colaboradora a respeito do espaço ocupado por posseiros é bastante detalhada, apontando literalmente as cabeceiras e as terras propícias para o plantio de campo destinado à criação de gado. Essa fala se deu durante a torrefação de farinha, com um olhar cansado e extenuado pelo labor braçal, falando firmemente e com propriedade dos seus objetivos quando esteve à frente da presidência da Federação Quilombola. E a cada mexida na farinha que estava sendo torrada no forno tradicional, nossa colaboradora rememorava o passado de seu povo, onde talvez estivesse se nutrindo de forças nas suas lembranças, para lutar por melhores dias. As memórias Maria Amélia Castro (60 anos), transformaram-se em relatos detalhados;

Olha a chegada dos fazendeiros na região foi em 1986, de 82 pra lá eles começaram a chegar, chegaram assim, enganando, comprando terreno a troco de um gravador, troco de motosserra, com troco de uma saca de rancho, a primeira venda de terra que teve na área de quilombo foi do seu Benedito Villas Boas que vendeu, quando ele vendeu esse terreno que era do pai dele, aí ele chegou lá com uma documentação, eu tinha eu acho uma idade uns dez anos de idade, quando ele chegou [canto do galo ao fundo] com essa documentação de terra e pedindo que o pessoal assinasse aquele documento, que terreno do pai dele, que o pai dele tinha comprado esse terreno, e já tinha assinado o seu Manoel, o seu Madaleno, o seu Roseno, o seu Manoel Eugenio que outro senhor de lá, dona Neves, o seu Cabral. Quando chegou na casa do meu pai, que o meu pai também ele não era analfabeto, ele lia um pouco né, o meu pai era uma pessoa muito inteligente, (ele lia) aí ele pediu que ele ia ler o papel aí ele leu, aí ele perguntou assim- “rapaz pra que você quer esse documento”- resposta- Não por que esse terreno era do meu pai, aí eu preciso organizar o documento, aí meu pai disse pra ele, olha mais pelo que eu sei o que é do teu pai é essa ilha aqui,

agora você pega esse mundão de terra aqui não é do teu pai, o que que ele fez, como os outros já tinham assinado, a assinatura do meu pai pra que ia valer se ele não fosse assinar? Aí eu sei foi, quando ele o documento e foi pra Parintins, aí quando ele chegou em Parintins aí ele pegou e vendeu as terras para o seu Waldemar Queirós. Aí começou a entrada dos fazendeiros, em 74 por aí nesse período foi em nesse período que teve a primeira venda de terra dentro das nossas áreas, aí depois disso começou a entrar, aí veio comprou a primeira pessoa que comprou foi um senhor por nome de “Barbado”. Aí depois dele ele vendeu pra outro senhor, aí esse outro cara vendeu já pro Mendes, aí o pessoal foram entrando, foram entrando, foram entrando, quando a gente nem imaginou, a gente sem as cabeceiras, não era mais da gente. Quando eles começaram tudo bem, hoje em dia de ano passado pra cá, ano retrasado pra cá, a gente não podia mais entrar para cabeceiras para tirar cipó, não podia mais sobreviver da tiração do Ambé, nem da pescaria que eles mandavam tirar as malhadeiras de dentro d’água, não podia subir mais pela estrada porque era tudo deles, hoje em dia tem pessoas que tem cinco mil hectares de terras. Então eles acabaram com aquela nossa riqueza das cabeceiras, acabou com o cipó que a gente vivia da tiração do cipó, tiração do Ambé, tiração do breu, até da madeira que antigamente tiravam a machado, meu pai ainda viveu muito tempo tirando as vezes que ele tirava pra trocar com rancho, era uma vida sofrida mesmo do pessoal, e hoje em dia acabou porque tudo é deles ninguém pode meter a mão. (Entrevista, 2016).

As vozes das reminiscências de nossa entrevistada são marcantes, pois discorrem a respeito da exploração da mão de obra de seu pai; que para prover o sustento da família, se submetia às condições precárias de trabalho em meio a densidade da floresta, para a prática do extrativismo. E qualquer ação contrária ao poder local empreendida pela representante quilombola é uma resposta ao discurso emanado pelos latifundiários e fazendeiros, que se instituem como uma elite política e econômica, exercendo uma espécie de controle social. Van Dijk (2005, p. 23) comenta: “(...) o círculo discurso-poder, isto significa que os grupos que controlam muito do discurso influente têm mais hipóteses de controlar as mentes e ações dos outros”.

Figura 4: Senhora Maria Amélia



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016

Figura 5: Senhor Tarciso Castro



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016.

Mas a voz emanada dos quilombolas pode ser interpretada como uma resposta aos grupos dominantes, ou seja, é a fomentação de um discurso consciente, em que os comunitários passam a observar a sua importância, para promover a mudança da sociedade em que vivem. Percebemos uma grande força nesse discurso de contrapoder presente no espírito de resistência de nosso colaborador Tarciso Castro (53 anos), relatando que;

É esses motivos que eu falei agora a pouco em unir as comunidades, anos atrás existia aquela parceria e aquela união, a gente fazia um mutirão nas comunidades, por exemplo são cinco comunidades, existia mutirão na comunidade do Matupiri, na comunidade de São Pedro, é Boa Fé, Trindade se uniam e faziam um mutirão naquela comunidade, uma semana é nessa, em outra é naquela, infelizmente isso pra sempre trabalhar em conjunto, pra começar esse mutirão entre as comunidade eu estou pensando nós temos uma sede aqui no meio da comunidade, também tem a igreja, isso também tem o São Sebastião agora em janeiro, e nós estamos querendo festejar lá, e já teve dois festejos ai, mais esse ano que vem vamos fazer um festejo pra ficar marcado na história do povo quilombola, ai que entra um mutirão, de limpar o terreno, limpar a igreja e tentar reativar ela como era antes, e antes eles chamavam de “puxirum”, diziam vamos fazer um “puxirum” naquela comunidade, e agora mudou o nome eles mais agora em mutirão, e é nisso que a federação quer resgatar essa união entre as comunidades. (Entrevista, 2016).

Nessa nova empreitada, os quilombolas não agem mais como coadjuvantes em suas terras, há um empenho que é imperioso, pois passam a desenraizar as antigas estruturas sociais que se abancaram por muitas gerações na região, deixando de aceitar as leis e ordens do mandonismo local, que na maioria das vezes representa os seus próprios interesses.

Assim passa a existir uma nova maneira de pensar, fazendo com que a discussão ganhe outra dimensão, buscando a legitimidade de suas existências como cidadãos brasileiros, bem como das terras tradicionalmente ocupadas; pois não é o suficiente interiorizar ser quilombola, é preciso exteriorizar o discurso de ser quilombola, vivenciar, transparecer para contrapor as ideias errôneas forjadas pelo Estado. Ainda de acordo com Van Dijk (2005, p.

23): “Para além disso, os grupos dominados podem resistir mais ou menos: aceitar, anuir, consentir ou legitimar o poder e mesmo vê-lo como natural”.

Os aquilombados para tentarem se impor, procuraram transgredir aos dispositivos constitucionais, sendo que na maioria das vezes, as leis, decretos e medidas provisórias são umbilicais, evocando os interesses políticos e econômicos das elites. Santos (2014, p. 58);

Entretanto, num mundo globalizado, o que é contemplado com ênfase é o aspecto econômico predominando a ideologia liberal e mercantil, e o social sendo relegado a ações desenvolvidas pela sociedade civil. Portanto, no Brasil foi necessário a ação dos movimentos sociais para exigir o cumprimento das conquistas, pois no âmbito institucional o Estado tem seus interesses voltados em defesa do grupo dominante, perpetuando a reprodução do poder que se alicerça no discurso velado de culpabilidade aos atores sociais destituídos do saber político. A análise demonstra que a prática política é uma prática discursiva que se utiliza de estratégias para produzir sua legitimidade, em que as instituições que detém o poder sobre os grupos dominados geram o abuso de poder.

A lentidão do processo de reconhecimento e titulação são um reflexo do abuso de poder cometido pelas instâncias políticas (Federal, Estadual e Municipal), que se utilizam de meios eficazes para dificultar o desenrolar dos processos peticionados por populações tradicionais. Santos (2014, p. 58), salienta que,

Compete ao Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), através do INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária), identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos, sem prejuízo da competência concorrente aos Estados, Distrito Federal e dos Municípios.

Os caminhos da burocracia são longos, mas segundo o pensamento das principais lideranças do quilombo do Matupiri, embora o Distrito ainda não tenha obtido as devidas formalizações, foi a partir do Governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, que a percepção que os mesmos tinham de si passam a ter uma nova configuração. De acordo com o colaborador, as vozes dos quilombolas passaram a ser ouvidas a partir do ano de 2003, as atenções voltadas para as comunidades negras ganharam nova conotação, pois os quilombolas são e eram sabedores da origem humilde do majoritário do país, e viram na sua persona um socializador, e somente um representante que veio do povo saberia governar a nação dando mais atenção a aqueles que estavam em vulnerabilidade social, que é o caso dos quilombolas. Tarciso Castro (53 anos), pontuou no decorrer de nossa conversa que relacionando as políticas sociais de Lula, as suas condições de vida melhoraram um pouco, as suas vidas de fardo e de sofrimento foram atenuadas;

O Lula foi um presidente dos pobres que nos ajudou muito, depois passou para a Dilma não deu muito mais certo, e antes o negro era nada mesmo, se nem o índio que se tornou federal antes do negro já não tinha um espaço na sociedade, nós estávamos conversando sobre esse assunto mesmo. Antes era difícil as coisas: quem

é que tinha uma televisão? Quem é tinha uma geladeira? Quem é que tinha um fogão? E até uma árvore era difícil. Quando o Lula era presidente até cachorro usava sapato, por que teve alguém que olhou pelos pobres, por que antigamente só tinha, aquele que tinha mesmo, não existia ladrão, não existia nada. (Entrevista, 2016).

Acrescentamos que no período que as sonoras foram colhidas em campo, Lula não era mais presidente da República, fato facilmente observado até mesmo durante e após o Impeachment da Presidenta Dilma, o que faz entender que Lula para os quilombolas do Andirá além de ter sido um grande Presidente, representa um marco temporal e histórico em suas existências enquanto sujeitos sociais. Com o decreto presidencial, segundo nossos interlocutores, o direito a terra foi se fortalecendo. Após o golpe a colaboradora Amélia dos Santos Castro (60 anos) faz um breve comentário a respeito das políticas de Temer, mas com um grande saudosismo dos governos petistas;

Falar nele (Michel Temer) acho que a nossa comunidade pra ele é morta, terra de pobre, terra de gente que não são funcionários, pode ser que tenha funcionários, mas para ele é o mesmo que nada. Agora em relação a Dilma nós crescemos, eu digo assim com a Dilma e o Lula com bolsa escola que era antigamente, o bolsa família tudo nesse tempo para nós foi bom, e hoje em dia a gente está triste porque a gente nem sabe se esse mês a gente vai receber, por que ninguém sabe o que ele está imaginando e também o que ele está fazendo. (...). (Entrevista, 2016).

Suponho que tacitamente os entrevistados ao longo da pesquisa, entenderam que talvez eu não viesse a ser eleitor dos políticos do PSDB ou favorável às medidas de austeridade no Brasil, pois expuseram abertamente o seu ponto de vista a respeito da política (Local, Estadual e Federal). Ao que se relacionem ao trabalho pós-golpe e as novas Medidas Provisórias, os interlocutores também tecem comentários, que os cortes do bolsa escola e família interferiu diretamente em suas vidas e no comércio local, citam a cidade de Barreirinha, onde efetuavam suas compras de produtos somente que são encontrados na Zona Urbana. Com a ausência de um recurso financeiro, alguns quilombolas passaram a trabalhar na diária, cujos proventos oscilam entre vinte e cinco a trinta reais, sendo que o “empregador” exige que o “empregado” leve sua água e alimento para o consumo em suas propriedades, pois, *“A carne mais barata do mercado é a carne negra”* (Elza Soares, 2002). A estrofe cantada por Elza Soares se entrelaçam com as falas de nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos), embora as duas mulheres nunca tenham se conhecido, mas que sentem as mesmas dores por serem mulheres negras politizadas; e desta forma fazem uma crítica social ao aviltante sistema de trabalho imposto ao afrodescendente brasileiro, e denunciam o trabalho escravo e ao mesmo tempo apontam algumas soluções para a melhoria de suas vidas e a busca por dignidade;

De 1986 pra cá as nossas comunidades mudaram, por que, ai começou a chegar as pessoas diferentes pra colocar as diárias dentro da comunidade, e ai foram se

perdendo, foram se perdendo as nossas origens de trabalho, por que eles se viciaram em fazer as diária, e uma diária na comunidade continua uma diária com um escravo do trabalho. Porque ainda tem pessoas que pagam 25 reais, outras que pagam 30 reais, mas o valor de trinta você tem que levar sua água, tem que levar sua comida. Então pra gente, eu tenho pra mim, como ainda é um escravo do trabalho, por que só iremos acabar com o trabalho escravo, é quando tiver cada um andar com seus próprios pés e vender seu próprio produto, aí sim vai acabar porque todos nós vamos ter voz e vez, porque nós precisamos de que, que nós tenha valor no nosso trabalho que hoje em dia a gente não tem. (Entrevista, 2016).

A legitimidade da fala está exatamente nas execuções das políticas sociais realizadas pelo Partido dos Trabalhadores, o que para a oposição petista era assistencialista, mas para os quilombolas, somando o extrativismo, a pesca e o plantio de mandioca para a torrefação de farinha era uma fonte de renda, que mesmo limitada conseguia suprir suas necessidades mais prementes. Com a perda das terras, automaticamente perderam espaço para as suas práticas agrícolas, que não se baseavam apenas na monocultura. E o empenho para resolver essas questões territoriais também resolveria e melhoraria as suas condições de vida, pois buscando em suas lembranças, a nossa entrevistada Amélia dos Santos Castro (60 anos), reconstitui um passado de prosperidade,

Eu quero dizer assim nós das comunidades quilombolas precisamos de muito apoio, porque hoje em dia as dificuldades elas se tornam diferentes, que na época quando eu era menina (de 10 anos) dentro da minha comunidade de quilombo, existia muita sobrevivência pra se viver bem, tinha criação, plantavam guaraná, laranja, café, mandioca mesmo. Eles viviam da farinha vendiam de cem, de duzentos alqueires de farinha, naquela época não era saca era alqueires, então com o tempo tudo mudou. (Entrevista, 2016).

Percebemos nesse relato, fruto das lembranças de nossa colaborada, que na região do Andirá, e especificamente no Matupiri, já houve um pequeno fausto em suas produções agrícolas, época em que as plantações eram feitas sem muita técnica, guiada apenas pela empiria e o conhecimento consuetudinário da pequena lavoura.

Mas em suas projeções de futuro, voltar-se para a agricultura familiar ainda é uma saída premente para as famílias quilombolas viverem do seu próprio labor, tal fora no passado. Mas a ausência de uma inclinação mais apurada nos fazeres agrícolas, logística, burocracia não são os principais problemas enfrentados pela Associação Quilombola do Andirá. Mas sim, lutar até mesmo com forças opositoras de dentro da própria área quilombola, que em surdina forjavam documentos com o único propósito de deslegitimar a Presidência da Federação Quilombola, não reconhecendo sua autoridade como porta voz dos comunitários quilombolas.

A postura de grupos contrários se dá por conta da criação da Federação Quilombola, que surgiu para amalgamar e encampar a luta e melhoria de vida dos quilombolas, mas a

leitura que é feita a cerca desta atitude não cooperativista, deu-se porque um determinado grupo tentou se assenhorear da Associação, com propósitos escusos e sem unidade ideológica à causa quilombola. Maria Amélia (2016, p. 48), salienta que mesmo com questões contrárias à luta quilombola, tanto internas quanto externas, expõe suas relevantes conquistas;

Aí começou o trabalho da minha gestão, eu trabalhei um ano e cinco meses só pra arrumar o que não avançou. Os seis meses foi só a luta no judiciário. Em julho de 2012 iniciei meu trabalho, quase um ano já tinha se passado. Aí quando começou 2013, lá em Manaus, a gente se “achava” com a Fiocruz. A Fiocruz ela até nos alimentou; ela ajudou muito nós! Ela me ajudou bastante no começo da minha gestão [...] nessa ida pra Manaus, nós fomos pra lutar dentro da SEPROR (Secretaria Estadual de Produção Rural) e da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento). Quando eu cheguei lá pela primeira vez, lá tinha um pedido pra não atenderem nós. Através de um amigo, ele descobriu que lá existia um documento; existia uma Carta Circular, bem dizendo às pessoas que comparecessem se apresentando como autoridade da Federação. Estava escrito assim: “que era caso de acionar a polícia”. Porque, dizia a carta, que eram documentos falsos que estavam chegando dentro da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas); que nós não tínhamos razão de sermos representantes da federação, ninguém era autoridade pra representar as comunidades do Andirá (...) Foi o que a primeira presidente, Maria Cremilda, fez com a gente quando assinou esse documento. Era pra quebrar mesmo a gente! Tudo isso dificultou nosso trabalho quando nós viajavamos pra Manaus. A gente achava muita dificuldade; olhavam pra gente diferente. Assim fomos quebrando barrancos e barrancos pra gente chegar até Manaus (...).

Verifica-se na exposição de nossa colaboradora que a oposição à conquista das terras e consequentemente a melhoria de vida dos quilombolas, não eram somente os fazendeiros aliados às forças do estado, mas também de grupos familiares quilombolas que não concordavam com a nova mesa diretora. A presidente da Federação Quilombola ao período levantou a hipótese que pelo fato de terem criado a antiga Associação Quilombola, fossem donatários da mesma e sem alternância na representação. Marx (2011, p.142-143), a antítese ideológica dos trabalhadores,

Os camponeses parceleiros constituem uma gigantesca massa, cujos membros vivem na mesma situação, mas não estabelecem relações diversificadas entre si. O seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco.

Os posicionamentos antagônicos entre as próprias lideranças quilombolas, são extremamente prejudiciais à jornada encampada pela federação; que possui um estatuto e causas coletivas a militar em prol dos comunitários. Caso o objetivo fosse egóico, não representaria em nada as cinco comunidades quilombolas. Mas apesar dessas inquerências que são mais pessoais do que institucionais, o estatuto vem sendo respeitado e as eleições conforme preconiza o aludido documento, vem ocorrendo sem quaisquer problemas, pois a ideologia quilombola e o seu conhecimento autodidata são suas flechas de luta e a conquista embora demorada não será singular, mas coletiva.

Quando os quilombolas do Matupiri maturaram as suas consciências, no seu sentido moral e ético, passaram a pôr em prática uma ideologia de caráter coletivo, amalgamado, ou seja, com o envolvimento de todos os comunitários em uma só causa. Richard Aschraft (1977, p. 212) comenta: “A ideologia como arma desempenha um papel importante na formação política de uma classe”.

Entendemos que os atores sociais de nossa pesquisa, conseguirão seus intentos, não com ideias contraditórias, mas tentando construir um discurso dialógico, ainda que grupos de quilombolas tenham pensamentos antagônicos, é imperativo que para que venham a obter qualquer resultado positivo, os pensamentos opostos precisam encontrar fluidez comum. Edna Castro (2012, p.46), salienta que;

Populações locais, com suas práticas sociais e saberes relativos ao território, têm produzido leituras desse processo, a partir de movimentos sociais e étnicos que revelam novos processos de dominação incorporados ao modo de implantação dos projetos de infraestrutura e às práticas de agentes que violam direitos sociais e étnicos, como o resultado da desterritorialização que atinge grupos de população tradicional, na extensão pan-amazônica.

A empreitada contra a desterritorialização, vai de encontro ao exclusivismo territorial, que são as concessões de terras a grandes empreendimentos (agropastoril, mineração e extração de madeira), ou seja, não há um vínculo identitário com a terra, mas puramente capitalista. As populações requerem do Estado Brasileiro apenas a inalienabilidade territorial, ou seja, a propriedade é coletiva e não poderá ser negociada, com finalidade comercial e enriquecimento individual. Mariza Rios (2007, p.11) norteia essa leitura jurídica,

O território nunca poderá pertencer a alguém que não faça parte da comunidade e que não seja remanescente de quilombo. O acesso à terra está condicionado pela própria comunidade remanescente de quilombo. Juridicamente falando, o que o referido princípio quer evitar é que a terra, não podendo ser alienada, conseqüentemente evita-se que seja dada como garantia de pagamento. A garantia em pagamento deixará o imóvel vulnerável, porque, em caso de inadimplência com os compromissos assumidos, a comunidade poderá perder suas terras, descaracterizando assim a própria comunidade. A terra, institucionalmente, vira patrimônio da comunidade a ser transmitido às novas gerações.

As questões fundiárias dos Quilombolas do Matupiri, não estão aquém da Constituição Brasileira que impõe às populações tradicionais quilombolas alguns caminhos a serem perscrutados; mas percebemos durante o contato em diferentes momentos que os quilombolas se enquadram nos princípios constitucionais propostos pela legislação federal. Quando da Promulgação da Constituição de 1988 o artigo 68 trazia o seguinte texto: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

A partir de 2003, mais especificamente com o Decreto nº 4.887/2003 regulamenta o artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), que traz em seu teor questões mais aprofundadas do que havia formalizado em anterior data. O Presidente da República, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Decreta:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

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

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

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

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

Ainda de acordo com o decreto presidencial supramencionado nos Artigos 16 e 17, afunila-se para questões sobre a inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade das terras no Brasil; em que o INCRA seria o tutor legal da titulação fundiária de terras quilombolas e a Fundação Palmares com a incumbência de prestar assessoramento diante dos órgãos públicos. De acordo com os artigos, pontua-se,

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

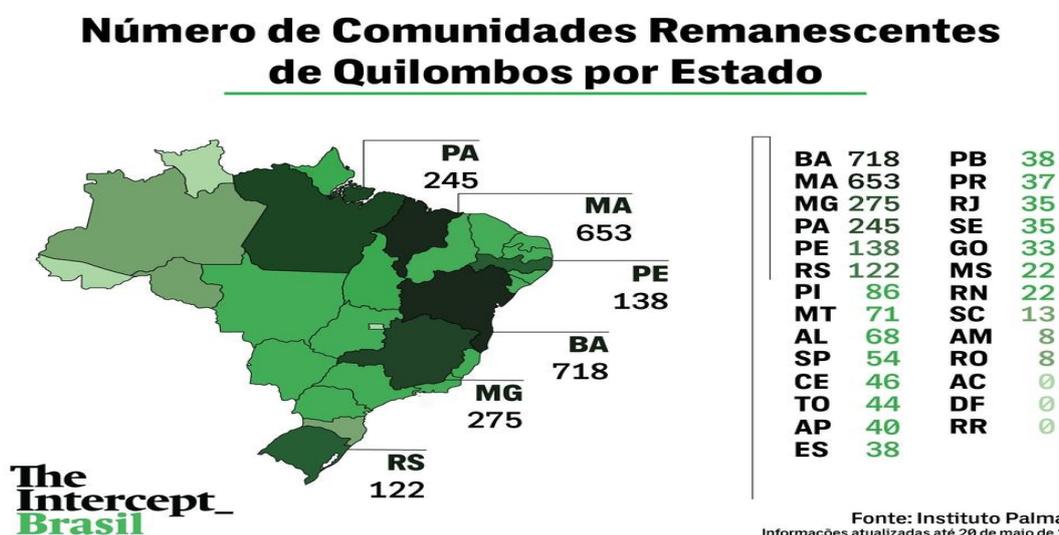
Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Diante das contribuições dos interlocutores a Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri, é reconhecida por sua afrodescendência autodeclarada, é certificada pela Fundação Palmares, desta forma cumprindo todas normativas burocráticas apontadas pelos artigos e decretos federais. Sendo assim, a não titularidade das terras quilombolas, não é apenas uma luta contra fazendeiros, latifundiários e madeireiras, mas sim um litígio contra o próprio Estado-Nação que insiste em não cumprir as suas próprias diretrizes. É importante desvelarmos os ideais em favor da equiparidade, igualdades sociais e buscar por aplicações de políticas públicas voltadas para tais questões. Por fim, a conquista de direitos sociais foi e continua a ser uma batalha árdua da população negra no Amazonas, que mesmo tendo cumprido todos os trâmites burocráticos, aguardam ansiosamente que os homens de lei, brancos e letrados decidam se os quilombolas do rio Andirá possuem direito territorial à terra, onde repousam os espíritos de seus ancestrais que no passado sonhavam com a liberdade e um punhado de chão para chamá-lo de seu.

2.4. Quilombo: De Crime de Acoutamento a Direito Territorial.

Figura 6: Número de Comunidades Quilombolas por Estado da Federação



Fonte: Instituto Palmares

No período escravocrata do Brasil, toda fuga de escravizados era considerada uma perda material, ou seja, perdia-se um objeto de trabalho, e ao mesmo tempo a ação da fuga era considerada um crime. Desta forma, a figura do capitão do mato exerceu uma força paralela

para aplicação de leis estabelecidas pelo governo da época. No Amazonas do século XIX, assim como em outros lugares do Brasil Imperial, era comum a divulgação nos periódicos as empreitadas rumo à liberdade protagonizada por escravizados no Amazonas no aludido período. Abreu (2012, p.100), nos apresenta a postura jornalística perfeitamente alinhada com os discursos da época;

Adentrar no universo provincial por meio dos jornais é se deparar com uma série de páginas e mais páginas contendo descrições de notícias da chamada “opinião pública”, fatos governamentais e claro aspectos da sociedade do período em meio a notas que diversas vezes mal parece ter uma ordem, um sentido ou hierarquia. Um dos pontos relevantes a respeito de como os trabalhadores aparecem nos jornais da Província do Amazonas, se destacando a cor e a condição jurídica são os anúncios de fuga.

As fugas na Província do Amazonas ocorriam em menor escala se comparada a outras províncias do país, mas o modus operandi de divulgar a deserção de escravizados e principalmente a punição que seria aplicada ao suposto delito se assemelhavam aos demais lugares do império. Os jornais do Amazonas traziam em seu teor redacional uma forte carga de preconceito e racismo extremado, inclusive relatando e dando ênfase ao biotipo do fugitivo escravizado; estabelecendo o lugar social de cada indivíduo a partir de sua cromática, que inclusive era variegada. Abreu (2012, p. 101), comenta sobre a trabalho espoliativo do negro no século XIX;

A presença da exploração do trabalho compulsório faz parte do histórico da região. Logicamente os trabalhadores escravos e negros não são a mão-de-obra majoritária durante o século XIX, o que não diminui o contato destes indivíduos com outros trabalhadores das mais diversas origens. Os anúncios de fuga são, portanto, indícios da presença destes escravos na Província e de como se estabelecem estratégias de sobrevivência e contrariedade ao mundo da escravidão que também faz parte da sociedade amazonense no período Provincial.

No Amazonas era função da chefatura de polícia partir em diligência em lugares que serviam de moradia provisória de fugitivos, que transitavam nas províncias do norte do Brasil, por entre rios e seus afluentes. E os escravizados que moravam na cidade juntamente com o seu senhorio, também estavam sob o controle das leis vigentes do período, cujas normativas visavam estabelecer a ordem, tanto entre negros escravizados e libertos. As forças coercitivas da época cumpriam o pedido dos senhores, no sentido de punir a escravaria que se rebelasse ou se comportasse de maneira inadequada, ou descumprissem as ordens dos senhores escravocratas. Costa (2016, p.110) nos orienta,

Quando cativos, geralmente os nomes dos senhores eram informados. Essas listas de presos enviados as cadeias muito nos dizem sobre os trabalhadores livres e escravos que compuseram o mercado de trabalho manauara na segunda metade do século XIX, principalmente sobre as relações de tensão e negociação entre senhores e escravos.

A formação dos quilombos no estado brasileiro era considerada um crime, e também se enquadrava como prática delituosa o acoutamento, ou seja, solidariedade e protecionismo por parte de parentes eram crimes. Nesse caso, os quilombos de lugares de refúgios, liberdade e guarida, foram vistos como práticas subversivas. Tanto que as investidas contra essas aglomerações sempre foram incessantes desde o período colonial como a perseguição à Zumbi e ao seu Quilombo de Palmares. E a assinatura da Lei Áurea, que em tese libertou os escravizados do Império, chama para si o reconhecimento pela história oficial, na tentativa de anular e invisibilizar qualquer resistência e sublevações em busca de liberdade no Brasil do século XIX. Laura Blanco (2019, p.65), comenta;

A expansão urbana do século XIX ampliou os espaços internos e externos de fuga de escravos de seus senhores. As evasões individuais e em grupo tornam-se corriqueiras dentro da própria cidade, de um bairro para o outro, em busca de proteção entre outros cativos e libertos aparentados ou de mesma origem étnica ou para outros cantos da floresta. Exemplos dessas experiências são as formações de mocambos e quilombos por diversas regiões amazônicas. Vale lembrar que a fuga não era considerada um crime, mas parte integrante das negociações entre senhores e escravos. O acoutamento de escravos era classificado como prática criminosa e amplamente recriminada pela opinião pública.

Entre os anos de 1888 e 1988, sob o prisma do estado brasileiro, as formações quilombolas não mais existiam, ou seja, pelas suas perspectivas os chamados Quilombos Rurais eram aglomerações populacionais rarefeitas pelo interior brasileiro, algo semelhante ao Quilombo de Palmares, cuja leitura rasa e deturpada os fez crer que com a Lei Áurea os Quilombos e Mocambos deixaram de existir. Essas ópticas a respeito das formações quilombolas também se estendem para a Amazônia, pois por longos anos aludiu-se que na região a presença negra era rarefeita, tendo a história de fugas, resistência, solidariedade, religiosidade, ignoradas, tendo apenas os números e plantéis maior pendor sobre um forte lastro de africanidade e quilombismo. Abdias do Nascimento (2002, p. 264), clarifica o termo quilombismo, que não é somente uma vivência pretérita, mas do presente e futura: “Associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras...esta práxis afro-brasileira”.

O Quilombismo na Amazônia não está presente somente no aspecto fenotípico e no gradiente de suas populações tradicionais, mas nas Festas de Santo, Povo de Terreiro, Folgedos de Boi-Bumbá, na percussão, nas rodas de Marabaixo, Carimbó, na Capoeira, nos topônimos de antigos lugares de ocupação negra. Cavalcante (2020, p.47), nos orienta que: “Diferentes cidades e comunidades amazônicas possuem manifestações do Gambá reivindicando, cada uma, sua especificidade histórica, cultural e política”. Braga (2011, p. 165) destaca que “[...] a dança do gambá toma como referência um instrumento musical confeccionado em tronco de

madeira, percutido com as mãos que batem no próprio couro”. Acrescenta-se que a região entre os municípios de Parintins, Barreirinha, Maués e Serpa (Itacoatiara), há uma forte presença musical baseada na percussão, cujas danças e folguedos são marcados pela cadência dos tambores que muitas vezes são feitos com pele de veado e troncos de árvores. Nas imagens abaixo podemos observar o instrumento de marcação rítmica e uma senhora quilombola de nome Regina Castro, demonstrando como se percussiona o tambor horizontalmente.

Figura 7: Gambá



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016

Figura 8: Dona Regina, tocando o “gamba”.



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016

Em Serpa, o batuque ganhou status de resistência perante o processo civilizador instaurado na Vila de Serpa, mas para a sociedade branca do lugar, a prática era subversiva e

incivilizada; grosso modo, ignorando a importância da cultura africana e sua riqueza percussiva e musical. Mas independente da branquitude de Serpa e das leis e justiça do século XIX o Gambá prevaleceu como uma prática usual, viva e presente ainda aos dias de hoje. Cavalcante (2020, p.44), salienta sobre a importância social e política da manifestação cultural;

Fugas, revoltas e a intensa luta pela liberdade (contando, inclusive, como o ativismo de liberais abolicionistas e emancipacionistas), ajudam a compreender o sentimento ambíguo no qual o Gambá aparece, de um lado, como uma tragédia legada pelas antigas gerações que trouxeram os africanos e, de outro, como um fardo a ser tolerado em troca dos benefícios materiais e simbólicos da escravidão e da exploração de africanos e indígenas. Mais uma vez, a carta do adivinhador de balaios revela o sentimento íntimo de impotência das classes dominantes quando as classes subalternas se organizavam em mocambos e em festejos populares, lembrando-lhes a ameaça “viva e permanente” de uma alegre e democrática revolta popular.

Percebe-se que a influência de africanidade na Amazônia transcende o óbvio, afunilando por questões sociais; e na constante luta contra as imposições de forças dominantes. E o entoar de cantos arcaicos ao som de um tambor rústico também significava resistir e almejar por liberdade. E na Amazônia, fugir ainda que sem motivo, tinha um caráter organizativo, pois os fugitivos buscavam acoutamento em grupos já formados em diferentes lugares do vale verde amazônico. Cavalcante (2020, p.44), ressalta o laço societal de negros fugidos na Amazônia;

Caminhos de fugas, ajuntamentos e mocambos suburbanos revelam as agências de africanos e de descendentes na construção de espaços de socialização entre fugitivos, desertores, amocambados, libertos, índios. Misturando solidariedades e conflitos, índios e negros escapavam das ações “civilizatórias” e da ordem escravista, preservando modos tradicionais de vida e reconstruindo territorialidades. Relatos de viajantes que se embrenharam pelas matas dão pistas de como era a vida no interior desses quilombos amazônicos: atividades agrícolas, pequenos ajuntamentos e uma organização social baseada em democracia e divisão de tarefas. Os mocambos não perdiam os vínculos com as realidades urbanas, pois, nas madrugadas, desciam até as áreas portuárias e comercializavam seus produtos com os regatões que subiam os rios. Como se pode notar, as redes mantinham-se conectadas e em permanente atuação, principalmente pelas trocas mercantis: protegendo, apoiando fugas, ocultando informações das autoridades sobre rotas e localidades de refúgio, abrigando desertores e fugitivos.

Assim como os senhores de escravos da Amazônia também organizavam as suas redes de “solidariedade” para capturar fugitivos. Desta forma, foi de capital importância que os escravizados também organizassem as suas rotas de fugas, os lugares de acoutamento e as rede de solidariedade. E em se tratando do posicionamento geográfico dos Mocambos e Quilombos da Amazônia em muitas situações diferem da realidade de aglomerações quilombolas de outras localidades do Brasil. As práticas agrícolas, a pesca e as relações comerciais com núcleos urbanos compõem o cenário afro-amazônico, e suas cruzadas floresta

adentro se assemelham às expedições bandeirantes, mas como se percebe são invisíveis aos estudos históricos. Muitas comunidades mocambeiras e quilombolas, estavam localizadas nas margens dos rios da Amazônia em um incessante contato com a sociedade nacional. Talvez a realidade geográfica tenha influenciado na disposição de núcleos populacionais composto por pessoas negras livres e cativas ao longo dos rios. Pereira (2016, p.116) ilustra essa realidade social vivida por escravizados em fuga no Amazonas;

A permanência da comunidade escrava longe dos olhares e determinações senhoriais permitia a eles criar novas relações de amizade ou laços amorosos, descobrindo possivelmente rotas ou mesmo mercadejando para acumular um pecúlio para a liberdade.

E um desses espaços ocupados em tempo histórico pretérito são as terras de preto do Rio Andirá, interior do município de Barreirinha, especificamente o Quilombo do Matupiri e outras formações comunitárias negras que surgiram a partir desse distrito. E com o passar da temporalidade, o lugar foi ocupado por famílias negras que foram se emparentando, e sua relação com a terra passou a ser sentimental e tofoflica, pois trata-se do sentimento que os quilombolas nutrem pela terra. Jesus (2007, p. 24) nos orienta que;

O espaço de uma comunidade não representa apenas local de sua morada, mas também referência de sua identidade. O território é uma vertente da sociedade expressa não apenas por meio físico, mas como resultado das relações travadas entre os seres humanos ... O território é o espaço apropriado por uma sociedade ou grupo social. Sua ocupação gera relações de pertença e de identidades sócio espaciais. Quer dizer, o sujeito é identificado e identifica-se por meio dos atributos do espaço (os objetos naturais e artificiais) ... A territorialidade é específica a cada sociedade, daí a alteridade, ou seja, o estabelecimento da diferença que surge entre nós e os outros. O limite do território não é fixo, ele pode dissolver-se e reconstituir-se porque não é apenas dotado de materialidade como também de um campo de relações sociais projetadas sobre o espaço. Assim podemos perceber que há uma possibilidade de alteração, de adequação do processo de territorialidade.

Os quilombolas do Matupiri ao longo do tempo simularam um silenciamento, como uma estratégia de sobrevivência, tentando resistir às investidas empreendidas pelos grupos que se apropriaram de suas terras, com base no poder lhes dado por letra jurídica, que autorizou tal posse, relegando a segundo plano e ao quase esquecimento mais de um século de história negra no Andirá.

A prática de sufocamento impostas às populações negras na região do Médio Amazonas foi muito marcante, e que reflete nos dias de hoje, pois muitos desconhecem ou anulam o negro como uma das matrizes constituintes da população no trecho Parintins-Andirá-Maués-Itacoatiara, que neste caso é de suma importância um estudo a respeito da trajetória desses grupos sociais, quer seja os nativos (indígenas) e diaspóricos (negros). Para a população de maneira geral, os grupos humanos anteriormente citados, são constantemente

negados como uma das bases formadoras do homem contemporâneo em nossa região, pois é dado enlevo a presença branca, em detrimento do esquecimento imputado a negros e indígenas. Pacheco (2007, p.08) comenta sobre o entendimento das populações amazônicas sobre suas ancestralidades.

Tais grupos constituíram a população regional e seu desvelamento ajuda os habitantes a identificarem genealogias de suas próprias formações culturais. Essa prática contribui para afirmação, negação ou construção de novas identidades, como ocorre atualmente com as denominações “negro” e “preto”, quilombola, negro da terra, caboclo, índio, descendente de índios, afroindígena.

Mais especificamente no rio Andirá, região onde se encontra o Quilombo do Matupiri, a consciência sobre suas ancestralidades, vem ganhando bastante espaço devido às informações e muita luta pelo reconhecimento, pois de acordo com algumas falas de lideranças quilombolas, afirma-se que o quilombo não surgiu, ele sempre existiu, e que eles sempre foram quilombolas, porque sempre souberam de sua origem Africana.

E essa tomada de consciência foi talvez o primeiro confronto deflagrado pelos quilombolas contra os grandes latifundiários do Rio Andirá, pois os fazendeiros não aceitavam que os mesmos procurassem seus direitos, que solicitassem reconhecimento por parte do governo federal e com posterior demarcação de terras, fato em que os quilombolas lograram êxito parcialmente, e que causou estranhamento na região, ocasião em que fazendeiros demarcaram suas supostas propriedades com cercas elétricas que definiriam os seus territórios, proibindo qualquer morador do lugar de atravessá-las, sejam quais fossem os motivos.

Mas ainda que a verdade, seja subjetiva, os Quilombolas querem apenas reocupar um território que já lhes pertencia, que por falta de letramento, entendimento jurídico, antropológico, conhecimento sistematizado, os antigos habitantes do Matupiri foram induzidos à “vendê-lo”. E para muitos quilombolas, ao perderem suas terras, foi como que se perdessem uma fração de sua carga identitária, pois como citamos os quilombolas tem um vínculo material e sentimental com o lugar que habitam, e cujas principais reivindicação é apenas o cumprimento do artigo 68 da Constituição Federal, que conferem direitos sociais às comunidades com origem negra, a posse efetiva das terras que já ocupam, mas que muitas vezes conseguem reconhecimento, mas tem que lutar pela posse territorial.

Essas lutas são travadas com o próprio estado brasileiro, que é o único que pode outorgar, instituir direitos sociais no âmbito de dimensões geopolíticas, e esta premissa torna sem efeito quaisquer outras lógicas jurídicas que não comungam com as normativas do estado

brasileiro. E nesse mote, surgem forças opositoras a essas conquistas sociais, que se valendo de sua condição abastada tenta invalidar ou anular estas conquistas.

Mas os problemas que o Quilombo do Matupiri enfrenta não são diferentes do que ocorre com as inúmeras comunidades quilombolas da Amazônia, desde a reivindicação por reconhecimento, o enfrentamento com o poder de mando de latifundiários, resistência à opressão através do corporativismo firmado através da criação de uma Federação Quilombola, que os representa. Pois a força “coronelistas”, travestida nas elites latifundiárias, são bem marcantes na região, e muitos desses detentores do poder financeiro possuem estreita relação com o poder político local, que relegaram a população do Matupiri ao esquecimento. Barros (2015, p. 12) ressalta que;

A formação de quilombos representou e representa uma clara forma de resistência contra a opressão e a desigualdade que esses sujeitos sociais encontraram e mantém de forma bem consistente para lutar pelos seus direitos historicamente merecidos e constitucionalmente garantidos, a luta pela posse da terra a qual ocupam é a principal bandeira de luta dessas comunidades remanescentes de quilombos é claro que essa luta quase sempre esbarra em interesses particulares de grandes fazendeiros, opondo dessa forma, os interesses de poucos contra os direitos da coletividade, ou seja, do grupo que já tem o sentimento de pertença pelo local que reside, é o caso da comunidade de Gurupá, que foram obrigados a permanecer em uma área que já não comporta a necessidade de subsistência do grupo, fazendo com que os quilombolas adentrem a área em litígio com o fazendeiro.

As comunidades quilombolas não são uma realidade especificamente do Brasil, ela ocorreu em muitos países da América Latina, como Colômbia, Jamaica, Haiti, Suriname, neste último por exemplo o contingente desses agrupamentos humanos chega a 12% do total da população, sendo que essa força política local, tem pendor nas decisões nacionais, ou seja, desde os séculos XVI ao XVII, o estado chegou a constituir acordos com essas populações tradicionais. Diplomacia essa respeitada até a primeira metade do século XX.

Entende-se dessa forma, que houve uma aproximação das forças estatais, para tentar minorar algumas diferenças no que se refere as questões jurídicas e territoriais, ressaltando que essa exemplificação não é apenas uma situação isolada, pois talvez seja uma prática comum, essa resolução de querelas com comunidades quilombolas. Notadamente o único estado nação que está na contramão desse pensamento vanguardista, é o Brasil, que de todas sociedades americanas, e como historicamente é sabido, foi o último a abolir a escravidão. E esse atraso, também refletiu nas comunidades negras aquilombadas, pois mesmo livres das atividades laborativas, não eram detentoras das propriedades que ocuparam, pois o que houve no Brasil em fins do século XIX, foi a libertação dos escravizados (sendo que esta questão já se processava em algumas Províncias), mas não houve reforma agrária, e desta forma, negros,

mesmo que libertos, ainda viviam às margens da lei, fato este que ainda reverberam nos dias atuais, com as constantes reivindicações de terras quilombolas de populações com ancestralidade negra, isso tudo é fruto de não acordos ocorridos do estado português com negros libertos ao longo do tempo, que poderiam até ser “livres”, mas marginalizados pelas leis.

Os movimentos negros no Brasil pleiteiam desde os anos 30 do século XX uma reparação do processo de abolição, pois consideram que esse assunto, ainda é uma questão inacabada, ainda existem pendências e saldo devedor moral para com esses grupos humanos, que foram estigmatizados e excluídos, não apenas simbolicamente, mas efetivamente aparteados da sociedade, e o quilombo surge como uma força unívoca em busca dessa afirmação identitária no Brasil contemporâneo. Barros (2007, p.5) assinala que;

Destruídos dezenas de vezes, reaparecem em novos lugares, como verdadeiros focos de defesa contra um inimigo sempre ao lado. Ter uma base econômica que permitia a sobrevivência de um grande grupo significou, desde o seu início, uma organização sociopolítica com posições e estrutura de poder bem definidas, até porque “o inimigo externo”, caracterizado pelas invasões frequentes, vem impondo, ao longo da história, a necessidade de uma defesa competente da área ocupada. Este caráter defensivo começa a mudar, em parte, com a Abolição, quando mudam-se os nomes e as táticas de expropriação, e a partir de então a situação dos grupos corresponde a outra dinâmica, a da territorialização étnica como modelo de convivência com os outros grupos na sociedade nacional. Mas, por outro lado, inicia-se a longa etapa de construção da identidade destes grupos, seja pela formalização da diferenciação étnico-cultural no âmbito local, regional e nacional, seja pela consolidação de um tipo específico de segregação social e residencial dos negros, chegando até os dias atuais.

As comunidades negras e suas organizações, exigem políticas que lhes protejam, que resguardem seus direitos adquiridos, pois é perceptível que se dependesse de grande parte da sociedade aquinhoada brasileira, a negação ao direito de cidadania às comunidades quilombolas, quer sejam urbanas ou rurais; são apenas um reflexo dos discursos e ações dos agentes do capital que se apropriaram de terras de antigos quilombos e mocambos, e que exigem que as comunidades negras contemporâneas comprovem seu vínculo parental com esses agrupamentos que remetem a vários momentos das fugas empreendidas no Brasil Colônia e Império, ou seja, ajuntamentos quilombolas teriam que provar sua ancestralidade negra (escrava ou liberta), relegando a segundo plano o princípio da autodeclaração como descendentes de negros no Brasil.

O processo de silenciamento às comunidades da Amazônia é marcante, não se reconhecer como afrodescendente não é incomum, talvez devido ao processo de aculturação empreendido na região, que anulou muitas ancestralidades e as resumiu na figura do discutível “caboclo” e do “ribeirinho”. Mas essa negação do passado de africanidade, nos

últimos anos tem perdido espaço, e o negro no Amazonas passou a ter um discurso de afirmação e vem buscando resguardar seus direitos, bem como reconhecimento de sua história e de posse territorial, e essa é uma das muitas lutas encampadas pelos Quilombolas de Santa Tereza do Matupiri em Barreirinha, que se nutrem para conquistas futuras, não como fugidos, escravizados, negros de ganho, mas como cidadãos brasileiros. Silva (2013, p.10), alude a importância de estudos mais debruçados sobre o quilombo do Matupiri;

O contato com a comunidade de Santa Tereza do Matupiri nos revela quão complexa é a sua constituição social, cultural histórica. Além do fim do silêncio sobre a presença negra na Amazônia, outros silêncios precisam ser rompidos. Os ditos e não ditos precisam ser registrados, arquivados, analisados, investigados. A resistência de identidades negras, como a de Santa Tereza do Matupiri, circundada por comunidades indígenas e não indígenas por si só é um evento relevante, capaz de despertar interesse de historiadores e cientistas sociais.

O Matupiri é apenas uma das cinco comunidades quilombolas reconhecidas nesta região no ano de 2013, mas o processo de demarcação de terras ainda continua, pois, as lideranças quilombolas estão requerendo a inclusão de núcleos quilombolas às suas solicitações. Esses embates prolongam as conquistas, mas os comunitários não esmorecem, pois buscaram guarida com alguns pesquisadores que passaram pela região, e segundo os seus relatos, as informações foram e estão sendo de importância capital nesse processo de conquista territorial e reafirmação identitária.

Quanto tempo a população quilombola da região do Matupiri vai ter que esperar para cantar a vitória da conquista de suas terras? E essa pergunta é bastante pertinente, pois mesmo depois de percorrer todas as instâncias para a legalização e titulação de suas terras pela União, tendo o último relatório sido entregue para o INCRA no ano de 2017. E as lideranças quilombolas, dentre as quais destacamos a senhora Maria Amélia Castro, que se encontrava bastante preocupada com a demora da formalização, procurou a sede do INCRA na cidade de Manaus e descobriu que o Relatório supostamente enviado para Brasília no ano de 2017, sequer saiu dos arquivos desse Órgão Federal, não havendo qualquer explicação convincente por parte da Superintendência Regional.

Desconfiando da falta de seriedade com que o pleito das comunidades quilombolas foram tratados, as lideranças e articuladores quilombolas, teceram severas críticas ao órgão demarcador de terras da União, levando a crer que houve tratativas politiqueras ou até mesmo, acordos escusos nos bastidores, entre políticos influentes de Barreirinha, Fazendeiros juntamente com o INCRA, cujo diálogo culminou com o não envio da documentação final e conseqüentemente atrasando a demarcação das terras quilombolas, cuja luta vem atravessando

toda a segunda década do século XXI. E a nossa colaboradora Amélia dos Santos Castro (60 anos), faz a seguinte inferência;

Nós vamos exigir que o Ministério Público nos ajude na reclamação, pois a documentação que foi entregue na nossa comunidade, o relatório todo pronto, aí o INCRA e o responsável que é o antropólogo João Siqueira e o responsável pelo grupo que é o Afonso, eles entregaram a documentação para o Superintendente do INCRA e a gente aguardando, procurávamos saber como estava o problema das nossas terras quilombolas, o território, pois nós estamos precisando dessas certidões, desse reconhecimento, do título definitivo das nossas terras. Mas quando foi agora, na semana passada, tivemos uma reunião, em que eu critiquei, e tentei chegar a conversar com o antropólogo João Siqueira; ele recebeu a nossa comitiva. Mas aí o que foi que nós encontramos, pois nós fizemos pressão e eles foram falar com o superintendente. Descobrimos que nem mandaram para Brasília, sendo que estava desde o dia 26 de julho de 2017 no INCRA, foi o último relatório feito pela comunidade. Se passou 2018, 2019 e 2020, então já se passaram três anos, e nossa pressão é para que o Ministério Público mande um Ofício para o INCRA de Manaus para saber porque não entregou esse documento, porque nós precisamos. E o relatório teria que ser entregue pelo João Jornada e ele é do DEM. E nós fizemos a seguinte “Se os fazendeiros junto com o Prefeito de Barreirinha não vieram pedir uma audiência para impedir esse relatório ir para Brasília?” Pois o DEM partido do Superintendente e o PMDB partido do Prefeito de Barreirinha possuem o mesmo alinhamento político. (...). (Entrevista, 2020).

A desconfiança e ao mesmo tempo questionamento da parte requerente, que são os quilombolas, são enfatizados, pois os entraves, imposições e dificuldades encontradas logo quando se pleiteava o Reconhecimento pela Fundação Palmares, também recebeu pressão das mesmas lideranças que a atualidade ainda se opõem a titularidade das terras quilombolas. A força do capital e politqueira e dos arranjos às margens da lei vigente, são os principais problemas encontrados onde a miopia jurídica se faz presente. Conforme a exposição bastante incisiva de nossa colaboradora, onde a mesma deixa bastante explícito que estão recorrendo por Brasília para que o INCRA Amazonas dê uma definição em caráter de urgência ao pleito das cinco comunidades quilombolas. De fato, pudemos verificar no Diário Oficial da União que foi divulgada as proclamas e que as partes reclamadas teriam um determinado prazo para realizar as suas interposições, conforme verificamos abaixo;

O Superintendente Regional do Incra no Estado do Amazonas, nomeado pela Portaria INCRA/P/n. 477/2016, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Regimento Interno desta Autarquia aprovado pela Portaria/P/n. 49, de 31 de janeiro de 2017, publicada no DOU n. 23, de 01 de fevereiro de 2017, seção I, página 11; com fundamento no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e em cumprimento ao Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, TORNA PUBLICO que tramita na citada Superintendência o Processo Administrativo N. 54270.002546/201377, que trata da regularização fundiária do Território quilombola do Rio Andira, formado pelas comunidades de Boa Fe, Ituquara, São Pedro, Trindade e Santa Teresa do Matupiri, localizadas no Município de Barreirinha, Estado do Amazonas. O território ora em processo de regularização e o que consta no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação realizado pela equipe multidisciplinar do INCRA/AM instituída pela Ordem de Serviço/INCRA/SR(15)G/N. 12/2014, de 25 de março 2014 e aprovado pelo Comitê de Decisão Regional, conforme *Ata de 13/01/2017* (...) As contestações, instruídas

com as provas pertinentes, deverão ser encaminhadas para a Superintendência Regional do Incra no Amazonas, aos cuidados do serviço de regularização Quilombola, situada na Avenida André Araújo, 901 - Aleixo - Manaus/AM, CEP-69.060-001, Fones: (92) 31941300 e (92) 3194-1364. Informa ainda, que de segunda a sexta-feira, no mesmo local, durante o expediente de 8:00 as 12:00 e das 14:00 as 17:00 horas, o Processo Administrativo N. 54270.002546/2013-77, em cujos autos se processa o feito, estará à disposição dos interessados para requerimento de cópia.

E com base no documento posto, o tempo para as contestações caducou e sem qualquer resposta plausível por parte do órgão. E supomos que essas atitudes ganharam força com a ideologia que se implantou no Brasil em 2016, ganharam musculatura; ao ponto de secundarizar, invisibilizar e silenciar populações tradicionais; fazendo da espera uma eternidade. E em tempos de pandemia esse pensamento de extrema direita praticou genocídio de populações vulneráveis, lhes negando atendimento médico, água, medicamento, alimentação e barreiras sanitárias.

Em linhas gerais a luta dos Quilombolas do Rio Andirá é para que sejam vistos e tenham suas vozes reconhecidas como cidadãos brasileiros e que Estado e lhe assegurem a legitimidade da propriedade da terra. Finalizo este capítulo endossando a fala dos participantes com um fragmento do discurso “Eu tenho um sonho” de Martin Luther King: “esta é a nossa esperança [...] com fé poderemos cortar montanhas do desespero da esperança. Com fé poderemos transformar as discórdias estridentes de nossa nação em bela sinfonia de fraternidade. Com fé poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, ir para o cárcere juntos, defender a liberdade juntos, e quem sabe seremos um dia livres. Este será o dia em que todas as crianças poderão cantar com um novo significado: Meu país, doce terra de liberdade, eu te canto. Terra onde meus pais morreram, terra de orgulho dos pioneiros, de qualquer lado da montanha, ouço o sino da liberdade”.

Enfim, que a terra onde estão sepultados os seus ancestrais, o rio que por muitas vezes saciou a fome e matou a sede, a floresta que lhes serviu de morada, o solo cultivado, sejam esse espaço de solidariedade. E que os sonhos de Cremildas, Lourdes, Ferros, Beneditas, Raquéis, Kheilahs deixem de ser quimeras e se concretizem e que o raio de sol da manhã vindoura tenha a cor, o calor e sabor de liberdade. Não apenas como um sonho sonhado, mas um sonho lutado sob o estandarte da esperança de todo um povo.

CAPÍTULO III - QUILOMBO DO MATUPIRI: MORFOLOGIA SOCIAL E RESISTÊNCIA.

Ser negro no Brasil é, pois com frequência, ser objeto de um olhar enviesado. A chamada sociedade boa parece considerar que há um lugar predeterminado, lá embaixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta [...] como dizem os que se delíam com jogo de palavras, que aqui não há racismo (à moda sul-africana ou americana) nem preconceito ou discriminação, mas não se pode esconder que há diferenças sociais econômicas estruturais e seculares, para as quais não se buscam remédios. (SANTOS. 2002)

Na composição do aporte teórico deste capítulo, estão os seguintes autores, Gomes (2015), Ana Cruz (2015), Custódio e Foster (2019), Alfredo Wagner B. Almeida et all (2020), e outros autores que sustentam essa construção científica.

Os autores citados contribuem com trabalhos defendidos e publicados em algumas áreas do conhecimento acadêmico, dentre os quais ilustramos Gomes e a sua discussão sobre o aspecto étnico entre as uniões maritais entre indígenas e afrodescendentes; já a historiadora Ana Cruz ilustra o protagonismo feminino quilombola; os estudiosos Custódio e Foster enfatizam a relevância social da Educação Quilombola, bem como a carência de materiais didáticos específicos para abordar temáticas específicas ao ensino postulado. essas comunidades tradicionais do Brasil e especificamente o interior da Amazônia; Alfredo Wagner Berno de Almeida organiza e escreve uma obra hercúlea sobre as populações tradicionais quilombolas, bem como práticas de solidariedade e mutualismo em tempos de pandemia.

Em linhas gerais, pretendemos com esta artefaria, apresentar a morfologia social, abordando o aspecto Estrutural, Institucional e a Representação na Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri, através de uma tessitura entre teóricos, colaboradores e minhas inferências enquanto estudioso deste objeto de pesquisa.

3.1. Matupiri: Uma Comunidade Amazônica Quilombola e sua Realidade Social

A Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri encontra-se na região do rio Andirá, zona rural do município de Barreirinha, município do interior do Estado do Amazonas que está à uma distância de aproximadamente 331 quilômetros da capital do estado. A pequena cidade fica na região do Baixo Amazonas entre o Paraná do Ramos e o rio Andirá,

cuja ligação hidrográfica é feita por um furo muito conhecido pela população local, chamado de Pucú.

O município de Barreirinha em época de subida das águas é fortemente atingido pelas alagações fluviais e isso talvez justifique o fato de a população da zona rural ser superior à população da zona urbana. A enchente do ano de 1953 teve efeito catastrófico para a lavoura, criação de animais e conseqüentemente na vida do povo amazônida. E a cidade de Barreirinha sofreu com a inundação das águas fluviais, exatamente por estar localizada em terras de várzea; conforme podemos observar na imagem a seguir;

Figura 9: Igreja de N.S do Bom Socorro enchente de 1953



Fonte: IBGE

Figura 10: Prefeitura de Barreirinha na enchente de 1953



Fonte: IBGE

E mesmo com esse fenômeno natural, um fato observado durante o período da enchente, o rio influencia, inclusive, a própria construção das casas em ⁵palafitas. Os homens anfíbios (FRAXE, 2000), se organizam numa nova estrutura para se viver por sobre assoalhos, pontes, marombas. E quanto à agricultura, tenta viabilizar uma produção ainda que limitada de hortaliças para o consumo de sua família; demonstrando que nem sempre o rio comanda a vida e a água mesmo com sua força hercúlea nem sempre vence. E quanto a realização de atividades laborais durante o período da enchente do rio, estes(as) procuram fazer os trabalhos mais prioritários, a pesca, construção de balcões suspensos para o plantio de hortaliças, o armazenamento de produtos agricultáveis, feijão, milho, jerimum, farinha de mandioca e seus derivados. Assim, argumenta Chaves (2001) “os ribeirinhos são uma referência de população tradicional na Amazônia, a iniciar pela forma de comunicação, no uso das representações dos lugares e tempos de suas vidas na relação com a natureza”.

Na cidade de Barreirinha um fato recorrente é que vez ou outra circula a conversa entre os habitantes de que pode haver uma possível mudança da sede do referido município para uma área do Distrito de Pedras e/ou Cameté do Ramos, que estão localizados em uma considerável elevação de terras, o que supostamente resolveria a problemática enfrentada pela população da cidade principalmente dos habitantes que residem em áreas alagáveis no perímetro urbano. Mas enquanto isso está no plano da falácia, o período de enchente interfere no modus vivendi de uma parcela da população da cidade, como por exemplo o surgimento de doenças de todas as formas, o aumento do desemprego, famílias desabrigadas e muitas vezes as políticas de assistência social não atendem as demandas do povo necessitado em tempo hábil.

Alguns estudos descrevem essa relação dos homens e mulheres da Várzea Amazônica com o regime das águas dos rios barrentos da região, (Fraxe et al 2007, p. 61), apresenta esse cenário da várzea em época de enchente,

Quando os quintais são tomados pelas águas, as plantas herbáceas não resistentes às águas definham e morrem ficando somente aquelas de médio e alto porte. Ocorre também a proliferação de macrófitas aquáticas trazidas pelas águas que ficam na frente das casas. Os ribeirinhos constroem pontes de madeiras e/ou usam troncos de

⁵Palafita: As palafitas são erguidas no entorno dos rios, lagos e igarapés da Amazônia, palafitas são habitações tradicionais da cultura ribeirinha cuja arquitetura pressupõe um diálogo com o ciclo das águas da região, com suas pilstras de madeiras submersas durante enchente e vindas à tona no período da vazante. (PEREIRA; SILVA; BARROS, 2011).

árvore com que ficam submersos na água, estas estruturas servem para ter acesso as casas umas nas outras ou a casa do agricultor aos locais de higiene ou as instalações dos animais.

A imagem descrita poderia muito bem ilustrar uma aquarela ou óleo sobre tela, para alimentar a imaginação do observador, mas no plano ilustrar a realidade da várzea amazônica, nem a pintura hiper-realista é capaz. O homem da várzea não fica parado contemplando o rio que passa, pelo contrário, enfrenta e se ressignifica diante dos problemas impostos, os fazem sair em busca de respostas e soluções seja para matar a fome, seja para conseguir ajuda, quiçá diversão ou outros cuidados que a vida exige, seja uma curandeira ou os conselhos de um velho sábio da localidade. Foi isso que eles aprenderam, com a prática do observar e do fazer ao longo da vida, com os ensinamentos passados de geração a geração, (LIMA, 2010). Os conhecimentos tradicionais são fundamentos básicos para a construção coletiva de alternativas e soluções que objetivam em suas singularidades, criar mecanismo e práticas para a organização sociocultural das comunidades na Amazônia. (CHAVES, 2001).

As populações tradicionais ribeirinhas não se deixam intimidar pelo medo, não se acovardam diante do desconhecido, tendo a pesca e a caça como imprescindíveis a sobrevivência dos seus. Nem sempre o perigo amedronta-o na busca do que quer, seja das respostas, das vontades ou das necessidades, se utilizam de estratégias para proteger e acomodar suas famílias. A realidade social da sede do Município de Barreirinha, anualmente é inundada pelas águas do Paraná do Ramos e do Rio Andirá, as imagens abaixo referem-se à enchente ocorrida no ano de 2019, que no entender da população não se configura entre as maiores já ocorridas durante todos esses anos

Figura 11: Casas da Cidade de Barreirinha



Fonte: Pesquisa de Campo, 2016

Os investimentos assistenciais para o atendimento à população que sofre com a enchente, nem sempre atendem as necessidades da população em vulnerabilidade. Essas informações são encontradas em relatórios de governo, que são apresentadas a partir de pesquisas antropológicas que indicam grandes déficits sociais, educacionais e na saúde com altas taxas de mortalidade infantil, muito além dos padrões estabelecidos pela OMS. João Siqueira (2016, p.8), sintetiza em seu relatório as problemáticas do município de Barreirinha (grifo meu);

Ao se tomar para breve análise alguns dados apresentados no censo do IBGE de 2010, nota-se que os problemas enfrentados pelos habitantes do município não dizem respeito somente à subida das águas. Por um lado, depara-se com indicadores que representam investimentos pífios na educação, na saúde pública, no setor de transporte e principalmente de *infraestrutura básica ao desenvolvimento de atividades econômicas e produtivas*. Por outro, esses dados, especialmente quando observados em retrospecto, se constituem num claro indício do baixo desempenho que historicamente o município tem apresentado diante das principais demandas da sua população (...) públicos. Desse modo, não chega causar surpresa, por exemplo, que em tal contexto uma meta já considerada baixa de 3,9 estabelecida para o IDEB, no ano de 2013, não seja atingida e pontue apenas 3,7. *Em 2014, a taxa de mortalidade infantil atingiu o preocupante índice de 28,26 quando a média do Amazonas nesse ano foi de 15,72, e o índice aceitável pela OMS seja de apenas 10.*

As comunidades ribeirinhas apresentam, ainda, um modo particular de vida em vários aspectos, tais como: uso do território, uso e manejo coletivo dos recursos locais, orientados por seus saberes, em bases comunicativas e cooperativas no estabelecimento das relações sociais de trabalho, bem como, nas relações de compadrio e parentesco. No contexto amazônico, esses aspectos assumem singularidades regionais próprias (CHAVES, 2001).

A saber a região do Baixo Amazonas/AM, é uma porção territorial da Amazônia Central brasileira, e soma-se mais de 300 anos de contato desde o avanço ibérico. De 1670 até o que se segue nos dias de hoje, observamos uma história de luta principalmente do povo Sateré-Maué e dos Hixkaryana contra o achincalhamento triunfalista do Velho Continente. Além dos originários do nusokén e do povo do veado vermelho (hixka, veado vermelho; yana, povo), também destacamos as Comunidades Afroamazônicas que passaram enfrentar a escravidão e o trabalho espoliativo na Amazônia Escravocrata. João Siqueira (2016, p.10), faz o seguinte destaque: “Em 1978, por exemplo, se deu início ao processo de mobilização junto a segmentos da sociedade civil para requerer do Governo Federal a demarcação da Terra Indígena Andirá-Marau”.

Historicamente, negros assim como indígenas, encontraram nas fugas e nas redes de solidariedade a liberdade em meio à densa mata equatorial. Ao que se relacione a população negra que se amocambou, se adaptou às terras e as águas do rio Andirá/AM, a exemplo dos

quilombolas da região do Matupiri, fato similar aos “Bush Negroes” (Flávio Gomes, 2015), da região do Suriname que constituíram um sistema de governança similar ao do Oeste da África. A outra exemplificação deu-se com os Miskitos, cuja formação deu-se com o emparentamento entre negros e indígenas, dando origem aos grupos étnicos que habitam a Nicarágua na América Central, conforme nos orienta Gomes e Marçal (2003, p.149-150), (grifo meu);

Tais contatos possibilitavam também *uniões consensuais e mesmo casamentos entre negros e índios*. O fator miscigenação também deve, portanto, ser considerado (...) Numa perspectiva interessante de classificação étnica colonial, Helms analisa como os índios Miskitos na Nicarágua e em Honduras, eram descritos por viajantes e cronistas tanto como “índios” como “negros”, desde o período do contato colonial (...) Em épocas mais recentes, as classificações étnicas destas populações miscigenadas tem ganho outros contornos, Os Black Caribs, por exemplo, são considerados mais afros, enquanto os Miskitos, mais indígenas (...) Mocambeiros estabeleceram contatos, além de trocas comerciais, deram origem a alguns conflitos. Roubaram mulheres indígenas e foram atacados, indo se estabelecer em outros pontos mais baixos do rio, *onde fizeram contatos e talvez se miscigenaram com “negros da mata (bush negroes), do Suriname.*

Na descrição de cronistas que passaram pela Amazônia, percebe-se algo simbiótico ao que ocorreu com os povos indígenas e afros na América Central. E nesse universo de narrativas e crônicas, notamos semelhança com as uniões matrimoniais que também se repetiram no Rio Andirá, o que é corroborado pela narrativa dos habitantes mais antigos e replicada pelos mais jovens e crianças, descendentes diretos desses casamentos interétnicos fato este que pode ser facilmente demonstrado através da constituição de uma árvore genealógica que muito bem explica o histórico de ocupação da área ocupada por quilombolas contemporâneos. Com isso buscou-se mostrar o mapa das ligações biológicas do povo negro, dos diferentes indivíduos e gerações descendentes que em contínua geração vem habitando uma área territorial na região do Rio Andirá.

E essa longevidade da presença negra se traduz nas histórias que permearam a memória coletiva das cinco comunidades quilombolas, embora não tenham reconhecimento nem dos próprios munícipes, pois tratam com desdém qualquer ação quilombola na cidade, e o mais agravante são as novas gerações de barreirinhenses que sequer ouviram falar sobre o escravismo e a presença negra na região. Mas por seu turno sabem identificar quais as famílias ditas descendentes de italianos, mas principalmente de espanhóis que mesmo tendo chegado tardiamente no rio Andirá, exploram as suas riquezas naturais e também a mão de obra barata dos comunitários. Castro (2016, p. 21), faz uma narrativa de suas memórias;

Então, o meu pai, continuou sendo escravo do trabalho! Meu pai também trabalhava com a família do Sr. Zé Pedreno, que era um espanhol (...) então meu pai continuou sendo aquela pessoa dominada pelo trabalho dos outros.

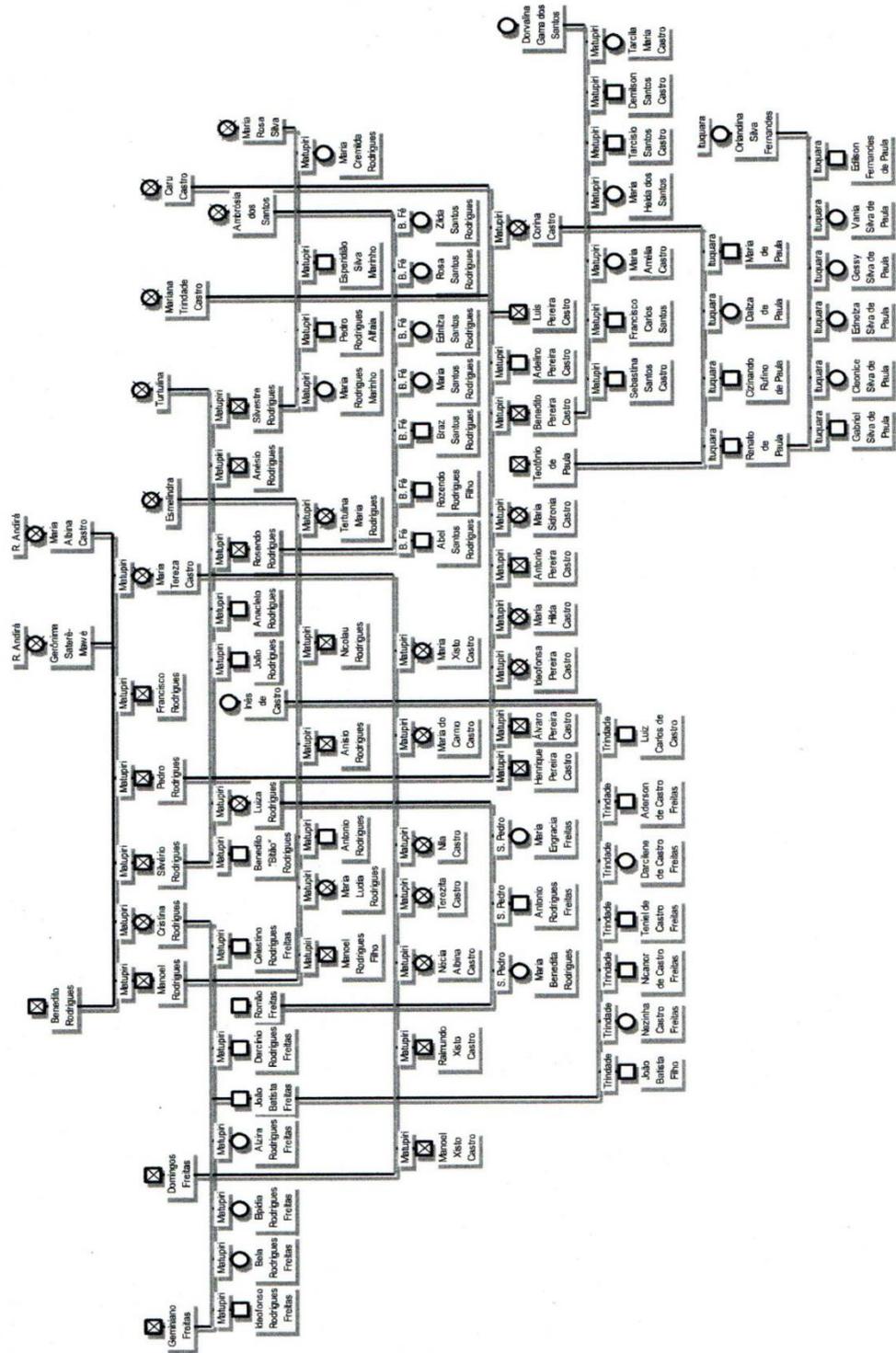
Naquela época era uma vida sofrida, o pessoal só trabalhava para trocar rancho com os materiais que tinha, se eles matassem uma caça trocava a pele com um quilo de açúcar, 100 gramas de café. Se eles tirassem mil palmos de madeira, ele trocava três quilos de açúcar com ele, o patrão.

A população de Barreirinha e adjacência, aceita, reconhece e nutre apreço pelos supostos descendentes de europeus, mas não possuem a mesma sensibilidade em reconhecer os negros do Matupiri como descendentes de Angolanos trazidos de África no período escravocrata do Brasil. E esse fato é algo muito bem resolvido na vida de nossa colaboradora Maria Amélia, pois já se reconhecia enquanto mulher negra, deixando explicitado em seu livro autoral, as suas experiências de vida e de preconceitos sofridos por conta de sua cor. Castro (2016, p.21): “Naquela época, ninguém sabia... Mas eu sabia; a gente é quilombola! Porque sabia que a gente é negro!”. A ancestralidade negra, laços familiares, casamentos, emparentamentos, estão representados abaixo em um esboço genealógico das famílias quilombolas do Matupiri. Ranciaro (2016, p.62-63); comenta como ocorreu a ocupação da região do Andirá pelos filhos do Senhor Benedito Rodrigues da Costa;

O espaço é definido pela linhagem de descendência, inicialmente expandida pelos laços familiares dos 6 (seis) filhos e, por extensão, com e a partir dos netos e tataranetos do ex-escravo, Benedito Rodrigues da Costa, que deliberadamente permanecem em Santa Tereza do Matupiri ou migram para quilombos adjacentes. De acordo com a linhagem de descendência os herdeiros fundam, respectivamente, os quatro outros quilombos, a saber: Inês Rodrigues e João Batista (Trindade); Luíza Rodrigues e Romão Freitas (São Pedro); Rosendo Rodrigues e Ambrósia dos Santos (Boa Fé); e Corina Castro com Teotônio de Paula fundam o quilombo de Ituquara.

No heredograma abaixo consta a ancestralidade do povo negro da Comunidade de Santa Tereza do Matupiri, onde está descrita a história familiar em termos de ascendência, descendência e incidência de determinada característica, neste caso a de povo quilombola.

Figura 12: Heredograma das Famílias Quilombolas do Andará



Fonte: Siqueira (2016, p74) /RTID

Nessa árvore genealógica, encontramos os ramos de famílias negras do rio Andirá, que grosso modo, tem em ponto comum a narrativa da chegada do Senhor Benedito Rodrigues da Costa, que constituiu família com a senhora Gerônima Sateré; e alguns colaboradores dessa pesquisa compõem esse heredograma. Dentre os quais destacamos, Maria Amélia Castro, Tarciso Castro, Tarsila Castro, que são filho(a)s do casal Benedito Pereira de Castro e Dorvalina Gama dos Santos. A colaboradora Tarciera Raquel é filha da senhora Hilda Castro, irmã dos colaboradores ora citados. São gerações de quilombolas que ousaram desafiar as forças opressora da região; cruzaram as fronteiras do Matupiri e decidiram reivindicar em instâncias superiores, os direitos que lhes são assegurados pela própria Constituição do país.

E as suas lutas por terras, suscitou a antipatia da população urbana, o ódio dos madeireiros e constantes desentendimentos com fazendeiros, inclusive com ameaça de morte. Santos (2002), em sua fala diz, “mas não se pode esconder que há diferenças sociais, econômicas estruturais e seculares, para as quais não se buscam remédios”, de fato, a população negra sempre recebe olhares enviesados pela sociedade Nacional.

Os primeiros apontamentos para as demarcações de terras fronteiriças do Andirá-Pará que ocorrem apenas por meados nos 70, litígio com o estado vizinho que perdura até segunda década do século XXI; onde comunidades rurais que outrora pertenciam ao estado do Amazonas, hoje pertencem ao estado do Pará, como é o caso das Comunidades da Ilha do Valha-me Deus e Comunidade da Ilha do Chaves, que saíram da tutela da cidade de Parintins-Amazonas no ano de 2011 e passaram para a responsabilidade do município de Juruti-Pará. São duas comunidades amazônicas que estão assentadas em duas Ilhas no rio Amazonas. João Siqueira (2016, p.10), nos apresenta a datação deste marco demográfico ocorrido em área de ocupação negra;

A emergência da problemática da terra e sua conseqüente demanda por uma ação efetiva de regularização fundiária nas imediações do baixo rio Andirá teve início por volta da década 1970. Historicamente esse período é também apontado como marco dos conflitos fundiários desencadeados pelo avanço das fronteiras de expansão econômica sobre a região amazônica. Os dados etnográficos e fontes historiográficas consultadas informam que a partir dessa década ocorreram alguns eventos com significativos desdobramentos sobre as formas de organização e uso das áreas sob a posse das comunidades ribeirinhas e povos tradicionais do rio Andirá (...) Na esteira da expansão da pecuária e da exploração de recursos naturais, entre eles a madeira, mas também pedra, areia e seixo, irão somar-se ainda, a partir do final da década de 1970, as tentativas de implantação de grandes projetos desenvolvimentistas centrados na exploração de recursos mineral e vegetal. É nesse contexto que mobilizações com vistas a reivindicar a demarcação de terras tradicionalmente ocupadas na região conseguem lograr contornos mais amplos.

Em relação a morfologia social do distrito de Santa Tereza do Matupiri, este tem sua estrutura organizativa distribuída em 05 (cinco) comunidades quilombolas, com 560 famílias

e aproximadamente 2.500 habitantes. Esta pesquisa foi realizada especificamente na comunidade de Santa Tereza do Matupiri, que é um Distrito onde residem aproximadamente 140 famílias quilombolas e uma população estimada de 250 comunitários.

O Quilombo de Santa Tereza do Matupiri está há uma distância aproximada de 23 km da sede do município de Barreirinha, e para se chegar ao Distrito, o transporte utilizado são barcos, canoas movidas a rabetas, voadeiras, e dependendo do transporte optado, reflete no tempo de viagem. Para quem sai de Barreirinha do Porto do Pucú, utilizando barco regional, o horário de saída às 14 horas com um percurso de duração de três horas de viagem e o valor da passagem é de R\$ 10,00. Quem faz o percurso via voadeira com motor 15 HP, o tempo de viagem é de uma hora, com o consumo de 60 litros de gasolina para a ida e volta, e com uma reserva para quaisquer eventualidades.

Os habitantes quilombolas e adjacências que se locomovem até a sede do município usando as embarcações regionais, também conhecidos barcos de linha, que fazem a sua jornada ainda durante a madrugada, por volta das 3h da manhã, com o objetivo de se chegar à Barreirinha ao amanhecer. Os viajantes que optam pelo transporte tipo canoa/rabeta 5.5HP, de acordo com um colaborador (fonte oral), o tempo varia de 3h a 3h30 de viagem, sempre no horário em o que rio ofereça trafegabilidade, pelo fato da embarcação ser pequena e vulnerável a possíveis naufrágios.

A Comunidade Quilombola do Matupiri tem uma estrutura organizacional e arquitetura bastante modesta, com similaridade às demais formações comunitárias às margens de rios e lagos da Amazônia. O conhecido quadro da comunidade é disposto da seguinte forma: um porto, duas igrejas católicas, células evangélicas, duas escolas, centro social, campo de futebol, cemitério e as casas dos comunitários. Os habitantes da comunidade são bastante acolhedores e receptivos para com os visitantes e pesquisadores, mas são reticentes e um pouco hostis quando se trata de fazendeiros, madeireiros e políticos em campanha eleitoral.

No empreendimento dessa pesquisa fizemos três viagens à comunidade de Santa Tereza do Matupiri, nesse primeiro contato houve uma exposição de motivos (os objetivos pretendidos) para justificar a minha presença como pesquisador em território quilombola. Após a apresentação, a proposta de trabalho foi assimilada e aceita pela representante do grupo quilombola a senhora Amélia Castro que se colocou à disposição para colaborar com esta pesquisa. A conversa com a liderança local e demais habitantes foi e é um contínuo, pois os diálogos estão se prolongando por todo esse ínterim.

No relato da senhora Amélia Castro, ela contou que as terras foram ocupadas por seus ancestrais ainda no século XIX, durante o período da “Revolução Cabana” (Silva, 2004), sendo assim, a mesma assevera que sua família reside nesse lugar a mais de cem anos. Salientou que após a certificação da Fundação Palmares, a luta diária dos comunitários deu-se por uma melhor infraestrutura para a comunidade, como por exemplo, posto de saúde para atender à demanda, escolas com boa estrutura física para acomodações aos alunos, professores e demais funcionários. Necessita também de água tratada a ser distribuída para as famílias locais, através de rede de distribuição encanada; não dispõe de reservatório de água e desta forma fica difícil atender as necessidades mais básicas de sobrevivência dos comunitários.

O Matupiri também já foi autossuficiente ao que se relaciona à produção agrícola e na criação de animais, não deixando a desejar aos demais distritos da região, que são bem mais desenvolvidos e atendidos pelo poder público local. No quilombo se produzia em grande quantidade a cana de açúcar, maracujá, criação de aves como galinha /granja, fazia-se roçado de macaxeira, mandioca, arroz e feijão. Entretanto, com a presença de fazendeiros e madeireiros no entorno, reduziram-se os espaços de cultivo e a criação declinou, inclusive a atividade pesqueira foi proibida por latifundiários, que ordenaram o cercamento de rios com fios condutores e eletricidade. Atualmente, com base em relatos de colaboradores do Matupiri, não há incentivo para a agricultura familiar por parte do poder público.

Assim sendo, para remediar a ausência de estado na questão do atendimento à saúde dos habitantes da comunidade Santa Tereza do Matupiri, os comunitários quase que usualmente recorrem aos conhecimentos tradicionais para tratar paliativamente das doenças das pessoas, e para suprir a carência alimentar, trabalham no cultivo e produção de café, da banana, farinha, cará, macaxeira e batata, além do fomento de criadouros domésticos de galinhas e outros animais de pequeno porte, mas são ações incipientes. A produção agrícola da comunidade quilombola supre o consumo familiar e raramente, quando há excedente, os produtos são vendidos na vizinhança ou na cidade de Barreirinha. Uma questão-problema mencionada pela líder comunitária é a falta de uma embarcação própria para transportar a produção agrícola, dificultando o escoamento da produção para a sede do município.

Convém entender que de certa forma, a principal finalidade da organização sociopolítica dos quilombolas está na busca pela conquista de seus direitos e na constituição de meios para atendimento das necessidades mais básicas dos comunitários. A ausência de políticas sociais e de sua aplicabilidade em Santa Tereza do Matupiri pode ser tomada como

um exemplo da atual realidade das comunidades interioranas da Amazônia. Oliveira (1986, p. 184) comenta:

No interior da região, contudo, os processos desencadeados foram se agudizando [...] a falta de dinâmica econômica condenou parte desta população à marginalidade, com a proliferação do subemprego e da miséria familiar. O clima de acumulação primitiva da fronteira, favoreceu o desrespeito à regulamentação jurídica do trabalho, acarretando semiescravidão, subconcentração e burla de direitos [...].

Na falta de incentivo direcionada para diversificar e fortalecer a economia do campo não incipientes, e sem oportunidades o quilombola e as demais populações tradicionais se submetem ao trabalho espoliativo. Segundo Jesus (2000, p. 28), a agricultura nacional tem como diretriz o mercado capitalista e que;

Infelizmente, o Brasil, por estar atrelado a um modelo agrícola imposto pelo capitalismo internacional, perdeu uma oportunidade histórica de promover e fortalecer os agricultores familiares, realizar a reforma agrária e modernizar o campo numa outra perspectiva, a familiar.

No contraponto deste cenário de exploração, está a federação quilombola do Andirá, que projeta proposta de uma agricultura familiar, fazendo uso racional do extrativismo da floresta, dos rios e dos produtos da terra; para que o outrora homens e mulheres subalternizados, sejam partícipes de um novo modal econômico de caráter coletivo, que consequentemente trará melhorias sensíveis na qualidade de vida dos quilombolas, através da geração de trabalho, através de uma economia solidária. De acordo com Singer (2002, p.10);

A economia solidária é outro modo de produção, cujos princípios básicos são a propriedade coletiva ou associada do capital e o direito à liberdade individual. A aplicação desses princípios une todos os que produzem numa única classe de trabalhadores que são possuidores de capital por igual em cada cooperativa ou sociedade econômica. O resultado natural é a solidariedade e a igualdade, cuja reprodução, no entanto, exige mecanismos estatais de redistribuição solidária da renda

Os quilombolas do Matupiri, ressignificaram a suas maneiras de lidar com seu habitat, não apenas considerando a conquista da terra enquanto um território para repetirem ações similares ao de fazendeiros e madeireiros que observaram essa porção geográfica da Amazônia apenas pela óptica do capitalismo, com o objetivo primaz de gerar capital, visando lucro e destruindo o ecossistema. E uma solução paliativa encontrada pelos quilombolas e em nome de sua federação, foi de escoar a produção agrícola para a área urbana, através de um comércio justo e visando um consumo solidário. Pois ainda de acordo com Singer (2002, p.112);

O avanço da economia solidária não prescinde inteiramente do apoio do Estado e do fundo público, sobretudo para o resgate de comunidades miseráveis, destituídas do mínimo de recursos que permita encetar algum processo de autoemancipação. Mas,

para uma ampla faixa da população, construir uma economia solidária depende primordialmente dela mesma, de sua disposição de aprender e experimentar, de sua adesão aos princípios da solidariedade, da igualdade e da democracia e de sua disposição de seguir estes princípios na vida cotidiana.

E cada ação da Federação Quilombola, traz em seu bojo o intento de desenvolvimento endógeno, valorizando os atores sociais envolvidos, que conscientemente buscam soluções para os problemas, quer sejam econômicos e ambientais da região. Ao longo de suas lutas, os quilombolas perceberam que não dependem necessariamente dos favores politiqueros de supostos oligarcas locais, que apenas lembram da comunidade em épocas de campanhas, mas que logo após o pleito colocam as comunidades quilombolas no ostracismo.

Dado o exposto, os quilombolas decidiram agir de forma coletiva e maneira participativa nesse processo revolucionário, que é fruto de um mosaico econômico nas terras, na floresta e nas águas do rio Andirá. O que nos leva a crer que cada quilombola é um guerreiro, assim como o seu santo de promessa, São Sebastião, nessa luta contra as opressões, preconceito e racismo.

3.2.São Sebastião: Uma Igreja Quilombola

Semeados, nos campos dos desafios brotam soluções semelhantes àquelas que vislumbramos no horizonte. São frutos das roças de esperanças, das resistências plantadas, persistências cultivadas e superações colhidas. Compreendemos, então, que o horizonte está lá e está aqui, que os desafios estão no horizonte e as soluções estão no nosso caminhar, no nosso plantar, no nosso colher, no nosso trabalho, na nossa luta, na nossa história e na nossa geografia. Quando geografamos, fazemos nossos territórios e construímos nossas histórias. (Antunes-Rocha, 2012)

Parafraseando a citação acima “soluções colhidas, das resistências plantadas e cultivadas” essa é bandeira de luta das famílias quilombolas do Matupiri.

No povoado do Matupiri, conforme descrito em tópicos anteriores, trata-se de uma comunidade amazônica, mas com suas peculiaridades, que mesmo com sua ancestralidade negra dialogou com as populações locais do rio Andirá, com emparentamentos, compadrios e consanguinidades dentre as populações que habitavam essa região, que assimilaram muitos hábitos dessa convivência, que também é uma constituição de um ethos partilhado.

Das muitas maneiras de resistir a um processo de conquista, quer seja territorial, simbólico e do imaginário, entende-se que manter práticas e costumes pautados em festividades, religiosidades ou espiritualidades tende a ser um ato latente de enfrentamento, dissimulando a ideia de que teria sido conquistado, assimilado aparentemente, mas preservando sua essência. Bruit (1995, p. 168) aponta que:

A simulação foi percebida por certas autoridades, mas aqui aparentemente assinalada como alguma coisa insólita que impedia simplesmente entender os atos

dos índios. Um corregedor do Peru informou em 1585 que os índios “usavam suas danças e festas e folias, comendo e bebendo juntos, para ficar bêbados; mas as noutras coisas que fazem não se entendem. É curioso a observação da autoridade que acredita entender as danças, as festas e a bebedeira, e não enumera as “outras coisas” que não se entendem. Que coisas seriam essas? Provavelmente alguns gestos, rituais cotidianos, sinais sobre certos lugares onde escondiam os ídolos e que conheciam, reverências a esses lugares ou a lembranças que a dança e a bebedeira resgatavam (...) Para Las Casas, a simulação escondia o rancor pela destruição e o genocídio; para outros cronistas encobria o desejo e a intenção de preservar os traços culturais mais queridos, como a religião. Em ambos os casos se trata de um mecanismo de defesa, de sobrevivência, de deculturação, de resistência, que não foi visualizado nem entendido pelas autoridades nem pela maioria dos espanhóis, que passaram a ser ludibriados politicamente.

Uma das festividades que também atravessam o tempo, e talvez sejam tão antigas quanto a própria comunidade, são as festas de santos, com traços do catolicismo bem marcantes na maioria das cidades amazônicas e o Quilombo do Matupiri não é exceção. Além disso, não se pode falar sobre o processo de conquista da Amazônia sem mencionar as ordens religiosas que se estabeleceram na região, bem como as formações de missões ao longo dos rios da Amazônia, que em muitos casos originaram as cidades, que no seu surgimento e no seu íterim foram consagradas a algum santo católico, que oficializa o processo de Lusitanização e seus topônimos europeus que aos poucos relegaram a segundo plano o caráter espiritualista indígena e africano na Amazônia, conforme assinala Maués (1995, p. 72):

As crenças do catolicismo de fontes ibéricas se mesclaram com crenças indígenas e africanas, contribuindo para o desenvolvimento das festas populares de santos (com aspectos profanos nem sempre de agrado das autoridades laicas e religiosas), das práticas de feitiçaria, dos aspectos demoníacos, das orações fortes, das pajelanças e dos calundus.

Acrescenta-se ainda que a conquista espiritual da Amazônia ocorreu devido a todo um projeto colonial de cristianização e conquista espiritual através das ordens religiosas em destaque: mercedários, capuchinhos, franciscanos e jesuítas, sendo que estes últimos executaram um trabalhado de grande persuasão entre os povos indígenas da Amazônia, tendo sua história marcada por expulsões e retornos à região durante a vigência do Diretório Pombalino. A presença religiosa, e principalmente a jesuíta, teve importância capital no que tange à expansão e resguardo das terras conquistadas e catequizadas sob a égide da Coroa. De acordo com Mello (2009, pp. 251-252);

Consideramos as Juntas das Missões Ultramarinas como desdobramento importante do projeto de conquista português de ‘dilatação da Fé e do Império’. Funcionavam as Juntas como mecanismo ideal para regular as atividades missionárias, como já salientamos nas atribuições e competências no capítulo antecedente, mas também como agentes mediadores das políticas coloniais [...] Muito embora a estratégia de evangelização dos índios proposta pelas ordens religiosas atuantes na América portuguesa, principalmente os jesuítas, tenha entrado diversas vezes em conflito com os colonos e com o clero secular, não se pode negar que as missões desempenharam

um papel importante um papel importante como ‘unidades de ocupação’ e de defesa do território ultramarino.

O afamado projeto colonial empreendido tanto por Espanha e Portugal utilizou-se da mão de obra religiosa, ou seja, missionários estavam presentes em quase todas as expedições realizadas por essas duas Coroas, tanto que muitos dos relatos conhecidos nos dias atuais sobre a colonização da América são relatados por Las Casas (1552), e quando se trata especificamente do Brasil e da Amazônia, estão grafados nos diários de alguns missionários, e nesse caso citamos Acuña (1641), Fritz (1685), João Daniel (1757) e o seu messianismo na região em diferentes épocas. Igualmente, Frei Gaspar de Carvajal (1541-1542), esteve na embarcação de Francisco de Orellana. Os missionários que assumiram o papel de cronistas, foram homens que apesar das subjetividades em seus relatos deixaram suas impressões sobre esse processo de ocupação territorial e espiritual da Amazônia. Silva (2004, p. 35) salienta:

Os religiosos acompanharam as expedições espanholas, portuguesas e francesas. Como ação interventiva da conquista e da colonização ibérica são também os organizadores das aldeias, primeiros aglomerados populacionais criados sobre agrupamentos originários. Cada lote definido na competição mercantil era um espaço conquistado para colonização espiritual.

As ordens religiosas passaram a ter uma relação proximal com os povos indígenas tanto da várzea, como da terra firme e no processo de descimentos para às margens de rios. As ações de evangelização em algumas vezes logravam êxito, mas em diversos momentos a catequização enfrentava resistência por parte dos índios, que não aceitavam a fé católica e como retaliação reagiam a essas investidas da cristandade, chegando a saquear e queimar capelas e imagens de santos. Os Aldeamentos fomentados pelas ordens religiosas, não levavam em consideração as diferenças, beligerâncias entre os povos indígenas, que inclusive já haviam guerreado entre si, e por conta dessa ação supostamente evangelizadora, os colocavam em situação conflituosa e de impossível convivência. Pinto (2006, p. 125) enfatiza que;

Os seus próprios relatos, entretanto, nos fornecem elementos suficientes para concluirmos que essas relações entre índios e missionários eram fortemente marcadas por manifestações de resistência que iam desde a habitual recusa ao batismo e a participação em atos religiosos e a aceitação dos sacramentos, até a destruição de capelas e igrejas, profanação de objetos sagrados e violência contra a pessoa dos padres que, em muitos casos, culminaram com o assassinato.

Igualmente, as ações com resultados negativos na Amazônia, só foram contornadas com a influência marcante da “Mariologia” na Amazônia, ou seja, a devoção dos povos amazônicos (originários, quilombolas e tradicionais), à Virgem Maria, que no norte do Brasil é simbolicamente representado pelo Círio de Nazaré, em Belém do Pará. Para muitos

paraenses esse evento religioso é interpretado como um Natal fora de época, pois no dia do cortejo mariano, as pessoas em vulnerabilidade social, em situação de rua, recebem atendimento humanizado, com destaque para a doação de alimentos aos mesmos, talvez como forma de pagamento de promessa dos devotos.

Para um melhor entendimento, enfatizam-se as maiores expressões “Marianas” das Américas, com referência à “Aparecida” no próprio Brasil, uma santa com traços fenotípicos de origem africana. No México, ilustramos “Guadalupe”, santa com fisionomia dos indígenas da América Central, fato similar ocorrido com “Nazaré” características e traços faciais simbióticas a caboclitude amazônica. E o projeto colonizador e religioso, logrou êxito, fato explicado nas muitas cidades da hinterlândia amazônica e seus habitantes são devotos fervorosos da doutrina cristã católica com seus santos, santas e dogmas. Neves (2010, p. 14) acentua:

A presença da Virgem Maria na região Norte está ligada diretamente às ordens religiosas no período da colonização. Nesse período, o trabalho de catequizar empreendido, principalmente, por carmelitas, jesuítas e mercedários, teve um papel fundamental não só na formação de quase todos os povoados no Rio Negro como também na solidificação do nome da mãe de Jesus. Para se ter uma ideia da forte influência dessas ordens, os carmelitas chegaram ao Rio Negro em 1695 e, nas cercanias do Forte de São José, levantam a Capela de Nossa Senhora da Conceição, feita de madeira, barro e palha. Feito isso, tomam a Virgem como padroeira do núcleo que, futuramente, constituiria a cidade de Manaus, fundada a partir da fortaleza São José do Rio Negro (...) De Belém a Manaus, da ocupação da Bacia Amazônica à exploração de leste a oeste da Amazônia, a Virgem foi sempre louvada.

A Colonização Espiritual e do Imaginário que se espalhou pela Amazônia, deixou seu lastro com destaque para as festas de Santos Católicos, sendo que as entidades mais populares na região do Quilombo do Matupiri são: Santa Tereza D’ávila, São Sebastião e Santíssima Trindade. Segundo relatos de nossa entrevistada Maria Amélia (60 anos), as festividades em honra a São Sebastião remontam ao surgimento da comunidade, sendo que os próprios quilombolas foram os construtores da Igreja do Santo Padroeiro, a igreja/capela é bastante modesta, e não possui uma arquitetura contemporânea. O pequeno templo pode ser avistado assim que se chega à comunidade por via fluvial.

Pode-se observar que o processo de construção da Igreja de São Sebastião foi através do trabalho comunitário, onde como muito empenho conseguiram, apesar da carência de materiais de construção mais práticos para a realização da empreitada (tijolos, cimento e afins). Essas memórias da fé e devoção do povo quilombola são relatadas com muitas riquezas de detalhes, em uma manhã às margens do rio Andirá pela colaboradora quilombola Maria Amélia (60 anos);

Ela é desde o começo da comunidade, só que ela mudou, ela começou feita de palha, depois foi feita de barro, e de barro ela já passou para estrutura de cimento, mas a coluna dela é feita de argila, e eu ainda carreguei esse tijolo que o meu pai e meus tios faziam, aqueles tijolos de barro assim inteiro, né, e eles faziam aquelas caixinhas assim, e quando ficava seco aí eles botavam para gente carregar, para lá para fazer a igreja. Não tinha tijolo. Eles eram feitos de adobe. Foram feitos pelos próprios moradores, que eram meu avô, meu pai, meus tios, minhas tias, e tudo eles se juntavam e faziam para aquela igreja de São Sebastião e de Santíssima Trindade. Eles vieram do princípio porque eles adotaram esses dois santos, depois veio a Santa Terezinha que eles arranjaram e ela ficou, aí foi esse tempo que veio os padres, e antes disso só era o São Sebastião e a Santíssima Trindade. A igreja funciona mais no mês de janeiro, mas sempre a gente dá um lembrete, inclusive quinta-feira teve limpeza na área da frente. Quem atende pela paróquia é o Pe. Carlos Caridade por que agora faz um tempo que não recebemos visitas de padre, mas a relação graças a Deus é boa. Por isso eu digo assim: nós temos duas igrejas, sendo duas católicas e uma adventista, mas tudo cuida do que é seu, não tem briga não tem desavença por causa de religião, por que até por conta de religião para mim é uma coisa inútil né, por que é um só Deus, né, por que brigar? (Entrevista, 2016).

Na fala da colaboradora, nota-se um sentimento de orgulho enorme que ela sente pela história da comunidade e da construção da Igreja de São Sebastião; pois para que esse templo fosse erigido, foi necessário o empenho e envolvimento de quase toda a sua família (crianças e adultos); convém lembrar também que os santos de devoção dos quilombolas foram definidos pelos comunitários mais antigos, que de acordo com suas crenças e devoção os escolheram os dois padroeiros. De acordo com a fala de Dona Maria Amélia, houve a substituição de padroeiro da Comunidade do Matupiri, e isso ocorreu a partir da presença efetiva da Igreja Católica, que secundarizou as duas divindades já cultuadas pelos comunitários, cuja intensão fosse separar entidades populares de entidades romanizadas. Teixeira (1988, p.41-42), destaca,

(...) no catolicismo tradicional (popular) a ideia religiosa estava presente em todas as manifestações da vida pública. No período colonial, sobremaneira, em razão do profundo isolamento da vida rural, eram poucas as expressões de vida social. Desta forma, as festas religiosas ganhavam grande importância, como forma típica de reunião social.

A presença da Missão Católica do PIME (Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras) tendo como missionários, padres italianos desde os anos 50 na região do Baixo Amazonas. Foi então, que a partir dos anos setenta instituiu Santa Tereza D'Ávila, uma das doutoras da Igreja como nova padroeira. Vale destacar houve proibição por parte do sacerdote que era responsável pela região do rio Andirá, o culto a São Sebastião, devido ao seu caráter sincrético; ou seja, o referido santo também era e é celebrado pelas religiões de Matriz Africana em grande parte do Brasil, fato este que pode ser interpretado como racismo religioso praticado pelo catolicismo.

Figura 13: Igreja Quilombola de São Sebastião e Igreja de Santa Tereza



Fonte: Pesquisa de campo, 2016

O evangelismo professado até então era de cunho combativo a outras doutrinas ou até mesmo práticas doutrinárias de um cristianismo mais popular erigido em uma época em que a igreja não se fazia tão presente como nos dias atuais, se não enquanto com um prelado, mas com informações via rádio católica tanto de Parintins e de Barreirinha. Vera Jurkevics (2004, p.99) traça uma discussão sobre a intervenção da igreja entre os povos tradicionais e originários no Brasil;

Toda esta diversidade assentou-se, porém, num “chão comum”, palco da chegada de alguns milhões de escravos africanos, ao longo de três séculos e meio. Assim, ao catolicismo ibérico, somaram-se outras expressões cristãs, das igrejas protestantes e ortodoxas, além de um universo religioso ainda mais diversificado, formado por judeus, islâmicos, budistas, entre outros. Diante desse emaranhado religioso, que referenciais teóricos privilegiar e que metas evangelizadoras estabelecer? As do conflito e resistência ou, ao contrário, as do diálogo ecumênico e inter-religioso? A de continuar combatendo antigos sincretismos que há muito havia entrelaçado, no continente, crenças e ritos de matrizes europeias com os de matrizes indígenas e africanas ou admitir a riqueza cultural, espiritual e religiosa desses povos e, reconhecer o longo processo de trocas que se direcionam para um cristianismo inculturado?

Dessa forma, por longos anos, os quilombolas do Andirá se submeteram as ações persecutórias diante das práticas religiosas e da fé dos aquilombados, por mais de 50 anos as festividades alusivas a São Sebastião foram invisibilizadas e silenciadas, ou seja, obedeceram às decisões unilaterais e verticalizadas da igreja. Mas a partir do ano de 2013, passaram a não aceitar passivamente e se impuseram, fato este que ganhou força com a presença de professores e pesquisadores que ao período firmavam um diálogo bastante proximal e verticalizado com os entrevistados. E a festividade religiosa que existia apenas como lembrança nas teias da memória dos mais velhos, deixou de ser apenas uma vontade, uma

ideia e voltou a ser realizada na comunidade do Matupiri e essa festividade religiosa é descrita minuciosamente por nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos);

A festa de São Sebastião ela nunca muda de data, é porque a gente faz no dia mesmo. Deia porção de pessoas ou não deia. Dia 20 de manhã todos os anos a gente dá uma sopa, uma feijoada, inclusive o prof. João já entrou com a gente na roda. Ano passado teve e este ano teve também, e no outro ano vamos tornar a fazer. E eu sou festeira do dia 19. Quem tira os mastros são os promesseiros, aí fazem a fila e vão chamando por nome e o promesseiro vai lá cortar o pé do Mastro até derrubar. É assim que é. O São Sebastião ele é padroeiro desde quando eu criança. Olha quando foi em 1970, quando padre chegou na comunidade, o padre proibiu a festa de São Sebastião e festa do Divino Espírito Santo, mas nunca venceram. E os moradores mais conformados se voltaram mais para o lado da Santa Teresinha e esqueceram São Sebastião. E São Sebastião ficou lá na frente da comunidade, ficou esquecido, foi acabando, e foi o tempo que meu primo que morava lá morreu, e com isso essa parte da comunidade ficou esquecida. E em 2013 e 2014 aí foi feita a primeira festa de novo de arraial lá. Aí nesse ano eu estava lá e nos juntamos. E no primeiro quando renovamos a festa. Aí colocamos no aviso convidando as outras comunidades e deu muita gente. Dia 21 amanheceram dançando. E desde esse dia escolhi São Sebastião para ser o padroeiro dos Quilombolas. (Entrevista, 2020).

Quanto à presença de missionários católicos, a igreja de São Sebastião está sob a tutela românica, mas algo apenas proforma, pois faz um determinado tempo que nenhum missionário celebra missa na capela construída pelos quilombolas. Mas ainda com essas pequenas querelas, timidamente voltaram a realizar as festividades de São Sebastião, que pode e deve ser entendido como um processo de resistência a essa imposição sinodal. Sendo assim, a Festa em honra a São Sebastião passou a ser celebrada em dois momentos distintos, na Igreja homônima e em um rito de Santo de Promessa, promovido pelos Quilombolas.

Os ritos católicos em honra a São Sebastião também são elaborados com o mesmo afincamento e entusiasmo pelos devotos, que também realizam a sua profissão de fé, ou seja, um outro sentido de festejar o seu padroeiro. Os devotos e promesseiros vão para as matas retirar um tronco de “molongó” (madeira leve e resistente) com aproximadamente 10 metros de comprimento, e o enfeitam com flores, frutos e palhas, sendo erguido no nono dia de festividade. Galvão (1976, p. 52) comenta que “(...) um varão de sete a oito metros que se prepara em uma das roças próximo à cidade. No dia nove os devotos o levavam em procissão até a frente da igreja onde era plantado, em meio de música e foguetaria. Promesseiros derramavam água na base do mastro”.

⁶Molongó é uma árvore comum nas várzeas e igapós da Amazônia, tem porte médio e o crescimento é rápido, com duração de um ano para que possa ser extraída a madeira. Pertence à família *Malouetiaduckei*. Pode atingir até 15m de altura e sua madeira é branca, macia e leve (FONSECA, 2010).

Nesse ato festivo a utilização de água também pode ser substituída por água ardente a popular cachaça, geralmente usadas nas festas de terreiro, em que os participantes que vão retirar a madeira na mata bebem e regam o mastro recém-cortado, dividindo com o santo. Esses ritos que envolvem a comunidade têm certo pendor, pois de acordo com a consciência coletiva dos romeiros, os pedidos feitos ao santo serão atendidos, seja em prol da lavoura, saúde, seca, enchente e bem recente para que os mesmos consigam o reconhecimento federal de suas terras e proteção contra pestes e pandemias. Vera Jurkevics (2004, p.149): “Em um mercado religioso tão próspero, cabe ainda ressaltar os santos lembrados não exatamente por seus poderes taumatúrgicos, mas sobretudo pela crença, de que são capazes de intervir, rápida e eficazmente, em momentos de crise”.

Nas conversas gravadas e informais, é possível compreender que na festa em homenagem ao santo não há um interesse financeiro no mercado da fé, baseado na teologia da prosperidade, mas apenas um fervor e culto santoral na entidade sagrada. O Santo Guerreiro passou a ser o padroeiro e cultuado pelo povo quilombola após um pedido feito ao santo, se a mesma fosse atendida, a festa continuaria a ser realizada, nos moldes de antigamente. Segundo a senhora Amélia, o pedido feito a São Sebastião foi a respeito do processo de reconhecimento e titulação das terras quilombolas e se o referido processo fosse deferido em favor dos quilombolas do Andirá, os devotos e demais comunitários passariam a ter a obrigação de cumprir a promessa, pois o povo negro acredita que a palavra empenhada deve ser cumprida.

As festividades a São Sebastião em Matupiri têm característica de novena, pois como o próprio nome diz são nove dias, pois se trata de uma comemoração maior, e exige um determinado tempo de preparo para a realização. As celebrações religiosas e culturais envolvendo a toda a comunidade são evidenciadas na fala de Tarcia Raquel (35 anos);

Olha as festividade, nós temos as festas religiosas onde a escola faz parceria com a comunidade o presidente e também o presidente de igreja e o presidente administrativo, tem sempre reuniões com os comunitários e as autoridades da comunidade pra decidir quando vai ser a festa e de que forma, dividiu as equipes e a escola não deixa de participar desses eventos, assim também quando a escola tem seus eventos a comunidade participa, que é o boizinho da escola, gincana cultural, a gente tem feito também a consciência negra, e também o ponto das festividades é a festa de Santa Terezinha que é a padroeira da comunidade, que geralmente acontece em outubro, dia 15 de outubro, e a de São Sebastião que é considerado o padroeiro dos quilombolas, e essa festa de São Sebastião é em janeiro, então nós temos três festas, São Sebastião, santíssima Trindade e a de Santa Terezinha, são os eventos religiosos, e a gente tem outros eventos que a gente está realizando na comunidade, que são os campeonatos, que é campeonato da comunidade, campeonato da escola, festival da escolinha e a festa quilombola que irá se realizar dia 20 de novembro. (Entrevista, 2016).

As celebrações em alusão ao “Santo Guerreiro” ocorrem de 12 a 20 de janeiro, sendo que até o dia 20 para os ritos católicos. E por ocasião dos festejos a igreja recebe uma pequena reforma, fica bem arrumada para receber os devotos, pagadores de promessa, e demais membros das comunidades próximas ao Matupiri. Durante os festejos acontecessem novenas, torneio de futebol, vendas de comida e leilões. Toda a movimentação financeira da festa é de responsabilidade dos comunitários da comunidade do Matupiri, pois não há ajuda externa vinda de patrocínios. E ao que se relacione ao evento cultural promovida pelos ⁷festeiros, ocorre logo após o dia 20 de janeiro, a data é totalmente dedicada para a promessa dos quilombolas. E para o desfecho da festa, existe uma programação específica, desde a escolha e retirada do Mastro nas matas no entorno da comunidade, que servirá de “Mastro do Santo”.

O mastro é símbolo dos festejos, quando erguido no ponto mais do mastro é desfraldada uma pequena flâmula com a imagem do santo padroeiro, essa é uma forma de homenagear o divino e confirmar que a proteção do padroeiro nunca faltará para os fiéis da comunidade, pois acreditam piamente no poder do sagrado. A bandeira do santo no ápice do mastro informa que o santo está presente no lugar para ser festejado, homenageado. Para a elevação do mastro, os devotos cumprem uma espécie de ritual não é colocado de qualquer jeito. Nesse ato sempre é realizado uma cerimônia dentro de uma formalidade religiosa pois os devotos acreditam que existe uma forte ligação da terra com o céu; dos homens para com o grande astral do universo.

Em torno do mastro hasteado a comunidade faz os agradecimentos pela vida, pela proteção, pela colheita, revigora sua fé e renova suas esperanças no santo protetor. No final dos festejos vem a derrubada do símbolo da festa. É um momento especial em que todos se reúnem, sem exceção, tanto crianças, quanto adultos tentam pegar algum prêmio, brinde, fruta e em algum momento uma certa quantia em dinheiro doado por alguém com alguma condição de vida mais remediada. A derrubada do marco da festa para o povo quilombola é um momento especial, visto que o “Mastro do Santo” é derrubado com golpes de machado, mas somente a parte superior é retirada.

⁷ As festeiras ou festeiros são as pessoas que realizam as festas em homenagem aos Santos de sua devoção em propriedades privadas, a maioria realiza em suas próprias casas ou terreiros como muitos denominam.

A base do mastro permanece enterrado e no dia seguinte, tanto os devotos e pagadores de promessa se reúnem para desenterrá-lo, que se torna mais uma celebração também que os devotos chamam de ⁸“Festa do Arranca Toco”. No momento retirado do toco do mastro torna-se mais um motivo para se festejar. Entende-se melhor esse fato na narrativa de Maria Amélia (60 anos);

A festa do padroeiro, nós escolhemos um padroeiro para ser o padroeiro dos quilombolas, é o São Sebastião, dia 20 de janeiro. E a padroeira da comunidade é Santa Terezinha, que começa dia 5 de outubro, e de 5 vai até dia 15, e do São Sebastião vai de 12 a 20 janeiro e no dia 20 ainda tem o “arranca toco”. Nós temos mais uma padroeira que a gente festeja, e às vezes festejamos também em junho, que é a Santíssima Trindade. Isso no Matupiri mesmo, e nós não temos a igreja dela, ela usa a igreja da padroeira Santa Tereza D’ávila. (Entrevista, 2016).

A festa de São Sebastião foi descrita exatamente por ser um dos mais antigos encontros coletivos animados da Comunidade do Matupiri, depois que ganhou status instituído como Santo de Promessa dos Quilombolas, melhor dizendo, a relação apenas se estreitou mesmo, quando ocorreu a mudança de padroeiro. A manutenção dos festejos a São Sebastião é intrinsecamente entendida como uma verdadeira forma de resistência, pois quando não se tem a quem mais recorrer, segundo os quilombolas, “São Sebastião intercede por nós”. A fé é grande em São Sebastião por tratar-se de um Santo que foi soldado, portanto, é indelével e afeito a questões beligerantes, similares à luta por terras que os Quilombolas do Rio Andirá vêm travando junto à justiça ao longo dos anos.

Mesmo sendo um Santo da Igreja Católica, São Sebastião também pode ser entendido como um Santo do Povo, pois está presente tanto em altares cristãos, festas de promessa e entre o Povo de Terreiro.

Esta religião se enraíza longe da matriz, em torno das capelas, pequenas igrejas e cruzeiros, mui raramente servidas por um padre. Na maioria das vezes foram construídas pelo povo, mesmo sem pedir licença ao padre ou ao bispo. (...) O espaço externo é extensão do espaço interno da capela e no dia da festa o mastro do santo levantado fora da capela, exprime simbolicamente a apropriação deste espaço pelo santo padroeiro. (BEOZZO apud TEIXEIRA, 1988, P.21-22).

A crença ao referido santo, por coincidência ou não também está ligada a questões fundiárias e lutas por território e reforma agrária. E desta forma ocorre a sua popularização, sendo homenageado desde as cidades mais populosas do Brasil, como a cidade do Rio de Janeiro, que inclusive é feriado municipal no dia do santo, até em lugares distantes como o

⁸Segundo Dona Maria Amélia, esta atividade é realizada após a Festa do Santo, onde promesseiros e comunitários tentam tirar com a mão o restante do Mastro que ficou enterrado.

Quilombo do Matupiri no interior da Amazônia. Dantas (2016, p.96) aponta um dado sobre a popularidade do santo guerreiro: “Consta ainda que a devoção a São Sebastião é muito difundida no Brasil sendo o santo com maior número de paróquias em todo o território nacional, além disso, são milhares de capelas e comunidades a ele dedicadas”. No entendimento de nossa colaboradora, São Sebastião é um grande protetor de seus devotos, contra pestes e doenças e em seu relato bastante emocionado, ela alude ao padroeiro quilombola a proteção das cinco comunidades quilombolas contra a Sarscov2. A entrevista abaixo deu-se em 24 de junho, dia de São João, e por essa ocasião ao fim de nossa conversa, nossa colaboradora Maria Amélia iria cumprir mais uma obrigação ao santo junino, em acender uma grande fogueira em sua homenagem, mas sem esquecer de sua devoção no padroeiro do quilombo. Nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos), nos fez um relato emocionado;

Olha meu filho! Vamos orar para São Sebastião. São Sebastião é padroeiro contra as pragas, para que não deia na casa da gente, nem na roça, nem nos animais. Eu tenho uma fé imensa em São Sebastião. Eu tenho uma fé muito profunda nele. E eu sei que ele está cuidando de nossa comunidade, do povo do rio Andirá inteiro e ele não vai deixar desamparar os filhos dele, para que não chegue essa maldade dentro das comunidades quilombolas. (Entrevista, 2020).

Identificamos algo simbiótico entre a fala de nossa colaboradora Maria Amélia e alguns trechos da obra o Auto da Compadecida, onde em certos momentos o sertanejo recorre às rezas e orações como um anestésico para as suas dores da alma, do corpo e da dignidade. Nas linhas escritas por Suassuna (1955, p.130), percebemos uma descrição do sofrimento do sertanejo que;

(...) Na seca, comia macambira. Bebia o suco do xiquexique. Passava fome e, quando não podia mais rezava. E quando a reza não dava, ele ia se juntar a grupo de retirantes que iam tentar a vida no litoral. Humilhado. Derrotado. Cheio de saudade. E logo que tinha notícia da chuva, pegava o caminho de volta. Animava-se de novo. Como se a esperança fosse uma planta que crescesse com a chuva. E quando revia sua terra dava graças a Deus de ser um sertanejo pobre, mas corajoso e cheio de fé.

E essa fé depositada na divindade, é um refrigério para atenuar as agruras que a comunidade do Matupiri tem passado antes e durante esse período pandêmico; ocasião em que os quilombolas mais precisaram da atenção do poder público, seja com a distribuição de alimentos e principalmente remédios. A colaboradora busca em suas memórias mais longevas, outros momentos de dificuldades que a comunidade enfrentou ao que se relacione à doença; que com o parco conhecimento e a ausência de médicos, os comunitários tinham que recolher às suas casas por quase todo o período de transmissibilidade. A relação com o sagrado é um dos últimos refúgios que o homem e a mulher da Amazônia recorrem para os seus momentos de dificuldade, personificado no empenho de palavra à santos e santas; que caso atendam os

pedidos dos devotos, os mesmos pagarão a promessa em Círios, Romarias e Procissões. Mas quando a reza e a promessa não obtêm respostas, a solução é buscar soluções em alternativas extremadas.

Dizem os quilombolas que quando a destra das políticas de governo não se faz presente, como neste momento de pandemia, o jeito é rezar, trabalhar e esperar pela providência divina; ou quem sabe rumar para cidade grande se amocambando em bairros afastados do centro e contando com a ajuda de parentes que já residem na cidade. De fato, essa é uma realidade que a população do quilombo do Andirá vive nos últimos quatro anos, quando uma parte de seus sonhos foi podado por uma política municipal que atropelou a continuidade de um projeto de melhoria na qualidade de vida da população quilombola.

A prática de abandono por parte do poder público é muito comum na Amazônia, por certos grupos políticos quando não logram êxito nas urnas em um determinado lugar, comunidade, distrito ou bairro, nesse caso, os quilombolas são os penalizados, condenados ao esquecimento, ao sofrimento, e por quatro anos sofrerão as agruras por terem se portado como oposição. Essa é a atual realidade da Comunidade Quilombola do Matupiri, mas seus comunitários resistem bravamente, fazendo de seus dias uma revolução cabana.

Apesar do já comentado isolacionismo em relação a políticas públicas, a comunidade quilombola, imbuída do seu espírito beligerante – algo que se tornou mais explícito após o reconhecimento pela Fundação Palmares, fazendo-os cumprir todos os ritos protocolares de reconhecimento e titulação coletiva a ser expedida pelo INCRA. No início da luta pelas terras, as dificuldades se mostraram hercúleas, mas tanto os mais velhos, jovens, crianças e quilombolas por afinidade (homens e mulheres que constituíram matrimônio com quilombolas do Andirá), forjaram seus ideais na força da lei do Estado-Nação e na Fé em São Sebastião, aos poucos estão conseguindo oficializar a posse territorial que imemorialmente já lhes pertence.

A luta por terras e a sua titulação, trazem em seu bojo importantes reivindicações para a saúde, moradia, transporte e por uma educação especificamente quilombola. Para Silva (2008, p.101);

(...) Uma perspectiva de educação crítica leva em conta a necessidade de uma constante problematização, estabelecendo condições para o surgimento de um saudável conflito de ideias, visando a aprimorar as relações sociais nessa nossa sociedade plural, inclusive no que tange à questão religiosa, donde historicamente religiões de matriz africana foram tratadas como caso de polícia, até pouco mais da metade do século.

Nos últimos seis anos, o parco investimento nas comunidades quilombolas foram ínfimos, os governos nas suas três esferas, os tratou como a escória da região, tanto que ser quilombola no município ganhou uma conotação pejorativa por parte dos habitantes de Barreirinha. E esse perspectivismo da sociedade nacional para com os aquilombados, só mudará quando eles tiverem acesso a uma Educação Crítica, o que permitirá o desarraigamento de uma visão deturpada a respeito do que é ser quilombola, ser uma pessoa negra, ser praticante de religiões de matriz africana. Caso contrário, a ignorantização, a visão deturpada continuará reproduzindo conceitos errôneos, demonizando pessoas, cultos, vivências e alcunhadas de incontáveis termos pejorativos e racistas. Enfim, a saída premente tanto para o Matupiri quanto para o Estado Brasileiro, está na valorização da educação, da educação quilombola, e da pessoa negra e quilombola.

3.3. Por uma Educação Escolar Quilombola (EEQ).

As Diretrizes Curriculares Nacionais (2013) estabelecem que a escola, face às exigências da Educação Básica, precisa ser reinventada: priorizar processos capazes de gerar sujeitos inventivos, participativos, cooperativos, preparados para diversificadas inserções sociais, políticas, culturais, laborais e, ao mesmo tempo, capazes de intervir e problematizar as formas de produção e de vida. A escola tem, diante de si, o desafio de sua própria recriação, pois tudo que a ela se refere constitui-se como invenção: os rituais escolares são invenções de um determinado contexto sociocultural em movimentos (DCNs 2013, p.16).

Neste sentido, vê-se que a Federação Quilombola do Matupiri almeja uma educação de qualidade para as Comunidades Negras do Rio Andirá, pois o projeto que os mesmos vêm idealizando, reivindica uma educação que contemple os interesses do quilombo. Objetiva-se com esse projeto reinventar a escola para os filhos dos quilombolas, essa ideia estava sendo maturada desde o ano de 2013, pela equipe gestora das duas escolas do Quilombo do Matupiri em comum acordo com a Federação, que empreendem luta para que as instituições escolares das comunidades quilombolas sejam vistas com mais atenção, similar a Educação Indígena (Coordenação de Educação Escolar Indígena PNE nº 10.172/2001) que é atendida na Secretaria de Educação (Semed) por uma coordenação específica que gerencia as escolas indígenas, cujo modelo também se estenda para as escolas das comunidades quilombolas do Andirá.

Essas ideias são latentes dentre a classe dos professores quilombolas, cujo meta primaz é de implementar a educação quilombola, para ressignificar as suas histórias enquanto pessoa negra e moradoras de uma comunidade quilombola no interior da Amazônia. Essa

exposição de ideias e ideais, deu-se em uma longa conversa percorrendo o perímetro da comunidade, bem como visitando as escolas e percebendo in loco a realidade social da educação gerida pelo município. Conforme a fala de nossa colaboradora Tarciara Raquel (35 anos), trabalhar a cultura quilombola é uma pauta coletiva;

(...) sim, a gente tem, inclusive, os professores que já pediram pra gente colocar o currículo lá no Setor Pedagógico. Quando tiver Encontro Pedagógico para a gente colocar, para a gente trabalhar na escola, trabalhar na Cultura Quilombola, que não pode deixar jamais que seja esquecida pela nossa comunidade. Já tínhamos conversado e estamos voltando para conversar novamente, pra ver se a gente pode lutar por um espaço na Secretaria de Educação, de ter o Setor Quilombola, e já que tem o [setor] dos indígenas, nós queremos ter um espaço nosso lá também. (Entrevista, 2016).

A preocupação da professora não é efêmera, sendo que com a criação deste setor quilombola, nas Comunidades Negras do Andirá tem um respaldo formal, conforme preconiza a lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. A respectiva lei é uma forte aliada no que tange a tornar obrigatória a História da Cultura Afro-brasileira e Africana nas escolas do país.

Essas reivindicações foram fundamentadas a partir de informações acadêmicas, leituras de mundo, autodeclaração e valorização cultural, e apesar da fala branda percebe-se na persona da professora Tarciara Raquel uma nova liderança dentro da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri. A professora nos ciceroneou na comunidade, nos apresentou aos mais velhos, aos mais jovens; e fomos estreitando vínculos; ocasião em que a professora nos contou que está pesquisando a história do lugar, pois percebe que há muita variabilidade sobre muitos fatos. Por exemplo, um deles é sobre o surgimento do Matupiri, e que segundo seu prisma a publicação de um livro com elementos colhidos junto aos comunitários, dos mais velhos, na visão da professora será uma obra com relevância para a população da comunidade, na perspectiva de informar os estudantes, crianças, jovens e adultos sobre a história do quilombo, conhecer seu próprio espaço de nascimento e vivência, bem como reconstituindo uma história unívoca a respeito das muitas histórias do território de Santa Tereza do Matupiri. No recorte do trabalho de Custodio e Foster (2019) sublinham:

Um livro e/ou um material pedagógico são materiais importantes para a prática pedagógica como atestam diversas discussões produzidas por autores variados, como nos aponta os estudos de Bittencourt (2007). Assim, um material confeccionado pode melhorar a prática docente sendo um subsídio de aplicação pedagógica relevante em diversos momentos do processo de ensino e aprendizagem na prática da sala de aula e fora dela. No entendimento de Rangel, material didático é: Qualquer instrumento que utilizemos para fins de ensino/aprendizagem é um material didático. A caneta que o professor aponta para os alunos, para exemplificar o que seria um referente possível para a palavra caneta, funciona, nessa hora, como material didático. Assim como o globo terrestre, em que a professora de Geografia indica, circulando com o dedo, a localização exata da Nova Guiné. Ou a prancha em

tamanho gigante que, pendurada na parede da sala, mostra de que órgãos o aparelho digestivo se compõe, o que, por sua vez, está explicado em detalhes no livro de Ciências (Rangel 2005, p. 25).

É interessante compreender a perspectiva a respeito do material didático a ser utilizado na educação quilombola, que de acordo com Custódio e Foster (2019);

Uma proposta política pedagógica de construção e/ou elaboração de material didático precisa ser construída coletivamente, envolvendo todos os segmentos da comunidade regional e local. Precisa garantir os princípios pautados na educação antirracista. Além disso, deve ser livre de violência simbólica, ou seja, independente das mais variadas situações em que negros e brancos possam se encontrar, devem ser tratados de maneira igualitária, com equidade de direitos. Assim como todas as formas depreciativas de um povo em detrimento de outro devem ser abolidas.

A ideia da professora em publicar um livro com a história do lugar onde mora é louvável, para ela as histórias quilombolas devem ser recontadas através das atividades em sala de aula, com base em relatos orais dos comunitários mais velhos, sobre o processo de chegada de seus antepassados, embasando-se também nas vivências dos estudantes e seus familiares. A ideia central é reescrever suas histórias a partir de suas visões e perspectivismos, ou seja, em primeira pessoa e não sob a óptica do outro, em terceira pessoa.

O trabalho de Custódio e Foster (2019) apresenta um resultado no que se refere ao material didático para a Educação Escolar Quilombola na região norte,

Em relação à região Norte do Brasil, não foram encontrados materiais publicados sobre a EEQ. Cabe, no entanto, ressaltar que em relação à Secretaria Estadual de Educação do Acre (SEE) encontramos em seu site oficial mais de 40 livros digitais sobre educação indígena, ética, matemática, língua portuguesa, artes, entre outros. No entanto, nenhuma obra que faça referência a EEQ no Estado, a não ser 10 vídeos de educação quilombola de matérias e trabalhos de outros estados.

A tabela a seguir, nos evidencia a completa falta de preocupação por parte das secretarias de educação dos estados da região norte, de produzirem materiais didáticos que tragam em seu teor a temática negra e quilombola do Brasil, que por tradição elitista; dá ênfase a uma história caucasiana e heróica.

Tabela 4: sobre o Registro de Livro Didático Quilombola na Região Norte

Região	Estado	Documentos
Norte	Acre	Não há registro
	Amapá	Não há registro
	Amazonas	Não há registro
	Pará	Não há registro
	Rondônia	Não há registro
	Roraima	Não há registro
	Tocantins	Não há registro

Fonte: Custódio e Foster, 2019

A carência de um material didático quilombola na região norte, somente denota a importância da publicação de um livro sobre a história do povo quilombola da Comunidade Santa Teresa do Matupiri, cujo material didático produzido pela própria comunidade traria informações riquíssimas sobre a presença negra na região, desta forma valorizando os saberes do povo negro, sendo uma oportunidade de mostrar às pessoas de outros lugares a sua realidade, de que forma constroem seus saberes e suas estratégias de sobrevivência para manter a cultura e os conhecimentos dos antepassados perpetuando de geração em geração. Como apontam os autores Custódio e Foster (2019), não há material didático que trate com especificidade a educação escolar quilombola.

De acordo Santos (2015, p.63), a resolução que ampara a educação quilombola já é um fato;

Em 2012, sanciona-se a Resolução nº 8, de 20 de novembro, definindo as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Esta se configura nas diversas modalidades: educação infantil, ensino fundamental, ensino médio, educação do campo, educação especial, educação profissional técnica de nível médio, educação de jovens e adultos, incluindo educação à distância (DCNs para a Educação Escolar Quilombola, 2012). Essas modalidades visam orientar os sistemas de ensino para que eles possam colocar em prática a Educação Escolar Quilombola mantendo, assim, uma conversa com a realidade sociocultural e política das comunidades e do movimento quilombola. Propõe discutir em territórios quilombolas (conceitos e sentidos), o significado de conhecimento e princípios para uma proposta político-pedagógica de uma escola comprometida com a questão étnico-racial.

A educação dos povos tradicionais deve ser construída segundo suas especificidades, a realidade vivida, os usos, costumes, saberes. A cultura de raiz precisa manter-se viva e a

escola é o local para esse encontro, onde haja valorização do sujeito e sua carga histórica. Não basta ter escola com ensinamentos sem significação para os estudantes, o ideal e o real são o cumprimento da legislação educacional específica para o povo do quilombo. É nesse marco que a resistência negra mantém seu prisma mais simbólico através das inúmeras festividades realizadas ao longo dos anos, como a celebração de festas alusivas a santos, brincadeiras de pastorinhas, a onça te pega, jaçanã e boi-bumbá. Festividades que se não forem lembradas cairão no esquecimento dos mais jovens. Cardoso e Hage (2014, p. 111), sintetizam a relação do universo cultural quilombola e a educação, apontando que;

O saber se entrelaça e faz parte de um grande emaranhado com o afetivo, o social, o cultural, o histórico e o político, possibilitando uma identidade própria, preservada pela perpetuação de seus costumes e de suas tradições, ao longo dos séculos, e pela transmissão destes pelos mais velhos aos mais novos. Os saberes estão relacionados também com a concepção de vida, de sociedade e de relações humanas. Nessas relações, está a educação que não se faz apenas nos espaços escolares, mas acontece nos processos de trabalho, de organizações políticas e culturais.

Nesse sentido, a colaboradora Tarciera Raquel (35 anos), vem pesquisando, conversando com seus parentes mais longevos, cujo objetivo é conseguir reunir informações, relatos e memórias de um passado afro do Matupiri e sua jurisdição; conforme constam em seus relatos.

Nós temos a preocupação em resgatar as danças culturais da comunidade quilombola: o Jaçanã, a Onça-te-pega, a garcinha e o Gambá, mas o que a gente destaca é a Onça-te-pega, que já está conhecida aí para fora. O Onça-te-pega as pessoas cantam e as crianças dançam. Uma se vestem de onça e as outras se vestem de veado, que são animais típicos da nossa região. Aqui, então, as pessoas cantam e as outras se vestem e começam a dançar sem parar. Sempre que tem eventos na escola ou na comunidade, a gente solicita essas danças, inclusive a gente está levando lá pra Barreirinha, na educação do campo, a ajuda dos alunos para fazer essa dança da Onça-te-pega. Então, a gente está resgatando a nossa cultura, que tanta gente nem conhecia e a gente está passando a conhecer, juntamente com os alunos. Só os mais antigos conheciam e agora não só nós, mas as crianças também estão conhecendo (Entrevista, 2016).

Uma data marcante dentro da Comunidade do Matupiri era feira cultural, realizada em alusão ao Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro, em que as comunidades quilombolas do Andirá (São Pedro, Ituquara, Trindade e Boa Fé) se reúnem no Matupiri para realização do evento. Durante a feira, são apresentadas danças (Gambá/Onça-te-pega), artesanatos e comidas típicas que fazem menção à cultura negra. Os eventos culturais são a personificação da resistência das cinco comunidades quilombolas, que são vivências que se constituem como uma malha, com seus entrelaçamentos e alinhavos. Para Ingold (2015, p.224): “Cada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar”.

Na entrevista, a pedagoga Tarciera Raquel (35 anos); destaca que é de fundamental importância o diálogo entre escola e comunidade;

É uma parceria da comunidade e as escolas, sendo o festival agora final de outubro, porque em novembro a gente vai ter a feira e a gente trabalha. A feira é uma coisa e o festival é outra. A feira da escola geralmente é separada da feira dos remanescentes quilombolas. Ano passado (2015), nós trabalhamos juntos, foi só um dia e essa vez trabalhamos relacionados à cultura dos povos. Já o festival é uma outra data. A gente senta com os professores, o pessoal que está à frente do boizinho, que é da comunidade, e comunitários [...] A gente trabalha na divulgação da cultura também, os trabalhos, os produtos que eles estão produzindo, eles trazem pra divulgar, pra expor, e esse ano a gente está querendo fazer diferente com eles, nós sentamos pra apresentar, fazer um desfile, ter um almoço com todas as comunidades, aí a noite vai ter as brincadeiras entre as comunidades, que é o futebol que não deixa de ser, que é um esporte bastante praticado aqui, que não sai que é sempre mais forte que tem, que é o esporte e a noite vai ter o desfile da garota quilombola, e a gente quer também ter um baile dançante a noite, mas durante a manhã vai ter a exposição dos produtos das comunidades, cada um vai ter um grupo, fazer sua barraca e expor. (Entrevista, 2016).

A contribuição de nossa colaboradora, faz-nos entender que existe uma preocupação por parte das lideranças na questão do resgate cultural das antigas brincadeiras presentes na lembrança de velhos quilombolas da comunidade do Matupiri. Em Bosi (1995, p.15): “A lembrança é a sobrevivência do passado, o passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança”.

No passado, até mesmo o término do trabalho de um ⁹puxirum era sinônimo de festa, ocasião em que se tocava o Gambá e dançava o restante do dia. Talvez soasse como uma celebração pelas atividades do roçado (destoca, plantio, colheita), as quais tivessem sido profícuas, sem qualquer anormalidade, onde todos houvessem se empenhado para que a empreitada desse certo. As maneiras de festejar, celebrar passaram a ser brincadas e repetidas dentre os alunos, com o intuito de que eles possam assimilar de maneira mais lúdica a história e vivências de seus antepassados. Essa rememoração, Hobsbawn, (1984, p.09) classifica como a invenção das tradições;

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

As reconstituições desses momentos vinham ao longo do tempo fazendo parte da ação pedagógica da escola, pois estava sendo trabalhada como atividade didática de sala de aula,

⁹ Puxirum: Puxirum é uma prática herdada dos antepassados, é um ajuntamento de pessoas, agrega homens, mulheres, jovens e crianças, no trabalho cooperativo ou colaborativo da roça. Nesta prática, membros de várias famílias vizinhas trabalham um ajudando o outro, em um laço de fortalecimento comunitário.

concernente a uma atividade teatral que revive antigos momentos festivos do Matupiri. De acordo com a professora Tarciara Raquel, esse resgate cultural se assemelha ao projeto chamado “Educação do Campo”, no qual se adota a própria realidade como exemplificação didático-pedagógica, pois atende aos anseios de comunitários e alunos, não como uma visão fugidia, mas que busca a valorização do senso de pertença para o posterior conhecimento da realidade de outros lugares, e isso tem contribuído para que a identidade seja construída gradativamente. De acordo com Rocha (2009, p.25);

(...) A Escola deve investir na construção de uma pedagogia antirracista, voltada para a afirmação das identidades negras em suas diferenças. Para isto, terá como objetivo consolidar uma cultura escolar cotidiana de reconhecimento e respeito às diversidades, às peculiaridades, e ao repertório cultural do povo negro, sem hierarquizá-los.

Com a presença da cartografia social da Amazônia e surgimento e efetivação de movimentos e lutas sociais dentro dos quilombos, passou-se a visualizar a educação sob uma óptica mais campesina e quilombola; pois perceberam que a educação dita formal no Brasil não atende às reais necessidades das populações que não estão nos centros urbanos; pois as propostas curriculares foram pensadas para atender uma demanda com uma realidade social quase que generalista, pois descarta-se as particularizações e realidades sociais de um Brasil rural. Borges e Ghedin (2016, p.20), discorrem sobre a relevância de uma educação que fuja aos padrões convencionais;

Assim, é possível dizer que as lutas dos movimentos do campo por educação já estão legalmente asseguradas. Entretanto, não basta só isso; é necessário que as instituições públicas, principalmente escola e seus membros, dominem os princípios filosóficos e pedagógicos associados ao processo permanente de formação/transformação humana. Caso contrário, não haverá implantação das políticas, mas somente uma maquiagem no fazer pedagógico, mantendo as relações de exploração, exclusão dos sujeitos do campo (...) A escola do campo para responder à concepção da Educação do Campo deverá fazer o enfrentamento da hegemonia epistemológica do conhecimento imposto pela ciência capitalista, garantindo o acesso aos conhecimentos negados e fazendo valer o respeito aos saberes tradicionais dos sujeitos do campo.

E o grande intento, grosso modo, seria valorizar os professores do campo, os valorizando como sujeitos sociais; bem como contratar, efetivar através de concursos, docentes quilombolas que seriam de relevância superlativa no desenvolvimento cultural das comunidades do rio Andirá, pois a proposta das lideranças era deixar na escola somente os profissionais da educação do campo e quilombola. Revitalizar os saberes é uma forma de respeitar os tempos humanos. Daí a necessidade de delinear a reconstrução histórica da cultura do povo, considerando pertinente a perpetuação da identidade cultural da historicidade quilombola. Os conhecimentos tradicionais não são coisas do passado e nem estáticas. Pelo contrário, estão em constante renovação e recontada pelas gerações do tempo presente e

futuras. Até por meados do ano de 2016, os professores quilombolas eram contratados pela prefeitura de Barreirinha para trabalharem em suas próprias comunidades, conforme o relato da época de nossa entrevistada, a professora Tarciera Raquel dos Santos Castro (35 anos);

Olha, a gente tem 15 professores e antigamente eles chamavam professores de fora para lecionar aqui. Assim é o termo que eles usavam. Então vinham de fora os professores. Hoje não, nós temos dentro de nossa comunidade mesmo. São filhos da terra mesmo, são poucos que não são daqui, e já tens uns em formação em inglês, pedagogia, geografia, história, e outros que estão concluindo também. O número de professores aumentou muito e de alunos também, e hoje nós temos 380 alunos divididos em educação infantil, ensino fundamental e ensino médio. Então hoje nós temos um grande processo educacional que já avançou. Antigamente tinha até o nono ano e antes disso era até o quarto ano, e tinha que ir daqui para estudar em Barreirinha, em Parintins. Hoje eles estão agora aqui na nossa vila. As crianças não precisam mais se deslocar de sua terra natal para outras cidades e inclusive existe aquele impacto, aquele apoio que não tem lá fora. Alguns desistiam e voltavam para comunidade e ficavam um tempo sem estudar e hoje nós já temos bastantes alunos e são poucos os que não têm o segundo grau completo (Entrevista, 2016).

No ano de 2020 em meio ao surto pandêmico e com uma eleição municipal se avizinando, foi iniciado um diálogo entre a Secretaria Municipal de Educação de Barreirinha e as Comunidades Quilombolas do rio Andirá, mas a proposta de educação quilombola a ser implantada encontra uma realidade de esfacelamento, onde um trabalho que iniciado pelos professores quilombolas da comunidade não foi valorizado, os docentes que os sucederam não souberam conduzir o processo educativo. Essa instabilidade deu-se, pois os professores quilombolas não eram concursados, e assim que o atual gestor do executivo municipal tomou posse no ano de 2017, a equipe docente foi desligada de suas funções nas escolas em que lecionavam. E para se promover uma educação que atenda as demandas de um ensino que e a realidade cultural local, étnica e histórica é imperativo que os docentes sejam quilombolas, inclusive é uma exigência da Federação Quilombola. Durante a recolha de informações em campo, a Coordenadora do Setor Quilombola de Educação de Barreirinha, a senhora Edcleuza (31 anos), mulher quilombola, fez as seguintes considerações;

Porque é assim né, nós estamos desde o ano passado (2019) dialogando, para implementar esse setor né. E em seguida chegar até as comunidades né, no entanto a pandemia veio nos atrapalhar no desenvolvimento. O primeiro passo seria a implementação do setor de educação escolar quilombola, que já está funcionando e estamos dialogando com os professores, dentro das 5 comunidades e assim que possível, iremos fazer a formação para os professores e em seguida inserir a educação dentro do quilombo, haja visto que temos dificuldades na formação de nossos professores, pois ainda estão muito voltados para educação pública, e aos poucos iremos inserindo o que é educação escolar quilombola. Por enquanto estamos na fase de colocar leituras, explicar quando há possibilidade, pois não temos como ir até os quilombos, pois estão fechados. Mas nós estamos nesse processo, a proposta da secretaria é que esses professores, possam ser assistidos em plena sala educacional quilombola no local, que olhem a comunidade quilombola como um componente pedagógico, como um lugar de saber para utilizar com os alunos, se

apropriando da interdisciplinaridade. E inserindo, adequando a proposta curricular a realidade que eles têm no quilombo. Aí é um processo de curto e longo prazo porque não tem como chegar e mudar de uma para outra as coisas, a educação que está enraizada. (Entrevista, 2020).

Durante a entrevista, a coordenadora pontuou questões que seriam aplicadas junto às comunidades quilombolas no ano de 2020, mas que por conta da pandemia e o espalhamento do vírus da sarscov2 avançando pelos municípios do estado do Amazonas, os trabalhos foram realizados dentro do que estava sendo possível. Destacamos que a cidade de Barreirinha foi um dos dois municípios do estado a decretar Lockdown devido a crescente contaminação comunitária dentre a população, e essa crise sanitária interferiu nos desdobramentos do Projeto de Educação Quilombola, pois as formações pedagógicas foram suspensas e impediram que os orientadores conseguissem chegar até as cinco comunidades quilombolas.

O outro entrave apontado pelo setor responsável do projeto na Semed-Barreirinha é a respeito da mentalidade dos professores não quilombolas, que ainda estão voltados para o ensino baseado no currículo nacional, fator que interfere na implantação do projeto; pois ainda segundo a fala de nossa entrevistada, valorizar a história das comunidades é levar em consideração todo um patrimônio cultural e mudaria os rumos do que hoje ainda se pratica, uma educação tradicional enraizada, que desconsidera a história local. As DCNs Quilombolas (2012, p. 26) propõem que a;

A Educação Escolar Quilombola organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais, fundamentando-se, informando-se e alimentando-se de memória coletiva, línguas reminiscentes, marcos civilizatórios, práticas culturais, acervos e repertórios orais, festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país. Na Educação Escolar Quilombola, a Educação Básica, em suas etapas e modalidades, compreende a Educação Infantil, o Ensino Fundamental, o Ensino Médio, a Educação Especial, a Educação Profissional Técnica de Nível Médio, a Educação de Jovens e Adultos, inclusive na Educação a Distância, e destina-se ao atendimento das populações quilombolas rurais e urbanas em suas mais variadas formas de produção cultural, social, política e econômica. Essa modalidade de educação deverá ser ofertada por estabelecimentos de ensino, públicos e privados, localizados em comunidades reconhecidas pelos órgãos públicos responsáveis como quilombolas, rurais e urbanas, bem como por estabelecimentos de ensino próximos aos territórios quilombolas e que recebem parte significativa dos seus estudantes.

Percebe-se nos discursos um antagonismo, que pouco frutifica em algo que beneficie as comunidades do rio Andirá, pois vivem um eterno recomeço de vontades politiqueiras que com objetivos escusos ludibriam lideranças comunitárias com o propósito de se elegerem baseados em promessas, que são esquecidas pós-eleição. E apesar dos quilombolas serem vontadosos à instalação de uma escola com currículo que abarque a temática envolvendo a pessoa negra e quilombola na Amazônia; pois tacitamente ou até mesmo em letras garrafais,

negam instrução para que as populações tradicionais para que continuem as subalternizando. De acordo com o DCNs Quilombolas (2012, p. 18);

Nas audiências públicas realizadas pelo CNE, apareceu com destaque a consciência das comunidades quilombolas do seu direito à educação e à escola. Um direito negado ao longo de sua história, timidamente reconhecido. As lutas pelo direito à educação se articulam a outras lutas: pelo reconhecimento das suas identidades, pelo direito à memória e pela vivência da sua cultura. É nesse contexto mais amplo de produção de legislações, ações e políticas voltadas para a questão quilombola, no Brasil, que a política educacional começa, aos poucos, a compreender que a Educação Escolar Quilombola vem sendo negada como um direito. Entretanto, na gestão dos sistemas de ensino, nos processos de formação de professores, na produção teórica educacional, essa realidade tem sido invisibilizada ou tratada de forma marginal. São as pressões das organizações do Movimento Quilombola e do Movimento Negro que trazem essa problemática à cena pública e política e a colocam como importante questão social e educacional.

E ainda que existam legislações maiores e específicas para a Educação Quilombola, a não há aplicabilidade de conteúdos relacionados a realidade dos quilombos da região do rio Andirá; pois até mesmo as duas escolas que deveriam atender a demanda de estudantes não oferecem a mínima condição de recebê-los; pois estão com suas infraestruturas comprometidas e necessitando urgentemente de uma reforma ou até reconstrução com a devida ampliação e espaços adequados que se destinem a atender as necessidades mais básicas dos docentes e discentes. A Escola Santa Tereza de D'ávila encontra-se com sua infraestrutura comprometida, oferecendo perigo para os alunos e professores e comunidade em geral. As imagens seguintes, denotam o descaso, desrespeito e má aplicação de verbas do Fundeb que são destinadas unicamente para a Educação, mas que por algum motivo não chegam ao seu destino.

Quadro fotográfico 3: Escola Municipal Santa Tereza



Fonte: Bruno Castro.

Essa é uma realidade não somente do interior da Amazônia, que atendem a pessoa negra e quilombola, pois existem lugares em que não existem escolas e quando há, o currículo não é adequado; mesmo que os DCNs Quilombolas recomendem, com base na legislação educacional com parecer datado do ano de 2012; mas mesmo é tratada como letra morta. Custódio e Foster (2019, p.10); destacam que:

O Currículo, assim como o material didático/pedagógico, deve seguir os eixos orientadores gerais da educação brasileira e também se referenciar nos valores das comunidades quilombolas, como a cultura, as tradições, o mundo do trabalho, a terra, a territorialidade, a oralidade e a memória.

Com base no marco legal da Educação Quilombola as lideranças locais, comunitários e professores reivindicam um Setor responsável por esse segmento de Ensino, fomentação de um PPP (Projeto Político Pedagógico). E de acordo com Brasil (2012, p.12) em um PPP há que se contemplar as seguintes considerações;

I - Os conhecimentos tradicionais, a oralidade, a ancestralidade, a estética, as formas de trabalho, as tecnologias e a história de cada comunidade quilombola; II - as formas por meio das quais as comunidades quilombolas vivenciam os seus processos educativos cotidianos em articulação com os conhecimentos escolares e demais conhecimentos produzidos pela sociedade mais ampla.

Isso demonstra que a luta das comunidades afrodescendente do Andirá não é somente por território, mas por algo que transcende, pois há muito deixou de ser físico, passou a ser simbólico e por direitos de cidadania. Dentre as quais citamos uma Educação Quilombola que valorize os seus lastros culturais, memoriais e imemoriais, fazendo com que os mesmos se mantenham conectados com o seu lugar de origem, com o seu passado, mas que também não deixam de contemplar o futuro. Cardoso e Hage (2014, p. 119), enfatizam que;

A própria terra tem um sentido especial a todo homem e a toda mulher do campo, sejam eles de origem africana, europeia ou nativa. Não deve ser apenas tomada como forma física, mas também como espaço das relações sociais, como reveladora das estratégias de sobrevivência, de uma cultura própria, de uma identidade, como direito à preservação de uma cultura e organização social específica.

E essa preservação de passado e memória coletiva está sendo posto em prática com a criação do Museu Quilombola, que aos poucos está sendo construído pelos comunitários, pesquisadores e ativistas da causa negra e quilombola no Amazonas.

Figura 14: Estrutura do Museu Quilombola da Comunidade Santa Tereza do Matupiri



Fonte: Bruno Castro

Essa visão crítica que possuem hoje, surgiu a partir da inserção de alunos quilombolas do Ensino Médio Tecnológico do Andirá no Ensino Superior Público (UFAM, UEA), e isso refletiu positivamente, pois o letramento, a criticidade e os novos saberes foram fundamentais nesse processo de reivindicação por terras e direitos sociais, mas que no momento por questões de lateralidade política estão exercendo a docência ou estão lotados em escolas em outras comunidades não quilombolas. E essa realidade da educação é relatada por nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos), em uma entrevista;

Eu fiquei surpresa quando publicaram que Santa Tereza do Matupiri havia sido contemplada com o Setor Pedagógico e tinham 40 professores quilombolas, mas eu critiquei, porque pelo que eu saiba a Comunidade Quilombola nunca teve um setor pedagógico, mas não que nunca tivéssemos feito um pedido. Tanto que em 2014 eu deixei documento pedindo um setor ou uma Secretaria para o povo quilombola, aí o Prefeito da época respondeu que não tinha como fazer, porque a nossa documentação não era registrada e isso foi em 2012, e desde então não tivemos mais apoio para fazer a Feira da Escola e o Festival Quilombola. Agora depois da criação do Setor Quilombola, a coordenadora que também é quilombola me ligou e eu pedi que a partir de agora ela se organizasse e coordenasse apenas os professores quilombolas; pois temos muitos professores quilombolas que estão fora da sala de aula. Eu tenho um controle da presença de professores não quilombolas que trabalham em escolas das cinco comunidades; e somente no Matupiri existem 5 professores que não são quilombolas, no Trindade tem dois professores não quilombolas; na Boa Fé temos 3 professores que não são quilombolas; 1 no Ituquara que não é quilombola e 3 no São Paulo do Açú que não são quilombola. E por questões políticas temos 12 professores quilombolas, com formação universitária fora de sala de aula. (Entrevista, 2020).

Em sua fala percebe-se que mesmo com as constantes solicitações por parte da mesa diretora do Quilombo do Matupiri, pedidos de agendamento para que pudessem expor suas

demandas relacionadas a Educação, os representantes legais e legítimos da comunidade sempre foram negligenciados pelo executivo municipal. Tanto que alguns articuladores, dentre os quais nossa colaboradora, foi surpreendida com a criação do Setor Quilombola na Semed, através das redes sociais e portais de notícias. Mas o teor para a execução da afamada Educação Quilombola, propõe a formação de professores não quilombolas e com um posicionamento verticalizado, sem qualquer parceria a priori com a Federação, lideranças e professores quilombolas, levando a crer que qualquer deliberação, se trata apenas de uma tática com o único objetivo de captar votos e recursos para o atual gestor do executivo da cidade de Barreirinha.

A Coordenadora do Setor Quilombola, afirma que pelo momento a educação quilombola não tem amparo legal por parte da legislação municipal, e buscou apenas seguir as recomendações das diretrizes nacionais. Sendo assim, se torna uma modalidade de educação que fica totalmente dependente da vontade política do majoritário do município, podendo ser modificada ou até mesmo abolida sem qualquer tipo de entrave, e essa não formalização na Lei Orgânica do Município de Barreirinha, é um terreno movediço para um povo que vem lutando contra as leis racistas de um país que sempre os tratou como invisíveis, ou os coisificando a cada lei criada. Ainda segundo a nossa entrevistada Edcleuza Ribeiro (31 anos), coordenadora do setor quilombola da Semed-Barreirinha;

A realidade que a Educação Quilombola não está na Lei Orgânica do município, agora o prefeito está se organizando para apresentar na Câmara e que seja aprovada a Educação Escolar Quilombola no âmbito municipal e que está seguindo um âmbito Nacional e já que há uma lei maior e então ele preferiu seguir o âmbito nacional que a lei está pedindo agora. A municipal está elaborando um projeto de forma que permaneça no município o Setor e a Educação Quilombola. (Entrevista, 2020).

Nesses tempos em que a Pandemia se espalhou pelo interior da Amazônia, os estudantes de Barreirinha e especialmente dos Quilombos do rio Andirá, com base nas orientações da OMS e Decretos do Governo Estado e da Prefeitura Municipal, também tiveram que manter o distanciamento social por conta da SarsCov2, mas as aulas foram mantidas, apesar das inúmeras limitações e de infraestrutura, quase que lugar comum na educação do interior da Amazônia. E sem a internet, a mídia utilizada para atender as comunidades mais remotas da zona rural do Município de Barreirinha foi a Rádio Ariramba FM, onde as disciplinas foram organizadas com dia e horário divulgados previamente com o objetivo de atender minimamente os alunos da zona urbana e rural que estão sob a tutela da Secretaria Municipal de Educação.

Em vistas de situações mencionadas a Educação Escolar Quilombola, enfrenta desafios, como por exemplo, a ausência de um conteúdo adequado a realidade social, sem acesso à internet, sem infraestrutura digna nas escolas, mas com Pandemia, Negacionismo e Racismo. Enfim, e assim está sendo o suposto Novo Normal na vida das populações tradicionais que habitam o grande vale Amazônico.

3.4.Saúde Quilombola em Tempos de Pandemia

A Amazônia brasileira tem capitais e municípios genericamente divididos em categorias geoeconômicas (BATISTA, 2007) que dissertam a respeito de infraestrutura e logística de produtos e serviços disponíveis na região. Tendo capitais de Estados federados se enquadrando na “Primeira Amazônia”. Por seu turno há cidades de médio porte, com modesta infraestrutura e recursos, que figuram como “Segunda Amazônia”. E as Comunidades longínquas, marcadas pela ausência do Estado ou, quando muito, pela ineficácia de poderes constituídos, sem acesso a direitos de cidadania, representam a “Terceira Amazônia”.

Os Indígenas e quilombolas claramente se enquadram como viventes da Amazônia profunda, a “Terceira Amazônia”, o que reflete, mormente, no processo de enfrentamento da covid-19, cujo primeiro caso foi diagnosticado em março do ano de 2020, tendo como a primeira vítima fatal no Amazonas, foi um parintinense. Entre infecções e mortes que ocorreram nos municípios de Parintins, Nhamundá, Maués e Barreirinha, constituintes do Baixo Amazonas, o que se viu foi o aumento do descaso em relação aos agrupamentos societários que moram na zona rural, territórios indígenas e terras quilombolas, que são populações tradicionais já historicamente marginalizados perante o mercado e comumente invisibilizados pelo Estado. Durante o período de pico de contaminação no Brasil, e ainda em decurso com a segunda onda da Covid19 no Amazonas, indígenas e quilombolas vivem um drama na medida em se degradam as condições de emprego, renda, saúde e a ausência de um plano de organização para a vacinação.

No mundo, no Brasil, no Amazonas e no Baixo Amazonas a peste, como muitos idosos alcunham a covid19, tem arrasado a saúde da população e o capitalismo empurrando ainda mais o trabalhador para a linha da fome. Como se deu por força global no planeta, a tragédia sanitária precedeu a econômica também no Amazonas. E o fez drasticamente, o sistema de saúde amazonense entrar em colapso na primeira quinzena de abril de 2020, quatro semanas após o caso número um de SARS-coV-2 detectado no Estado. Desde então, implodiram redes estatais e privadas de acolhimento e tratamento, assim como a assistência coletiva a comorbidades implicadas em função do vírus e até mesmo os serviços funerários. O

que se viu e se vê é a falta de leitos ordinários, de leitos de UTI, escassez de testes de detecção do vírus, baixa infraestrutura hospitalar, óbitos em residências e enterros em valas coletivas (trincheiras de cemitérios). Para termos uma dimensão exata da gravidade do colapso do sistema de saúde do Amazonas, salientamos que dos 62 municípios amazonenses, apenas a capital do estado possui UTIs, fazendo do interior um grande campo de concentração, onde viver se tornou subversão.

O número de casos e mortes por covid-19 no Amazonas tem sido superior ao que se notou, tomando períodos temporais similares de comparação, em Estados e Províncias europeias da Itália, Espanha e França, que são até o momento as nações mais fortemente afetadas no Velho Continente. Para piorar, a crescente taxa de subnotificação dos casos em todo o Brasil — que supõe até 11 vezes mais os números divulgados oficialmente e é reconhecida por especialistas de Fiocruz, Sistema Único de Saúde, USP, OMS, Imperial College e Johns Hopkins University, entre demais — é negada dia após dia pelo presidente Bolsonaro e escamoteada pelo ministro da saúde Nelson Teich.

O SUS no interior do Amazonas convulsionou. No Baixo Amazonas, o novo coronavírus chegou com força em terras indígenas e quilombolas, representando nessas localidades os maiores índices de casos em toda a Amazônia, onde habitam perto de 22 milhões de pessoas. Manaus, capital amazonense, tornou-se o epicentro reconhecido da pandemia no bioma brasileiro, o que levou à criação de uma força-tarefa para mitigar o espalhamento viral nos grandes rios da região e especificamente no Andirá e Marau, no entroncamento essencial do Baixo Amazonas.

Segundo o coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) Parintins, José Augusto Nenga, com a escalada de notificações os dois maiores municípios da região, Maués e Parintins, montaram ação policial e sanitária para tentar manter ao menos dois terços dos 12 mil Sateré-Mawé (o que perfaz 8 mil indígenas) nos aldeamentos da Terra Indígena Andirá-Marau, além de outros 300 indígenas Hixkaryana em parte da Terra Indígena Nhamundá-Mapuera. Na atividade de confinamento territorial também não englobou as cinco comunidades remanescentes de quilombolas do Baixo Amazonas. Nesses territórios, é importante destacar, existia até fins de 2019 pelo menos 11 locais de conflitos entre posseiros e povos tradicionais, o que indica uma realidade de potencial catastrófico para indígenas e quilombolas.

O acesso à região do Baixo Amazonas, e conseqüentemente às TIs Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera, bem como os quilombos, pode se dar tanto pelo Pará quanto pelo

Amazonas, por via híbrida, fluvial e terrestre. Isso faz com que o controle, mesmo mínimo do trânsito de pessoas, seja muito difícil, dado que se tem um fluxo enorme de movimentação ao menos de dois Estados em sentidos a princípio bidimensionais (leste-oeste-leste). Isso sem falar no número de pessoas transitando a sul, do Arco do Desmatamento, e a norte, do entroncamento pré-polígono da mineração paraense. De modo que a exposição ao contágio viral se apresenta tamanha e indiscriminada, encenando uma possível repetição histórica de doenças e mortes do passado (ALBUQUERQUE, 2020).

Por conta dessa conjuntura, a coordenação do Dsei/Parintins organizou força-tarefa e envolveu Fundação de Vigilância Sanitária (FVS), Polícia Militar (PM) e Fundação Nacional do Índio (Funai). O propósito foi montar uma barreira sanitária de confinamento para coibir o acesso e decesso a territórios nativos, considerando os dois principais rios que interligam comunidades originárias e quilombolas no Baixo Amazonas. São eles Andirá e Marau (ALBUQUERQUE e OLIVEIRA, 2019).

Nos municípios de Parintins e Barreirinha, a Polícia Militar e a Fundação de Vigilância Sanitária montaram guarnições no rio Andirá, na Aldeia Ponta Alegre e em Maués, na Aldeia São Benedito. As localidades foram consideradas ponto-chave para a proteção de indígenas e quilombolas, que são cercanias comuns de trânsito entre os moradores. O trabalho começou na segunda semana de abril, mas a utilização desse tipo de sistemática, reconhecidamente ordenadora e até certo ponto estigmatizada, não se deu sem resistência dos comunitários, reticentes ao confinamento e à presença de policiais e vigilantes sanitários. De acordo com colaborador de nossa pesquisa, o cabo Kildary Ferreira (38 anos), a PM e a equipe de segurança do Dsei passaram a orientar e fiscalizar viagens e entradas de mercadorias. Tem havido patrulha da Polícia Militar com armas e uma equipe de 10 fiscais, entre médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem. No livro *Vigiar e Punir*, Foucault (1999, p. 219), faz o seguinte comentário sobre as ações do estado diante de uma cidade em quarentena: “Em primeiro lugar, um policiamento espacial estrito: fechamento, claro, da cidade e da terra (...).

Salientamos que indígenas e quilombolas do Baixo Amazonas só presenciaram forças coercitivas do Estado brasileiro, com esse tipo de procedimento, em duas fases históricas. Uma quando houve a resistência na Revolução Cabana, de 1835 a 1840, período em que perto de 3,5 mil índios e negros foram assassinados ou feridos em batalhas regionais. Outra no começo do século XX, na luta contra a exploração trabalhista do “ciclo da borracha”, enfrentando jagunços e milicianos pagos por seringueiros da região de Itaituba, no Pará. São

memórias dolorosas do passado, mas que, com a situação atual, vieram à tona. Todavia, tem sido feito um trabalho de informação e esclarecimento por parte do poder público, dado que o momento histórico é outro e a razão da presença militar se deve à pandemia.

Mesmo assim, com o *lockdown* realizado em modo de confinamento em território, notamos estranhamento dos povos originários e tradicionais ante a ação, pois por tantos séculos se nutriram da ideia de liberdade e tendo seu *modus vivendi* entrelaçado com a natureza. E mesmo agora, tomando-se a necessidade de confinamento, continuam sob ataque de madeireiros e de invasores.

No que se refere ao amparo sistêmico em termos sanitários e alimentícios, a força-tarefa tenta atender a essas duas demandas, mas há o agravante de que medicamentos e gêneros nutricionais, durante o *lockdown* territorial, passaram a ser de responsabilidade dos comunitários, algo que já foi alvo de controvérsia na história recente de demarcações e leis de salvaguarda. A nosso ver, em se tratando de um conjunto de áreas de resguardo e preservação socioambiental (duas TIs e um espaço domínial homologada de zênite afrodescendente), é natural que o Estado se faça presente para garantir a manutenção da legitimidade dos povos sobre territórios afetivos. Mas isso deveria ser acompanhado de um mais robusto auxílio sustentado em cuidados sanitários, saúde, educação e alimentação.

A decisão em fechar a entrada do rio que dá acesso às Comunidades Indígenas do Andirá foi com base técnica nos boletins da Secretaria de Saúde do Município de Barreirinha, onde se identificou um alto índice de positivações, consideradas alarmantes. Abaixo, (na figura 4), podemos observar as mortes em que as enquadrámos como subnotificação, pois mesmo que apresentem características de Sarscov2, foram notificadas nos obituários do cartório local com outras causas-morte; como por exemplo a SRAG (Síndrome Respiratória Aguda). Os dados obtidos entre os meses de março a junho, foi bastante custoso, pois as petições sempre foram ignoradas pela tabeliã do único cartório da cidade; mas com bastante tato e persistência via cartório de Parintins, conseguimos algumas informações dos meses citados anteriormente. Logo abaixo, demonstramos as mortes registradas em cartório e consequentemente nos atestados de óbitos.

Tabela 5: Dados do Obituário do Cartório de Barreirinha 2020

Ano de 2020			
NÚMERO DE ÓBITOS REGISTRADOS TENDO COMO CAUSA DA MORTE PATOLOGIAS RELACIONADAS AO SISTEMA RESPIRATÓRIO ENTRE MARÇO E JULHO EM BARREIRINHA			
MESES	DOENÇAS	QUANTIDADES	TOTAL
MARÇO	INSUFICIÊNCIA RESPIRATÓRIA AGUDA	2	2
ABRIL	PARADA CARDIORESPIRATÓRIA	1	1
MAIO	PARADA CARDIORESPIRATÓRIA	1	1
JULHO	INSUFICIÊNCIA RESPIRATÓRIA AGUDA	3	5
	PARADA CARDIORESPIRATÓRIA	2	

Fonte: Cartório do Município de Barreirinha. Tabela Organizada por Georgio Ítalo Ferreira.

Por hora, todavia, não se tem notado a máquina estatal auxiliar na base proteica e de sanidade das comunidades — além da educacional, é claro —, seja por falta de planejamento direcionado ou mesmo em razão de problemas estruturais históricos que sempre concorreram para a fragilidade assistencial direcionada ao Baixo Amazonas. Resta aos próprios comunitários, enfim, encontrarem estratégias que lhes sejam favoráveis e terem resiliência em face ao caos.

Sandrele Rodrigues de Souza (34 anos), de origem quilombola, descreveu a realidade do Matupiri em tempos de pandemia via telefone rural.

A partir de Barreirinha (na sede municipal) não podemos mais passar e todas as compras são feitas na cidade. Aqui [na área quilombola], todas as escolas estão fechadas e não temos qualquer tipo de ajuda do Estado e do município. Ninguém tem. E ainda bem que na comunidade não existe ninguém com suspeita de ter o vírus, graças a Deus, porque faz mais de três anos que o prefeito [de Barreirinha] passou por aqui e nunca mais apareceu. E estamos nessa situação, com tudo parado (Entrevista, 2020).

A denúncia feita por nossa colaboradora é um libelo contra os atuais poderes públicos (federal, estadual e municipal) que, mais uma vez, em momentos de crise, não possuem atividade de manutenção para a seguridade social alimentar mínima dos povos que habitam o bioma tropical. Ressaltamos os poderes públicos porque a iniciativa emergencial de confinamento de territórios no Baixo Amazonas partiu das próprias lideranças quilombolas e não de chefias e coordenações com autonomia em relação aos desmandos do governo Bolsonaro. Foram atividades táticas internas da FVS e do Dsei, com auxílio da Polícia

Militar, que propiciaram o início do enfrentamento ao SARS-coV-2, no rio Andirá na Área indígena, mas não se estendeu minimamente até às localidades quilombolas. O discurso dela foi endereçado a cobrar a atuação efetiva de órgãos estatais, para que tenham acesso a ajuda humanitária e cidadã no contexto pandêmico.

A líder quilombola Maria Amélia Castro (60 anos), chama a atenção para as atividades familiares e domésticas, de dentro das comunidades, de viés artesanal, para a manutenção da alimentação comunitária, da higiene e da saúde mental. Pontua também a respeito de uma falta de ação mais efetiva da Prefeitura para lhes atender.

A prefeitura de Barreirinha nunca se preocupou com as comunidades quilombolas. Entra prefeito, sai prefeito e nunca houve atuação do poder municipal. A infraestrutura das escolas não melhorou. São as mesmas carteiras, os mesmos quadros, não mudou nada. E o pior é que estamos sem alimentação para os alunos nesse período. Não existe ajuda por certa parte do Serviço de Saúde. A única, em termos de alimento, só está prevista para dezembro e janeiro e está longe. Estamos nos alimentando por que temos nossas roças de macaxeira e milho. Nem na cidade posso ir [para comprar mantimentos], pois já tenho mais de 60 anos e não deixam mais a gente embarcar. Essa pandemia acabou com todos os nossos sonhos, mas tenho fé que daqui para o outro mês vai acabar esse vírus. E aqui vamos zelando pela nossa saúde. Meu filho e meu neto apresentaram sintomas de gripe, dor no corpo e febre alta por seis dias, mas não levei para o hospital, até porque não tempos por aqui. Eu fiz andiroba com mangarataia e estão bem, graças ao bom Deus. Eu vou fazendo os meus remédios, meus xaropes de alho, cebola, mangarataia e mel, e assim vamos “nos virando” (Entrevista, 2020).

O relato emocionado de nossa entrevistada nos apresenta um real cenário de abandono em que vivem os quilombolas, não a partir da óptica do outro, mas dos próprios comunitários. E no que depender das Projeções de epidemiologistas a respeito da curva de disseminação viral, a observação dos analistas financeiros em relação à quebra dos sistemas de economia real e do mercado de ativos, somado a inoperância das diretrizes do país, apontam que a população brasileira, em termos gerais, é uma das dez do mundo que estão sendo mais afetadas em todos os sentidos pela pandemia. E isso é interessante destacar, pois os efeitos da doença afetam com mais pendor as classes mais vulneráveis. Além do mais, deverá haver modais de confinamentos intermitentes em todo o planeta, mesmo após a virada do semestre, ainda neste ano, e estes podem se estender até final do ano de 2021.

Para as sociedades originárias e tradicionais amazônicas, a continuidade do método de quarentena restritiva a territórios, mesmo em ato sazonal, é o menos perigoso a fazer, haja vista a vulnerabilidade a surtos e a necessidade de produzir para comer. Relaxar a quarentena e o isolamento sem planejamento coletivo seria muito desastroso.

E nesse universo de descasos e ausências de ações estatais, sem titubear, as populações quilombolas do Andirá decretaram o seu Lockdown Alternativo, e essa ação vem mostrar com

objetividade que as distâncias na imensa hiléia não são apenas geográficas, mas jurídicas, de cidadania e humanitárias. A pandemia acentuou os abismos sociais que sempre dividiram a população brasileira, e somado à crise sanitária a perda de direitos trabalhistas, o negacionismo por parte do governo e que até os últimos momentos se recusou a efetuar o pagamento de auxílio emergencial para a população em vulnerabilidade social. É interessante destacar o quanto foi alterada a reconfiguração das sociabilidades e dos espaços de influência em agrupamentos sociais de ordem originária e quilombolas em meio à pandemia.

Na Comunidade de Santa Tereza do Matupiri, o Lockdown foi decretado pela Federação Quilombola, e os comunitários se organizaram para que pudessem através de uma guarita de observação, construída às margens do rio Andirá, manter uma vigilância alternadamente, com uma média de oito homens montando guarda diuturnamente; ocasião em ergueram placas informativas para que os habitantes de outras comunidades quilombolas ou não, não subissem o porto da Comunidade do Matupiri.

Com Autolockdown decretado, não se identificou qualquer caso de contaminação por sarscov2, o que sustenta a ideia dos epidemiologistas, que sugerem para a população em geral manter o distanciamento social e não aglomerar, é uma orientação pertinente para se evitar a contaminação comunitária. Com o espalhamento do coronavírus por terras amazônicas, medidas sanitárias foram adotadas pelos quilombolas, população que foi preterida pelas ações dos entes federados. Foucault (1999, p.219), pontua a respeito das ações do estado diante de catástrofes e pandemias, como por exemplo,

(...) as medidas que se faziam necessárias, segundo um regulamento do fim do século XVII, quando se declarava a peste numa cidade. Em primeiro lugar, um policiamento espacial estrito: fechamento, claro, da cidade e da “terra”, proibição de sair sob pena de morte, fim de todos os animais errantes; divisão da cidade em quarteirões diversos onde se estabelece o poder de um intendente. Cada rua é colocada sob a autoridade de um síndico; ele a vigia; se a deixar, será punido de morte. No dia designado, ordena-se todos que se fechem em suas casas: proibido sair sob pena de morte. O próprio síndico vem fechar, por fora, a porta de cada casa; leva a chave, que entrega ao intendente de quarteirão; este a conserva até o fim da quarentena.

E acreditando na ciência que assevera a respeito da letalidade do vírus e dando o devido valor das regras sanitárias da OMS, os habitantes dos quilombos do proteger a comunidade e os seus corpos da contaminação por covid19 dentro de suas possibilidades.

Figura 15: Guarita de Observação na Comunidade



Fonte: Federação Quilombola do Rio Andirá

Figura 16: Placa proibindo a subida de visitantes no Matupiri



Fonte: Federação Quilombola do Rio Andirá

A crise sanitária na Amazônia profunda parece ter vindo como um ato de reinício comportamental, um novo arranque, um recomeço, a partir do qual pessoas possam trabalhar de modo solidário, em favor dos seus e dos laços proximais da cidadania.

Tomando a contento o ponderado, temos por suposto que minorias amazônicas precisam ser ouvidas e respeitadas. Saberes consuetudinários necessitam de valorização, sobretudo no agora. As epistemologias do Sul, com categorias ancestrais de classificação e ordenamento para crenças, atitudes, valores e ideologias, tendem a ser um caminho possível para se pensar problemas fundamentais da atualidade, como saúde, direitos de cidadania e distribuição de riqueza. Com o isolamento social que alterou modos de vida em larga escala no Baixo Amazonas, notamos por um lado investimentos em práticas solidárias ancoradas na produção orgânica de víveres e na economia de subsistência e familiar.

Durante essa gestão do atual majoritário do país, houve uma acelerada alta no desmatamento da Amazônia, seja para fins de pastagens, retirada de madeiras nobres e campos de grãos¹⁰. De agosto de 2019 a março de 2020, quando o comunicado da OMS foi reiterado no Brasil, o desmatamento atingiu uma área de 5.076 km², três vezes mais que o tamanho da capital paulista, com seus 1.521 km². O número foi quase o dobro do verificado em igual intervalo anterior (ago/2018 a mar/2019), quando 2.649 km² de floresta foram devastados. Se observado o intervalo de agosto de 2017 a março de 2018 (de 2.433 km²), os números do início dos surtos da covid-19 foram ainda mais alarmantes.

Esse é um óbvio sinal de que o agronegócio, mesmo em um momento histórico e de alta crise pandêmica, ignora urgências sanitárias e alimentares dos povos da Amazônia e em especial de indígenas e quilombolas. Estes últimos, no caso os quilombolas de Alcântara no estado Maranhão estão sendo desterritorializados em surdina pela Resolução nº 11 de 20 de março publicadas no Diário Oficial da União de 27 de março de 2020, decisão que atinge mortalmente aproximadamente 800 famílias quilombolas.

Soma-se a isso a falta crônica de governança socioambiental no bioma, que incentiva a indiferença de megaempresários quanto ao sofrimento que os povos da floresta enfrentam. A percepção a respeito da Amazônia e suas complexidades deveriam ser reforçadas em meio ao SARS-coV-2. Outros meios de se viver e se relacionar em sociedade deveriam emergir. Mas não tem sido o que vemos. A desconsideração pelo valor da vida de originários e tradicionais é aguda e criminosa.

A nós, que tentamos observar essas complexidades, resta-nos destacar aquilo que o visionário xamã Davi Kopenawa reconheceu desde tempos atrás. Ele ensinou que doenças trazidas mediante a sanha por riquezas da Terra decorrem de *Males de Xawara*, que acompanham o branco. Ele falou sobre isso muito antes da pandemia, nos anos 1980, 1990 e 2000, lembrando-se dos ensinamentos de seus antepassados. “Na floresta, não existiam epidemias gulosas de carne humana. Mas elas chegaram acompanhadas dos brancos. Hoje, os xapiri só conseguem conter os *Males de Xawara* quando a doença ainda atinge os jovens. Se os espíritos a detectarem a tempo e vingarem suas vítimas, os parentes podem se recuperar. Se não, os esforços são inúteis e morremos logo, um depois do outro” (KOPENAWA e

¹⁰ Dados no Sistema de Detecção do Desmatamento na Amazônia Legal em Tempo Real (Deter), ferramenta do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), que serve para orientar ações de fiscalização contra o desmatamento.

ALBERT, 2015, p. 176). As doenças, as mazelas trazidas pelo homem branco e a sua sanha como território, fortuna e poder excluem minorias e as desterritorializam.

3.5. Mutualismo, Solidariedade e Resistência Quilombola entre o Campo Negro e a Cidade negra em tempos de Pandemia.

No Brasil, onde aproximadamente 54% da população se constitui de pardos a negros, com ganhos salariais abaixo do preconizado por leis trabalhistas e até mesmo não se encontram normatizados pela aludida legislação, sendo invisíveis, a covid-19 escancarou o abismo social. O novo coronavírus expôs vulneráveis à contaminação, principalmente, pois sem condição econômica favorável essas pessoas são forçadas a burlarem restrições de isolamento. Na atual conjuntura amazônica, vivenciamos a Crise do Estado Providência (BOAVENTURA, 2001), em que todos sofrem as agruras da pandemia.

É importante enfatizar as dificuldades enfrentadas por povos originários e tradicionais, que sofrem com a falta de ação humanitária por parte do Estado e são empurrados para a retomada das atividades pelo mercado. No Amazonas, comunidades quilombolas têm sido desapossadas de direitos de cidadania, pois são entendidas como não judiciáveis em pleno surto pandêmico. Insuficientes ações para mitigar a crise sanitária no Estado não as alcançam, pois são poucas ou inexistem de modo continuado desde a terceira semana de março, quando se deu o avanço da disseminação da doença, quilombolas da zona urbana e quilombolas habitantes da hinterlândia amazônica estão nessa situação crítica.

A conversa com a presidente da irmandade das Crioulas do Quilombo ocorreu em 13 de maio, uma data em que o estado enaltece, inclusive fazendo o enquadramento de memória nos livros de História, ocultando o protagonismo negro na luta contra a escravidão. Na atual conjuntura a nossa colaboradora Keilah Fonseca (47 anos), evidencia que as ações do Estado são apenas figurativas e inoperantes diante da pandemia;

O único diálogo que o Estado tem conosco é quando fazemos algum tipo de comemoração na comunidade. O Estado nos procura somente em comemoração, para bater fotos. Nós não temos utilidade pública na comunidade. O Estado não se preocupa com o nosso quilombo, mesmo que a nossa comunidade tenha sido tombada como patrimônio material e imaterial e os nossos festejos estejam no calendário do governo. Nós temos que correr atrás de recursos para fazer uma campanha solidária quando fazemos os festejos de São Benedito e para fazer a Consciência Negra dentro da comunidade. Quer dizer, nós não temos apoio do governo, mas eles aparecem e insistem em aparecer nas nossas comemorações. Eles sabem que nós trazemos muitas pessoas para a comunidade. Eles se sobressaem nesse período de comemorações e tentam sensibilizar através de mídias, falando que o quilombo está com o poder público e que eles nos ajudam [...] O exemplo é esse projeto (de combate à covid-19) “Usando Máscaras”, que nós estamos tirando do próprio bolso para realizar] (Entrevista, 2020).

Na fala de nossa colaboradora, percebemos a indignação com as políticas locais relacionadas à valorização de grupos étnicos de matriz africana. Neste caso, ressaltamos em específico o Quilombo de São Benedito, do bairro da Praça 14 de Janeiro, zona centro-sul de Manaus/AM, que foi o segundo Quilombo Urbano do Brasil reconhecido pela Fundação Palmares. E que mesmo estando na capital amazonense, o aludido quilombo encontra sérias dificuldades no que tange à titulação das terras, às práticas religiosas e, acrescentamos obviamente, ao combate à pandemia.

No Amazonas, até dia 6 de junho de 2020, tivemos aproximadamente 45 mil casos oficialmente registrados e 2,5 mil mortes, mas isso significa, que com as subnotificações, atingimos a marca entre 270 e 360 mil casos e 15 mil e 18 mil mortes na data estimada. Na cidade de Manaus, o Sistema de Saúde tem perto de 90% de sua capacidade instalada ocupada. Em pesquisa recente, do Ibope em parceria com a Universidade Federal de Pelotas (Ufpel)⁴, identificou-se que a incidência de contaminados assintomáticos na cidade de Manaus, em termos gerais, aproxima-se de 201 mil pessoas.

Mesmo assim, a contaminação segue em curva ascendente. Somem-se aos assintomáticos os atuais 600 mil casos e notamos então um cenário controverso para a reabertura. Ademais, no centro da questão, todavia invisibilizados, estão as populações tradicionais quilombolas, e aí tomamos como base de análise o Quilombo do Barranco. Em uma cruzada empreendida entre a Associação Crioulas do Quilombo e o Instituto Pé na África, o Barranco resolveu promover a campanha “Usando Máscara”, com o objetivo de ajudar a comunidade negra local. Segundo Keilah Fonseca (47 anos);

O idealizador do projeto foi o professor Otto. Ele tem uma instituição, que o nome é Instituto Pé na África. Então, ele entrou em contato conosco para fazermos uma parceria e nós conseguirmos doações para confeccionar máscaras e também doarmos a quilombos rurais, que são menos favorecidos, que estão mais esquecidos do que nós. Deixamos de nos preocupar com o nosso quilombo urbano aqui em Manaus para nos dedicar a ajudar os irmãos quilombolas rurais, que são desprezados, assim como nós [somos] pelo Estado, pela força maior, pela questão de gestão pública do Estado, que não existe para nós, quilombolas. Então a partir desse momento, nos juntamos com o professor e conseguimos agregar valores e vender camisas do projeto “Usando Máscaras”, para que tivéssemos 400 máscaras para doar para os Quilombos de Barreirinha-Andirá (Entrevista, 2020).

A situação das comunidades negras rurais é mais delicada, pois elas possuem problemáticas acentuadas. Além de terem de lidar com a atual situação política e as constantes ameaças às comunidades negras por conta do protofascismo no país, as comunidades quilombolas do rio Andirá ainda têm de enfrentar o negacionismo do poder municipal a respeito de suas origens históricas negras, somado às rarefeitas ações sanitárias em combate à

covid-19. E para termos uma real dimensão das necessidades das comunidades quilombolas rurais do rio Andirá; conversamos com a líder comunitária Maria Amélia (60 anos), que explicitou o seu pensamento a respeito da invisibilidade com que a prefeitura de Barreirinha na gestão do Prefeito Glênio Seixas vem tratando as comunidades quilombolas em meio à crise sanitária.

Eles alegam, no meu pensamento, que eles não acreditam no levantamento da história do quilombo. Eu sei que eles não acreditam. Porque se eles acreditassem, eles não faziam o que fazem. Então, Ponta Alegre é terra indígena. Ariaú é terra indígena. Aí [nesses lugares] eles fizeram ajuda. Lá na Comunidade da Ponta Alegre vai ter um hospital equipado, mas não tem funcionário, então para que fizeram aquilo? Se era para ser usado, [o Estado] sabe onde funciona e onde tem enfermeiras. Lá na comunidade do Umituba, lá tem. Lá onde os padres tomavam conta. Mas na Ponta Alegre e no Ariaú não têm e por que não ajudou o Andirá também? Eu digo com todas as letras que eles [governantes] têm um grande preconceito contra o Matupiri. Além de tudo, eu falo, eu luto, eu quero, eu digo do que precisamos. Eu tenho um pensamento coletivo, pelo meu povo, mas é difícil (Entrevista, 2020).

Pelas razões descritas, notamos que os quilombos rurais enfrentam ainda mais dificuldades durante o surto da covid-19, quer seja na área da educação ou transporte, da saúde e da economia. Desde o ano de 1986 que a comunidade do Matupiri, nas palavras de Maria Amélia, aguarda pela inauguração de sua UBS, sendo que essa promessa foi reafirmada na campanha eleitoral do ano de 2016 e até o presente momento não passou de falácia de palanque. E durante o período pandêmico, o recurso premente foi recorrer aos conhecimentos tradicionais das mulheres quilombolas, lembranças de uma farmacologia repassada de geração a geração e que muito lhes tem servido nessa ausência de auxílio sanitário estatal. Marinho (2019, p. 283), desvela sobre conhecimento tradicional das mulheres do Andirá:

Mulheres negras e quilombolas que, com seus saberes interétnicos produzidos no âmago e nas fronteiras das tradições afro-indígenas, ainda vivas nas práticas socioculturais do rio Andirá, percorriam os centros dessas mesmas matas em busca de forças, curas e dos recursos territoriais.

Assim, fica claro que o isolamento das comunidades quilombolas do Andirá não é apenas por conta da pandemia, mas também devido a uma política excludente com resquício colonialista e escravizador.

Nos últimos anos, os quilombos do Amazonas estabeleceram aproximação entre si e as associações e federações quilombolas passaram a promover encontros no bairro da Praça 14 de Janeiro, em Manaus, patrocinados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Ideias frutificadas a partir dos eventos ganharam amplitude e fortaleceram a causa negra, erigindo discursos de empoderamento. Assim, passou a existir no Amazonas, no contexto quilombola, uma nova maneira de pensar,

fazendo com que a discussão ganhe dimensão de legitimidade para a existência deles como cidadãos brasileiros de fato e de direito. Para Maffessoli (2012, p. 49,

Ao mesmo tempo em que o Estado Social não funciona mais, é a partir dessas raízes que se elaboram as novas formas de solidariedade, outras maneiras de expressar generosidade, os auxílios mútuos quotidianos, até a consideração dos sofrimentos, das doenças e outras manifestações das aflições humanas.

A articulação do movimento se mostrou bastante coesa durante a crise de estado instalada no Brasil, em decorrência da ausência de governança dos entes federados para com a população brasileira, e especificamente com as populações tradicionais quilombolas. É preciso exteriorizar a narrativa sobre ser quilombola, vivenciar e transparecer essa natividade, para contrapor ideias errôneas forjadas pelo Estado e pelo mercado. Um exemplo de resistência, foi o enfrentamento diante dessa pandemia que se assenhoreia mundo afora. Por seu turno, a irmandade das Crioulas do quilombo da Praça 14, em Manaus, passaram a vender camisas, máscaras e com o valor arrecadado, foi meta enviar uma considerável quantidade de elementos básicos de proteção e matéria-prima adicional para produzir um excedente de máscaras que viesse a atender à demanda nas comunidades quilombolas rurais, como por exemplo do interior do município de Barreirinha, e ao Quilombo de Serpa, no município de Itacoatiara, cujas realidades sociais, sanitárias e econômicas são de abandono, mesmo com as verbas do Ministério da Saúde destinadas via Medida Provisória a todas as regiões do Brasil. A colaboradora Keilah Fonseca (47 anos), faz uma diacronia dessa cruzada colaboracionista para as comunidades negras em vulnerabilidade social;

Foi entregue para a Dona Maria Amélia, que encaminhou pra uma pessoa da prefeitura e esta foi até a comunidade para entregar às lideranças efetuarem a distribuição. Não foram apenas máscaras. Conseguimos também TNT e tecidos. Enviamos porque a maioria das mulheres lá tem máquina de costura. Elas podem confeccionar. Essas 400 máscaras doadas foram apenas um incentivo para as pessoas que não têm como vir até Barreirinha e comprar seus alimentos, pois não têm como sair de suas comunidades, entendeu? Então essa entrega já foi à Dona Maria Amélia, aqui do stand das crioulas. Foram conferidas, embaladas e enviadas para Barreirinha. E nós continuamos o projeto. Nós ajudamos também o quilombo de Itacoatiara, que está sendo esquecido pelo poder público. Colocamos algumas máscaras à venda para poder conseguir mais máscaras e encaminhar para Itacoatiara. E vamos tentar mandar a quantidade que for possível, dependendo das vendas que estão sendo muito procuradas aqui em Manaus, justamente para ajudar os irmãozinhos quilombolas menos favorecidos do nosso Amazonas (Entrevista, 2020).

Nem mesmo o pouco tratamento dado pelo Estado brasileiro a indígenas do rio Andirá foi estendido às populações quilombolas. Não há ações humanitárias e nem assistenciais, excluindo aproximadamente 600 famílias afrodescendentes que possuem como única alternativa plantar e pescar para o sustento. A solidariedade entre os quilombolas fez chegar máscaras, tecido, álcool, álcool em gel, alimentos e remédios ao campo negro. E por conta do

Lockdown da cidade Barreirinha, as doações foram entregues aos quilombolas do Andirá via Secretaria de Saúde do município que higienizou e efetuou a logística; conforme foto abaixo;

Figura 17: Entrega de Máscaras no Matupiri



Fonte: Quilombo do Barranco

Figura 18: Mulher Quilombola recebendo máscaras



Fonte: Quilombo do Barranco

O isolamento social realizado não foi fomentado por agentes estatais. O que houve foi um lockdown alternativo, realizado pelos próprios comunitários dos quilombos do Andirá, pois lideranças temem o espalhamento do SARS-coV-2 pela região. A líder Maria Amélia (60 anos), salienta a respeito da vigilância na entrada do Quilombo do Matupiri.

Nós estamos de plantão. Fica uma turma de oito homens à noite e oito homens de dia, lá na entrada do Matupiri, para não deixar ninguém entrar na comunidade, porque você sabe, né, hoje em dia nós temos que nos cuidar para poder impedir que chegue dentro de nossa comunidade a doença. Porque estamos cercados. Em Parintins, Barreirinha e Maués têm o vírus, Então, nós temos que ficar lá no nosso quilombo, quietinhos, rezando e procurando fazer alguma coisa para não faltar comida dentro de casa. E cada comunidade quilombola fia responsável para fiar cuidando e não deixar ninguém subir na comunidade. E cada quilombola está em seu quilombo. Minha preocupação é que não podemos ir a Barreirinha. Estamos proibidos de ir à cidade. Eu fio pensando na alimentação. Como vamos comprar

gêneros alimentícios e o que não produzimos no quilombo. Acho que deveria ter uma logística, tipo uma balsa para levar a alimentação para os quilombolas (Entrevista, 2020).

Apesar da invisibilização a que são submetidos, os atores sociais dessa porção territorial da Amazônia brasileira buscam resistir, amparados em leis e na Constituição do país, que lhes legitima como titulares de suas terras. Os quilombolas são resistentes e vigilantes no que se refere a seus direitos. E isso se dá exatamente por conta de conhecimentos e informações sedimentados em resposta a longos anos de subalternização. As reações ao sistema opressor se dão nas letras jurídicas, em seu benefício, não como um favor, mas como direito adquirido pela beligerância do movimento negro no Brasil. Prioste (2017, p.134) discorre a respeito:

Foi a força da luta negra que culminou com a positivação do direito na Constituição, e é possível sugerir que também será através da luta negra que esse direito terá algum potencial efetivo de atuar de forma a limitar as pressões de mercado frente as comunidades quilombolas no Brasil. A maior expressão de que a luta quilombola por terra em suas várias dimensões tem resultados positivos e pode se converter em conquistas negras é o fato de existirem e lutarem hoje milhares de quilombolas. Se o direito quilombola está longe de ser realizado à contento, também é possível afirmar que o capitalismo e sua faceta colonial não destruíram as comunidades quilombolas, e nem mesmo foram capazes de expropriar completamente as comunidades de suas terras. Enquanto houver comunidades quilombolas haverá lutas por terra.

A luta do Movimento Negro no Brasil dá-se também contra a própria Fundação Palmares, cujo discurso do atual diretor é totalmente contrário às lutas e resistências da pessoa negra e quilombola no Brasil. O negacionismo extremado dele tem perfeito alinhamento com as políticas de governo de Bolsonaro, o que representa retrocesso às conquistas sociais e um contrassenso ideológico à causa negra.

Em tempos de Pandemia, a resistência das populações tradicionais recorreu ao Mutualismo para sobreviver à primeira onda da Sarscov2 e a ausência de governo; que tomou para si o direito de definir quem deveria ou não deveria morrer; tendo inclusive o presidente da república exercendo a medicina ilegalmente, chegando a prescrever através das mídias nacionais o uso de medicamentos que supostamente possuem um efeito positivo ou até mesmo profilático sobre o vírus da covid19. Dentro do território brasileiro os povos tradicionais, especialmente as populações quilombolas do Andirá tiveram que lutar contra várias forças que insistentemente os conduziam para a contaminação, subnotificação, morte, covas rasas e sepulturas indignas. O governo brasileiro não possui dados a respeito das mortes dentre quilombolas, conforme nos orienta Marcia Anita Sprandel (2020, p. 79);

Na manhã de 8 de julho de 2020, a Conaq (Coordenação Nacional Quilombola) contabilizava 127 óbitos de quilombolas, 04 óbitos com suspeita sem confirmação de diagnóstico e 2.590 casos confirmados de contaminação pelo Covid-19 e 576 em

monitoramento. Os estados com maior registro de mortes são Rio de Janeiro (36), Pará (35), Amapá (16), Maranhão (12) e Pernambuco (9).

E a grande capacidade das populações quilombolas do Amazonas de lutarem pela vida, pois com a pandemia houve a obstrução de todos os direitos e benefícios relativos a morte e indígenas e quilombolas tiveram que se auto-organizar para controlar o seu corpo, controlar a sua morte, as suas doenças e até mesmo os dados da infecção na região. E ainda se falando nas atitudes fascistas do governo vigente no Brasil, citamos também o veto da PL 1192 de 2020; que enquadra indígenas e quilombolas em grupos em extrema vulnerabilidade social e que, portanto, necessitam das ações emergenciais as instituições do estado; mas aos mesmos todos os direitos e possibilidades de sobrevivências lhes foi negado de maneira deliberada; cuja atitude coloca os povos tradicionais como vítimas potenciais do vírus sarcov2. Salientamos que aos quilombolas da região do rio Andirá não houve qualquer intervenção dos poderes nas suas mais diversas instâncias. Marcia Anita Sprandel (2020, p. 80);

O princípio basilar do PL 1142, de 2020, é que os povos indígenas, as comunidades quilombolas e os demais povos e comunidades tradicionais devem ser considerados como grupos em situação de extrema vulnerabilidade e, portanto, de alto risco para ações relacionadas a emergências epidêmicas e pandêmicas (art. 2º.) (...) No entanto, é a esses grupos em situação de extrema vulnerabilidade que o governo recusa crédito agrícola e acesso a políticas públicas, recusa medidas facilitadoras para recebimento de auxílio emergencial e benefícios previdenciários (de forma a evitar a ida para as cidades), recusa, até, que os óbitos e casos de atendimento sejam notificados pelo SUS com informação específica sobre raça e cor, apostando na invisibilidade da morte de indígenas e negros e negras no universo total de vítimas do Covid-19 (...) A definição pelo Estado de quem vai sobreviver ou quem vai morrer se traduz cabalmente nos vetos feitos ao PL 1142. Nenhuma empatia, nenhuma responsabilidade histórica ou constitucional com os povos originários e descendentes de indivíduos escravizados, há muito merecedores de reparação.

As comunidades negras urbanas e rurais do Amazonas são a personificação da beligerância antissistema, não se rendendo à subalternização e aos mandonismos locais. Quilombolas, apesar de todas as dificuldades enfrentadas pré e durante a pandemia, organizaram-se para realizar o enfrentamento à crise sanitária. E a partir desse gesto humanitário mulheres quilombolas rurais também resolveram se reunir, a espelho do que se deu no Quilombo do Barranco, em Manaus, para, em um coletivo de costura, de maneira voluntária, trabalharem em prol de outras cinco comunidades quilombolas do entorno do Quilombo do Matupiri. Alfredo Wagner e Eriki Aleixo de Melo (2020, p.1191); destacam o mutualismo dentre as populações tradicionais como resistência contra um estado sanguinário e opressor;

O auxílio-mútuo comporta uma relação política, de resistência. Estamos diante, portanto, de modalidades político-organizativas numa situação de excepcionalidade, que colocam sua expressão identitária na cena política considerada legítima através de pressões dos biopoderes locais, que as comprimem de modo rígido entre as decisões de viver ou morrer.

Além dessa luta coletiva também percebemos o protagonismo feminino das mulheres quilombolas tanto da zona urbana quanto da zona rural, pois a partir das conhecidas “vakinhas virtuais” de grupos quilombolas da capital, cuja a meta era conseguir recursos financeiros para a compra de material necessário para o fazimento de camisas, máscaras e aquisição de álcool e álcool em gel. As mulheres quilombolas do Rio Andirá reuniram-se e decidiram produzir as máscaras com os tecidos doados pelo Quilombo do Barranco São Benedito, conforme percebemos na sonora de nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos) “*Com a doação da matéria-prima, reunimos um grupo de mulheres para fazer máscaras. O trabalho é voluntário, nós não podemos pagar a diária. E elas aceitaram*”. Nesse cenário, percebemos o quanto as redes de solidariedade são importantes em meio à pandemia. O trabalho coletivo das mulheres, tanto do Quilombo do Barranco, quanto do Quilombo do Matupiri, de modo compartilhado denota a importância da força feminina não somente como labor social, mas como dinâmica de enfrentamento.

Afirma-se que é um processo que se assemelha ao realizado por mulheres no período escravocrata da Amazônia. Enquanto muitos homens ousavam fugir, elas ficavam por inúmeros motivos, e, dentre eles, destacamos a necessidade do cuidado aos filhos, pois seria difícil enfrentar uma jornada pela floresta com os pequenos. Sendo assim, buscavam estratégias de sobrevivência para atenuar seus sofrimentos e também dos rebentos. Cavalcante (2013, p. 136) apresenta a relação de compadrio e liberdade durante a escravidão na Amazônia. Um aspecto elucidativo das redes de proteção construídas pelas escravas está expresso nos dados coletados a partir dos registros de batismo de ingênuos.

Eles mostram a maneira como a escravaria participou do sistema de compadrio, isto é, como construíram arranjos de parentesco fictício no sentido de garantir um contexto mais amplo de referências e relações parentais aos nascidos. Os interesses das mulheres pelo destino da prole diminuíram a motivação pelas fugas, incentivaram as negociações pela liberdade comprada e fortaleceram os elos de dependência, através dos compadrios, entre alforriados e classes senhoriais.

Sobre esse contexto, interessa supor o seguinte: ainda que a temporalidade histórica separe mulheres escravizadas do século XIX e mulheres quilombolas do século XXI, redes de proteção construídas ontem e hoje com seus dependentes e parentes são igualmente

simbióticas. O interesse humanista intrínseco nas ações das mulheres quilombolas talvez se justifique porque, no último registro feito, somente no Matupiri havia aproximadamente 225 famílias (1.125 habitantes), dentre crianças e idosos, a nosso ver, nessa conjuntura, exigem mais atenção profilática por conta de sua vulnerabilidade à covid-19. Ainda em se tratando dos idosos, a agente comunitária de saúde Tarcila dos Santos Castro (46 anos), nos informa a respeito da expectativa de vida dos habitantes do Quilombo do Matupiri.

Na nossa comunidade, graças a Deus, todo mundo pega uma boa idade. Hoje tem um que tem 94 anos. Lá tem vários idosos. Eu tenho uma senhora que está com 85 e tem também vários idosos que estão com 87 e ainda trabalham bem. Vão para a roça, capinam, fazem tudo e não têm problema de pressão alta. Muitos idosos não gostam que a gente fale em saúde para eles. Eles nem gostam de debater sobre isso. E dá gosto saber que as pessoas confiam na gente, apesar de nós termos só o básico: dipirona, paracetamol. Temos só o básico mesmo. Sempre é tudo muito difícil e mais ainda agora, tudo ficou difícil. (Entrevista, 2016).

Tanto os homens quanto mulheres possuem papéis sociais relevantes dentro da comunidade, valorizando a ancestralidade negra e os laços familiares e sociais. Sendo este o maior vínculo entre eles, além da terra. O quilombo do Matupiri pode ser entendido, assim, como “campo negro” (GOMES, 1995), que significa um entre-lugar de identidade quilombola onde se constituem espaços sociais, econômicos, geográficos e até de proteção. Esse é um termo adotado para quilombos em geral, sendo uma alusão à terminologia “cidade-negra” (CHALHOUB, 1990), onde escravos e libertos se organizavam e funcionavam com suas próprias racionalidades, na intenção de se tornarem resistentes ao domínio escravocrata.

Para concluir, temos que, na ausência do Estado brasileiro, fazer prevalecer a resistência, a solidariedade e a busca por equidade, não como doação ou concessão da elite, mas sim como resultado de lutas seculares contra a subalternização, o escravismo, o esquecimento e o silenciamento.

E, por fim, não cansamos de afirmar: em meio a tantos outros problemas sociais, importantíssimos e prementes, com a covid-19 apenas se tornou mais claro que os vulneráveis socialmente são sempre as maiores vítimas de um Estado Eugênista com lastro escravista no mercado. Convém lembrar, um trecho de um Rap cuja letra discorre a respeito do tráfico negreiro para a Amazônia, bem como o trabalho espoliativo que foi imposto a todos os escravizados que aportaram na região desde o século XVI se estendendo até o século XIX;

Eu sou o que sobrou da Amazônia a Colônia despedaçada. Sou aquilo que resta da floresta desmatada. O ouro e o troco, o tudo e o nada. O cafuzo e o caboclo eu sou um pouco de cada. Eu sou as mãos na enxada e os pés na lavoura. A herança deixada pela exploração devastadora. Terra abençoada pelo plantio. Banhada de rios, matas no cio, negros nagôs em navios. (BRAZZA, 2014).

E enquanto o Estado Brasileiro prega o fascismo e decreta com seus atos diários o extermínio de quilombolas, indígenas, pessoas em situação de rua, esses cidadãos se fortalecem, se organizam e lutam contra os seus algozes, opressores e capitães do mato do século XXI. Concluimos que o momento é de fortalecimento de um espírito beligerante e ao mesmo tempo de coletividade dos povos tradicionais, mantendo o brio e disposição para enfrentar qualquer adversidade, inclusive a morte, provocada pelas inúmeras mazelas sociais de nosso país.

CAPÍTULO IV - COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MATUPIRI E SUAS MÚLTIPLAS FACES.

“Zumbi, Ajuricaba. Irmãos da mesma cor - Não mede o homem a pele, mas, sim, a mesma dor. Heróis da mesma guerra, Frutos da mesma flor. Índios e negros, irmãos.

Manaus, Palmares, lição de vida, força e vontade, De amor à liberdade. Lutar, quebrar as algemas, morrer assim vale a pena. Que a vida é coisa pequena, ante a grandeza da prenda. E um grito corta os ares, Quilombo dos Manaus, tribo dos Palmares, vencer os homens maus. Tribo dos Palmares, Quilombos dos Manaus.

Um grito corta os ares Tribo dos Manaus, Quilombo dos Palmares, vencer os homens maus Tribo dos Quilombos, Palmares dos Manaus Coaraci, Oxalá, Quilombola Ganga, Zumba, Tupã, caipora”.

Palmares, Manaus¹¹

Com a música “Manaus, Palmares”, de autoria de Candinho e Inês, cujo título da canção, letra e ritmo, carregam em cada verso e estrofe, o símbolo e a gana dos povos indígenas e diaspóricos de origem africana, tendo a urbe como cenário das tensões e protagonismo, representado nas formações de quilombos e mocambos, cujo eco ressoa ao tempo presente, trazidas pelos ventos do passado. Cada palmo de terra reconhecido, titulado é uma vença, e um ancestral honrado. Nos escritos que se sucedem, pretendemos apresentar o diálogo travado entre as pessoas da Amazônia profunda com o centro urbano, demonstrando que a comunidade quilombola não é uma redoma isolada, e que o quilombola não é somente um morador, mas sim um habitante que transita por muitos lugares, que migra, mas que também retorna para o seu lugar de origem.

Iluminam este capítulo, os seguintes autores Cardoso; Müller (2008), Tim Ingold (2015), Maria Amélia Castro (2016), Martins Júnior (2018).

4.1. Um Quilombo Translocal: Do Matupiri ao ¹²Marapatá, a migração Quilombola para Manaus.

O subitem acima é nominado desta forma, exatamente para descrever a odisséia dos quilombolas rumo à cidade de Manaus durante a efervescência da ¹³Zona Franca ¹¹ e

¹¹ Candinho e Inês, Álbum: Faróis, 2006

¹²Marapatá: A Ilha de Marapatá fica próxima ao Encontro das Águas, na entrada da cidade de Manaus. Alguns estudiosos dizem que este nome significa na língua Macua (tribo africana), espaço aberto, reentrante, que dá acesso ao interior.

consequentemente a implantação do Polo Industrial; pois desde o fim do período gomífero em 1920, e pelos trinta anos seguintes o Amazonas se manteve sobre as bases de uma economia extrativista, instável, cíclica e com uma população rurícola. Cardoso; Müller (2008, p.43), citam: “No fim do ciclo da borracha (1920), contando como urbanos os núcleos de Manaus e Belém, 28% da população amazônica residiam nos municípios destas cidades e mais de 1 milhão no meio rural”. Esse crescimento populacional ocorreu em três períodos distintos, no Ciclo da Borracha, na retomada da Extração da Borracha nos 40 e por último com a Zona Franca (Aguiar, 2002).

A partir dos anos cinquenta, uma fração da população que habitava as cidades interioranas migraram para capital em busca de uma condição de vida mais digna. Siqueira (2016, p. 18), em seu estudo antropológico, faz o seguinte comentário: “A partir dos deslocamentos das famílias, algumas já desapropriadas de suas posses, viabilizaram-se a formação de pequenos agrupamentos em áreas que até então eram praticamente de posse e uso familiar”. Mas esse doce sonho de quem chega, transforma-se em uma dura realidade, pois a cidade grande mostra-se real, fria e impiedosa com os mais crédulos.

No subúrbio das médias e grandes cidades, a população do campo engrossa os bolsões de pobreza, que são “exílios imóveis e sem saída” onde o Estado não capilariza as suas políticas sociais. A mobilidade dos habitantes vindos do interior é reduzido e se restringe aos bairros mais afastados e isolados socialmente (Argier, 2011).

E morar na cidade passa a ser um modo de falar, pois as pessoas se aglomeravam em casebres, palafitas, cortiços em bairros próximos ao centro (São Raimundo, Educandos, Aparecida, Betânia e Cachoeirinha), transformando-se em ribeirinhos habitantes da cidade, com uma vida influenciada pelas enchentes e a vazantes dos rios Solimões e negro. Martins Júnior (2018, p.93); faz uma abordagem sobre o processo de ocupação desordenada dos corpos d’água da cidade de Manaus;

Pela falta de opção de terras disponíveis, grande parte desse contingente populacional ocupou as margens dos igarapés e estimulou o processo de ocupações irregulares em diversas áreas. O curso dos igarapés que formam a densa rede de drenagem urbana de Manaus, de certa forma “interferia” significativamente na construção do espaço e no formato que a cidade assumia ao longo do intenso processo de urbanização ocorrente a partir da década de 1960.

¹³ Zona Franca de Manaus: A Zona Franca de Manaus foi criada a partir do Decreto-lei nº 288, de 28 de fevereiro de 1967. (Moraes, 2010).

Ocorreu também o surgimento de outros bairros em diferentes zonas da cidade de Manaus. Conforme aponta Moraes (2010, p. 80): “Nas Zonas Norte e Leste, ocorreu uma forte concentração de migrantes do interior do Amazonas e de outros Estados, atraídos principalmente pela expectativa de empregos do PIM”.

Ainda sobre o superávit populacional, Cardoso; Müller (2008, p.41); apresentam uma leitura sobre o crescimento da população da Amazônia nos anos setenta,

O crescimento urbano tendeu a ser maior nas capitais menores da região (em geral em ritmos bem superiores a 10% a.a); Belém cresceu 60 a 59% entre 1950-60 e 1960-1970, enquanto Manaus, 72 a 86%; este ritmo excepcionalmente alto de crescimento de Manaus na última década deve estar ligado à sua situação de Zona Franca (1967), à instalação de algumas empresas, como, por exemplo, a partir de 1958, de uma refinaria da Petrobrás. O crescimento relativo urbano/rural apresentou fortes diferenciais, mostrando a continuação dos fluxos do campo para a cidade.

Essa realidade é um reflexo do afamado desenvolvimentismo dos governos militares para integrar a região Amazônica e os povos que nela habitam, ao Brasil. E esse modelo econômico baseava-se na implantação em cada da região da Amazônia um quinhão econômico. Os grandes projetos de investimento (GPIs) tinham ancoragem na ‘Teoria dos Polos de Crescimento’, a qual defendia a centralização de grandes ações de mineração, agroindústria e colonização territorial em áreas consideradas marginais, que consequentemente influenciariam no desenvolvimento da região (PERROUX, 1967).

E assim como se deu na época da Borracha, o crescimento econômico centralizou-se na capital, fazendo do interior uma área de parca evolução em diversos aspectos; o que interfere sobremaneira na qualidade de vida de uma parcela da população que reside em calhas distantes dos rios da região. Restando apenas aos habitantes do interior do estado, explorar as riquezas naturais da floresta, cultivar em um solo pouco fértil e colher rarefeitas lavouras. Moraes (2010, p.82) evidencia que;

O que se constata é que o crescimento da cidade de Manaus ocorreu de forma desordenada, com uma das maiores taxas do país, atraindo imigrantes do interior do estado (desestruturando a agricultura), e de outros estados, formando extensas “invasões” na periferia da cidade.

E é esse cenário que os migrantes quilombolas de Barreirinha se deparam na cidade de Manaus; onde se refugiam e ao mesmo tempo buscam por direitos de cidadania, mas não encontram guarida, transformando as suas lutas diárias em um ato de sobrevivência. Salientando que a saída de sua terra natal também foi bastante traumática, pois encontramos nos relatos da colaboradora Maria Amélia (60 anos), fragmentos de memória que ilustram o motivo para a migração da zona rural para a capital do estado.

Inclusive eu fiz um levantamento dos quilombolas que estão em Manaus, que já vieram há muito tempo e se identificaram como quilombola. Praticamente são 100 famílias que moram no Mauasinho. Inclusive tem um tio meu, que é primo do meu pai, que vieram para cá, pelo motivo daquela morte do pai deles que um policial matou em Barreirinha. Aí eles se desgostaram, aí a mãe deles que é mulher do primo do meu pai, eles vieram para Manaus com uma família que morava na estrada Manaus-Rio Branco e depois eles vieram aqui pra Manaus e permanecem aqui. Essa família que veio de lá, que é filho do tio Anacleto que foi a bala lá em Barreirinha eles me procuraram, eles estão aqui. A filha dele me procurou, que queria compartilhar do grupo. Eu disse se a senhora não se renega, com certeza pode fazer parte do grupo e pode compartilhar. Quando ele morreu, eu tinha 7 anos de idade, ele morreu em 1960. (Entrevista, 2020).

A memória de Amélia Castro, voltou em um tempo bastante distante, pois a mesma revisitou lembranças de sua tenra infância; ocasião em que uma menina por volta dos seus sete anos de idade sofreu com a perda do seu primo que foi brutalmente assassinado sem qualquer chance de defesa. E por se tratar de um homicídio, a viúva a senhora Maria Trazíbia dos Santos e os seus filhos Leocádio (já falecido), Maria, Vicente e Izabel, não encontraram guarida e apoio da justiça local da época para solucionar o crime, e já descontentes com o desfecho pouco favorável, resolveram sair da cidade, como forma de aplacar os seus traumas com a imensurável perda. Atualmente os filhos do senhor Anacleto já são idosos e continuam residindo na cidade de Manaus; mantivemos contato com o senhor Vicente e senhora Maria no ano de 2021; e o senhor Vicente contribuiu com alguns lampejos de memórias, mas a participação de dona Maria foi emocionante e orvalhada de lágrimas de saudade de seu pai Anacleto e das inúmeras atribulações na vida que tiveram que enfrentar sem a presença do patriarca da família, mas compensada pela força inabalável de sua mãe Trazíbia. As imagens abaixo são dos filhos e netos de Anacleto Rodrigues.

Quadro fotográfico 4: Filhos e Netos de Anacleto Rodrigues

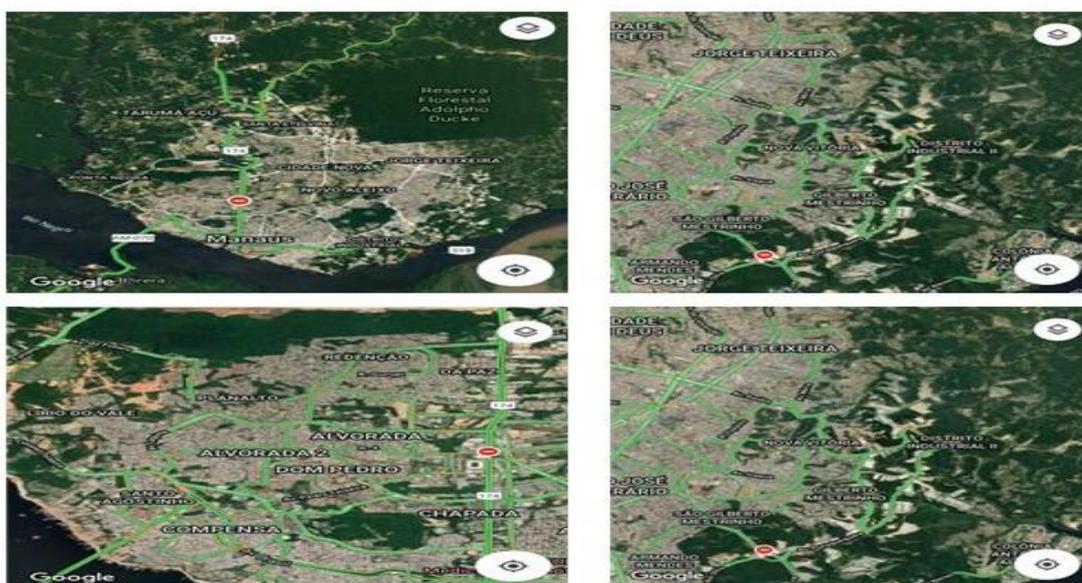


Fonte : Maria Amélia

E para o velório do senhor Anacleto Rodrigues, o prefeito de Barreirinha, o senhor Aurélio Andrade autorizou que se fretasse um barco para realizar a logística dos comunitários do Matupiri para a sede do município. Alguns vieram para o velório, outros sedentos por vingança, mas o delegado já havia encaminhado o policial homicida para o município de Parintins e em seguida para a capital do estado. E ao que consta o policial Procópio jamais foi julgado por esse assassinato, que condenou uma família inteira a um futuro incerto e em terras incertas.

E o caminho trilhado por essa família não foi muito diferente do destino dos muitos interioranos que migram; elegendo a cidade de Manaus para recomeçar uma nova vida. Atualmente residem nos bairros de Jorge Teixeira, Coroado e Santo Agostinho.

Quadro fotográfico 5: Mapa Geoespacial da Cidade de Manaus e os Bairros: Mauazinho, Santo Agostinho, Jorge Teixeira e Nova Vitória



Fonte: Google

De acordo com a entrevista que fizemos com a colaboradora Maria Amélia, dos três tios ainda vivos, o senhor Vicente Rodrigues e Izabel, são os parentes com quem ela tem possui um diálogo muito próximo, conforme observamos em sua sonora;

Eles vieram em 1967, eu tinha 7 anos de idade, era para mim vim com eles, mas a minha mãe não deixou eu vim, porque ainda era de primeira vez, aí não sabia como é que ia ser, aí eu não vim. Eu me dava muito bem com a filha dela, a tia Maria ainda é viva e mora no Santo Agostinho, o tio Vicente ainda é vivo e mora no Jorge Teixeira, a tia Izabel ainda viva e mora no Coroado. Só quem já morreu foi o tio Leocádio que morreu de acidente de ônibus, mas ele deixou três filhos, mas não tenho muito contato com os filhos dele. Com quem tenho muito contato é com a tia Izabel, ela tem três filhos e uma filha. E o tio Vicente, ele tem uma filha e um filho,

eu sempre falo com ele. Com eles eu tenho muita intimidade de ter contato. E desde aquela época eles ficaram aqui em Manaus e nunca mais foram no Andirá. Foi um tempo, aí eu fui à casa do tio Vicente, aí eu conversando com ele, eu disse: tio o Andirá mudou, agora o Andirá é cheio de comunidade, lá onde seus pais moravam é uma comunidade, é a Boa Fé. Ele disse assim pra mim: Minha filha, eu não tenho vontade de ir para o Andirá e isso não é por nada, porque o dia eu colocar os meus pés no Andirá, eu vou relembrar tudo o que aconteceu com meu pai, por isso eu prefiro ficar por aqui minha filha. (Entrevista, 2021).

E essas lembranças, embora sendo bastante longevas, ainda são marcantes na memória dos filhos do senhor Anacleto, que costumam socializar com seus filhos e netos esse passado de injustiça e privações. Salientamos que desde o ano de 67, o senhor Vicente não retornou mais para a cidade de Barreirinha, mas isso não impediu que as novas gerações conhecessem e se identificassem com a causa quilombola. A nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos), traça uma diacronia dos fatos relevantes que levaram os familiares do senhor Anacleto a migrar. Vejamos;

No mês de fevereiro, eu conheci um primo meu. Ele me disse: “mana eu sou negro mesmo, infelizmente eu não nasci no Andirá, eu já nasci aqui em Manaus, mas minha mãe veio do Andirá, os meus tios vieram do Andirá, a minha avó veio do Andirá. Eu quero conhecer o Andirá. Eu estudei um pouco e eu quero conhecer a minha história”. E aqui o pessoal do Mauasinho também já estão me procurando, aí eles me dizem que vieram com os seus pais, mas eles já morreram, e que tem vontade de voltar. Os netos da tia Ludia já vieram adultos pra cá Manaus, só quem em nasceu aqui em Manaus foram os filhos deles. E se a pessoa não se renega, a gente tem que abraçar. E pediram para serem reconhecidos como remanescentes quilombolas, se eles querem ser reconhecidos como quilombolas, quem é que vai dizer não, a gente tem mais é que acolher. (Entrevista, 2020).

E em outro momento, também ocorreu a migração de outras famílias de afrodescendentes para a capital, como exemplo a senhora Ludia Rodrigues da Costa, que se mudou de Ponta Alegre para Parintins e em seguida para Manaus por meados dos anos setenta com toda a sua família. Ela casou-se por duas vezes e teve aproximadamente 19 filhos, vindo a falecer aos 108 anos, no ano de 2010. E nas duas últimas décadas fixaram moradia nos Bairros do Mauazinho, Parque das Nações e Nova Vitória, onde os mesmos constituíram matrimônio e herdeiros.

A senhora Ludia era filha de Manoel Rodrigues e Ermelinda, já o senhor Anacleto era filho de Silvério e Tertulina, eram todos membros de uma única família. Confirmamos esse laço parental na entrevista concedida pelo senhor Benedito Pereira da Costa (já falecido), à Cartografia Social da Amazônia no ano de 2014: “Dessa união com Gerônima, com o mesmo sobrenome Rodrigues da Costa, vieram cinco filhos: *Manoel*, *Silvério*, Pedro (meu pai), Cristina e Francisco. Benedito também foi pai de Maria Tereza Albina de Castro, uma filha, fruto de uma união fora do casamento com Maria Albina”. (grifo meu).

Por muito tempo os migrantes do Andirá perderam contato com os seus parentes das comunidades quilombolas de Barreirinha, mas recentemente promoveram uma reaproximação junto a Federação Quilombola, através da articuladora Maria Amélia, que os acolheu e cadastrou como quilombolas, com base no decreto nº 4.887 que ampara o princípio da autodeclaração. De acordos com os relatos orais em Manaus, nos bairros anteriormente descritos, habitam aproximadamente 100 famílias quilombolas originárias do interior de Barreirinha, e se formos traçar um paralelo em números com o Quilombo Urbano de São Benedito que possui aproximadamente 55 famílias em seu cadastro; os quilombolas do Andirá são sensivelmente superiores em termos populacionais.

A articuladora da Federação Quilombola na capital do estado, a senhora Amélia Castro (60 anos), nos contou durante uma entrevista, que fez o levantamento dos números de famílias ora apresentados, inclusive procedeu o cadastro de pessoas que se consideravam quilombolas habitantes da cidade de Manaus, mas com ancestralidade no Matupiri e adjacências. Segundo relatos de nossa interlocutora,

Um dos netos, bisnetos do Manoel Rodrigues são cadastrados, umas das filhas da Ludia elas são cadastradas: a Inês é cadastrada, a Eyna é cadastrada, a Cleide, já os filhos não são cadastrados. Porque só se cadastraram os pais, só colocaram a quantidade de filhos que eles tinham, mas confere também. Agora a tia Izabel e o tio Vicente eles não foram cadastrados. Pois na época que nós fizemos o cadastramento a gente não tinha muita intimidade como a gente tem, mas ele me disse se um dia fosse preciso, eu queria contar a história do quilombo (Entrevista, 2021).

Há uma relação de afetividade entre as famílias da zona urbana e rural, onde tem florejado entre ambas um diálogo produtivo; e as lideranças da federação e a articulação quilombola tem chancelado essa aproximação parental. Sendo este um dos objetivos constantes no Estatuto da Federação, cujo Artigo 3º está assim disposto;

Suplementarmente aos objetivos específicos de cada organização filiada, a federação objetiva ainda:

- a) Defender e propagar os direitos das comunidades quilombolas filiadas ou não à Federação;
- b) Elaborar propostas que promovam a igualdade e que combatam a discriminação etno-racial e gerencial;
- c) Elaborar e gerenciar projetos que promovam a sustentabilidade econômico-social junto às comunidades quilombolas;
- d) Promover ações de formação e fortalecimento das organizações de comunidades quilombolas, bem como de outras organizações afrodescendentes;
- e) Implementar ações alternativas que resgatem a autoestima e a dignidade das comunidades quilombolas, bem como das populações afrodescendentes;

- f) Ser uma presença solidária junto às comunidades quilombolas e afrodescendentes em geral;

Percebemos no presente artigo uma enorme preocupação em acolher e valorizar os entes que estejam e não estejam legalizados junto a federação, combatendo a discriminação étnico racial, bem como promover ações que visem resgatar a dignidade dos afrodescendentes. De igual modo, os quilombolas do Andirá e seus descendentes, não podem ser reduzidos somente ao termo *morador*, cuja interpretação se assenta sob uma ótica geografista, pois nos induz a um entendimento bastante errôneo, os limitando somente às cercanias territoriais da região do Andirá; onde estão as comunidades de afrodescendentes. Sob um outro prisma os autodeclarados quilombolas, podem ser classificados como *habitantes*; um adjetivo que alude um caráter mais universal, no sentido que mesmo sendo originário de determinada região, nada os impede de viajarem, migrarem e em decorrência do fato, conseqüentemente conhecerem determinados lugares, pessoas e culturas difusas, e essa ação e comportamento mais cosmopolita, melhor se aplica aos quilombolas do Andirá. Tim Ingold (2015, p.220) nos orienta;

Os lugares, em suma, são delineados pelo movimento, e não pelos limites exteriores ao movimento. Na verdade, é apenas por esse motivo que escolhi me referir a pessoas que frequentam lugares como “habitantes” ao invés de “moradores”. Porque seria muito errado supor que tais pessoas estejam confinadas em um determinado lugar, ou que sua experiência seja circunscrita pelos horizontes restritos de uma vida vivida apenas aí (...). Habitantes podem realmente ser muito viajados, como David Anderson, por exemplo, descobriu durante a pesquisa de campo entre pastores de renas Evenki da Sibéria. Quando questionou seus anfitriões acerca da localização das terras do seu clã original, ele foi informado de que no passado as pessoas viajavam - e viviam- não em algum lugar, mas em todos os lugares (...). “Este em todos os lugares”, no entanto, não é “em lugar nenhum”.

Não podemos reduzir as povos tradicionais como se as mesmas fossem um retrato de um Brasil rústico, cuja estereotipia está representada no vaqueiro do marajó, na quebradeira de coco babaçu, no seringueiro, no indígena e no quilombola. Se assim o fizermos, estaremos reafirmando um pensamento superado, antiquado e reducionista praticado pelo Estado Brasileiro. Almeida (2008, p.80); exemplifica o racismo presente no pensamento da sociedade nacional: “Quer dizer, todas aquelas imagens das “figuras típicas” que o IBGE construiu, representavam oficialmente um símbolo do homem amazônico, engolfado pela floresta, confundido com as árvores, com as águas e com a fauna”. E nessa relação campo -cidade, Siqueira (2008, p.81) sinaliza que;

Há muitos relatos e histórias contadas sobre a maneira como os moradores das comunidades quilombolas são discriminados na sede do município, inclusive por agentes públicos. Entre os comportamentos identificados pelos próprios moradores como sendo de “desclassificação” em razão da sua condição social, estaria o hábito

de alguns agentes não os olhar no rosto enquanto tratam de assuntos com eles, mas sim ficar fitando seus pés e vestimentas. Além disso, os moradores são muito mais suscetíveis a receber o popular chá de cadeira do que qualquer indivíduo da área urbana, especialmente se eles tentam registrar alguma reclamação ou realizar denúncia num órgão local.

A Comunidade Quilombola do Matupiri, sublima o pensamento determinista; valorizando a questão territorial, mas se ressignificando com o seu aspecto simbólico, fazendo do quilombo não somente um lugar, local, território, espaço, mas sim uma ideia, modo vida, tradição e militância.

Na ruptura do pensamento frigorificado, citamos a formação de outras comunidades relacionais à comunidade quilombola, construídas fora do espaço originário, como exemplo o ajuntamento de quilombola na zona urbana, que se encontram alicerçadas em algumas estruturas que são condicionantes para a sobrevivência das pessoas que compõem essa microssociedade quilombola temporariamente reterritorializada. Esse fluxo migratório e o assentamento nos bairros da capital Amazonense, podem ser interpretados como a formação de um Quilombo do Matupiri Translocal, pois os seus habitantes, não residem somente na região do Andirá, há uma mobilidade, movimentação e contato tanto interno como externo à comunidade. Marshall Shahlins (1997, p, 113); elabora uma justificativa para a translocalidade;

As sociedades transculturais têm seu foco na terra natal, e que sua forma de vida possui um caráter espacialmente centrado, para me contrapor a uma tendência a se falar em “desterritorialização” e em uma ligação “meramente simbólica” ou “imaginária” dos povos da diáspora com seus lugares de origem. A condição originária da terra natal também é pertinente: a estrutura tem dimensões temporais bem como espaciais. Em contraste com essa idéia, vários antropólogos, nos últimos anos, impressionados pelo modo como essas comunidades multilocais são capazes de transcender a territorialidade, muitas vezes ultrapassando fronteiras nacionais.

Ao que concerne a recriação de novos espaços de ocupação territorial, onde os quilombolas ultrapassam os limites territoriais e culturais das suas antigas terras. E residindo em um outro espaço, faz-se necessário novas interconexões para se estabelecerem novamente. De acordo A. Southall (1973, 71-106 apud Argier, 1973, p.90), há cinco domínios interacionais na cidade: “1) parental/étnico; 2) econômico/profissional; 3) político; 4) ritual/religioso; 5) recreativos”.

Sendo assim, os comunitários do Matupiri quando migraram, fixaram moradia na Zona Urbana, estabelecendo seus domínios nos anos 60, talvez através de um vínculo parental/étnico. Desta forma, o vínculo mais proximal de um sujeito social que migra ou mora em uma cidade, está exatamente no espaço doméstico, onde o indivíduo se sente filialmente

ligado ao sentimento de pertença, de coletividade e ao mesmo tempo de individualidade. (Argier, 1973).

Mas recentemente, com os estudos etnográficos de pesquisadores mais debruçados sobre a presença negra e as formações de quilombos na Amazônia, está reconstituindo e alinhavando a genealogia e o protagonismo negro na região, fazendo com que os afrodescendentes, tenham suas histórias registradas com o devido respeito que lhes é devido.

Segundo Rocha (2018, p.5), esse processo de assimilação identitária ocorreu da seguinte forma, vejamos: “houve no movimento quilombola do Rio Andirá um processo constituído por algumas etapas do “aprender a ser” negros e quilombolas, muitas das quais marcadas por conflitos internos diversos acerca da memória herdada”. E através de suas instituições representativas, buscam reparação histórica, pois a pessoa negra e quilombola no Brasil, e especificamente das comunidades amazônicas, são tratadas como refugiados em seu próprio estado-nação. Siqueira (2016, p.30); faz um relato a respeito da relação das autoridades e até mesmo sociedade barreirinhense para com os quilombolas do Andirá;

Há muitos relatos e histórias contadas sobre a maneira como os moradores das comunidades quilombolas são discriminados na sede do município, inclusive por agentes públicos. Entre os comportamentos identificados pelos próprios moradores como sendo de “desclassificação” em razão da sua condição social, estaria o hábito de alguns agentes não os olhar no rosto enquanto tratam de assuntos com eles, mas sim ficar fitando seus pés e vestimentas. Além disso, os moradores são muito mais suscetíveis a receber o popular chá de cadeira do que qualquer indivíduo da área urbana, especialmente se eles tentam registrar alguma reclamação ou realizar denúncia num órgão local.

Os poderes constituídos do município de Barreirinha, não possuem uma relação de convivência amistosa e de respeito com os quilombolas. Esse fato foi testemunhado durante a pesquisa de campo nasede do município, que na ocasião a colaboradora Amélia Castro (60 anos), em mais uma tentativa em ser recebida para uma audiência com gestor municipal da época, acabou não logrando êxito, pois até mesmo para peticionar o mínimo para o bem estar da comunidade, os líderes quilombolas passam por muitos constrangimentos, e dentre eles destacamos a infinda espera, que identificamos como proposital, para provocar uma desistência dos solicitantes. Nesse período o salário dos professores quilombolas estavam há quase três meses em atraso, o que os professores a deflagrarem greve, pois eram sabedores de que a verba da Educação Básica são valores do FUNDEB, cujos repasses já estavam atualizados, fato este que não justificava o atraso salarial.

Em Manaus, as condições de vida de um quilombola em busca de resoluções dos problemas, tanto para os quilombolas rurais, quanto para os quilombolas urbanos. A estadia e

peregrinação pelos órgãos federais e estaduais, foram um verdadeiro sacrifício, enfrentando muitas dificuldades, falta de alimento e inclusive sem recursos financeiros para a utilização do transporte coletivo, e conforme já foi descrito linhas acima, os quilombolas residem em bairros periféricos da zona leste da cidade de Manaus, o que dificulta sobremaneira as suas logísticas na cidade grande. No livro autoral de Maria Amélia (2016, p.48), ela descreve de maneira detalhada as situações de necessidade extremada que passava em Manaus, procurando resolver as demandas do povo quilombola;

Quando a gente chegava dentro da capital, acabava o nosso dinheiro. Aí, o que fazer? Cada um ia para um lado, outro para outro. Aí, chegou uma vez que, lá em Manaus, o dinheiro acabou. Nós chegamos sair pela rua pra nós juntarmos tampa de garrafa “pet”. Eu fazia das tampas uns cachinhos de uva que eu tecia de crochê pra enfeitar aqueles porta-guardanapos. A gente depois saía pelos bares pra vender e pagar a nossa passagem de ônibus... Pra nós andar pela cidade; pra conseguir auxílio pro nosso povo. E teve um dia, que eu e a nossa equipe que era eu, Mizael, Jaildo (Pelé) e o Georsene, nós saímos do bairro “Nova Vitória”, onde era e é a minha casinha que eu tenho e fomos até a SEPROR, a pé. É muito longe, já fica no caminho que vai pro Aeroporto, mas, fomos andando, conversando, pra voltar de ônibus. Nós saímos seis horas da manhã e chegamos às nove horas na SEPROR, que fica na Torquato Tapajós.

A cidade se apresentando com todos os seus contrastes sociais, as suas longas caminhadas sobre o asfalto quente da cidade grande, caminhos trilhados com bastante gana como faziam os escravizados em busca de sua liberdade, pois os mesmos usavam de suas dissidências para resistir às práticas do escravismo. Pode um subalterno falar? Com esse espírito beligerante que os quilombolas não querem somente obter m lugar de visibilidade, mas sim, ocupar os seus lugares de fala. É preciso que esses caminhos de liberdade, de petições por territórios, sejam vistos e interpretados não somente como sons para o vácuo, mas como palavras que ecoam e ressoam como resistência.

Outro núcleo familiar que nos últimos 20 anos também migrou para a cidade de Barreirinha-Amazonas, foi a nossa interlocutora e seus filhos; pois a mesma estava vivenciando uma grande atribulação em sua vida particular, dentre as quais a violência física, moral e simbólica. “A violência não é uma, é múltipla” (MINAYO, 2005, p.14). Estudos nominam e caracterizam as inúmeras práticas de violência sofridas por mulheres, crimes estes praticados, mas que só foram enquadrados nos rigores da lei, quando da aprovação da Lei Maria da Penha no ano de 2006. De acordo com (Brasil, 2011), seguem abaixo as tipificações de violências e violações praticadas contra as mulheres no Brasil;

São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outra: I- a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal; II- a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima (...); III- à violência sexual, entendida como qualquer conduta que constranja a presenciar, a manter ou a

participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação (...); IV- a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens e valores (...); V- a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

E por conta da violência nossa colaboradora, deixou a sua pequena propriedade e o extenuoso trabalho do roçado e com uma colheita de certa maneira demorada para trás, e partiu em busca de sua liberdade; enfrentou dificuldades por ser mulher, recém separada e com 8 crianças para sustentar. Sendo assim, a necessidade de sobrevivência de nossa interlocutora era premente, e por esse motivo a mesma foi levada a assumir outras jornadas de trabalho, com o intuito de obter recursos financeiros para manter a sua família. E nesse primeiro momento migrou para a cidade de Barreirinha, onde não possuía um local definido de moradia, sendo acolhida na casa de alguns parentes e pessoas conhecidas. Segundo Maria Amélia (2016, p. 34), ela comenta que por um determinado período exerceu o ofício de doméstica em casas de família, cozinheira no hospital da cidade e em um ¹⁴barco de linha. Vejamos o seu relato de vida;

Conferi todas as casas de dentro de Barreirinha que precisavam de trabalho, e fui pedir trabalho pra eu sustentar meus filhos. E, digo mesmo, sei quem são as pessoas que pagam a gente bem e sei as pessoas que exploram as pessoas dentro de Barreirinha. Então eu agradeço, agradeço muito a dona Rosa, a dona Rosinha, uma pessoa que me amparou quando eu cheguei em 1994, (...) trabalhei num barco de linha durante um ano e meio como cozinheira! Deixava meus filhos com minha mãe e viaja até Belém, cozinhando nesse barco de nome “Cidade de Barreirinha”. Aí, o barco parou de fazer essa linha e meu trabalho também parou.

A vida de quem mora no interior da Amazônia, é sempre marcada pelo regime das águas, e principalmente pelo apito das embarcações que soam no porto como um acorde que ritma muitas despedidas, e os olhares marejados de quem vai e quem fica. E na dança das águas, o curso do rio influencia sensivelmente no linguajar da região, pois não há partidas e chegadas, no Amazonas o ribeirinho simplesmente “baixa e sobe” o rio. E assim foi a vida de nossa colaboradora, quando o barco em que trabalhava deixou de cumprir a rota de Barreirinha-Belém, a sua vida profissional de cozinheira também teve que ser redirecionada. E no limiar do ano dois mil, ocasião que seria o fim do mundo para muitos, para Maria Amélia representou uma nova fase, um recomeço, deixando Barreirinha com destino a

¹⁴ Barco de Linha: São embarcações que transitam pelos rios da Amazônia, levando passageiros e mercadorias entre as cidades da hinterlândia.

Manaus ¹⁵“fisgando o destino na curva do rio” (ALCEO ANSELMO, 2000). E assim mais um ramo familiar do Matupiri aporta no velho ¹⁶Roadway das terras de Ajuricaba, pois entre os navios com turistas, Loid, também ancoram os barcos de linha e suas gentes vindas do interior. Logo abaixo podemos observar uma das muitas viagens que nossa colaboradora fez pelos rios Negro-Solimões-Ramos-Andirá.

Quadro fotográfico 6: Senhora Maria Amélia e família



Fonte: Pesquisa de Campo, 2019

E assim a metrópole da Amazônia que não só está de costas para o rio, mas também para os menos afortunados; os forçando a se aglomerarem nos bolsões de pobreza de sua área periférica. Sendo que essa tentativa de “ordenamento urbano” e exclusão social se assemelham às práticas amparadas em inúmeros ¹⁷“Códigos de Posturas” na época da Borracha, que determinavam desde o comportamento à arquitetura da cidade de Manaus, cujas edificações foram erigidas de maneira perpendicular para o rio. Na interpretação de Lima (2008, p.113): “O rio, que trazia a memória do meio natural, tinha que ser esquecido e a

¹⁵ Toada Tempo de Trapiche. Álbum Tudo Azul. Boi Bumbá Caprichoso, 2000.

¹⁶Roadway: Porto da Cidade de Manaus, construído na época da Belle Époque.

¹⁷ Leis e Regulamentos Promulgados pelo Município e o Estado, com o intuito de manter a ordem e o sanitário na cidade Manaus.

nova cidade de Manaus, produzida a partir da necessidade de inserção no circuito do capital, foi se estabelecendo de costas para ele”. As duas imagens são de famílias quilombolas do rio Andirá, residindo no Bairro Nova Vitória, na Zona Leste de Manaus;

Figura 19: Maria Amélia e netos



Fonte: Pesquisa de Campo, 2021.

Figura 20: Maria Amélia e Família



Fonte: Pesquisa de Campo, 2021.

Supomos que essa tentativa de olvidar as populações tradicionais do interior do Amazonas reverberam ao tempo presente; mas não sem embates ou críticas. Na cidade grande cada quilombola, se tornam mais uma mulher ou “homem da multidão” (EDGAR ALLAN POE, 1999), tendo o governo como um “flâneur” de suas problemáticas sociais, que apenas observa, mas não resolve. Talvez a ¹⁸“velha Albion” e seus bairros insalubres, descritos pelo

¹⁸ “Velha Albion”. é o nome atribuído pelas fontes latinas e gregas às ilhas Britânicas,

autor, não sejam apenas mera ficção. E essa desvalorização da presença interiorana de origem cabocla, indígena e negra do Amazonas, talvez tenham servido de inspiração ao poeta Aldísio Filgueiras a compor a música ¹⁹“Porto de Lenha” no ano de 1990, como um símbolo de resistência atemporal. Vejamos;

“Porto de lenha Tu nunca serás Liverpool. Com uma cara sardenta. E olhos azuis. Porto de lenha. Tu nunca serás Liverpool Com uma cara sardenta. E olhos azuis. Um quarto de flauta. Do Alto Rio Negro. Pra cada sambista paraquedista. Que sonha o sucesso. Sucesso sulista. Em cada navio Em cada cruzeiro. (Em cada cruzeiro) Das quadrilhas de turistas. Porto de lenha. Tu nunca serás Liverpool. Com uma cara sardenta. E olhos azuis”.

A letra da música faz um chamamento de atenção ao Manauense, que prefere enaltecer uma cultura mais cosmopolita em detrimento de sua ancestralidade e o seu nativismo. E esse arremedo de “Liverpool” ou quem sabe, a “Cincinate” brasileira criou raízes e massageou o ego dos habitantes da capital amazonense. Mas ser um habitante da cidade tanto antes como no tempo presente, não significa estar perto do progresso, e os bairros afastados, devido a suas distâncias, se assemelham aos antigos quilombos que se formavam nas matas, para além das cachoeiras, bem longe das forças coercitivas do estado. Gomes (2018, p.387) explica que as comunidades quilombolas: “Eram protegidas pela geografia de uma dada região - entre rios, montanhas e florestas - e igualmente por um sistema de defesa com paliçadas e estrepes”.

E sem ter uma “cara sardenta e olhos azuis”, as primeiras famílias quilombolas oriundas do Andirá, e as mais recentes, continuam chegando apenas com a coragem, a esperança e muitos sonhos na bagagem. A cidade grande ainda seduz até o mais incrédulo, exatamente pela maneira como as áreas mais longínquas da região são tratadas; com suas ações sociais executadas em doses homeopáticas, fazendo da pobreza o seu pedestal de poder. Sendo essa uma postura política com inclinação para um coronelismo, que visa manter o povo sob controle, efetivando sua “dominação” (WEFFORT, 1980). De acordo com Victor Nunes Leal (2012, p.122), o coronelismo tem suas características latentes no interior brasileiro;

Seu habitat são os municípios do interior, o que equivale a dizer os municípios rurais, ou predominantemente rurais; sua vitalidade é inversamente proporcional ao desenvolvimento das atividades urbanas, como sejam o comércio e a indústria.

¹⁹ “Porto de Lenha”. De autoria de Aldísio Filgueiras e Torrinho. Formato LP. Gravação 1990. Lançamento 1991.

Consequentemente, o isolamento é fator importante na formação e manutenção do fenômeno.

E é na necessidade, em cima de barrigas vazias, que essas estruturas se enraízam, e toda e qualquer ação mínima de um gestor municipal é sempre ovacionada pelos seus eleitores. E aqueles que não compactuam com esse regime de cabresto, são tratados como inimigos, e as eles se aplicam os rigores da lei, quer seja oficial e até mesmo tácita e/ou paralela. Nos últimos doze anos, a relação da administração municipal para com a população quilombola do Matupiri e demais comunidades adjacentes foi de total descaso, provocando uma migração forçada em direção a outros centros urbanos.

As muitas medidas que tensionaram a relação da administração de Barreirinha com a Comunidade Quilombola, foi desde o não cumprimento de inúmeras promessas que não passaram de falácias e cantilenas de palanque, que culminaram com a desativação da escola de educação infantil e posteriormente o desligamento de todos os professores quilombolas que desenvolviam suas atividades docentes junto aos seus pares. E essa decisão interferiu sobremaneira nos projetos idealizados entre a escola e a as famílias, ações que beneficiavam todas as comunidades e núcleos quilombolas.

No atual cenário, essas ações despóticas, influenciaram na “fuga” de cérebros em busca de trabalho, valorização profissional e formação continuada em cidades próximas e na capital, que podem ser simbolicamente consideradas como um Quilombo do Matupiri Translocal. O termo quilombo foi ressemantizado, e hoje não é necessário ficar “fugindo ainda que sem motivo” (CAVALCANTE, 2011), mas resistir.

E a ressignificação da resistência, consiste em dançar o gambá, o lundu, o tambor de crioula, celebrar suas divindades, mas principalmente, conhecer as leis, códigos e saber interpretá-los para não serem ludibriados por pessoas de má fé. E essa mudança somente será possível através da educação, mas não como uma terminologia do colonizador, mas baseada nos valores, vivências, conhecimento e reconhecimento do povo negro. Enfim, as superações dessas barreiras sociais e raciais somente se sedimentarão através da ocupação de cadeiras nas escolas de Educação Básica, nas Universidades Públicas, fomentando um verdadeiro Quilombo Acadêmico.

4.2.As Leis Afirmativas e a Formação do Quilombo Acadêmico.

A importância do território para uma comunidade quilombola é de uma importância imemorial, pois é nesse chão onde se pisa, onde se planta e onde sepulta os seus entes queridos. É um espaço onde celebra as suas festividades, religiosidades. A ocupação de um

território é uma garantia de se ter uma moradia, estabelecer vínculos e laços comunitários, resguardar uma herança para os seus herdeiros. Mas de igual forma, há um quilombo que existe no plano simbólico, ou seja, cada quilombola é o seu próprio quilombo.

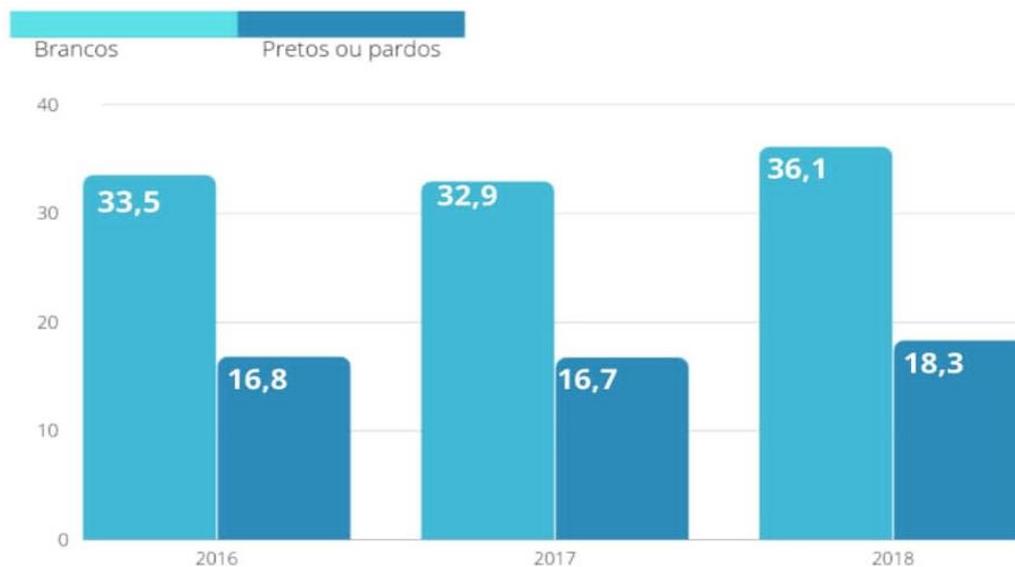
No Brasil existem as grandes leis, como é o caso da Constituição de 88, mas que necessitam de leis suplementares para que direitos que deveriam ser extensivos a todos os brasileiros, não se tornem letra morta na sua aplicabilidade e passem a ter efeitos concretos, como exemplo o acesso à Educação e especificamente a admissão ao Ensino Superior. De acordo com o IBGE do ano de 2020, 54% da população brasileira é parda à negra, mas essa porcentagem superavitária em menos de duas décadas atrás, não possuía proporcionalidade à ocupação de cadeiras em universidades.

Essa realidade aviltante é um demonstrativo do racismo estrutural enraizado e praticado na sociedade brasileira; daí a relevância da promulgação da Lei 12.711, que foi sancionada em 29 de agosto de 2012 e regulamentada pelo Decreto nº. 7.824 e Portaria MEC nº 18, de 11 de outubro de 2012 para minorar esses abismos sociais. As respectivas leis ocorrem durante a gestão da presidenta Dilma Rousseff. De acordo com os dados do IBGE, a presença de jovens negros é inferior à parcela branca da mesma faixa etária;

Enquanto 63,2% dos jovens desse grupo de idade pertencentes ao quinto da população com os maiores rendimentos frequentava o ensino superior, somente 7,4% dos jovens no quinto da população com os menores rendimentos estavam nessa situação, ou seja, um percentual 8,5 vezes menor. Jovens pretos ou pardos têm metade do percentual calculado para brancos em relação à frequência ao ensino superior (18,3% e 36,1% respectivamente).

O relatório do IBGE é bastante enfático, apontando que mesmo com legislações específicas, atenuar séculos de escravidão, exclusão e negação de direitos aos afrodescendentes e sua presença nas cadeiras universitárias. A presença de jovens brancos de acordo com as informações do ano de 2018, retrata o estereótipo do Brasil pós abolição, mas com resquícios e características escravocratas; onde pessoa negra mesmo sendo cidadã brasileira, não goza dos mesmos direitos civis dos seus compatriotas. O gráfico abaixo sintetiza essa realidade social e suas problemáticas. Vejamos;

Gráfico 1: Jovens de 18 a 24 anos no Ensino Superior (%)



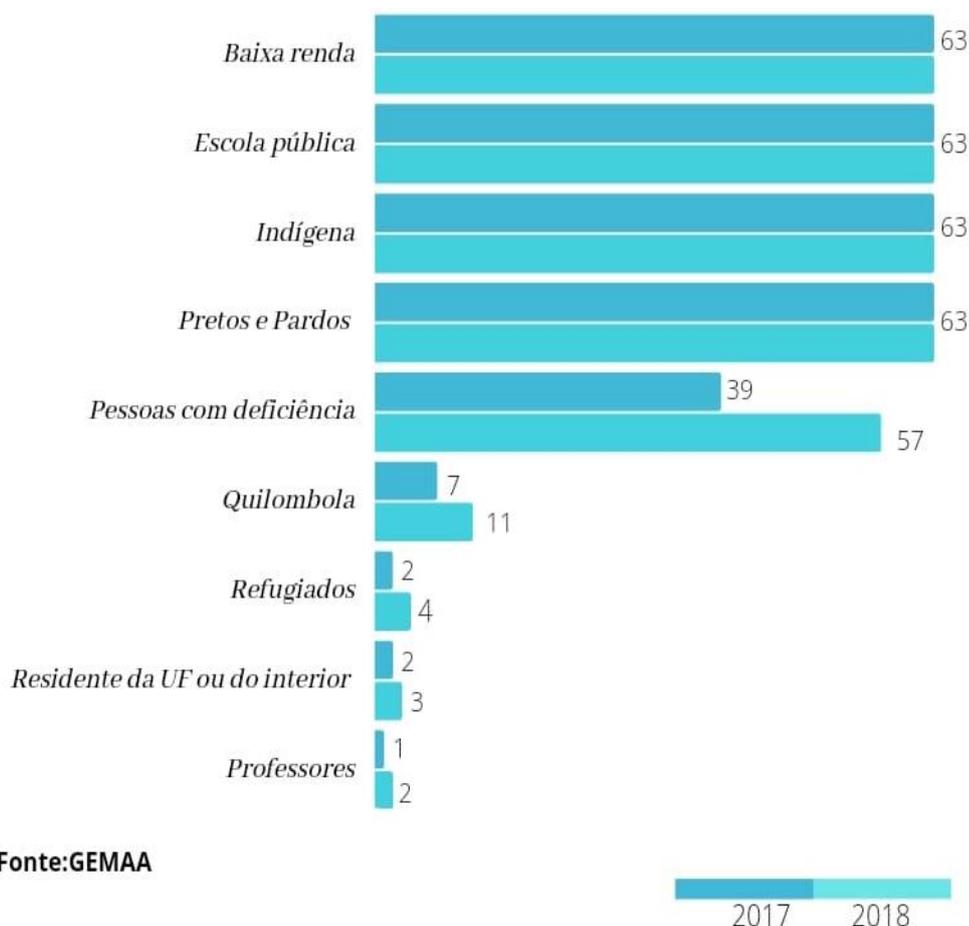
Fonte: IBGE

Uma grande maioria das IES no Brasil acolhe as deliberações federais e utilizam as ações afirmativas como critério de seleção para o ensino superior, sendo uma minoria as instituições que não adotaram quaisquer modais para admissão especificamente para quilombolas; significa que houve uma rarefeita conquista no que concerne a ascensão à formação universitária dentre os quais quilombolas. Santos (2018, p.6), comenta;

Toda essa finalidade das ações afirmativas poderá ao longo dos tempos deslocar negros e negras, mulheres, indígenas e quilombolas por exemplo, à um outro patamar de auto-estima e autorrealização que lhes permitirão ascender socialmente e transformar seus futuros pre-destinados, tendo em vista o histórico ao qual as gerações anteriores foram faticamente empurradas.

Dentre as 98 universidades, apenas 11 facultaram acesso a alunos quilombolas à universidade, entre as Universidades Federais destacamos; a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Universidade Federal de Goiás (UFG), a Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Universidade Federal do Tocantins (UFT), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade de Brasília (UnB), Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Observamos na tabela abaixo;

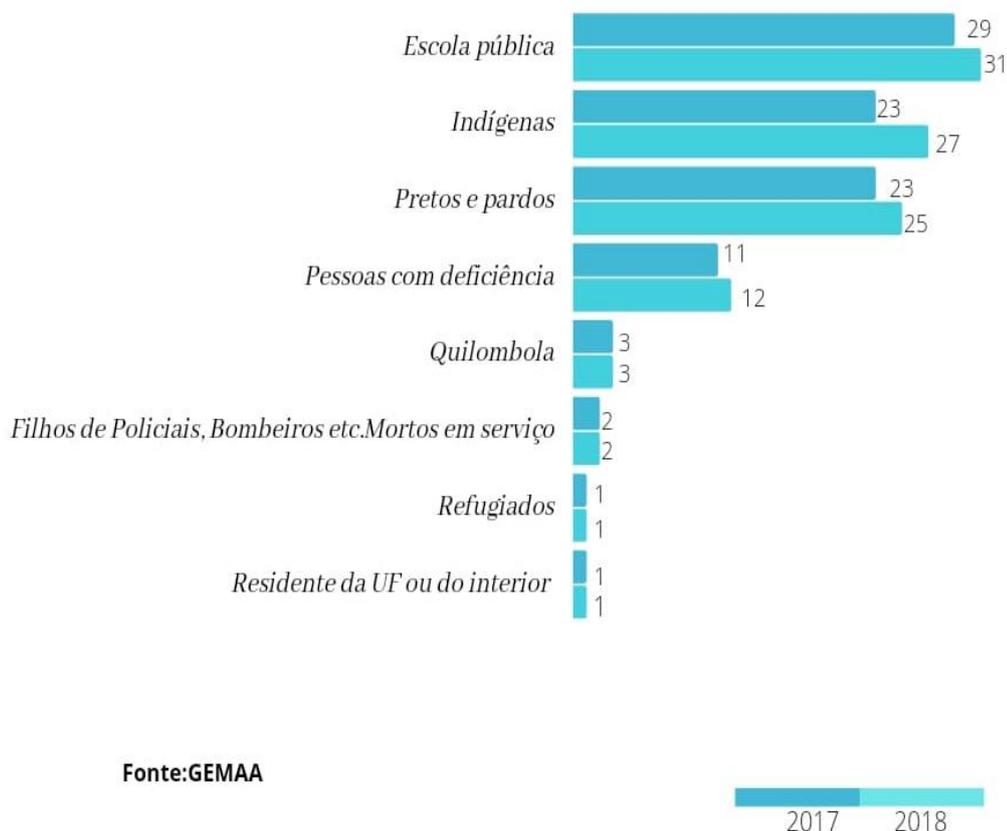
Gráfico 2: Beneficiários das ações afirmativas nas Universidades Federais (2017-2018)



Fonte: GEMAA

No Brasil não há uma lei que oficialize o acesso da população quilombola brasileira à universidade, pois grosso modo a aludida população está enquadrada na reserva de vagas para estudantes negros. Mas há instituições públicas estaduais com um posicionamento de vanguarda que promovem a reserva de vagas para alunos com origem quilombola, desde que o discente apresente a declaração de autorreconhecimento e a declaração de pertencimento devidamente assinada por uma autoridade quilombola. Dentre essas Instituições de Ensino Superior em Nível Estadual, elencamos Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Universidade Federal do Sudoeste da Bahia (UESB), Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

Gráfico 3: Beneficiários das ações afirmativas nas Universidades Estaduais (2017-2018)



Fonte: GEMAA

Em se tratando de Universidades do Norte do Brasil, que oportunizam acesso através de Ações Afirmativas de quilombolas no seu quadro de discentes, damos destaque para a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Universidade Federal do Tocantins (UFT). No Amazonas, a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), adotando o programa de Cotas, beneficiando Escolas Públicas, Baixa Renda, Pretos, Pardos e Indígenas; aplicando o sistema desde de 2012, com reservas de vagas de 51,40%. O Relatório de Gestão (2016, p.49) que faz a seguinte menção que;

A Lei prevê, ainda, que as instituições federais de educação superior deverão implementar, no mínimo, 12,5% da reserva de vagas prevista a cada ano, e terão o prazo máximo de quatro anos, a partir da sua publicação, ou seja, até 2016 todas as Ifes deverão garantir o percentual mínimo de 50% para a reserva de vagas prevista na lei. A Lei de Cotas uniformizou o tratamento da matéria, estabelecendo uma política afirmativa aplicável a todas as universidades e institutos federais, resguardando, porém, a possibilidade de manutenção ou criação de programas adicionais.

A Universidade do Estado do Amazonas (UEA), beneficia escolas públicas, indígenas e residentes da unidade da federação; aplica o sistema baseado na Lei Estadual nº. 2.894/2004; com um total de reservas de vagas de 75%. Segundo Jezini (2012, p.329);

O Sistema de Cotas adotado pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), igualmente a todos os outros programas de reserva de vagas para acesso à universidade pública no Brasil, já foi e ainda continua alvo de discussões judiciais acerca de sua constitucionalidade. Até mesmo *tramitou pelo Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas uma Ação Direta de Inconstitucionalidade movida pelo Ministério Público Estadual do Amazonas questionando a constitucionalidade da Lei n. 2.894, de 31 de maio de 2004*, que instituiu o Sistema de Cotas na Universidade do Estado do Amazonas. Essa lei estadual visou a atender às necessidades regionais, trazendo como grande diferencial a tutela do direito à igualdade de condições para acesso à educação de nível superior a um grupo de desfavorecidos peculiar da região: *o caboclo habitante do interior do Estado*.

Percebemos que ambas não incluíram entre os seus beneficiados, a população quilombola, reafirmando nas suas entrelinhas um negacionismo a respeito de uma presença negra e de formação de quilombos no estado. No caso específico da UEA, a lei estadual visou oportunizar o acesso do sujeito social amazônico, alcunhado pejorativamente de caboclo, e mesmo assim a aludida lei foi considerada inconstitucional pelo Ministério Público Estadual, facultando ao pesquisador, rábula e cidadão comum uma leitura com a livre interpretação, de que se dependesse do ministério público do estado, os abismos sociais manteriam-se aprofundados e a formação universitária negada por mais uma geração de Amazonenses.

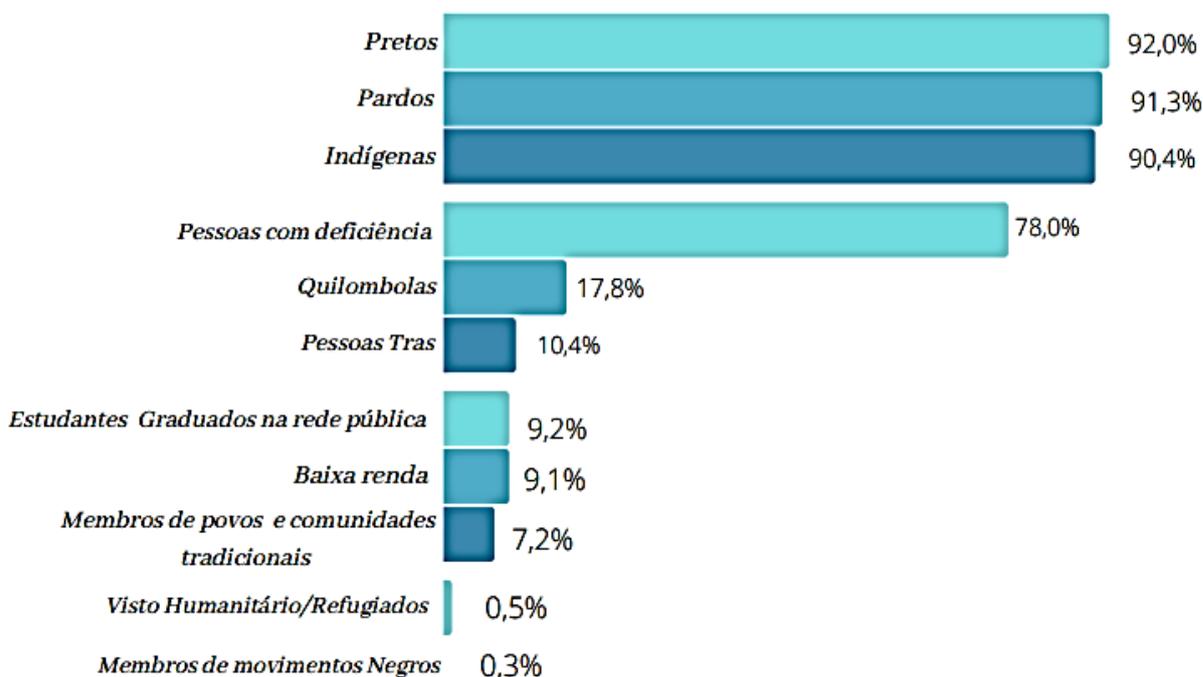
Ao que se relaciona aos modais que aludem as ações afirmativas para a admissão nas universidades brasileiras, as mesmas se subdividem da seguinte forma: a reserva de vagas, o acréscimo de vagas, o bônus e as vagas suplementares. Santos (2012, p.294), faz a seguinte orientação;

No panorama das ações afirmativas em curso atualmente, verificamos uma grande variedade de modalidades. Encontramos PAA na forma de cotas, reserva de vagas e/ou sistema de bônus. Na maioria das IES, a adoção da política decorreu de uma decisão da própria instituição, revelando que muitas IES lançaram mão da sua autonomia para aprovar tais políticas.

Na pós-graduação mesmo tendo aproximadamente 4.175 programas de pós-graduação stricto sensu no Brasil credenciados pela CAPES, foi somente a partir do ano de 2007 se afunilaram as discussões para que se estendesse as ações afirmativas para os processos de seleção. E com base em dados aproximados também, no ano de 2015, cerca de 737 programas de pós-graduação utilizaram de uma das modalidades intrínsecas nas ações afirmativas. No ano de 2016, a Universidade Federal do Amazonas aprovou as suas resoluções, visando dar um amparo legal no processo de seleção dos seus respectivos Programas Stricto Sensu (Mestrado e Doutorado). As resoluções adotadas por universidades brasileiras, ao mesmo

tempo que beneficiam sujeitos sociais vulneráveis através das ações afirmativas; também, de certa maneira fazem uma reparação histórica com um passado escravocrata e de sujeição. O gráfico abaixo, faz uma amostragem dos beneficiados das ações afirmativas, na Modalidade *Stricto Sensu* no Brasil.

Gráfico 4: Proporção de iniciativas de acordo com o tipo de beneficiário (N=737).



Fonte: Venturini, 2019.

E ainda em se tratando de ascensão ao ensino superior se promulgou a Portaria nº 13 de 2016 que recomendava em um prazo de 90 dias as Pós-Graduações no Brasil apresentassem propostas que possibilitassem o acesso de Indígenas, Negros e Pessoas com Deficiências aos Cursos a Nível de Mestrado e Doutorado no Brasil. A aludida Portaria trazia a seguinte recomendação em dois de seus artigos;

Art. 1o As Instituições Federais de Ensino Superior, no âmbito de sua autonomia e observados os princípios de mérito inerentes ao desenvolvimento científico, tecnológico e de inovação, terão o prazo de noventa dias para apresentar propostas sobre inclusão de negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência em seus programas de pós-graduação (Mestrado, Mestrado Profissional e Doutorado), como Políticas de Ações Afirmativas.

Art. 3o A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES deverá coordenar a elaboração periódica do censo discente da pós-graduação brasileira, com o intuito de fornecer os subsídios para o acompanhamento de ações de inclusão de negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência na pós-graduação, bem como para a avaliação de tais ações junto aos programas de pós-graduação.

Notemos a portaria acima é contemporânea do golpe de 2016, e os governos que sucederam a Presidenta Dilma Rousseff, empastelaram mais uma política social direcionada as classes subalternizadas. E isso se tornou nítido com a Portaria nº 545, de 16 de junho de 2020, revogou todas as determinações da portaria de 2012. Esta ação reflete a postura eugenista do Presidente da República e do Ministro da Educação Abraham Weintraub. O que foi tornada sem efeito pela Portaria do MEC de nº 559/220.

Assim como as Universidades Federais, os Institutos Federais também seguem as indicativas das portarias que recomendam o uso das ações afirmativas nos vestibulares e processos seletivos para Ensino Médio Técnico, Graduação e Pós-Graduação. Apesar de os Institutos Federais promoverem as seleções com o propósito de atender a demanda, há opiniões divergentes, que tecem críticas contundentes e veladas ao próprio processo; pois enfatizam que a entrada de discentes com uma formação deficitária no Ensino Fundamental irá comprometer a qualidade de uma instituição secular e tradicional da cidade de Manaus, como é o caso do IFAM-CMC. De acordo com Leal (2016, p.100);

No âmbito do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM), sobretudo no tradicional e centenário campus localizado no centro da cidade Manaus, as falas do corpo diretivo e de parte do corpo docente era de uma apreensão diante do que poderia significar uma queda de rendimento da escola diante dos concursos e sistemas de avaliação por conta dos chamados alunos cotistas. Foi o incômodo causado por essa postura institucionalizada que deu origem a essa reflexão. Nesse sentido, a lei de cotas foi mal-vista por muitos, os quais acreditavam que o rendimento escolar cairia, não só em função dos antecedentes escolares dos alunos cotistas, mas também por conta da baixa renda per capita, que de certa maneira limitava o acesso de tais alunos à um sistema de educação que na maioria das vezes só é possível para quem pode arcar com as despesas.

E essa interpretação não é um fato isolado, tanto que a oferta de vagas através de ações afirmativas já foi considerada inconstitucional e levada para apreciação ao Supremo Tribunal de Justiça. Nos leva a crer que promover a equidade na educação, e possibilitando aos menos afortunados e historicamente excluídos de terem acesso a um ensino de qualidade, quase que um crime federal. estigma. Leal (2016, p.105, salienta que: “A lei foi instituída para permitir o aumento de oportunidades, entretanto a falta de conhecimento sobre ela fomenta preconceitos e visões estereotipadas”. Ao ponto de retirar a Corte Brasileira do seu sono eterno para julgar um direito do cidadão garantido pela Constituição, onde a mesma reafirma que a educação é um Estado Brasileiro.

E ao contrário do pensamento errôneo de uma parcela da população que é avessa às cotas, pesquisadores mais debruçados a respeito das ações afirmativas, identificaram que os alunos inscritos pelo sistema de cotas, ao chegarem ao nível técnico ou ao nível superior

demonstram excelentes desempenhos, tanto qualitativo como quantitativo; evidenciado em número e relatos do corpo administrativo do Instituto Federal do Amazonas. Leal (2016, p.110), afirma que;

Longe de serem considerados os “piores” alunos de suas turmas, os entrevistados e a quase totalidade dos alunos cotista, apresentam comportamento condizente e mantem uma relação fraternal com os amigos da turma, além de se manterem na média na maior parte dos componentes curriculares. Uma política que ao corrigir o problema da falta de oportunidade, questionando as bases da meritocracia, acaba produzindo o efeito de estigmatizar os sujeitos por ela beneficiados.

Mas apesar de tentarem cumprir as leis vigentes que preconiza 50% das vagas a serem destinadas para as ações afirmativas, mas ambas as instituições federais do Amazonas, não propõem o acesso ao ensino superior aos quilombolas do estado. E apesar da não inclusão, alguns colaboradores que compõem este universo de pesquisa, decidiram buscar pela formação continuada nas universidades. Para dimensionarmos essa rede universitária do Matupiri, elaboramos uma tabela com nome, curso e universidade, como podemos verificar logo abaixo,

Tabela 6: Os sujeitos da Pesquisa: Universitários Quilombolas

Estudante	Processo Seletivo	Ano de Ingresso	Curso	Instituição	Turno
Bruno Maciel	2019	2020	Serviço Social	UFAM	Vespertino
Maria Amélia	2018	2019	Agroecologia	IFAM	Diurno
Tarciara Raquel	2019	2020	Pedagogia	UEA	Vespertino
DianLenon	2019	2020	Pedagogia	Nilton Lins	Noturno

Fonte: elaborado pelo autor

E na Universidade Federal do Amazonas, temos o acadêmico Bruno Maciel, da Comunidade Quilombola do Matupiri, regularmente matriculado no Curso de Serviço Social. Sendo que sua trajetória escolar teve início nas escolas da própria comunidade, e quando concluiu o Ensino Médio, as opções de estudo dentro do quilombo haviam findado, e a partir dessa limitação imposta aos estudantes do interior da Amazônia; o estudante trilhou outros caminhos em busca de acesso ao ensino técnico e superior, passando nas seletivas do IFAM-Campus Parintins e atualmente no ICSEZ (Instituto de Ciências Sociais e Zootecnia).

Em 2014 foi criado o Departamento de Políticas Afirmativas (DPA) pelo CONSAD, no âmbito da Pró-Reitoria de Extensão e Interiorização da UFAM, com a missão de articular, propor, formular, conduzir e avaliar políticas e práticas de democratização

relativas a atividades de extensão, envolvendo estudantes, professores, pesquisadores e povos, comunidades e grupos sociais diferenciados e historicamente desfavorecidos, tais como: indígenas, **quilombolas**, afro-descendentes e populações tradicionais e do campo.

Mas desde ano de 2020, em virtude da pandemia, e especificamente no início de 2021 o Brasil tem sido o epicentro da sarcov2 com médias de 3 mil mortos diariamente. E devido a contaminação comunitária e as inúmeras baixas por conta do vírus, o reitor da Universidade Federal do Amazonas por “Decisão ad referendum CONSUNI 01/2020”, decide que: “suspender, por prazo indeterminado, o Calendário Acadêmico de 2020/1 e 2020/2, aprovado por meio da Resolução nº 15/2019 CONSEPE”. A pandemia e a suspensão dos períodos acadêmicos, fez com o nosso colaborador retornasse para a comunidade quilombola do Matupiri.

Mas com a publicação da Portaria nº 36, de 08 de maio de 2020, cujo Artigo 1º faz menção da utilização de Tecnologias da Informação de Comunicação (TIC), no âmbito da suspensão das atividades administrativas e presenciais; pelo período de duração do surto pandêmico. Desta forma, todos os discentes passaram a conduzir os períodos letivos pelo ensino a distância mediado por tecnologia. Mas a realidade social de nosso colaborador, e a parca infra oferecida pelo município de Barreirinha para as comunidades quilombolas, o impossibilitam de ter acesso as suas aulas remotas; e neste caso, ele recorre ao colaboracionismo de parentes que possuem um recurso financeiro mais remediado para manter um sistema de internet funcionando por 24 horas. Em uma entrevista ocorrida no dia 07 de abril de 2021, Bruno Maciel nos diz: “Não pega sinal de dados móveis aqui, somente telefone rural. Tá sem internet onde eu uso. E estou usando a internet da minha tia”.

No ano em que o colaborador conseguiu admissão na universidade, ocorreu o surto pandêmico, mas como podemos observar na foto abaixo e até mesmo nos seus relatos, em que o mesmo sinaliza com muito entusiasmo que foi muito bem recebido por colegas e professores. Quando ocorreu a apresentação no primeiro dia de aula, foi uma surpresa para muitos dos seus novos colegas, sobre o fato de ser quilombola do rio Andirá. Talvez essa surpresa, seja o reflexo do apagamento da memória local, da ancestralidade afro na região dos municípios de Parintins e Barreirinha. Mas a presença de Bruno Maciel na universidade e sua gana em querer apresentar ao mundo a origem de sua comunidade e de seu povo, aos poucos escreverá uma nova história de resistência. Em nossa entrevista, pudemos perceber nas palavras desse jovem que ele é um entusiasta, sonha alto e possui uma grande preocupação com a coletividade, e condena a ganância que impera em nossa sociedade. Esse comentário de

Bruno Maciel nos chamou a atenção: “Como é difícil sobreviver em um mundo cheio de preconceito, mas isso não me pára. Vamos gritar tão alto que o eco vai tocar o céu”.

As palavras ditas em uma tarde chuvosa e fria, aquece o espírito e faz a esmaecer qualquer sentimento de desistência e derrota. O grito de libertação de nosso colaborador, realmente tem ganhado os céus do Matupiri, e sua voz ressoa em cada aula assistida. E as imagens abaixo são alguns registros de sua estada na universidade, antes e durante a pandemia; e isso nos leva a crer que “o amanhã não está à venda” (Krenak, 2020).

Figura 21: Bruno Maciel, colegas e Professores



Fonte: Bruno Maciel

Figura 22: Bruno Maciel em aula remota



Fonte: Bruno Maciel

A pandemia, veio mostrar os abismos sociais existentes no Brasil, onde as pessoas mais vulneráveis e sabotadas, estão vivenciando dificuldades não apenas pela falta de acesso às redes sociais, mas sofrem com a fome, a miséria, a falta de leitos, remédios, o desrespeito às suas memórias em um sepultamento indigno na calada da noite por conta do vírus e suas sequelas.

E o nosso colaborador Bruno Maciel (29 anos), mesmo enfrentando mais esse desafio, e dentro de suas limitações tecnológicas vem acompanhando as aulas em sua comunidade quilombola, mesmo que premido por todas as necessidades. Vejamos o que ele nos diz;

Meu amigo, praticamente assim, antigamente a gente estudava na comunidade até a quarta série, depois nós íamos estudar em Barreirinha e voltava, mas de uns tempos para cá, já mudou bastante, tem o Ensino Médio Tecnológico a noite, mas é aquela situação. A minha trajetória é a seguinte, eu estudei aqui, mas chegou a um ponto que eu terminei o terceiro, mas aí eu fiquei por aqui e a decisão era essa, trabalhar na roça ou na Universidade. Mas aí eu foquei em estudar, consegui passar, graças a Deus e consegui ir para Parintins, estudar lá na UFAM, eu estou no segundo período de Serviço Social. Mas primeiro eu estudei o técnico no IFAM. A Universidade é uma oportunidade para crescer, pelo menos eu vejo assim. Eu quero me profissionalizar, mas pra mim, mudou praticamente tudo, mas por que aqui eu já sei como foi com meus antepassados, trabalhavam, trabalhavam e morriam na roça, e praticamente só ter a sua casa e suas criações. (Entrevista, 2021).

O relato de nosso colaborador a respeito de sua trajetória, é um perfeito exemplo de persistência, com acesso a um ensino com poucos recursos e instrumentais adequados, inclui-se a isso tudo, a infraestrutura escolar, ausência de transporte, falta de merenda. Essas questões postas em muitas falas, repetem-se como se fossem ecos, mas são clamores de quem enfrenta a triste realidade de um Brasil esquecido, onde a fome e a miséria insistem em ser um retrato na parede de barro e palha. Ainda segundo o interlocutor Bruno Maciel (29 anos), ele não tem muita certeza da sua inscrição no Ensino Técnico e Superior, se foi pelas cotas ou pela ampla concorrência, pois não tinha muita clareza para proceder a respeito das costas: “Se não me engano não passei por cota, foi por ampla concorrência, pois no ato da inscrição não soube me dirigir”.

Mas já estando na universidade, o mesmo almeja ser um grande profissional com estabilidade funcional; pois ao refletir sobre a vida de seus antepassados, ele salienta que os mesmos trabalharam na roça, outros foram explorados e apenas conseguiram o mínimo para as suas sobrevivências. Para ele a universidade lhe abriu uma porta para ele seguir. Mas todo esse esforço esbarra na ausência de políticas públicas do afamado país da meritocracia. Santos (2018, p.04) imprime uma crítica a essa postura do estado brasileiro para educação e acesso ao ensino superior por quilombolas;

Hoje, quilombolas ingressam na universidade ocupando um espaço que antes não era imaginado, ou “permitido”, espaço este que pode colaborar para o fortalecimento de suas lutas por terra, e por afirmação de sua identidade quilombola. E para tanto, é preciso olhar para as políticas públicas educacionais direcionadas para esse público, com uma atenção especial para o passado de espoliação e para um presente de gritantes desigualdades sócio raciais e educacionais pelas quais eles e seus antecessores foram submetidos.

Mas chegar ao ensino superior é apenas a primeira fase de uma longa cruzada para quem vem dos quilombos da Amazônia ousando estudar. Pois o outro momento a ser

enfrentado é se manter na universidade, sem moradia, sem proventos ou qualquer tipo de auxílio que lhes ajude a continuar nos estudos, pois segundo ele: “Viver na cidade é complicado, tudo é movido por dinheiro” (Entrevista, 2021). E para tentar se manter no curso de graduação, e já um pouco experienciado, se inscreveu para disputar uma Bolsa Permanência, obtendo êxito, e conforme o seu relato “ajuda bastante” (Entrevista, 2021). A Portaria no - 389, de 9 de maio de 2013, criou Programa de Bolsa Permanência, cujos objetivos são;

Art. 4o A Bolsa Permanência é um auxílio financeiro que tem por finalidade minimizar as desigualdades sociais, étnico-raciais e contribuir para permanência e diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica. § 1o O valor da Bolsa Permanência será estabelecido por Resolução do FNDE, após manifestação técnica das Secretarias de Educação Superior e de Educação Profissional e Tecnológica, do Ministério da Educação, em valor não inferior ao praticado na política federal de concessão de bolsas de iniciação científica. § 2o A Bolsa Permanência para *estudantes indígenas e quilombolas, matriculados em cursos de graduação*, será diferenciada em decorrência das especificidades desses estudantes com relação à organização social de suas comunidades, condição geográfica, costumes, línguas, crenças e tradições, amparadas pela Constituição Federal.

Quanto ao valor pago aos estudantes de graduação em vulnerabilidade social, quilombolas e indígenas, ficou definido pela Resolução nº 13, de 9 de maio de 2013, cujo número de convênio com do BB com o FNDE é 489. Os valores estabelecidos pela resolução estão assim descritos;

Tabela 7: Valor do Auxílio Financeiro ao Estudante

Modalidade	Valor (R\$)
Estudante em vulnerabilidade socioeconômica	400,00
Estudantes indígenas e quilombolas que comprovem residência nas respectivas comunidades.	900,00

Fonte: FNDE

Ao que relaciona à moradia, logo que chegou à cidade Parintins e sem ter onde morar encontrou guarida na casa de um amigo que o acolheu por um determinado tempo e conforme consta em seu relato, o ajudou bastante. Mas ele entendia que aquela ajuda era provisória, e com o intento de encontrar certa estabilidade ao que tange a moradia, conseguiu vaga na Casa do Estudante Universitário da UFAM em Parintins, um prédio localizado próximo a universidade e que há um determinado tempo, estava se tornando um elefante branco, sem

finalidade definida. Mas por conta do movimento estudantil e pressão popular foi ocupado pelos acadêmicos que não tem residência fixa na cidade. A partir deste levante popular, os estudantes universitários que se matriculam na UFAM, tem a oportunidade de pleitear moradia ao setor social da universidade. De acordo com Campos (2016, p.95);

A Permanência no ensino superior é um dos grandes desafios nas universidades, são vários fatores que garantem ou anulam esse conceito. E na maioria dos casos, a permanência está ligada ao quesito assistência estudantil, principalmente em relação à situação de alunos oriundos de camadas populares, excluídos.

Esse rito de passagem vivenciado pelo nosso colaborador, desde a sua matrícula na escola do quilombo até o ensino superior; o processo de assimilação à dinâmica universitária são processuais. A narrativa exposta em entrevista, relata ainda que inconscientemente três características que um estudante experiencia nos bancos escolares, sejam quais forem as instituições, e que neste caso específico, podemos enquadrar os estudantes quilombolas que com muita naturalidade e cortesia aceitaram ter suas histórias de vida pontuadas em nossos escritos. Há três fases distintas que os estudantes, e que podemos caracterizar com base em estudos que trazem iluminação a esta modesta pesquisa, que são destacadas desta forma: tempo de estranheza, tempo de aprendizagem e tempo de filiação. De acordo com Coulon (2017, p. 1246-1247);

Os novos estudantes experimentam um *tempo de estranheza*, ao longo do qual sentem se separados de um passado familiar que eles devem esquecer. Em seu novo universo tudo lhes parece estranho: o ritmo das aulas não é mais o mesmo, as regras mudaram, as exigências dos professores também mudaram, ao ponto em que certos estudantes se perguntam o que realmente devem fazer; Em seguida é o *tempo da aprendizagem*, frequentemente vivido de forma dolorosa, repleto de dúvidas, incertezas e ansiedades. O estudante não conhece mais a familiaridade de seu passado escolar e ainda não tem um futuro universitário ou profissional: ele está entre os dois. Uma aprendizagem complexa deve se realizar rapidamente pois ela condiciona a continuidade de seus estudos. Enfim, chega o *tempo da afiliação*: os estudantes descobrem e aprendem a utilização dos numerosos códigos, institucionais e intelectuais, que são indispensáveis a seu ofício de estudante. Eles começam a reconhecer e assimilar as evidências e as rotinas do trabalho intelectual. Um estudante afiliado sabe ouvir o que não foi dito, sabe ver o que não foi designado

Supomos que o estudante quilombola esteja enquadrado no tempo da aprendizagem, um interstício entre estranheza e aprendizagem, pois identificamos que não se porta como um calouro ainda desnorteado, mas vislumbra um futuro profissional, pois suas referências em seus laços afetivos e familiares, lhes fazem avaliar que o capital intelectual absorvido na universidade pode lhes dar uma primorosa caminhada acadêmica e essa formação refletirá de maneira positiva em um possível retorno para a sua comunidade quilombola.

A história do Matupiri não pode ser contada sem mencionar o nome da senhora Maria Amélia, sua atuação à frente da federação quilombola, suas conquistas sociais para o seu povo

e sua memória como uma referência para pesquisadores das mais difusas áreas. A sua caminhada é longa e suas roupas carregam muita poeira dessa incessante caminhada, pois é mãe, trabalhadora rural, ex-presidente da federação, articuladora, agora é universitária no Curso de Agroecologia do Instituto Federal do Amazonas. E para se manter estudando na cidade de Manaus, foi beneficiada com a Bolsa Permanência, recurso que tem lhe auxiliado a se manter estudando. Em 2019, quando se deu a realização do vestibular do IFAM-Manaus, foram aprovados três quilombolas do Andirá, mas devido a não possuírem reserva financeira para se manterem estudando, dois estudantes quilombolas desistiram. Vejamos o seu comentário: “Eu comecei a estudar no IFAM em 2019, nós fomos três alunos: eu Maria Amélia, Marcelo Belém de Souza e Kennedy Ramos de Castro, mas eles desistiram, mas só eu que continuei. Ganhei Bolsa Permanência, é uma ajuda de custo que o IFAM oferece aos quilombolas”.

Em nossas muitas entrevistas, nos contou que sempre trabalhou na roça com seu avô, e na sua infância juntamente com seus irmãos, espantava as aves da lavoura dos patrões de seus pais. Sua jornada sempre foi muito difícil; e na inocência de seus olhos pueris, foi testemunha ocular da exploração trabalhista em que viviam. Mas a quem recorrer? A pouca instrução escolar, os faziam potenciais vítimas de gananciosos da força de trabalho alheia. Maria Amélia (2016, p.18); faz um mergulho em sua memória de infância;

A gente ia junto com papai pro roçado do patrão dele, o seu Anacleto, e nós, como criança, roçava e servia de espantalho para espantar os pássaros que vinham comer o arroz. E, eu a minha irmã Sebastiana que era mais velha e meu primo que se chamava Severiano, este mora lá por Manaus agora (...) Aí, ele, e a gente fazia estes dois trabalhos: de capina da roça e de espantar pássaro. Quando foi um dia, esse patrão do meu pai por causa de quatro limas que nós apanhamos, ele botou na conta pro meu pai pagar essas quatro frutas.

Desde as suas mais tenras lembranças, o racismo, o preconceito já se faziam presentes. As alcunhas comparativas, são o que hoje são classificados por racismo recreativo, mas que ao período nossa colaboradora não tinha muita noção do quão criminosas cada pessoa que emitia essas injúrias estava cometendo. Mas ainda que de maneira muito lenta, a formação e o letramento passam a compor um outro enredo na vida de Maria Amélia e de muitos outros quilombolas. Aos poucos essa realidade está mudando, devido à informação que gradativamente chega aos quilombolas, pois com muito esforço jovens comunitários migram para cidades próximas, onde existem polos universitários para fazerem suas formações continuadas. Logo após colarem grau, retornam para as suas comunidades de origem e difundem o que aprenderam com os seus conterrâneos, reconhecendo, entretanto, que há muito por fazer, pois apesar dessas sensíveis mudanças isso não é o ideal para eles. Antes,

dentre a juventude, não havia essa consciência em ser quilombola; após o contato e a proximidade acerca da autodeclaração, o sentimento de pertença e autoidentificação torna-se manifesto.

Logo no início das primeiras reuniões a respeito da criação da Associação Quilombola, dos primeiros trabalhos etnográficos e antropológicos sobre os quilombos do Andirá, a senhora Maria Amélia esteve presente, mas um fato que lhe deixou bastante ferida na sua alma, foi quando em uma determinada reunião, alguém fez um determinado comentário que a depreciava, exatamente por conta de sua formação acadêmica; que aos olhos dos supostos letrados, nossa colaboradora não teria competência e capacidade para representar os comunitários quilombolas. Essa lembrança permanece latente, que inclusive a cita em sua obra (2016, p.44),

E também tenho pra mim, assim: muitas vezes, o que uma pessoa te faz, ela te amadurece! Porque quando eu entrei com esse trabalho, como Presidente da Federação dos Remanescentes de Quilombo, tinha pessoas que apontavam no meu rosto, pra minha pessoa, dizendo que eu não tinha como fazer nada pelo povo quilombola, que eu era burra; não tinha saber pra dirigir o meu povo... Isso está registrado numa ata do mês de dezembro de 2011 que o Senhor Mateus Cruz Rodrigues, apontando o dedo para mim disse que eu era uma burra, analfabeta. Isso durante Assembleia que ele e um grupo de dez pessoas fez tentando derrubar o meu mandato. O objetivo deles era “puxar” uma nova eleição e acabar mesmo com o nosso mandato. Saí chorando pela humilhação que sofri publicamente por esse grupo de professores. Quando que disseram que eu era pobre, sequer tinha emprego, eu disse a eles que para fazer o bem não precisava ter dinheiro, o que é necessário somente é ter coragem e interesse pelo povo das nossas comunidades. Tudo isso, me amadureceu, sim, e eu agradeço a quem tanto me humilhou, pois eu voltei a estudar, eu terminei em 2014 o 9º ano do EJA [Educação de Jovens e Adultos]. Hoje [2016] já estou fazendo o segundo ano do Ensino Médio. Cresci, aprendi com essas pessoas que eu tinha que crescer; ser bem maior!

E a sua história de superação cruzou às águas cor de chumbo que banham o Matupiri com destino a capital do estado para fazer a inscrição no processo seletivo para o curso de Agroecologia, obtendo grande êxito, e hoje cursando o sexto período de graduação. Mas com a pandemia, por medida de segurança as aulas tiveram que ser paralisadas, mas as atividades foram mantidas de maneira remota. E mesmo com o Campus Zona Leste fechado, a nossa colaboradora obteve autorização da direção da instituição para zelar pelas culturas que os alunos cultivaram, pois o objetivo do curso é trabalhar as interfaces da teoria, empiria e prática. A sua grande preocupação é manter o que já foi plantado por sua turma, pois trata-se de uma estreita ligação que a mesma tem com a terra, supomos que lhe traga saudosas lembranças da cabeceira da campina no Matupiri.

A vida acadêmica de Maria Amélia é bastante movimentada, procurando sempre participar de eventos virtuais promovidos por Associações e Irmandades Negras no Estado do

Amazonas. E por se tratar de uma pessoa de fácil comunicação, dialoga com as comunidades acadêmicas, como exemplo o NEAB-UEA, NEABI-IFAM/SER NEGRA-IFAM, em reuniões e webnários, suas falas são balizadas em sua história vida; jamais se afastando das suas bandeiras de luta. Entre as nossas inúmeras conversas, demonstra indelével força em sua fala, nos seus gestos e um belo sorriso, como de quem acredita e tem a certeza que o futuro será bem melhor. Sempre demonstra muita preocupação com o seu povo, e ainda segundo ela mesma, tem muitos planos, para serem realizados após a conclusão do curso. A entrevistada Maria Amélia (60 anos), faz menção aos projetos futuros para a comunidade, visando desenvolver a agricultura e a economia local;

Agora recentemente nós tivemos através das nossas conversas aqui em Manaus, e as nossas comunidades quilombolas elas foram contempladas com um projeto PAA (Programa de Aquisição de Alimentos) da CONAB para que os produtores quilombolas vendam a sua produção agrícola para o município de Barreirinha e a Prefeitura tem obrigação de comprar essa produção de macaxeira, milho, batata, tudo o que produzirem dentro do quilombo. E eu vou ter que percorrer todas as comunidades para que eles tomem conhecimento e tenham a responsabilidade em produzir gênero, produzir tudo o que deia dinheiro para eles; a farinha, a tapioca, jerimum, cará, que eles vendam para ser a alimentação da escola. Nós fomos contemplados e porque nós fomos contemplados? Por que eu fiz o levantamento e mandei para a Professora Arleth Anchieta e ela recorreu em Brasília esse direito dos quilombolas, que a gente tem o direito de vender a nossa produção. E com isso verifiquei se todos tinham o NIS (Número de Identificação Social), e cada um tem empréstimo no Banco tem o direito de como cidadão de ter essa documentação. Quando foi feita essa pesquisa, deu 100% dentro da comunidade, de todas as cinco comunidades todos tinham essa documentação. E por conta disso as comunidades foram contempladas em vender sua produção diretamente para a Prefeitura. E a Prefeitura vai ter o direito de comprar a produção deles todinhos. Mas para fazer isso, terei que ir para conversar e dizer que a partir deste ano eles já vão começar a plantar, para o próximo ano em fevereiro, março quando começar as aulas eles já tenham jerimum, outro tipo de verdura, macaxeira, o milho, feijão o que der para vender. Então nós fomos contemplados para fazer a venda nossa. Só não sei se a Prefeitura vai aceitar. Mas acho que vai ter que aceitar porque é um documento federal. E esse documento vai ser apresentado para eles lá, para poder eles saberem do que está se tratando. Aí também tem o levantamento que vai ter uma verba de 50 mil para as comunidades quilombolas e eu preparei um documento. E agora nós estamos aguardando a reposta e parece que vai sair pelo dia 28 de setembro que é para nós fazermos um clube de mães, para fazer qualquer coisa dentro da Comunidade Quilombola de Santa Tereza para abraçar todas as quatro do lado. A gente teve pensando assim, o Clube de Mães é bom? É! Porque associa as mães, são 5 dias na semana. Aí cada dia da semana se tira para uma comunidade. Na segunda se tira para o Ituquara e São Paulo do Açú, Terça São Pedro, Quarta Feira Trindade, Quinta Feira Boa Fé, Sexta Feira o Matupiri. Para todos eles usarem do que vai ser feito lá. Vai ter um curso de corte e costura? Vai! E todo mundo vai aprender, para viver do que aprendeu. Não sei se vai dar certo, mas o nosso objetivo é esse. (Entrevista 2020).

Os benefícios em prol da comunidade se dão fora da jurisdição do município de Barreirinha, que possui uma política de governo excludente, privilegiando outras comunidades ribeirinhas, mas com interesse escuso, sempre vislumbrando campanhas eleitorais, mantendo o eleitorado totalmente dependente de ações homeopáticas que pouco

resolvem suas problemáticas sociais e econômicas. E o que difere as comunidades quilombolas é a leitura, interpretação e cobrança do cumprimento da legislação vigente do país. É imperativo destacar, que no Matupiri o trabalho feminino tem visibilidade e valorização, pois a força de trabalho da mulher seja na cidade e até mesmo no quilombo possui enlevo, sublimando a perspectiva machista de que na Amazônia a mulher não trabalha, apenas ajuda o esposo, que o seu ofício tem pouca dissociação com as suas outras atividades cotidianas. Torres (2012, p. 199); assinala que;

O trabalho para as mulheres é um fator de reconhecimento delas por parte da comunidade, é uma espécie de “troféu” que elas recebem, embora sejam vistas como coadjuvantes do marido. O aspecto social do trabalho das mulheres rurais da Amazônia sustenta-se numa ética de partilha, solidariedade e ralações com a natureza que prescinde das determinações derivadas das grandezas socialmente estabelecidas, quer seja no âmbito do lucro e da renda da terra, quer seja no aspecto do salário, ou de outros tipos de troca econômica.

A participação das mulheres nos trabalhos braçais do interior da Amazônia tem um grande pendor, e isso se traduz na sonora concedida por nossa entrevistada Maria Amélia Castro (60 anos); cujos relatos iluminam as minhas incertezas. E assim, a líder quilombola, destaca a sua vontade de desenvolver o projeto do “Clube de Mães”, que apesar de não ser algo tão inovador em alguns centros urbanos, mas que em áreas isoladas e distantes, soam como libertação financeira para muitas mulheres das cinco comunidades quilombolas, e essa visão de vanguarda vislumbra desenvolver uma atividade mais branda para as mulheres quilombolas; conforme o exposto;

“Nós que somos do interior, nós precisamos sim de produção. Nós precisamos de terra, de muita coisa. Agora vamos ver com quem nós podemos conversar, para ver o que nós podemos fazer pelos nossos quilombos da área rural. Nós precisamos de terra, nós precisamos de plantação. Inclusive eu tenho um projeto agora nesse meu estudo, e agora em janeiro eu tenho que ir no Matupiri, mas antes de ir lá eu quero fazer um levantamento de famílias de cada comunidade ou três ou quatro famílias de cada comunidade. O meu trabalho é assim, dar vida nas plantas sem queimar, porque no interior o pessoal só vive de queimada, e a queimada acaba com as plantas, as plantas não resistem e morrem devido ao calor, o fogo é muito forte. E todas as comunidades tem muitas plantações. Mas quando chega esse tempo, o que que eles fazem? Eles fazem o roçado, eles deixam planta no meio do mato e vão tacar fogo, como que vai viver? E o meu projeto é diferente, é roçar, deixar compostar lá mesmo, depois é colher os galhos, caules, coloca em um local onde possa se compostar alí e a folha dele vai virar adubo e força para as plantas. Se nós fizermos, as comunidades vão ficar muito felizes. Dentro das comunidades, naquelas estradas, tem planta de 10, 12 anos no meio do mato e não dão bem fruta porque estão no mato. E eles preiam de tratamento, pois planta é que nem um filho; e filho que não

se trata, ele se cria de qualquer jeito. Naquele mato alto, tem grande quantidade de cupuaçu, tucumã, açai, biribá, tem muita fruta, laranja, pupunha, limão na beira daquela estrada de um lado e de outro. Se nós fizermos uma limpeza, tirando as matas maiores que é para acompanhar o açai, mas vamos tentar fazer isso. É o meu trabalho que eu quero formar com mulheres da comunidade, eu não estou menosprezando os homens. Porque se a mulher disser que vai fazer, ela faz, então isso é uma boa influência. Já o homem não, alega que vai caçar ou então, não posso por isso, por aquilo. A mulher é mais dedicada. (Entrevista, 2019).

Outro aspecto relacional ao labor feminino, a colaboradora Maria Amélia frisa que assim que terminar as atividades acadêmicas do curso de Agroecologia no Instituto Federal do Amazonas- Manaus onde estuda, colocará em prática todo o seu instrumental em favor dos comunitários quilombolas, mas ela faz uma ressalva que terá como meta primordial operacionalizar um trabalho agricultável somente com mulheres, pois desta forma, com a realização desse trabalho as mulheres ficarão mais perto das crianças e de suas famílias. De acordo com Jesus (2000, p.108): “A mulher exerce, geralmente, um papel triplo no contexto da vida rural, ora sendo doméstica e assumindo os trabalhos de casa, ora cuidando e ajudando na formação dos filhos, ora acompanhando o marido na colheita”. Enquanto os homens terão outras demandas laborativas, como caça, pesca e plantio de campo para latifundiários da região. A senhora Maria Amélia reforçou seu comentário dizendo que as mulheres poderão trabalhar unidas, aliando os seus saberes tradicionais aos saberes científicos, pois é isso que ela pretende fazer, usar o aprendizado científico no uso da terra. Capra (2006, p.18), ressalta que;

Essa antiga associação entre mulher e natureza liga a história das mulheres com a história do meio ambiente, e é a fonte de um parentesco natural entre feminismo e ecologia. Consequentemente, os ecofeministas veem o conhecimento vivencial feminino como uma das fontes principais de uma visão ecológica da realidade.

E a nossa colaboradora acrescentou dizendo que as atividades de cultivo das terras quilombolas são bastante rudimentares, ela ressalta que com o conhecimento adquirido no curso de agroecologia, esta dinâmica de trabalho agrário, ao que concerne ao manejo da terra, do plantio e colheita, será mais organizado e com a agricultura sintrópica haverá produções com uma melhor qualidade. Ela assegura que está na hora das mulheres quilombolas aprenderem a lidar com a terra, assim, haverá maior produção e renda para as famílias. Destacou também que o quilombola da cidade necessita de um trabalho de carteira assinada e seus proventos, já o quilombola rural, necessita de terra para plantar e consequentemente prover o seu sustento e dos seus familiares e demais dependentes. Essa é uma visão com uma

perspectiva mais comunal, onde se percebe uma preocupação com o trabalho feminino em regiões distantes na grande Amazônia. Silva (2016, p.51) sublinha que:

A mulher negra, na sociedade contemporânea, continua desvalorizada e condenada a ser subvalorizada por sua condição de mulher e por ser de raça/etnia diferentes do hegemônico. Como bem se sabe, o capitalismo não é, nunca foi e, dificilmente será cego às questões de sexo ou raça/etnia (...) ainda que sejam escassos os registros historiográficos que discutem epistemologicamente sobre a mulher negra e quilombola na sociedade de classes, desde as suas condições na sociedade escravocrata-senhorial até a sociedade contemporânea, não é difícil compreender que elas viveram à margem de quaisquer possibilidades de inserção na sociedade.

As lutas das mulheres por visibilidade nos espaços de trabalho sejam nos grandes centros urbanos até os quilombos mais afastados, há uma constante busca por respeito e inserção no mundo do trabalho. Pois o lastro de opressão atinge a todas as mulheres em diferentes sociedades, mas talvez com mais intensidade às mulheres negras e quilombolas. Reconfigurar o espaço e o reconhecimento das mulheres na sociedade brasileira tem sido um desafio importante das políticas públicas. A desigualdade de gênero no Brasil, significa romper, ao mesmo tempo com a desigualdade racial.

Mas o Brasil atual, com certeza, não é mais o mesmo país para as mulheres, tendo no centro da proposta de governo, nos últimos anos, romper com a extrema desigualdade econômica e social que marcou nossa história, e as políticas públicas possibilitam uma mudança significativa na vida das mulheres. Mudanças profundas, nos últimos quinze anos, fortaleceram o protagonismo das mulheres e colocaram na pauta a exigência de romper com a desigualdade que ainda marca a sociedade brasileira. (ASSIS, 2016)

Acerca disso, acredita-se que as várias mudanças já ocorridas colaboram na transformação das relações de gênero e poder em vista de uma valorização da diferença. No Matupiri as mulheres possuem grande representatividade, o que podemos notar no envolvimento nos movimentos sociais e políticos das mulheres da nova geração.

Neste universo de conquistas baseadas em muitas lutas, ilustramos a professora Tarciera Raquel, graduada em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), exerceu a função de pedagoga na escola da comunidade; e assim como muitos outros professores quilombolas, foi desligada da função, não encontrando espaço para praticar seu ofício. E juntamente com a sua família, migrou para a cidade Barreirinha, onde permaneceram por aproximadamente um ano, trabalhando na informalidade.

Assim como outros quilombolas, migrou para a capital do Estado, sem moradia, sem trabalho, mas com muita esperança em uma vida mais branda, onde vislumbrava cursar

Mestrado. Já morando na cidade Manaus, encontrou guarida na casa de parentes e por um determinado tempo foi de grande valia. Mas com um espírito inquieto e inconformado a situação desfavorável, buscou por uma moradia para a sua família, recorrendo às atividades de artesanato e culinária, o que os tem mantido ainda que paliativamente. Os relatos de nossa colaboradora Tarciara Raquel (35 anos); sobre a sua migração para a cidade Manaus, vejamos;

Sou Tarciara Raquel dos Santos Castro, sou professora, estou no segundo período de pedagogia, atualmente desempregada. A minha vinda para Manaus para eu fazer uma prova de Mestrado, no entanto fomos ficando em busca de trabalho e até o momento nós não conseguimos. E também prestamos vestibular para a UEA, e passamos; era um momento que estava muito difícil pra mim, questão psicológica por estarmos desempregados, eu estava no início de uma depressão. E aí ao passar no vestibular para a UEA em Parintins; então para mim foi uma forma de alegria e ao mesmo tempo de oportunidade. (Entrevista, 2021).

Já cursando a Licenciatura em Pedagogia, a nossa entrevistada percebeu uma realidade totalmente diferente de quando cursou Geografia, pois no atual momento há mais oportunidades no espaço da pesquisa, inclusive em área quilombola, fazendo com que ela se familiarizasse com o novo cenário universitário. Atualmente é bolsista do PIBID e conseguiu ingressar como moradora da Casa do Estudante, mas devido a pandemia tanto as aulas quanto a reunião do grupo de pesquisa do qual faz parte, ocorrem de maneira remota. Durante esse processo de formação universitária em Pedagogia, a professora Tarciara tem percebido que pode fazer mais pelo Matupiri. Vejamos o seu relato:

Isso acende à vontade pela luta do povo quilombola. A gente passa a conhecer mais sobre as leis, sobre os nossos direitos, lutar pela melhoria do nosso quilombo, pois lá tem muita irregularidade. Mas a questão é a Secretaria de Educação, porque somos uma Federação, mas que dentro do nosso município nós não temos visibilidade, a gente passa despercebido (...). A própria administração do poder público do município, eles fizeram um seletivo, indicação ou escolheram pessoas que votaram no prefeito fica trabalhando na escola e quem não votou, tira. E fizeram de tudo para me tirar e tirar o meu primo que é o Douglas. Inclusive a prefeitura foi até a comunidade para tirar as certidões, inclusive eu tirei a minha certidão de quilombola, mas que o momento não chegou. (Entrevista, 2021).

E esse novo momento de sua vida, tem suscitado novos projetos de vida e para a coletividade, pois segundo a mesma, há muitas irregularidades. Tanto que um dos principais incômodos foi a criação do Setor Quilombola na Secretaria de Educação, sendo que não há a presença de quilombolas para pensarem uma Educação totalmente voltada para essa realidade social e étnica. E uma de suas proposituras para a comunidade, seria a criação da Biblioteca do Quilombo e do Laboratório de Informática, infraestrutura que seria de suma importância nesse momento de ensino a distância. A vida acadêmica Tarciara Raquel está entremeada também ao ativismo social e à causa das Mulheres Negras e do Movimento Negro do Amazonas; pois a mesma é membro do Movimento Teias de Saberes, NEABI-IFAM, Ser

Negra e ao Fórum Permanente de Afrodescendentes do Amazonas (FOPAAM). De acordo com a entrevistada Tarciara Raquel (35 anos) a educação tem feito muita diferença em sua vida,

E essa minha entrada na Universidade é uma forma de reforçar a identidade quilombola, de levar também para a Universidade a questão quilombola. Hoje eu já me identifico como quilombola, pois antes eu não sabia, hoje eu já falo um pouco sobre as comunidades (Entrevista, 2021).

E essa busca pelo conhecimento, supomos ter sido um dos motivos para o afastamento dos professores quilombolas por parte da Prefeitura de Barreirinha, pois com a presença de formadores letrados e conhecedores dos seus direitos, evitariam a perpetuação e a falta de instrução dentre os quilombolas, corroborando para uma emancipação da ignorantização, pois com uma Educação crítica fomentada pelos docentes quilombolas e suas influências ideológicas, representariam um entrave nos planos de exploração dos afrodescendentes do rio Andirá por parte dos poderes Executivo e detentores do poder econômico local.

A formação universitária para os quilombolas tem sido uma busca incessante, pois percebem que é somente através da educação que terão condições reais de lutar por seus direitos. Um outro estudante universitário e colaborou concedendo entrevista foi o senhor Dian Lenon Trindade Guimarães (28 anos), morador da Comunidade do Matupiri, estudante do 3º período do Curso de Pedagogia, na Universidade Nilton Lins, na cidade de Manaus. O nosso interlocutor é casado com a professora Tarciara Raquel, se autodeclara quilombola, inclusive prestou seleção para a universidade anteriormente citada, com base nas leis afirmativas.

De acordo com seus relatos, a vida na cidade grande é muito difícil para quem não tem formação, e a universidade possivelmente fará mudanças sensíveis na vida de sua família. Durante o dia, ele faz a venda dos bolos, doces e artesanatos produzidos por eles para conseguirem sobreviver na capital.

A noite ele participa das aulas através do ensino remoto, mas enfrenta dificuldade por conta do acesso a uma internet e aos serviços de dados, que são limitados e mesmo que representa um valor a mais nos gastos diante de sua receita que é muito instável. Mas para cursar o Ensino Superior em Universidade Particular, Dian Lenon concorreu ao Bolsa Universidade e foi selecionado, mas para que continue recebendo essa assistência é necessário que não reprove e cumpra os protocolos da instituição. O projeto Bolsa Universidade oferece uma bolsa de 75% aos estudantes de origem indígena e afrodescendente, mas a universidade

faz a oferta de um desconto de 15% dos 25% restante. Mas para colaborador Dian Lenon (28 anos), é algo muito importante, pois;

A importância da Universidade na vida de um estudante quilombola pra mim, na minha opinião, assim como os mais velhos falavam que para a pessoa que mora no interior, que não consegue trabalho. Eles dizem que para conseguir algo melhor na vida é necessário ter um estudo, não é para ficar rico, mas para dar uma melhorada na sua vida. Para mim esse processo de fazer faculdade, de estudar isso me dá um pouco de felicidade, pois através do estudo levaremos algumas melhorias para dentro da comunidade. E esse processo de Educação para mim é de extrema importância, porque você ser uma pessoa de origem humilde, de origem pobre, isso para trás uma riqueza muito grande como estudante quilombola. (Entrevista, 2021).

Acrescentamos que Dian Lenon tem vivência na comunidade, possui uma trajetória estudantil na Comunidade do Matupiri e na Cidade de Barreirinha, é um grande artista/compositor da brincadeira do Boi-Bumbá, e ainda morando no quilombo fez algumas adequações nesse folguedo, cuja ilustração é um contraponto do que ocorre na cidade de Parintins, onde cultura e os aspectos simbólicos indígenas são representados. Por seu turno, com as ideias de nosso colaborador a manifestação folclórica dá visibilidade à cultura negra e quilombola, inclusive com pequenas alegorias, versos e toadas que enfatizam a cultura de matriz africana, tendo o Bumbá Mirim Trina Terra como o elemento agregador dessa brincadeira. Em uma de nossas entrevistas Dian Lenon (28 anos), comentou sobre a festividade como resistência e o seu envolvimento no folguedo;

Pelo fato de existir, já é uma resistência. [...] Começou no ano de 2007 mais ou menos esse boi, que foi com o nome de Treme-Terra. Nesse tempo, eu ainda não estava, mas já fazia parte da equipe. A comunidade se juntou com a escola. Mudou o nome em 2008 pra Trinca-Terra e tem esse nome até hoje. Logo no início do boi, as músicas cantadas eram dos outros bois de Parintins ou daqui de Barreirinha. Aí a partir de 2008 entraram compositores locais, que fizeram músicas próprias do boi, que são cantadas e até hoje continuam fazendo músicas pra serem cantadas aqui, a partir da vida daqui (Entrevista, 2015).

E por um determinado tempo, o entrevistado exerceu a função de ²⁰amo do Boi-Bumbá Trinca Terra e também foi autor de algumas toadas em exaltação ao Boi-Bumbá e a cultura negra e quilombola da comunidade. Durante nossas conversas ao longo da pesquisa, o entrevistado nos disse que busca inspiração na luta dos comunitários e das lideranças pelo reconhecimento de titulação das terras. Além do Lundum, Gambá, nos últimos dez anos aproximados, os quilombolas também brincam esse folguedo junino. E em uma de suas

²⁰ Amo do Boi: Personagem que compõe a Trindade do Auto do Boi-Bumbá, exercendo a função de versador popular.

toadas ou versos entoados, nosso entrevistado Dian Lenon (28 anos), cantou o seguinte repente;

Vem pra nossa festa, vem brincar de boi bumbá.
 É toada do norte de Santa Tereza Rio Andirá.
 Nosso ritmo de boi é brincar com emoção, ser feliz.
 Nossa galera sai do chão.
 Nosso segredo é brincar de boi com emoção, ser feliz.
 Essa galera verde e branca sai do chão
 De Santa Tereza do Matupiri, terras dos Quilombos do povo que vive aqui, essa é a
 minha galera que não se cansa de brincar.
 É jovem, adulto, criança e o que importa é brincar de Boi Bumbá.
De dentro da Amazônia do Matupiri, terras dos Quilombos do povo que vive aqui.
 Essa é a minha galera que não se cansa de brincar. (Entrevista, 2015).

Mas com o desligamento da função que exercia na escola da comunidade, o estudante se mudou para Barreirinha, ficando por um determinado tempo e depois rumou para a cidade de Manaus, deixando tudo para trás; pois as dificuldades de sobrevivência se avizinharam e a necessidade o fez migrar. Mas ainda segundo os seus relatos, ele pretende se instrumentalizar ainda mais para poder retornar para a sua comunidade de origem. No verso abaixo, podemos observar no contexto da brincadeira a exaltação desse quilombola do Matupiri;

Eu tenho jeito, já tá no sangue, sou a essência, sou a raiz de um povo Quilombola.
 Eu tenho a cor, da raça eu sou, sou afro-brasileiro.
 Eu tenho jeito, já tá no sangue, sou a essência, sou a raiz de um povo Quilombola.
 Eu tenho a cor, da raça eu sou, sou afro-brasileiro.
 Eu sou a miscigenação.
 Eu sou afro ameríndia de coração.
 Eu sou a miscigenação. Eu sou afro ameríndia de coração.
 Eu toco berimbau. Eu jogo capoeira. Herança dos povos ancestrais, eu trago na veia e no peito no meu coração. Eu jogo “capoeira”.(Entrevista, 2015)

A festividade ganha força e ecoa nas toadas que traduzem um sentimento topofílico, pelos sentidos de brincar dos comunitários, mas também na elaboração das modestas alegorias que são confeccionadas pelos brincantes, usando recursos provenientes da natureza, conforme podemos observar nas imagens abaixo;

Quadro fotográfico 7: Alegoria do Boi Trinca Terra



Fonte: Grupo Matupiri

A realização do evento acima que envolvia a comunidade, deixou de acontecer quando os docentes quilombolas migraram para outras cidades e com a pandemia a situação de abandono em todos os sentidos se acentuou. Esse é um projeto que o estudante Dian Lenon pretende resgatar para a comunidade, logo que ocorrer o seu retorno, visando envolver comunalmente os moradores.

Em linhas gerais, entendemos que a resistência negra no Matupiri ocorre tanto nas manifestações folclóricas, nos eventos religiosos, mas principalmente pela Educação Quilombola. Dado o exposto, apesar das dificuldades encontradas, os universitários quilombolas aos poucos estão fortalecendo o Quilombo Acadêmico no rio Andirá.

4.3. Um Quilombo Matriarcal: As Herdeiras de ²¹Maria Tereza Albina de Castro.

Há muito discute-se a respeito da história e do surgimento da Comunidade Quilombola do Matupiri, mas o que se versa é sempre sobre um prisma patriarcalista, de que o ajuntamento se dá por conta de Benedito Rodrigues e seus descendentes, mas se ilumina apenas o protagonismo masculino, de muitos Beneditos, Pedros e Silvérios. Mas a pesquisa de campo, desconstrói essa aura, pois é somente no diálogo e na observação direta é que

²¹ Maria Tereza Albina de Castro, filha de Benedito Rodrigues com Maria Albina Castro. É por conta de Maria Tereza Albina de Castro que uma parte dos remanescentes quilombolas carregam o sobrenome Castro. Foi a fundadora da Comunidade do Matupiri.

percebemos a força feminina desde o surgimento da comunidade aos dias de hoje, ou ao menos tentamos compreender esse universo feminino quilombola. Para Coler (2019, p. 33): “O feminino pode ser incompreensível para o homem (...) Tentar entender como uma mulher pensa talvez seja um dos motivos pelos quais queremos ter uma por perto”.

E a Comunidade Quilombola do Matupiri não é o último matriarcado, mas as mulheres da comunidade são bastante articuladas, tem um profundo conhecimento das problemáticas locais e buscam soluções através de constantes diálogos com outros grupos de mulheres, como é a relação proximal com as Crioulas do Quilombo do Barranco de São Benedito. Conforme Coler (2019, p.43): “Na sociedade matriarcal, a amizade entre mulheres é algo sempre presente, muito difundido e estável ao longo do tempo”.

Em nossas conversas, tanto na comunidade, quanto em Manaus, foi perceptível a versatilidade nas tratativas sobre as questões relacionadas à comunidade. Elas não são as mulheres ²²Mosuos, mas bem poderiam ser, são mulheres independentes, empoderadas, decididas, articuladas e não vergam aos desafios, não esperam pelo destino, elas escrevem suas histórias de vida e comunal. Mas posso dizer que na Comunidade Quilombola do Matupiri há um Matriarcado? Com bases experienciais Coler (2019, p.52) evidencia que;

O matriarcado não é uma questão de regras que melhoram o lugar e o direito da mulher. O Matriarcado é uma simples questão de atitude; o resto são referências bibliográficas. É preciso ver quem tem o comando, e não basta que as relações entre homens e mulheres sejam igualitárias. Quando a sociedade é realmente uma sociedade matriarcal, sente-se o peso da hierarquia feminina na vida cotidiana. É mister que, quando falam com um homem, façam-no com uma postura erguida, que na voz se note a autoridade, e que, quando derem uma opinião, não haja lugar a dúvidas. A atitude é o que define uma sociedade como matriarcal.

E essa forte presença do feminino no Matupiri, foi identificada no relatório antropológico de João Siqueira, onde o mesmo ilustra em sua descrição a importância de uma das filhas de Benedito Rodrigues com Maria Albina Castro. O pesquisador João Siqueira em sua pesquisa salienta que Maria Albina Castro era originária da própria região do rio Andirá e não afunila na genealogia e parentesco.

No entanto o historiador João Marinho é mais elucidativo, ao perceber que nos relatos orais há presença de mulheres negras tendo chegado na região no mesmo período que

²² Mosuos: São mulheres representantes do último matriarcado na China. COLER, Ricardo. O Reino das Mulheres: O Último Matriarcado. Tradução Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Editora Maфра Cursos Livres de Autoconhecimento Eireli. ISBN 978-65-80832-00-2.

Benedito Rodrigues, descrição esta, também presente nos escritos de João Siqueira, mas cujo autor não faz conexão. O autor João Marinho (2019, p.114), arrisca a dizer que: “Benedito também teve uma filha com a negra Maria Albina Castro, tornada politicamente no âmbito do movimento de lutas, a matriarca dos “pretos do matupiri”.

Sob a óptica de João Marinho, o parentesco entre Benedito Rodrigues e Maria Albina Castro é tratado com o devido tato pelas fontes orais e até mesmo escrito. Mas segundo ele: “Esta aliás, parece ser sua prima, fato cuidadosamente tratado e apaziguado no silenciamento, ao longo da montagem da Genealogia”. Mas como matriarca, ela também é vista como a fundadora do Povoado do Matupiri, hoje reconhecida como Comunidade Quilombola. E o processo de desenvolvimento dá-se efetivamente por conta de Maria Tereza Albina Castro, pois de acordo com fontes reconhecidas pela comunidade, a mesma construiu a primeira moradia no Matupiri, em uma área nas imediações da capela de São Sebastião, a mais antiga do lugar. E ainda segundo esta versão, por ser muito católica escolheu Santa Tereza para ser a padroeira. De acordo com o antropólogo João Siqueira (2016, p.38);

O desenvolvimento do povoado onde hoje existe a comunidade de Santa Tereza do Matupiri começou com Maria Tereza Albina Castro, fruto do relacionamento de Benedito Rodrigues com Maria Albina Castro. As principais fontes informam que o povoamento do lugar teria iniciado em 1933, quando Maria Tereza construiu sua casa na parte da vila onde atualmente se encontra o prédio da antiga capela. Consta que por ser uma católica praticante, Maria Tereza Albina comprou uma imagem de Santa Terezinha do Menino Jesus e com ajuda de moradores do povoado e das redondezas ergueu a capela em homenagem à santa que também emprestaria seu nome à comunidade.

Encontramos também nas fontes orais, uma interlocutora que faz menção à importância de Maria Albina para o Matupiri, e cujo sobrenome Castro, consta em inúmeros registros dos habitantes da comunidade. A nossa colaboradora Maria Amélia (60 anos), faz o seguinte comentário;

Ela foi uma filha que teve mais ideia do que os outros. Ela foi uma mulher guerreira, de fundar uma religião e onde é hoje uma comunidade, ela fez o levantamento de um povoado virar uma comunidade e um distrito. Mas a mulher sempre é excluída pelo fato de ser mulher, não querem dar autonomia, para nós termos voz. A História de Maria Tereza é muito forte para mim. Eu fico pensando, imaginando, como foi a luta dessa mulher, quando ela lutava sozinha. O papai contava que quando chegava o período das festas, ela fazia de tudo, trabalhava em farinha, comprava boi, comprava muita coisa para ofertar na festa de São Sebastião, então ela foi uma mulher muito guerreira.

A negra Maria Tereza Albina de Castro, faz parte da segunda geração de afrodescendentes do rio Andirá, junto com os seus irmãos, compõe os galhos, originários dos troncos-velhos. Mais uma vez, recorremos aos escritos de Rocha (2019, p.34) para classificar os protagonistas de casa fase histórica dos afrodescendentes;

A partir das memórias construídas que os (re)ligou às muitas histórias de protagonismos dos antigos, a saber: **A)** Ainda no século XIX com os “*troncos velhos*” (os “Beneditos”, as “Gerônimas”, as “Marias Terezas”); **B)** Adentrando o século XX com “*os galhos*”(Pedro Rodrigues, Silvério Rodrigues, Manuel Rodrigues, Francisco Rodrigues, Cristina, *Maria Tereza Albina de Castro*.

Já ao tempo presente e de acordo com a tradição oral do lugar, classifica os habitantes do Matupiri mais jovens de “sementes”. E é nesse espaço-temporal que enquadrados as mulheres que exercem o seu protagonismo na comunidade, quer seja na agricultura, educação e no par saúde-doença. Rocha (2019, p. 34), as nomina:

Por fim, ou melhor, por hora, neste início do século XXI, com as “*sementes*”. Dentre as quais, destacamos: as “Esmeraldinas, as Cremildas, as Lourdes, as Raquéis, as Engracias, as Rosas Lolitas. Apenas para trazer alguns personagens protagonistas, que contemporaneamente buscaram e conseguiram (re)classificarem-se socialmente como quilombolas.

E das mulheres elencadas pelo autor, durante o processo de construção deste trabalho, mantivemos contato com algumas, cujas vozes evidenciamos ao longo das linhas que sucedem essa artesanaria dissertativa. Sendo assim, é oportuno salientar que na Amazônia quando se trata de categorizar trabalho e gênero, se alude às mulheres que as mesmas não são afeitas ao trabalho braçal, conseqüentemente são reduzidas a uma participação irrelevante ao mundo do trabalho, pois se resumem em meras ajudantes de seus cônjuges, portanto sem direito a proventos e valorização laborativa. Na Amazônia, o trabalho também é exercido em muitas jornadas, pois exercem a função de “donas de casa”, trabalhadoras agrícolas (roçado), pescadoras, artesãs, tecelãs, mas ainda assim são invisibilizadas e subalternizadas. Para Torres (2012, p. 199):

O roçado ou o sistema produtivo da várzea amazônica onde são produzidos os gêneros alimentícios, tanto para a sobrevivência da família quanto para a comercialização, é considerado lócus de trabalho dos homens. As mesmas atividades realizadas pelas mulheres no roçado não são consideradas trabalho, mas uma espécie de “ajuda” [...].

É imperativo entender que esta visão que secundariza a importância laboral da mulher nas comunidades amazônicas é puramente patriarcalista, não aceitando que as mulheres exerçam a função social de provedoras e mantenedoras de suas famílias. Pode-se entender que essas atitudes de dominação e invisibilização da mulher, como uma violência de gênero. Saffioti (2001, p.1), postula que;

Violência de gênero é o conceito mais amplo, abrangendo vítimas como mulheres, crianças e adolescentes de ambos os sexos. No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio. Ainda que não haja nenhuma tentativa, por parte das vítimas potenciais, de trilhar caminhos diversos do prescrito pelas normas sociais, a execução do projeto de dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência. Com efeito, a ideologia de

gênero é insuficiente para garantir a obediência das vítimas potenciais aos ditames do patriarca, tendo esta necessidade de fazer uso da violência.

É oportuno comentar, que o papel das mulheres no período em que se deu a grande depressão econômica no Amazonas durou dos anos 20 aos 50 do século XX, a força de trabalho das mulheres foi de importância capital, ocasião em que as mesmas foram para o *front* da economia informal, contribuindo sobremaneira para as finanças do estado. Nesse caso, as mulheres da Amazônia não se enquadram na categoria das que trabalham menos, ou só ajudam (não trabalham), mas sim, podem ser denominadas, como simplesmente trabalhadoras, sem espaço para qualquer relativismo que venham a inferiorizá-las. Ainda de acordo Torres (2012, p.206);

O trabalho como ente civilizador responsável pela hominização cria, recria e reinventa o ser social homem e mulher. E embora cada sociedade possua um *modus vivendi* embasado no ato de trabalhar peculiar, envolvendo costumes e todo o acervo intelectual de sua época, não pode haver dois pesos e duas medidas. Ou seja, não podem existir pessoas que trabalham mais e outras que trabalham menos, uns que trabalham e outros que só ajudam (não trabalham).

No Quilombo de Santa Tereza do Matupiri/Andirá, as mulheres exercem funções de liderança comunitária, com destaque para o contexto trabalho, na área saúde com os conhecimentos consuetudinários e guardiãs das manifestações culturais da comunidade. Ou seja, são mulheres que não são reprodutoras de ideologias, práticas patriarcalistas e seus discursos androcêntricos. Perrot (2011, p 1) comenta que,

Durante muito tempo, mulheres estiveram confinadas às sombras da vida privada. É em lugares escondidos que nós, historiadores, vamos buscá-las primordialmente. Daí o esforço em penetrar zonas isoladas, em buscar fontes de informação de caráter íntimo, como cartas e diários. Também dedicamos especial atenção aos gestos e cenários do cotidiano. O quarto, a cozinha, os conflitos em família, os costumes do dia-a-dia... Essa maneira de lidar com as coisas nos enriquece de saberes. Leva-nos a uma história das gentes, incluindo a dos homens.

No quilombo, sair detrás dos panos foi um caminho tortuoso, pois outro enfrentamento foi o preconceito por conta da ancestralidade negra, algo bastante marcante na vida das moradoras de Santa Tereza do Matupiri, lembranças marcantes na vida da líder quilombola Amélia Castro, que ainda na infância já trabalhava em regime pesado, passava privações e sofria com o preconceito racial, relatados em seu livro recentemente publicado. Castro (2016, p.18), envida suas lembranças.

E falar em como criança, do meu princípio de vida, eu era uma pessoa muito apegada ao meu avô. Ele sempre foi uma pessoa que me deu atenção, ele e minha tia Maria Sidrônha. Muita coisa quando criança eu conversava com eles. Aí teve um dia que eu perguntei ao meu avô: “Porque a gente era discriminada na cor?” (...) Porque a gente era negra, o pessoal chamava pra gente de piranha preta, porque a gente era preta; chamava a gente de guariba, porque a gente era negra! (...)

Entende-se em sua fala, que o trabalho já fazia parte da vida dos moradores do quilombo, desde o período mais tenro de suas vidas; introjetado em suas consciências pueris como brincadeira o fato de ajudar o seu pai nas atividades de roçagem, plantio e colheita, mas que hoje nossa colaboradora interpreta como verdadeira exploração. Em uma geração posterior à de Maria Amélia, as novas informações chegam aos jovens através da escola, ainda que sejam limitadas. Há um processo de reflexão, desequilíbrio e reequilíbrio, pois começam a entender o grau de importância que a Educação tem em suas vidas; os levando a problematizar a respeito de suas origens e os seus lugares de fala. Nossa colaboradora Tarciara Raquel (31 anos) em entrevista comenta,

Antes a gente perguntava o porquê da pele negra, por que da pele morena, e muitos perguntavam por que naquela comunidade é assim e a nossa comunidade, não é? E a partir de algumas pesquisas nós viemos conhecer que nós somos quilombolas, somos descendentes de africanos, de negros africanos, descendentes da nossa família. Então nós viemos resgatar a nossa identidade, então hoje nós somos quilombolas e estamos lutando pelos nossos direitos, lutando pelo nosso espaço na sociedade. E hoje nós temos orgulho de ser quilombola, hoje perguntam de onde nós somos, nós respondemos que somos de um lugar tal, comunidade tal e somos quilombolas, então já pensa em identificação. E antes da faculdade a gente não sabia o que era ser quilombola, e nem passava pela nossa cabeça o porquê que a nossa pele ser morena, pelas conversas a gente debate sobre os nossos antepassados e a gente chegou a pesquisar que nós somos quilombolas. A partir daí que tivemos essa identificação que somos quilombolas, e até hoje a gente se sente feliz de ter conquistado os nossos direitos faltando apenas a titulação e por esse motivo a gente é considerado quilombolas, e antes a gente era um pouco esquecidos e a partir dessa junção das comunidades remanescente quilombolas a gente já é visto pela sociedade e pelos políticos, pelos governantes e pra fora também, então isso foi muito importante pra gente (Entrevista/2016).

A antiga maneira de pensar dos moradores do Matupiri, é um exemplo do que ocorreu com o restante do país, quando se deu a tentativa de forjar a identidade nacional do brasileiro, numa ação criminosa e etnocida (com caráter de limpeza étnica), de apagamento de duas matrizes étnicas (negra e indígena), que compuseram a formação identitária do Brasil. E seguindo a essas práticas, cabe destacar que o processo de silenciamento das comunidades negras da Amazônia é marcante, e não se reconhecer como afrodescendente não é incomum e talvez, devido ao processo de aculturação empreendido na região, forçou-se a uma nulidade dessa ancestralidade.

As vozes das mulheres quilombolas do Matupiri é unívoca e se vê representada na militância de algumas comunitárias que se dispuseram a reaver esses direitos negados por gerações.

As conquistas se deram de maneira gradativa, pois os quilombolas perceberam que o comodismo não lhes traria qualquer tipo de resultado positivo e buscaram romper as fronteiras do Matupiri em busca de seus ideais, mesmo sabendo que enfrentariam inúmeras dificuldades,

sendo a primeira delas a própria logística na grande cidade e a firmação de algum diálogo com órgãos responsáveis pela efetivação de políticas relacionadas às comunidades rurais do Amazonas. Castro (2016, p. 48) aponta que,

Aí começou o trabalho da minha gestão, eu trabalhei um ano e cinco meses só pra arrumar o que não avançou. Os seis meses foi só a luta no judiciário. Em julho de 2012 iniciei meu trabalho, quase um ano já tinha se passado. Aí quando começou 2013, lá em Manaus, a gente se “achava” com a Fiocruz. A Fiocruz ela até nos alimentou; ela ajudou muito nós! Ela me ajudou bastante no começo da minha gestão [...] Nessa ida pra Manaus, nós fomos pra lutar dentro da SEPROR (Secretaria Estadual de Produção Rural) e da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento). Quando eu cheguei lá pela primeira vez, lá tinha um pedido pra não atenderem nós. Através de um amigo, ele descobriu que lá existia um documento; existia uma Carta Circular, bem dizendo às pessoas que comparecessem se apresentando como autoridade da Federação. Estava escrito assim: “que era caso de acionar a polícia”. Porque, dizia a carta, que eram documentos falsos que estavam chegando dentro da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas); que nós não tínhamos razão de sermos representantes da federação, ninguém era autoridade pra representar as comunidades do Andirá (...) Foi o que a primeira presidente, Maria Cremilda, fez com a gente quando assinou esse documento. Era pra quebrar mesmo a gente! Tudo isso dificultou nosso trabalho quando nós viajavamos pra Manaus. A gente achava muita dificuldade; olhavam pra gente diferente. Assim fomos quebrando barrancos e barrancos pra gente chegar até Manaus (...).

O caminho para a grande cidade agora já estava desbravado, a busca por melhorias para as comunidades quilombolas seria uma constante na vida das lideranças, além das questões territoriais. As mesmas almejavam algumas ações emergenciais que pudessem atender às demandas dos afrodescendentes do Andirá. A luta por reconhecimento pela Fundação Palmares se concretizou, aguardando titulação, mas ainda há muito por se fazer, pois a Comunidade Quilombola do Matupiri, embora sendo um distrito, é carente de elementos fundamentais para a sobrevivência humana (água tratada, transporte, UBS), e essas são as próximas metas a serem alcançadas por Dona Lourdes e as demais mulheres quilombolas do Matupiri.

Existe um problema enfrentado pela comunidade é a ausência de uma UBS, pois quando há um caso emergencial se recorre ao técnico de enfermagem que não possui um aparato adequado (remédios básicos e de primeiros socorros), para atender a pessoas enfermas. Sendo assim, logo encaminham os enfermos para a cidade de Barreirinha, onde teoricamente teriam mais recursos, e quando não conseguem chegar à zona urbana recorrem às ervas, curandeiros e benzedeiras para tratarem as enfermidades. É o mais próximo que todos têm, daquilo, que podemos considerar como “medicina alternativa”, pois há mais de 30 anos os moradores convivem com essa realidade. No ano de 1986, a única unidade de saúde que existia foi demolida para logo em seguida se construir outra, com melhor infraestrutura.

Durante nossa visita mantivemos contato com a senhora Tarcila dos Santos Castro (46 anos), Agente Comunitária de Saúde, que faz um trabalho preventivo nas cinco comunidades quilombolas. Ela realiza palestras sobre a saúde do homem, da mulher (inclusive grávidas), de idosos e crianças. Percebemos que o trabalho é itinerante, em viagens do distrito onde mora até outras comunidades. São trajetos arcados com os próprios recursos. Ressaltamos que nesse período o seu salário estava atrasado, mas que não deixou de fazer suas atividades de saúde preventiva. A participante de nossa pesquisa, Tarcila dos Santos Castro (46 anos), comenta,

Nós não temos posto mesmo [de saúde], aí nós temos esse técnico. Mas ele é desses que não têm muito compromisso com a comunidade. Ele para [de lancha na beira do rio] mais longe; ele trabalha na área de curativa e eu trabalho na preventiva. Só que está dando muita doença lá na comunidade, agora está dando a catapora, e às vezes outros tipos de doença. Aí eles vêm comigo; aí eu sempre digo: gente vão pra Barreirinha, vão em um médico que nós não temos remédio. Aí muitos não gostam de ir ao médico, aí eu digo pra eles irem pra não deixar a doença demorar no corpo deles. São essas as dificuldades que a gente encontra, muitas dificuldades nesses problemas de saúde, mas outras coisas eu sempre faço. Palestras com os comunitários, sobre o lixo, né; meio ambiente, pra evitar mais queimadas [...] eu tenho esperança de que vai melhorar, porque algumas mulheres já estão fazendo pré-natal; os idosos, as pessoas que tem problemas de pressão alta, os que são diabéticos, só já vem pra fazer exame. Vai se tornar melhor, porque nós da comunidade dependemos de outra comunidade mais “em cima”, lá no Pirai. É relatório, é trabalho, é tudo pra lá, tudo tem que levar lá, no Pirai, amanhã é meu dia, é meu dia de levar pra lá. Aí eu gasto, já pensou! Eu tenho que gastar: vou pra lá, eu tiro do meu bolso pra ir. (Entrevista/2016).

A profissional de saúde Tarcila, demonstra uma preocupação muito grande com a saúde dos comunitários, pois tenta fortalecer a conscientização quanto ao tratamento da água, que é consumida, tanto do poço como do rio. Ela auxilia dando informações sobre um destino adequado para o lixo produzido pela comunidade, onde não existe coleta. E recomenda enterrar para que a comunidade se mantenha sempre limpa. Apesar de seus esforços, alguns moradores não atendem a recomendações. E para tentar persuadi-los ela usa alguns adjetivos e frases de efeito “a comunidade é nossa”, na tentativa de obter sensíveis resultados, conforme relata, Tarcila dos Santos Castro (46 anos),

Por que em relação ao lixo doméstico eu sempre peço pra eles enterrarem, não adianta tirar de um local e botar pro outro fazer mas lixo, por que já viu como é né, só vai pra lá, pra cá só vai água, então fazer o melhor é enterrar, eu fiz uma reunião com o presidente, com o novo presidente, pedimos pra ele tirar uma área pra isso, mas até agora não teve solução, mais não que eu deia psique estou sempre batendo na tecla, por que eu fico triste por que quando se chega na comunidade encontra tanto lixo, eu digo gente bora conscientizar esse povo é nós mesmo que temos que cuidar dessa comunidade a comunidade é nossa (...) Lá na comunidade o que eu faço de recomendação é usar o hipoclorito, passar a água, deixar encher os baldes, deixar sentar aquela areia que está no poço, colocar o cloro depois botar nas garrafas, é como eu falo, é para escovar os dentes, é para fazer comida não adianta só cuidar pra gente tomar, tem que ser cuidado a água toda, não adianta eu só cuidar para mim tomar e o nosso povo. Entrevista/2016).

Além dos problemas de infraestrutura, há um esforço por parte da agente de saúde para que as informações cheguem às pessoas. Ela entende que o esclarecimento pode salvar vidas e descreve a respeito das principais enfermidades que afligem às pessoas da Comunidade Quilombola do Matupiri. Vejamos o comentário de Tarcila dos Santos Castro (46 anos),

Sempre ataca lá na comunidade a verminose. Graças a Deus não temos esses tipos de doenças graves. Aconteceu de uma senhora ter câncer, mas ela morava aqui pra Barreirinha, não foi mesmo lá. Esse lado aí graças a Deus ainda não teve casos. As crianças eu sempre converso com as mães, faço trabalho com crianças de 0 a 5 anos, a gente tira um dia para conversar com a mães, vamos cuidar das crianças, o tipo da doença para as crianças estarem na rua, brincando no chão por causa da verminose, por que se pega uma diarreia, até chegar aqui, em Barreirinha, se tiver de morrer morre. Uma diarreia e um vômito acabam com uma criança rápido. Hoje mesmo nós tivemos uma palestra. Algumas mulheres que engravidam, elas não contam. Quando está com cinco meses é que nós vamos descobrir e aí é cobrança pra gente. A gente não é o culpado. Aí, passam cinco meses e depois é que nós vamos descobrir. Vai no médico já está com cinco ou seis meses. Às vezes a criança nasce com um tipo de problema sério e as cobranças vêm pra gente, mas a gente não é o culpado. Sempre eu converso sobre isso aí, mas parece que [elas] têm até medo de posto. Eu digo assim: gente, vocês têm que cuidar da saúde dos filhos de vocês, da alimentação dos filhos de vocês [...] levar as crianças sempre no médico, a vacina sempre tem que estar em dia, e isso é obrigatório. Vocês têm que ter responsabilidade com os filhos de vocês. (Entrevista/2016).

Ainda ao que tange ao aspecto da saúde dos comunitários, temos um breve relato quanto à expectativa de vida dos moradores, e sobre o hábito de recorrerem à medicina tradicional. Tarcila dos Santos Castro comenta,

Na nossa comunidade, graças a Deus, pega uma boa idade. Hoje, tem um que tem 94 anos. Lá tem vários idosos, eu tenho uma senhora que está com 85, e tem também vários idosos que estão com 87 anos e ainda trabalham bem. Vão na roça, capinam, faz tudo, e não tem problema de pressão alta, é por isso que falo pra ele: olha, ele é idoso, ele está com 70, não 88 anos, ele fez em janeiro, mas ele vai na roça, ele capina, ele não tem problema de pressão alta, um senhor sadio mesmo e assim é a mulher dele e tem vários idosos assim. Muitos idosos não gostam que a gente fale em saúde pra eles; eles nem gostam. E dá gosto saber que as pessoas confiam na gente, apesar de nós termos só o básico: dipirona, paracetamol, só o básico mesmo. Sempre é tudo muito difícil e mais ainda agora, tudo ficou tudo difícil. (Entrevista/2016).

Essa realidade da saúde no Matupiri atualmente não difere pouco da realidade da Amazônia dos anos de 1970, época em que era preconizado para a região um determinado número de profissionais médicos por habitante (e ainda hoje a OMS preconiza), sendo que já nesse período havia um déficit considerável. Hoje, a saúde pública continua sendo tratada com descaso nas áreas periféricas desta vasta região do Brasil. Cardoso (2008, p.104).

Em relação a todos os outros se pode constatar um déficit para o total da região, ainda que existam diferenças marcantes entre os Estados e Territórios que a compõem. Em geral, somente nas Capitais é que a situação do setor saúde se apresenta acima da média nacional (...) há um déficit em 40% na região, ou seja, não chega a haver um leito para cada 1000 habitantes (apenas 0,6), embora exista mais

do que este mínimo em Rio Branco (30%), Manaus (20%), Belém (30%) e Boa Vista (80%). Pessoal de serviço de saúde: o mínimo estabelecido nos indicadores nacionais é de 10 por 10.000 habitantes (pessoal de nível superior); a região apresenta 4,7, ou seja, um déficit de 53%. Somente em Belém se encontram 45% a mais. Quanto ao pessoal de nível médio (mínimo estabelecido de 5/10.000 habitantes), há apenas um para cada 10.000 habitantes, havendo Estados em que não há nenhum (Acre) ou em que falta é da ordem de 90% (Amazonas).

Como alternativa premente para atender as necessidades, e não tendo os seus direitos de cidadãos, como o acesso à saúde pública e de qualidade nas ribeiras da Amazônia, povos tradicionais recorrem ao conhecimento da medicina alternativa. São procurados benzedores, erveiros, sacacas e parteiras, tendo em vista a busca pela cura ou tratamento paliativo para inúmeras moléstias (FRANÇA, 2002). No Quilombo do Matupiri, quando acaba a dipirona e o paracetamol (remédio para diversas dores), na maioria das vezes buscam ajuda com a Senhora Benedita Ribeiro de Castro (60 anos), agricultora, parteira, benzedeira e moradora da Comunidade do Matupiri. Durante a entrevista, a senhora Benedita Castro (60 anos), fala um pouco sobre o seu ofício;

Eu puxo e também faço parto das crianças graças a Deus, e quando vem me procurar e graças a Deus eles ficam bem, a gente não pode dizer que vai logo ligeiro quando acontece a gente benze, faz um remédio e vai logo pro hospital e eles ficam bom graças a Deus (...)Pra puxar osso, pra meter sombra, benzer e pra puxar filho também, mas quando eu tenho de mandar pra Barreirinha vai (...)A sombra é aquilo que a gente sente tipo assim “fiiii” já foi, já saiu, mas são três, a última que sai é que morre, por que a gente não pode comer nada, fica com medo, quando a gente vê já está com medo é isso (...)Eu trato, eu chamo o nome da pessoa, aí vem, aí eu passo alho, e fica bom graças a Deus. (Entrevista/2016).

Ela, durante os relatos, nos afirmou não ter leitura e letramento, e que todo o conhecimento sobre cura e benzeções foram assimilados por ela por meio de sonhos e enlevos; afirmou também que dificilmente visita a casa das pessoas. O que ocorre é o contrário: os enfermos é que são levados pelos parentes até a sua residência e, na maioria dos casos, ela consegue resolver. Trindade (2013, p.89) assinala;

A procura por benzedoras também ocorre em espaços privados, geralmente na casa da própria benzedora, onde ela atende por horas a fio. A demanda por essas terapeutas populares retira a privacidade delas tornando quase pública a sua casa e seus pertences e levando-as a uma dura rotina de doação.

Quando não, dona Benedita pede que o doente seja levado para a cidade de Barreirinha. Durante a conversa, nossa entrevistada descreve como faz para promover ou operar a cura dos que a procuram. Benedita Ribeiro de Castro, (60 anos) comenta que,

Eu benzo e pra fazer eu fumo o *tawary* que, com a palha, fica preto. Isto é que é meu trabalho, e tem gente que tem como assumir com idade pra esse papel. Eu tinha três tias, quatro com meu pai e mais um do tio meu. Elas não sabiam nada, e até eu também não sabia nada, e eu até hoje não sei. Deus é que me ensina, e dá sempre tudo certo graças a Deus. Todo mundo tem muita fé em Deus né, o que faz clarear a fé é a vontade em Deus, e hoje se eu pedir para ele tirar (livrar de males) essa pessoa ele tira. (Entrevista/2016).

Nesse universo de confiança entre benzidos e benzedeira, pacientes buscam aliar benzeções, ervas e unguentos da medicina alternativa a remédios da farmacologia oficial. E essa credibilidade no trabalho de dona Benedita Castro surge exatamente pelo caráter caritativo do seu ofício, em que a mesma não recebe pagamento por opção, pois segundo a benzedeira, trata-se de um dom dado por Deus. Trindade (2012, p.112) comenta que;

As benzedeiros utilizam-se do discurso comum caracterizado pela retórica do sagrado em que a ligação direta com os símbolos e ritos cristãos, servem para legitimar e familiarizar suas práticas do cristianismo. Associado a este discurso eivado de elementos religiosos, há outro discurso ligado ao cotidiano, mais particularizado a benzedeiros e benzidos, que serve para firmar a confiança e reciprocidade. Outro fator importante diretamente ligado a benzedeira diz respeito à relação direta entre a bondade e o sacrifício feminino.

A aproximação das práticas de benzeções por parte da população, quer seja na cidade ou até mesmo no Matupiri, se nutre nessa relação de confiança entre o enfermo e quem benze. Não deixando de mencionar também, que a ausência de políticas de saúde para as populações que vivem em lugares e distante do sertão brasileiro e Amazônia, também podem ser uma das causas para que se recorra a essas práticas de medicina popular.

E a presença do feminino também se irradia para as manifestações de caráter religioso, como é o caso das Pastorinhas na Comunidade Quilombola. E o que seria esse Auto de Natal? Os autos, ou a teatralização deles, chegaram no Brasil por volta do século XVI, trazidos pelos missionários portugueses, valendo-se talvez da ludicidade para cristianizar o imaginário dos povos indígenas da época, ou quem sabe educá-los de acordo com a fé católica. Segundo Souza (2015, p. 42)

No século XVI os autos passaram a figurar entre os constituintes do processo de civilização sob a égide da Companhia de Jesus como “ferramenta de trabalho [...] no processo de civilização”. Primeiro, em favor da Igreja católica; depois, em favor das possessões portuguesas e espanholas no Novo Mundo e inclua-se o Brasil-Colônia, destacando o padre José de Anchieta como o primeiro dramaturgo a utilizá-lo. Atribuem ao referido padre a inserção do teatro jesuítico no projeto de catequese e educação na faixa litorânea do Brasil-Colônia enfatizando-o “junto aos índios como uma missão civilizadora como aspecto de um projeto maior: o projeto colonizador dos países europeus em suas possessões coloniais no novo mundo”. Chama a atenção, no discurso de Toledo et. al. (2007) algumas características do teatro conforme Padre Anchieta, entre as quais, “o estilo adotado, inspirado no teatro de Gil Vicente (1465-1537) com o qual Anchieta teve contato ao estudar em Coimbra: os autos”. É provável que das trinta e cinco peças teatrais escritas e apresentadas de Gil Vicente, em Portugal, a que provavelmente mais inspirou Padre Anchieta e até pelo fato de, enquanto padre, ser “apaixonado” por Maria pode ter sido o “Auto pastoril castelhano (1502)”. Subentende-se que o Padre José de Anchieta deva ter trazido cópias de originais, sobretudo da evidenciada peça, e adaptado à realidade do Brasil-Colônia. Entretanto, se o objetivo de Gil Vicente era agradar a corte portuguesa à qual frequentava, o objetivo de Anchieta era a cristianização dos índios via catequese de modo que, os autos que escreveria e apresentaria no Brasil-Colônia diferia do estilo Gil Vicente.

Das festividades realizadas no Quilombo do Matupiri de que ouvimos falar em nossa pesquisa de campo, descrevemos o “Auto de Natal”, também conhecido na região por “Pastorinha”, evento que ocorre por meados do mês de dezembro em alusão ao nascimento de Jesus Cristo, o que pudemos identificar é que boa parte dos cordões de pastorinhas são constituídas em sua grande maioria por mulheres, com exceção de homens que interpretam determinados personagens secundários, como por exemplo o “Caçador”, mas na ausência de homens, as mulheres se imbuem da interpretação.

Os cordões de pastorinhas são folguedos bastante populares na zona rural dos municípios do Baixo Amazonas, que não por coincidência são os que fazem parte da Diocese de Parintins. E assim, igualmente como as festividades em honra a São Sebastião, as Pastorinhas surgem também a partir de uma promessa, no caso, o empenho da palavra aos Reis Magos, também conhecidos como “Santos Reis”, cujas festividades acontecem em 6 de dezembro, e à própria Virgem Maria.

Essa promessa, ao que consta, não seria algo de caráter coletivo, mas um pedido de cunho particular, talvez para a cura de alguma enfermidade. Neste caso, o pagamento da promessa seria cumprido pela pessoa que hipotecou a palavra, e sendo assim a promessa teria que ser cumprida conforme o prometido, especificamente se tratando do Auto das Pastorinhas. Em épocas antigas, existiam muitos cordões de Pastorinhas nas comunidades quilombolas do Andirá. Era um período em que todas as comunidades congregavam e não havia necessariamente disputa ou concorrência, a brincadeira era salutar entre cordões azul e vermelho, pois o objetivo das apresentações era festejar o nascimento do Menino Jesus. Todas as famílias faziam questão que suas filhas brincassem nos cordões, não havia distinção de idade. No atual contexto, dos muitos cordões que existiam resta somente um no Quilombo do Matupiri e outro na Comunidade São Pedro, com um número de brincantes bastante reduzido. Em uma das entrevistas realizadas, uma de nossas colaboradoras faz esse relato. Maria Hilda dos Santos Costa, (53 anos),

A pastorinha na Comunidade pra mim é uma diversão, principalmente por que não é só as moças que brincam, envolve também as senhoras idosas, elas brincam mesmo com aquela animação mesmo, como era quando jovem. Mas tem mais a participação das pessoas adultas do que da juventude. Eu cheguei a brincar sim, nem que ninguém quisesse, eles “você vai ter que brincar, se não brincar, você não vai olhar”, então a gente queria olhar, então tinha que participar da brincadeira, era assim foi nossa criação (...) A Mestra, a primeira brincante que foi Mestra, ela já morreu, por nome Paula que era Mestra, ela já morreu, ela já é falecida. O primeiro ano que teve “Pastorinha” lá, eu tinha acho que uns 8 anos por aí. Hoje tem um cordão, o cordão é só um mermo. A Comunidade do São Pedro tem, no São Pedro não falha a “Pastorinha” de lá, quem fazia a brincadeira lá é a Dona Margarida, mulher do Seu Gustavo, ela ainda existe, mas agora ela mudou de religião, e não se ela ainda tá

participando da pastorinha de lá. Já é as filhas dela que continuam brincando, ela não mais, já é evangélica agora a Margarida. Ela parou, mas as filhas continuam colocando a pastorinha todo ano. Mas no Matupiri tá fazendo uns três anos que não brincaram mais, esse ano que ouvi tarem conversando, e esse ano vai ter pastorinha lá, vai ter e quem sabe se não vou brincar de novo lá. Porque minha sobrinha que tá animada “vamos tia colocar a pastorinha” por que na Comunidade do Matupiri tá muito devagar o movimento das pessoas adultas, tenham que se divertir, não é só o jovem, mas nós vamos brincar esse ano, se Deus quiser. (Entrevista/2015).

A brincadeira da Pastorinha, ainda que seja o pagamento de uma promessa, portanto sagrada, também é evento de socialização e mobiliza moradores. Tais lembranças permanecem bastante nítidas na memória de nossa colaboradora, que ao momento de nossa entrevista ainda entoou uma jornada (músicas típicas das pastorinhas) que ritmava as apresentações na sua época de juventude na Comunidade do Matupiri. Maria Hilda dos Santos Costa, (53 anos),

Assim, uma jornada de desafio, uma contra a outra, e a outra pra não passar por baixo cantava também assim “Cruzeiro do Norte, Cruzeiro Sul; Viva a Pastorinha do cordão Azul” e a outra cantava mais forte “Cruzeiro do Norte, Cruzeiro Sul; Viva a pastorinha do cordão encarnado (...) Nós não somos dignas, nem merecedoras, pra receber a oferta da bela pastora”. Aí torna a repetir a mesma cantiga, isso é um desafio, dois cordões se desafiavam, quem cantava mais alto ou mais baixo. O que eu lembrei da jornada foi essa daí do desafio das pastorinhas. (Entrevista/2015).

Os Cordões de Pastorinhas se apresentam em um local específico, chamado de “barracão”. Uma estrutura rústica, de madeira, coberta de palha e com chão batido, onde os ensaios e as apresentações acontecem, sendo que em uma dessas noites o “presépio” é montado em um pequeno oratório, também rústico, feito em madeira e coberto de palha, em uma menção à manjedoura. A meta é reproduzir o que se apresenta na doutrina cristã, quando Jesus Cristo teria nascido e sido visitado pelos “Reis Magos”, que chegaram ao local guiados por uma estrela, e esses mínimos detalhes fazem parte do rito natalino. Neves (2010, p. 121) comenta:

Os barracões são o lugar onde acontecem os ensaios dos grupos de Pastorinhas. O espaço normalmente constitui-se como uma extensão da casa das mestras dessa Manifestação (...) Quanto a sua estrutura física, geralmente é um espaço modesto, coberto de palha, sustentado por esteios de madeiras, que imitam a estrutura de uma casa (...) o espaço tem paredes de madeira, contudo o ambiente também é encerrado pela simplicidade. O barracão funciona como uma espécie de santuário onde são montados os presépios e onde também ocorrem as reuniões dos grupos, ou seja, é o espaço de fortalecimento das relações sociais a serem instituídas todos os anos pelos grupos dessa manifestação. A multiplicidade e os usos do espaço dos barracões pelos grupos de Pastorinhas fazem dele um elemento folkcomunicação no sentido que Beltrão confere ao termo devido à dinâmica das relações e do próprio simbolismo e significado da tradição podem ser visualizados nesses espaços como ícones de uma micro-rede que periodicamente, ano após ano, é revivida.

Ao final das apresentações festivas, é de tradição que se sirvam guloseimas (bolos, mungunzá, sucos) para as pessoas que vão assistir às encenações natalinas, e supomos que como parte da promessa essas iguarias não são vendidas ao público, mas sim distribuídas de

maneira organizada e ordeira, para que todos sejam contemplados com a cortesia, promovida pela “Mestra da Pastorinha” e pela promesreira. Dessa forma, o barracão passa a ser um lugar de vivência, comunalidade, rememoração e repetição de um rito que é encenado todos os anos. O barracão ganha função dúbria, como lugar de atividade social e santuário.

Para Souza (2015), que descreve o que viu e viveu em sua infância, o rito pastoril segue um mesmo protocolo, que independe da vontade dos brincantes, dado que existem regras a serem respeitadas. Souza (2015, p. 16) enfatiza que;

Até então eu pensava que o fenômeno pastorinha era somente aquilo, ou seja, o que já descrevi em exaltação ao nascimento do Menino Jesus. Convém dizer que naqueles idos eu não me preocupava com o tempo fosse ele convencional, histórico ou cultural, mesmo porque eu era criança. Daí porque não me importar com aquela gente toda chegando das mais variadas localidades da adjacência, sendo alimentada e agasalhada de alguma forma. Não me apercebia de que era 24 de dezembro, que o natal havia chegado e com aquele belo ainda mais belo que meus olhos de menino iriam ver logo mais à noite. Considerando que o barracão fora construído em forma retangular, medindo mais ou menos quinze metros de comprimento por sete metros de largura, dentro dele, em seu lado leste, foi erguido o presépio. Em seu lado oeste, artesanalmente construído em madeira e palhas de injá tecidas, estava o arco de entrada dos cordões das pastorinhas. Nas laterais, como antes escrito, a sequência de bancos ao estilo arquibancadas. Ao centro, claro, o amplo espaço para a apresentação das belas pastorinhas em respectivos cordões (...).

E na noite de Natal, quando nas Igrejas tradicionalmente celebra-se a Missa Galo, nos barracões as Pastorinhas encenam o Auto de Natal, o encontro dos Reis Magos com a Sagrada Família. Apesar de ser uma promessa a santos, não há presença de membros do clero nesse ato de fé, de caráter popular e cristão.

Por fim, essa festividade que resiste ao tempo tem o seu desfecho no dia 6 de janeiro e é exatamente nesta data que o cordão de pastorinha sai pelos caminhos e estradas de terra para logo ao anoitecer, realizar a queima das “palhinhas” (as palhas e madeiras do presépio), onde são entoadas “Jornadas” que decretam o fim dos festejos, indicando que no próximo ano voltarão a brincar e encenar o “Auto de Natal” na Amazônia conquistada espiritualmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo a respeito da Comunidade Quilombola do Matupiri no Rio Andirá, reconhecida pela Fundação Palmares por sua ancestralidade e negra e de ocupação quilombola, nos apresentou ao longo da pesquisa elementos que foram fundamentais para compreendermos o temário “afro” no Amazonas.

Primeiramente procuramos estabelecer uma relação enquanto pesquisador com o objeto pesquisado, nos debruçamos na tentativa de realizarmos uma reparação histórica com as populações e quilombolas da Amazônia, e não apenas pagar um pedágio discursivo sobre um tema caro e que necessita de um aprofundamento científico. E com isso entendemos que os saberes teóricos, foram o nosso aporte dentro da escrita da tese, e onde recorremos a autores que não necessariamente orbitam no sol do Ocidente Vencedor, e com isso, optamos por observar outras leituras anárquicas ao tema é de grande relevância.

Nas nossas leituras e em campo verificamos que a Comunidade do Matupiri, após longos anos de lutas travadas, foi finalmente reconhecida como comunidade quilombola, pela Fundação Palmares, de acordo com a portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, registrada no Livro de Cadastro Geral nº 16, onde reconheceu-se coletivamente (Boa Fé, Trindade, São Pedro, Itaquara e Matupiri); essa formalização foi a maior conquista dessas populações tradicionais (negras) do Rio Andirá. Mas que com a mudança de governo (destituição da Presidenta Dilma Rousseff por um golpe de Estado) – diga-se de passagem, um forte atentado contra a democracia – e a posse do vice-presidente Michel Temer e conseqüentemente Jair Bolsonaro, impuseram mudanças abruptas em setores vitais relacionados às políticas sociais do Brasil.

Em seguida procuramos traduzir em códigos e sinais o fruto de nosso levantamento bibliográfico, e de nossa etnografia/campo, junto às populações tradicionais pesquisadas para o fazimento de minha pesquisa, fazendo com cada um dos colaboradores quilombolas que compuseram a colônia e rede, objetassem, ou seja, falassem no decorrer da construção dos capítulos da Tese.

Na proposta de pesquisa ora consumada, estabelecemos um processo de recolha balizada na oralidade e na etnografia, nos propiciou alcançarmos resultados positivos através da dialocidade entre as técnicas e metodologias. Em tempos de pandemia, tivemos que redimensionar as recolhas e o contato com a rede de colaboradores, sempre primando pelas orientações estabelecidas pela OMS (Organização Mundial de Saúde); preservando a vida dos

comunitários quilombolas. Oportunizamos aos colaboradores relatarem a respeito das suas empreitadas enquanto população tradicional quilombola, as suas lutas diárias, a resistência enquanto sujeitos sociais e políticos e nos seus protagonismos em busca de reconhecimento, tanto territorial e a cidadania e seus direitos intrínsecos. Pudemos notar, que são sujeitos de sua própria história e de forma alguma se remeteram a viver como personagens incógnitos. Eles possuem nomes, sobrenomes e uma genealogia, que Constituição país lhes dá direito à posse fundiária.

No decorrer da pesquisa e da escrita, seguimos trilhas processuais na construção desta viagem investigativa, que se similarizam aos rios Amazônicos e seus tributários, cujos cursos d'água podem ser navegáveis de maneira perene, ou em apenas algumas épocas do ano (de 6 em 6 meses). Sem esquecer que em algumas enfrentadas, em alguns momentos se apresentaram turvas, negras, claras e brancas; sem deixar de mencionar os ventos que agitam as águas dificultando a navegação. No decorrer da pesquisa (campo e escrita), despertamos para uma nova visão no que tange ao caráter científico, fazendo-nos perceber a diferença entre os conceitos estanques e os diálogos mais reflexivos nas ciências, e que partir do último citado, procurarmos alternativas para desenvolvermos uma estrutura de pesquisa e de escrita de uma Tese.

Oportunizou-se aos comunitários relatarem a respeito das suas empreitadas enquanto população tradicional quilombola, as suas lutas diárias, a resistência enquanto sujeitos sociais e políticos e nos seus protagonismos em busca de reconhecimento, tanto territorial e a cidadania e seus direitos intrínsecos. Pudemos notar, que são sujeitos de sua própria história e de forma alguma se remeteram a viver como personagens incógnitos. Eles possuem nomes, sobrenomes e uma genealogia, que Constituição país lhes dá direito à posse fundiária.

Mas resistir é o destino dos fortes, e nas nossas conversas tanto durante a etnografia na Comunidade Quilombola ou em Manaus, percebemos o vínculo sentimental e de amorosidade com a terra, a água, com cada planta cultivada e colheita realizada, cada festividade, pois remonta e relembra um passado que se faz presente. E nas terras habitadas por mocambeiros, o solo não é escasso, ele devolve em forma de alimento a maneira com que o mesmo é tratado. Os rios que banharam e saciaram a sede dos seus ancestrais continuam nas suas eternas danças, enchentes, repiquetes e banzeiros, mas sempre limpos, pois é dele que se extrai o sustento. Da floresta se retira apenas o essencial, para a construção de canoas, bajaranas e suas casas; mas o zelo não é por conta dos créditos de carbono, mas sim porque sem ela não há sobrevivência. A natureza é vista como a extensão da vida de cada quilombola.

E no comparativo com as propriedades de fazendeiros e madeireiros, não vê-se a terra como sua mãe, mas como um patrimônio pessoal, e que pode ser negociado, vendido, explorado e empobrecido. A floresta se reduz a cinzas, e conseqüentemente em pasto para a criação de gado, ou em espaço de extração de madeiras nobres e antigas que com certeza um dia testemunharam a chegada da primeira pessoa negra na região do Andirá. Os rios são cercados, eletrificados e explorados de maneira indiscriminada como se não houvesse um amanhã, pois para o capitalista o enriquecimento urge, enquanto quilombolas, indígenas e “seres encantados choram”. E isso tudo se a partir dos anos setenta de acordo com a memória dos colaboradores, época em que os primeiros fazendeiros chegaram para as terras do Andirá, especialmente na Comunidade do Matupiri, comprando-as por preços irrisórios para transformarem em pastagem. E transformando o antigo agricultor, pescador e extrativista quilombola em trabalhador diarista, escravo em suas próprias terras, e, portanto, explorados, sem direito à realização de antigas práticas, pois as terras não lhe pertenciam mais.

As hipóteses e objetivos levantados no projeto, encontraram suas respectivas respostas em cada sonora coletada, em cada gesto esboçado nas entrevistas e em cada semblante marcado pelo tempo e porque não dizer nas lágrimas de saudade que clamam por justiça em memória dos que pereceram diante das ausências de estado; cuja destra é sempre implacável com quem tem origem humilde. Os teóricos tem uma importância capital para o desdobramento e ancoragem do trabalho, mas é imperativo ilustrarmos as vozes autorais das mulheres, homens, artesãos, pescadores, benzedeiros, professores, estudantes quilombolas que nos ajudaram compor cada linha, parágrafo e capítulo da pesquisa que ora se consuma. Essa polifonia de subalternizados encontraram na amizade e confiança construídas ao longo do tempo uma amplificação para as suas vozes que não se perderão no ar, pois se transformam em letras vivas para a posteridade.

Na Amazônia, nós somos o que a colonização não conseguiu exterminar, somos resistentes, dissidentes, combativos, nossas ideias são flechas de luta que atravessam o tempo. Nossos tambores e gambás, percussionam ao ritmo do pulsar de um coração, sempre no dois por dois, fazendo a marcação da vida, das festividades, da religiosidade e da guerra se for preciso. Lutamos contra as doenças tropicais, covid19, mas principalmente contra os males de Xawara.

Diante do exposto, entendemos que o quilombo, não é somente um lugar físico, um território, uma propriedade, mas sim o que há em cada quilombola. Por fim, aqui salientamos que mesmo com todos os cuidados com a saúde, fomos contaminados por Sarscov2 e tivemos

um sério comprometimento pulmonar, e pesquisar durante a Pandemia foi um sério desafio, e de todos os entraves encontrados nos últimos quatro anos, a Covid19 foi a maior e quase nos venceu.

REFERÊNCIAS

- A. SOUTHALL. **The Density of Role - Relations Index of Urbanization**. In A. Southall (org.), *Urban Anthropology Cross-Cultural Studies of Urbanization*. Nova York: Oxford University Press, 1973.
- AGUIAR, José Vicente de Souza. **Manaus: praça, café, colégio e cinema nos 50 e 60**. Manaus: Editora Valer / Governo do Estado do Amazonas, 2002.
- AGUIAR, Sidney de Souza. **Hip Hop de Leste a Oeste de Manaus: quatro cabeças de uma hidra urbana**. In: *O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia*. Patrícia Sampaio (Organizadora). Editora Açaí; CNPq, 2011.
- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. Ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALEIXO, Maria José Nunes Moreira; SAMPAIO, Patrícia Melo. **“Gente crônica definitiva”: negros e mulatos na Selva**. In: *O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia*. Patrícia Sampaio (Organizadora). Editora Açaí; CNPq, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; MELO, Eriki Aleixo de. **Territórios de Resistência: ações mutualistas como Relações Políticas**. In: *Pandemia e Território / Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida. Rosa Elizabeth Acevedo Marin. Eriki Aleixo de Melo*. – São Luís: UEMA Edições/ PNCSEA, 2020. 1226 p.:il.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livre', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2.^a ed, Manaus: PPGSCA/Ufam. 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e a base de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006. ISBN 85-7300-198-4.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. **Museus indígenas e Quilombolas: centro de ciências e saberes**. 1. ed. UEA Edições: Manaus, 2017. v. 1. 400p.
- ARRUTI, José Maurício. **A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(2):7-38, 1997.
- ARRUTI, José Maurício. **Conceitos, Normas e Números: Uma Introdução à Educação Escolar Quilombola**. *Revista Contemporânea de Educação*, vol. 12, n. 23, jan/abr de 2017.

ALVES, Maria Cristina Santos de Oliveira. **A importância da História Oral como metodologia da pesquisa**. Anais eletrônicos da IV Semana de História do Pontal/III Encontro de Ensino de História |ISSN: 2179-5665 Universidade Federal de Uberlândia–Campus Pontal|Ituiutaba-MG |29 de novembro a 02 de dezembro de 2016.

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2ª Ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. **Dancas e Andancas de Negros na Amazonia**. In: Patricia M.(Org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazonia. Belem: Acai/CNPq, 2011.298p.

BRAGA, Sergio Ivan Gil. **Os Bois-Bumbas de Parintins**. Rio de Janeiro: Funarte/Editora. Universidade do Amazonas, 2002.

BRASIL, Secretaria de Políticas para as Mulheres. **A Política Nacional de Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres, 2011**. Disponível em: <http://www.spm.gov.br/sobre/publicacoes/publicacoes/2011/politica-nacional>. Data do acesso: 24/04/2017.

BRASILIA. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, DF: 2004.

BRASÍLIA. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: algumas informações**. Cartilha do Governo Federal, online. 2011.

BEOZZO, José Oscar. **As Cebs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história (I)**. In: Adital – Notícias da América Latina e Caribe, 14 de Maio de 2010. Disponível em <http://site.adita.com.br/site/>. Acesso em: 05 de setembro de 2020.

BOCCARA, Guillaume. **Mundos nuevos em lãs fronterasdel Nuevo Mundo**. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Número 1 - 2001, mis enlignele 8 février 2005, référencedu 28 septembre 2007. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. Ed. Companhia das Letras, 10ª. edição. copyright (c) 1995.

BONATES, Luiz Carlos de Matos. **A Capoeiragem Baré**. In: O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia. Patrícia Sampaio (Organizadora). – Editora Açaí; CNPq, 2011.

BURKE, Peter. **“História Como Memória Social”**. In: Variedades de História Cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BLANCO, Laura Stella Passador de Luiz. **Crimes praticados por escravos na Manaus oitocentista**. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; BORGES, Maristela Correa. **O Lugar Da Vida Comunidade e Comunidade Tradicional**. Campo-território: revista de geografia agrária. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Danças e andanças de negros na Amazônia: Por onde anda o filho de Catirina?** In: O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia. Patrícia Sampaio (Organizadora). – Editor Açaí; CNPq, 2011.

CARDOSO, Maria Barbara da Costa; HAGE, Salomão Mufarre. **No remanso do contexto ribeirinho quilombola da Amazônia**. Revista Margens Interdisciplinar. v. 8, n. 10, 2014.

CARVALHO, Ediléia Souza Alves de. **Tornar-se uma escola quilombola: caminhos e descaminhos de uma experiência no Quilombo Santa Rita do Bracuí**. Angra dos Reis - RJ/Ediléia de Carvalho Souza Alves; orientadora: Vera Maria Candau. – 2019. 287 f.

CAVALCANTE, Ygor. **Fugindo, ainda que sem motivos: escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial**. In: Sampaio, Patrícia M. (Org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açaí/CNPq, 298 p, 2011.

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

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **Gambás: artes musicais, identidades e resistências na diáspora negra no amazonas (séculos XVII ao XX)**. In: Revista da ABPN • v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “Africanos, escravizados, libertos biografias, imagens e

experiências atlânticas” • agosto de 2020, p. 27-51, DOI 10.31418/2177-2770.2020.v12.c2.p27-51 | ISSN 2177-2770.

CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. **Abolição à sombra do cativo: raça, classe, gênero e educação (Amazonas, Brasil, Séc. XIX)**. Curitiba: CRV, 2021.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida - Uma Nova Compreensão Científica dos Sistemas Vivos**. Editora: Cultrix, 2006.

CARDOSO. Luís Fernando Cardoso. **A Constituição Local: Direito e Território Quilombola na Comunidade de Bairro Alto na Ilha de Marajó-Pará**. In Tese de Doutorado Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

CARVAJAL, Gaspar. **Relação do Famosíssimo e muito Poderoso rio chamado Marañon**. Tradução: Ugarte, Auxiliomar, Editora Valer.

CASTRO, Albejamere Pereira et al. **A Agricultura Familiar: principal fonte de desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do projeto Piatam**. In: Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais / organizadores Therezinha de Jesus Pinto Fraxe, Henrique dos Santos Pereira, Antônio Carlos Witkoski, - Manaus: EDUA, 2007.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Territórios em transformação na Amazônia - saberes, rupturas e resistências**. Belém: NAEA, 2017. 408 p.

COLER, Ricardo. **O Reino das Mulheres: O Último Matriarcado**. Tradução Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Editora Mafrá Cursos Livres de Autoconhecimento Eireli. ISBN 978-65-80832-00-2.

COSTA, Francisca Deusa Sena da. **Quando viver ameaça a ordem urbana**. Trabalhadores urbanos em Manaus 1890-1915. Dissertação (Mestrado em História Social), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999.

COSTA. Hideraldo Lima. **Amazônia: Paraíso dos Naturalistas**. Amazônia em Cadernos, Manaus, nº6, jan/dez.2000.

COSTA, JéssykaSâmya Ladislau Pereira. **Escravos nos anúncios: compra, venda e aluguel de cativos em Manaus (1854-1884)**. In: Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh – Rio: ISBN 979-85-65957-03-8; 2014.

COSTA, JéssykaSâmya Ladislau Pereira. **Escravos Negros no mundo do trabalho na Manaus Oitocentista (1850-1884)**. Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2016, p.56

COELHO, Carla Rocha. **Identidades Negociadas: Estratégias de Conquista e Permanência em um Território Quilombola**. Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Brasília, 2014.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHIANCA, Patrícia Pessoa. **Nas vias do reconhecimento: emergência étnica e territorialização Kalunga**. Brasília, 2010.

DEL PRIORE, Mary. **Por uma História das Margens**. In: Del priore, Mary & GOMES, Flávio (Orgs). Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

BRASIL. **Diário Oficial da União**. 21 de Agosto de 2017.

DIEESE. **Estatísticas do meio rural 2010-2011**. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. Ministério do Desenvolvimento Agrário. São Paulo: DIEESE/NEAD/MDA, 292p. ISBN 978-85-60548-84-2 (MDA), 2011.

BRASIL. **Estatuto da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha (FOQMB)**. 2016.

ESPÍRITO SANTO, Franklin Timóteo Souza. **Quilombo Urbano Maloca: Territorialidade e Ressignificação de Processos Identitários**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2011

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. **Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2003.

FERNANDES, Luís e MATA, Simão. **Viver nas 'Periferias Desqualificadas': Do Que Diz a Literatura às Percepções de Interventores Comunitários**. Ponto Urbe, 16 | 2015, posto online no dia 31 Julho/15, consultado o 06 Outubro 2015. URL: <http://pontourbe.revues.org/2658>; DOI: 10.4000/pontourbe.2658., 2015.

FERREIRA, Sylvio Mário Puga. *Federalismo, economia exportadora e representação política: o Amazonas na República Velha (1889-1914)*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 228 p, 2007.

FONSECA, Antonio Picanço. **(Eco) turismo e territorialidade: a (in) sustentabilidade na Boca da Valéria / Parintins – AM**. Manaus: UFAM, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

Furtado, Marivania Leonor Souza. **Aquilombamento no Maranhão: um Rio Grande de (im)possibilidades**. Presidente Prudente : [s.n], 2012

FRAXE, Therezinha, J.P. **Homens Anfíbios: etnografia de um campesinato das águas**. In: Coleção Outros diálogos, Annablume. ISBN 8574191302,9788574191300.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo, 49ª Ed.; Global, 2004.

FUNES, Eurípedes. **Nasci nas Matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas**. Tese de doutoramento em História da FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

FUNES, Eurípedes. **Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX)**. In: Gomes, Flávio & Del Priore, Mary (Orgs). Os Senhores dos Rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GALVAO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vila de Ita, Baixo Amazonas**. 2aed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, 1976.

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

GOMES, Flávio. **Quilombos/Remanescentes de Quilombos**. In: Dicionário da escravidão e liberdade. Companhia, 2018. ISBN 9788535930948.

GOMES, Flávio; QUEIROZ, Jonas Marçal. **Em outras Margens: Escravidão Africana, Fronteiras e Etnicidade na Amazônia**. Os Senhores dos rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GOMES, Flávio dos Santos, Schwarcz; Lilia Moritz. **Amazônia Escravista**. In: Dicionário da Escravidão e Liberdade. Ed. Companhia das Letras, 2018.

GOMES, Flávio. **Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de fugitivos no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GOMES, Flávio; QUEIROZ, Jonas Marçal. **Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX)**. Os Senhores dos Rios – Amazônia, Margens e Histórias. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GUEDES-PINTO, Ana Lúcia. **Rememorando trajetórias de professora – alfabetizadora, a leitura como pratica construtiva de sua identidade e formação profissional**. Campinas ,SP: Mercado das letras , 2012.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. 15. ed. São Paulo: Loyola, 349 p, 2006.

HOBSBAWN, Eric. **Introdução: A invenção das tradições**. HOBSBAWN, Eric & RANGER, T (eds.). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

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

JESUS, Cláudio Portilho de. **Utopia Cabocla Amazonense: agricultura familiar em busca da economia solidária**. Canoas: Ed. ULBRA, 2000.

JEZINI, Karla Alessandra. **Sistema de cotas para acesso à universidade pública: uma análise acerca da constitucionalidade do Sistema de Cotas adotado pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA)**. Boletim Científico ESMPU, Brasília, a. 11 – n. 37, p. 325-361 – Edição Especial 2012.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Tese de Pós-Graduação em História, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, 2004.

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias. **Os Quilombolas na Amazonas: Do rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor**. O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia. Patrícia Sampaio (Organizadora). Editora Açaí; CNPq, 2011.

BRASIL. **Lei Federal no 12.711 de 29 de agosto de 2012**. Decreto no 7.824 de 11 de outubro de 2012. Portaria no 18 do Ministério da Educação – MEC, de 11 de outubro de 2012.

LEAL, Davi Avelino. **A política de ação afirmativa e o Instituto Federal de educação, ciência e tecnologia do Amazonas (IFAM)**. Transversos: Revista de História. Rio de Janeiro, n. 08, dez. 2016.

LIMA, Marcos Castro de. **A Cidade, o Urbano e o Rio na Amazônia**. Revista ACTA Geográfica, ANO II, n°3, jan./jun. de 2008. p.107-117.

MAUES, Raimundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazonia. Belém: Cejup, 1995.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. Tradução de Tereza Dias Carneiro; revisão técnica de Abner Chiquieri- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. ISBN 978-85-309-3664-8

MARTINS, J.S. **Expropriação e Violência - a questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1991 (3 ed.).

Martins Júnior, Delcio Fernando. **Rios urbanos de Manaus: Proposta teórico metodológica para gestão e regulação de recursos hídricos com base no Igarapé do Quarenta**. Manaus: [s.n.], 2018. 179 f. Dissertação - Programa de pós-graduação em gestão e regulação de recursos hídricos - PROFÁGUA - Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

MATTOS, Carmem Lucia Guimarães. **A abordagem etnografia na investigação científica**. In: MATTOS, CLG, and Castro P>A>, orgs. Etnografia e Educação: conceito, e usos (online). Campina Grande: EDEPB, 2011. pp.49-83.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA; Adriana Kivanski de. **História Oral como Fonte: problemas e métodos**. Historia, Rio Grande, 2 (1): 95-108, 2011.

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

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 4ª ed.; São Paulo; Edições Loyola 1996.

MORAES, Rosângela Dutra de. **Prazer-sofrimento no trabalho com automação: estudo em empresas japonesas no Polo Industrial de Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. Nascimento. **Quilombismo um Conceito Emergente do Processo Histórico-Cultural da População Afro-Brasileira Uma proposta do autor aos seus irmãos e irmãs afrodescendentes no Brasil e nas Américas**. Trabalho apresentado ao 2o Congresso de Cultura Negra das Américas, Panamá, 1980. vol. 4 Elisa Larkin Nascimento.

NETO, ProvinoPozza. **AVE LIBERTAS: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial**. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

NOGUEIRA, Wilson. **Boi-Bumbá – Imaginário e espetáculo na Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2014. NOGUEIRA, Wilson. **Festas Amazônicas – boi-bumbá, ciranda e sairé** – Manaus: Editora Valer, 2008.

NUNES, Leal Victor. **Coronelismo, enxada e voto**. Companhia das Letras, 1ª edição, 2012.

PEREIRA. Mirna Feitoza, SILVA, Márcio Alexandre dos Santos; BARROS, Taissa Dias. **Palafitas de Manaus: relações entre natureza e cultura no espaço da cidade**. In: Somanlu, ano 11, n. 2, jul./dez. 2011.

PEREIRA, Henrique dos Santos. **A Dinâmica da Paisagem Socioambiental das Várzeas do rio Solimões-Amazonas**. A Agricultura Familiar: principal fonte de desenvolvimento socioeconômico e cultural das comunidades da área focal do projeto Piatam. In: Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Mundos do Trabalho na Cidade da Borracha – Mostra Expositiva**. Manaus: Ufam/Museu Amazônico, Maio/Julho de 2004. P. 2.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **De mocambeiro a cabano: Notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX**. Terra das Águas, vol. 1, nº 1, 1999.

PINTO, Mônica Cortez. **Acervo das Comunidades Quilombolas tituladas**. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. 60 p.: il.; 27 cm. ISBN 978-85-7883-455-

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Proj. História, São Paulo, (14), fev, 1997.

BRASIL. **Portaria no 18 do Ministério da Educação – MEC**. 11 de outubro de 2012.

POE, Edgar Allan. **Os melhores contos de Edgar Allan Poe**. Trad. Oscar Mendes e Milton Amado. 3. ed. São Paulo: Globo, 1999.

PRICE, Richard. **Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações Afro-Ásia**. núm. 23, 1999, p. 0 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil

PRIOSTE, Fernando Gallardo Vieira. **Terras fora do mercado: a construção insurgente do direito quilombola**. 2017. Fernando Gallardo Vieira Prioste; orientador, Carlos Frederico Marés de Sousa Filho. – 2017. 136 p.; 30 cm

RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. **Andira: memória do cotidiano e representações sociais**. Manaus: EDUA, 2004.

RANCIARO, Maria Magela Mafra de Andrade. **Os cadeados não se abriram de primeira: construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Rio Andirá (Município de Barreirinha-Amazonas)**. 2016.

BRASIL. **Relatório de gestão consolidado exercício 2015**. Brasília-DF, abril de 2016.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **Pedagogia da Diferença: a tradição oral africana como subsídio para a prática pedagógica brasileira**. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

ROCHA, João Marinho da. **Das Sementes aos Troncos: História e Memória do Movimento Quilombola do Rio Andirá**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), 2019.

ROCHA, JOÃO MARINHO da; FREITAS MARILENE CORRÊA DA SILVA. **Protagonismos Quilombolas no Amazonas**. O caso dos “Freitas de Castro”, quilombo Trindade, Rio Andirá, Fronteira Amazonas/Pará. COPENE 2018.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas despedaçadas Impactos Socioambientais da Construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (Am), Amazônia Central**. Tese de Doutorado, Manaus, 2013.

ROSA, Raoni de. **“Eu moro no Prata, no Ouro e no Bronze: processo de territorialidade e etnicidade no Quilombo Povoado do Prata -TO**. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2013.

SARMENTO, Daniel. **A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação**. Comissão Pró-índio de São Paulo. 2006a. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos/AGarantia-do_Direito_a_Posse_DanielSarmiento.pdf>. Acesso em: 27 de set, 2014

SALLES, Vicente. **O negro no Pará – sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. de publicações [e] Universidade Federal do Pará, 336 p., 1971.

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 80p.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II)**. Mana, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, 1997, p. 103-150.

SAMPAIO, Patrícia. **O fim do silêncio – presença negra na Amazônia**. Belém: Açai/CNPq, 298 p, 2011.

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.** O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açaí/CNPq, 2011.298p.

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. **Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano.** In: 3º Encontro de escravidão e liberdade no Brasil meridional. Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/53.53.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2008.

SAMPAIO, Patrícia. **Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Amazônia Colonial.** 1. ed. Manaus: EDUA, 2011. v. 1.

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

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. **História Econômica da Amazônia: 1800-1920.** São Paulo: T.A Queiroz, 1980.

SANTOS, Thaís Calixto dos Santos. **Diversidade e representação: os (as) quilombolas no ensino superior.** In: X COPENE, 2018.

SANTOS, Ana Fátima Cruz dos. **Educação Escolar Quilombola em Santiago do Iguape: Análise de livros Didáticos e Paradidáticos.** Programa de pós-Graduação em Crítica Cultural, Dissertação de Mestrado 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; FERREIRA, Sílvia: **A reforma do Estado-Providência entre globalizações conflitantes.** In HESPANHA, Pedro. CARAPINHEIRO, Graça (ORGS) Risco Social e Incerteza: pode o estado recuar mais? Porto: Afrontamento, 2001. P177-225.

SANTOS, Adilson Pereira dos. **Revista de C. Humanas.** Viçosa, v. 12, n. 2, p. 289-317, jul./dez. 2012294.

SILVA, Paulo Sérgio da. **Chuta que é macumba.** In: SANTOS, José Antônio dos; CAMISOLÃO, Rita de Cássia; LOPES, Vera Neusa (Org.). Tramando falas e olhares,

compartilhando saberes: contribuição para uma educação anti-racista no cotidiano escolar. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Cap. 3, p. 95-104.

SILVA, Sandro José da. **Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo**. 2012. 342 f.

SILVA, Jamily Souza da. **Festa de São Benedito no Bairro da Praça 14**. In: O fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia. Patrícia Sampaio (Organizadora). – Editora Açáí; CNPq, 2011.

SILVA, Júlio Claudio. **Memória e identidade nos relatos dos quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha, Amazonas**. Apontamentos do Projeto de Pesquisa Memória e identidade nas narrativas das comunidades quilombolas do Baixo Amazonas (Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri, Trindade Barreirinha, Amazonas). Uma primeira versão deste texto foi apresentada no II Congresso Pan-Amazônico de História Oral.

SILVA, Suelen de Aguiar. **Desvelando a Netnografia: um guia teórico e prático** *Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. Print version ISSN 1809-5844 On-line version ISSN 1980-3508 *Intercom, Rev. Bras. Ciênc. Comun.* vol.38 no.2 São Paulo July/Dec. 2015 <https://doi.org/10.1590/1809-58442015217>

SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. 1ª ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002. ISBN 85-86469-51-3.

BRASIL. **Síntese de Indicadores Sociais: Uma Análise das Condições de vida da População Brasileira: 2019**. IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro. ISSN 1516-3296 ; n. 40.

SPRANDEL, Marcia Anita Sprandel. **Análise do Veto 27, de 2020 - Plano Emergencial para Enfrentamento à covid-19 nos Territórios Indígenas e medidas de Apoio a Diversas Comunidades**. In: *Pandemia e Território / Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida. Rosa Elizabeth Acevedo Marin. Eriki Aleixo de Melo.* – São Luís: UEMA Edições/PNCSA, 2020.

SIQUEIRA, João. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação- RTID do território quilombola do rio Andirá**. Manaus-Am, 2016.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli, CARVALHO; Maria Celina Pereira de. **Atualização do Conceito de Quilombo: Identidade Território das Definições teóricas**. IN Ambiente e Sociedade – Ano V – nº 10 -1º Semestre de 2002.

SIDER, Gerald M. **Lumbee indian cultural nationalism and ethnogenesis. Dialectical Anthropology**. 1(2):161-172, 1976.

SILVA, Marilene Corrêa da. **Metamorfoses da Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O Paiz do Amazonas**. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado Amazonas/Uninorte, 2004.

SILVA, Adailton. **Antropologia do Direito e Ações Afirmativas em Saúde: O descaso sem Acaso**. IN Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2, São Paulo: Alexa Cultural, 2015.

Souza, Márcia Lúcia Anacleto de. **1981- "Ser quilombola" identidade, território e educação na cultura infantil**. Campinas, SP : [s.n.], 2015.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: Panorama Histórico, Identitário e Político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Brasília 2008.

SOLAZZI, José Luís. **A ordem do castigo no Brasil**. São Paulo: Imaginário: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 283 p, 2007.

SUASSUNA Ariano. **O Auto da Compadecida**. 1955, Editora Agir. Trab. Ling. Aplic., Campinas, nº (59.3): 1946-1965, set./dez. 2020

TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das CEBS: elementos explicativos**. São Paulo. Ed. Paulinas, 1988.

TOZONI-REIS, Marília Freitas de Campos. **Metodologia da Pesquisa**. 2ª Ed. Curitiba: IESSDE Brasil S.A, 180 p, 2009.

TORRES, Iraildes Caldas. **Reflexões sobre o trabalho leve e pesado das mulheres na Amazônia**. In: O ethos das mulheres da floresta/Organização: Iraildes Caldas Torres, - Manaus: Editora Valer/Fapeam, 2012. ISBN 978-85-7512-602-8.

VENTURINI, Anna Carolina. **Ações Afirmativas nos Programas de Pós-graduação Acadêmicos de Universidades Públicas**. In: Levantamento das políticas de ação afirmativa (gemaa) / 2019.

VISVATHAN, Shiv. **Encontros Culturais e o Oriente: um encontro das políticas de conhecimento**. In: Epistemologia do Sul (Org.). Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Meneses – (CES) – ISBN 978-972-40-3738-7.

Kozinets, Robert V. **Netnografia [recurso eletrônico]: realizando pesquisa etnográfica online**; revisão técnica: Tatiana Melani Tosi, Raul RanauroJavales Júnior. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: Penso, 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1988.

ZAGO, Luiz Henrique. **O método dialético e a análise do real Kriterion**. vol.54 no.127 Belo Horizonte June 2013 <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2013000100006>.

FONTES ORAIS

Edcleuza Costa Ribeiro, 31 anos, Coordenadora do Setor Quilombola da SEMED. Entrevista. Setembro de 2020. Barreirinha -AM

Giandro Kildary Ferreira de Oliveira, 38 anos, cabo da Polícia Militar do Estado do Amazonas. Entrevista. Abril de 2020. Ponta Alegre- Andirá-AM

José Augusto Nenga, 50 anos, coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena do Município de Parintins. Entrevista. Abril de 2020. Parintins -AM

Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. Agricultora, segunda presidente da FOQMB (2012-2014 e 2014-2016). Entrevista. Agosto de 2016. Quilombo Santa Tereza do Matupiri, Rio Andirá, Barreirinha-AM.

Maria Amélia dos Santos Castro, 56 anos. Entrevista. Agosto de 2016. Barreirinha -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 57 anos. Entrevista. Outubro de 2017. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 59 anos. Entrevista. Janeiro de 2019. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 60 anos. Entrevista. Janeiro de 2020. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 60 anos. Entrevista. Março de 2020. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 60 anos. Entrevista. Abril de 2020. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 60 anos. Entrevista. Maio de 2020. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 60 anos. Entrevista. Junho de 2020. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro. 60 anos. Entrevista. Setembro de 2020. Manaus -AM

Maria Amélia dos Santos Castro, 60 anos. Entrevista. Novembro de 2020. Barreirinha -AM

Keilah Maria da Silva Fonseca, 45 anos, Presidente da Associação Crioulas do Quilombo do São Benedito. Entrevista. Maio de 2020. Manaus -AM

Otto Franco Pereira, 45 anos professor, Presidente do Instituto Pé na África. Entrevista. Maio de 2020. Manaus -AM

Sandrele Rodrigues de Souza, 34 anos, moradora da Comunidade Quilombola do Matupiri. .Entrevista. Janeiro de 2020. Barreirinha -AM.

Sandrele Rodrigues de Souza, 34 anos, moradora da Comunidade Quilombola do Matupiri. .Entrevista. Abril de 2020. Barreirinha -AM.

Tarcísio dos Santos Castro, 53 anos, agricultor, professor por formação, atual presidente da Federação Quilombola. Entrevista. Agosto de 2016. Barreirinha -AM.

Tarciara Raquel dos Santos Castro, 36 anos, professora. Entrevista. Agosto de 2016. Barreirinha -AM.