



Volume II, número 2, jul-dez, 2021, pág.485-482.

ESPAÇOS SIMBÓLICOS E DE PERTENCIMENTOS- OS USOS E OS LUGARES DOS PROCESSOS SOCIOCULTURAIS NA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA QUILOMBOLAS

João Marinho da Rocha

Resumo: Este texto é uma reflexão acerca dos processos mobilizados por Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Ituquara, São Pedro e Trindade e seus respectivos núcleos quilombolas para constituição da identidade étnica quilombola no rio Andirá, fronteira Amazonas/Pará. O fazemos, a partir da análise das funções dos processos socioculturais, (re) construídos no âmbito do movimento social quilombola local (2005-2018) que produziu memórias e conhecimentos sobre si e em 2013 conseguiu reconhecimento por parte do estado brasileiro como remanescentes de antigos quilombos. Através de uma abordagem pautada no campo da história social do pós-abolição e na metodologia da História Oral, evidenciamos as narrativas de moradores sobre tais processos, o que ilumina para as potencialidades de conhecimentos das realidades amazônicas, também por meio de seus processos e práticas socioculturais.

Palavras-chave: memória; processos socioculturais; identidade étnica; quilombos do Andirá

Abstract. This text is a reflection on the processes mobilized by Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Ituquara, São Pedro and Trindade and their respective quilombola nuclei for the constitution of the quilombola ethnic identity in the Andirá river, on the Amazonas / Pará border. We do so, based on the analysis of the functions of the socio-cultural processes, (re) constructed within the scope of the local quilombola social movement (2005-2018) that produced memories and knowledge about themselves and in 2013 it was recognized by the Brazilian state as remnants of old ones quilombos. Through an approach based on the field of post-abolition social history and the methodology of Oral History, we highlight the narratives of residents about such processes, which sheds light on the potential for knowledge of Amazonian realities, also through their processes and practices socio-cultural.

Keywords: memory; socio-cultural processes; ethnic identity; quilombos of Andirá

INTRODUÇÃO

Como se constituem as identidades étnico quilombolas na Amazônia, em especial no estado do Amazonas? Que processos mobilizam? E quais os lugares dos processos socioculturais na compreensão desses fenômenos de emergências étnicas quilombolas da história do tempo presente? Essas são algumas das questões que pautam nossas reflexões neste texto, que tem como suporte básico, outros textos específicos já produzidos a partir de nossas experiências e relações de pesquisas no rio Andirá. Uma relação que se estreitou a partir do ano de 2013 e que possibilitou pesquisas de iniciação



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

científica, trabalhos de conclusão de curso e em uma tese de doutorado, no âmbito do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia PPGSCA, sob supervisão da professora Marilene da Silva Corrêa da Silva Freitas.

Ao longo de seus processos de lutas por diferenciação étnico-racial, as comunidades quilombolas do Rio Andirá criaram e acionaram conexões diversas com os mundos do trabalho escravo e o pós-abolição no Amazonas (ROCHA, 2019). Em seus contextos de lutas por reconhecimentos, promoveram a constante utilização de práticas e processos socioculturais (SALLES, 1971, 2004, 2013), as quais objetivaram ser, dentre outras coisas, (re) atualizações de espaços e tempos diversos que apontam para um passado comum. O fizeram a partir desse trabalho de produção e de sistematizações de memórias (POLACK, 1989; 1992), que apontam para memórias do cativo (MATTOS, 2005), reconstituídas e etnicizadas nos contextos do movimento social quilombola local. Nisso, as comunidades se (re)qualificam politicamente frente ao Estado brasileiro, que os reconhece como remanescentes de quilombos[□]

Destacamos nessas práticas socioculturais que, ao fim e ao cabo, são objetivadas “Ações Políticas” (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 17) produzidas cuidadosamente no âmbito do movimento social quilombola no Andirá. Ações que intentam ser e são assim compreendidas pelas lideranças de tal movimento, como “espaços simbólicos de pertencimentos” (COSTA, 2011, 2016), os quais acabam por fazer parte de seus processos políticos de constituição da nova identidade étnico-racial e territorialidades quilombolas.

Algumas dessas práticas socioculturais foram tomadas pelas lideranças do movimento quilombola e também por sujeitos comuns das comunidades que as vivenciam em suas culturas festivas ao longo do ano, como associados e como sendo “as culturas dos antigos” (ROCHA, 2019). Uma associação política que nesse contexto de lutas por afirmação de direitos do início do século XXI, as comunidades acabam (re) atualizando velhas práticas, portanto, produzindo tradições, que nesse caso, não estão no passado, mas constituem-se no e a partir do presente e suas demandas (HOBSBAWN;

[□]A fundação Cultura Palmares através da Portaria N° 176, de 24 de outubro de 2013 registrou no Livro de Cadastro Geral n° 16 e certificou, de acordo com a autodefinição e o processo em tramitação, junto à referida Fundação que as comunidades Comunidade de Boa Fé, Itaquara, São Pedro, Tereza do Matupiri, Trindade se definem como remanescentes de quilombo. Ver: Diário Oficial da União. Seção 1. N° 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.



RANGER, 2002). O passado apenas as qualifica e afirma ancestralidade aos grupos sociais que, passam a ser constituídos como novos grupos étnicos

Sobressaem-se nesses processos políticos de constituição das novas identificações étnicas na fronteira Amazonas/Pará, elementos das culturas daquele rio Andirá como “as danças dos antigos”, a exemplo do lundu, onça te pega e gambá, além de (re) habilitarem festas de santos (Divino Espírito Santo, Santa Terezinha e São Sebastião). Danças e festas, às quais os demandantes e agora quilombolas reconhecidos pelo estado brasileiro, atribuí-lhes no curso de suas lutas, novos e variados significados. Todos, é claro, associados às suas intenções e “projetos de memória” (VELHO, 1994).

Nesse contexto de produção de formas e processos de conhecimentos sobre si para acessar os cenários de direitos, acenados nos dispositivos constitucionais desde a Constituição de 1988, é que o movimento quilombola promove a “Ação política” de tornar São Sebastião o padroeiro dos quilombolas (ROCHA, 2018). Aquelas e outras danças “dos antigos”, vêm apontando no Matupiri, a partir das realidades e intenções atuais, para a nova Identidade Étnico-racial e territorialidades quilombola.

DOS DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

Na Amazônia, o exercício da produção do conhecimento sobre a temática quilombola se torna significativo e desafiador, especialmente no caso do estado do Amazonas, de onde emergem na história do tempo presente, as Vozes quilombolas do Tambor (Novo Airão), do Barraco de São Benedito da Praça 14 de Janeiro (Manaus), do Lago Serpa (Itacoatiara) e do Rio Andirá (Barreirinha, a partir de onde referenciamos nosso estudo).

José Maurício Arruti aponta três elementos para visualizar a questão “remanescente” de quilombo no Brasil. O primeiro seria “reconhecer a importância de percebê-los como emergentes” (ARRUTI, 1997, p. 29.); O segundo “reconhecer seu lugar, porque ainda mal definido tanto com relação às condições de acesso aos seus novos direitos, quanto às condições de exercício de sua nova identidade [...]” (IDEM). O terceiro é estar atento para o fato de se lidar com um fenômeno não definido, mas em constituição constante, pois “[...] a definição mais favorável daquilo que devem ser não depende apenas deles ou dos seus opositores, mas também do estado da correlação de



forças em que aquelas comunidades e seus mediadores e concorrentes a mediadores estão inseridos [...]” (IDEM). Ganham relevos aí, profissionais das ciências humanas e sociais, com destaque para certas tarefas “na qual o papel interpretativo do antropólogo e do historiador parece ter destaque” (IDEM). (Re) articuladas com práticas passadas, ainda que não sejam estas as regras, ou modelos, “é preciso reconhecer a existência de intenções indentitárias nas lutas dessas comunidades” (IDEM). Afinal, “são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas do pós-emancipação[...]. Não se trata de um passado móvel, como aquilo em que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto” (GOMES, 2015, p. 7), portanto, “o desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania” (IDEM).

Compreender como os sujeitos sociais do início deste século, constroem suas táticas para acessar “cenários de direitos” produzidos nos embates dos movimentos sociais desde as décadas finais do século XX, torna-se um grande desafio para a história regional e local (ROCHA, 2019). Dentre os impasses, está a produção de mecanismos que possibilitam identificar quem são essas tais comunidades? Como constroem seus processos presentes de luta por reconhecimentos, direitos, cidadania formal? Como (re) constroem as memórias sobre seus passados? Aliás, que passados são estes (re) construídos, a partir das demandas dos seus presentes? Como se conectam às demais experiências históricas dos mundos amazônicos, brasileiros e latino-americanos? Como produziram seus novos modos de ser e apresentar-se como quilombolas do Andirá?

Uma das possibilidades está no campo dos estudos da História Social, a partir da história social do negro no pós abolição (RIOS; MATTOS, 2004; ABREU; DANTAS; MATTOS, 2014). Imbuídos com as preocupações em identificar, descrever e compreender os protagonismos visualizados nas e a partir das trajetórias e experiências de homens e mulheres, que se articulam aos demais grupos sociais que se constituem como novos sujeitos políticos e de direitos. Promovem ações políticas de afastamento das concepções homogêneas de “caboclos” como eram tratados pelo estado brasileiro ao longo do pós-abolição e constituindo-se étnica e politicamente como Quilombolas (ROCHA, 2019). Como produzem seus caminhos de acessos aos dispositivos constitucionais? Como construíram sua identificação étnica e territorialidades



quilombolas? São questões que nos remetem para o fato de que “em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento” (HALL, 2006, p.38-39). Haja vista que, “a identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (IDEM).

Estamos atentos para o fato de que “falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção” (LEITE, 2000, p.333). Ensejamos diálogos com e, a partir da História Social e suas aberturas para a interdisciplinaridade, por considerá-la um campo que “[...] resulta num alargamento do interesse histórico[...].” (CASTRO, 1997. p.78). Isto porque “em história, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam” (IDEM). A partir dos annalles, “a interdisciplinaridade serviria, [...] como base para a formulação de novos problemas, métodos e abordagens da pesquisa histórica” (IDEM). A temática dos “novos quilombos” é um desses temas que desafiam a historiografia Regional e Local. Isso ganha relevo quando tais comunidades estão referenciadas na Amazônia, historicamente esquadrinhada com irrelevância da presença africana escravizada e seus descendentes e, por isso, não mereceu estudos vultosos (SILVA, 1968; VERGOLINO - HENRY; FIGUEIREDO, 1990; BEZERRA NETO, 2001). Tomamos as abordagens interdisciplinares e dos processos socioculturais (SALLES, 1971, 2004, 2013) para visualizar as emergências quilombolas, “abrindo os muros da disciplina histórica para as demais ciências sociais, especialmente a sociologia e a antropologia social” (CASTRO, 1997, p.80-81). Diálogos interdisciplinares que iluminam realidades, sujeitos e objetos com a presença negra no Amazonas no pós-abolição. “Esta aproximação com a antropologia levaria a história social, em sentido estrito, a privilegiar progressivamente abordagens socioculturais sobre os enfoques econômicos-sociais até então predominantes” (IDEM, p. 84). Olhares econômicos e políticos sobre as presenças negras no Amazonas, pareceu ser a tônica das explicações que produziram uma “historiografia do silêncio” (SAMPAIO, 2011) sobre tal temática. No entanto, quando se decide “privilegiar progressivamente abordagens socioculturais sobre os enfoques



econômico-sociais”, as significâncias das presenças negras aparecem e são amplificadas nos planos da cultura. “Foi a partir de suas concepções e perspectivas (as da História Social) que os chamados ‘temas malditos’, [...] encontraram guarida nessa historiografia [...] (FENELON, 1993, p.76).

Diante das questões levantadas acima, abriram-se novas perspectivas metodológicas na visualização das realidades sociais diversas, como estas “Vozes” que emergem dos silêncios do rio Andirá, e que amplificamos neste estudo, por meio da metodologia da História Oral. “O trabalho de produção de fontes orais pode ser dividido em três momentos: a preparação das entrevistas, sua realização e seu tratamento” (ALBERT, 2011, p.171). A metodologia possibilitou explicitar e compreender como os tais sujeitos sociais do Rio Andirá produziram seus discursos, pois a “história oral permite o registro de testemunhos e o acesso a ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, amplia as possibilidades de interpretação do passado” (IDEM, p.155). Sobre as fontes, vale lembrar que “a história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador a fita” (IDEM). Ainda segundo Albert, “ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente” (IDEM), como é o caso dos personagens que produziram, ritualizaram e institucionalizaram memórias do cativo, constantemente materializadas nos inúmeros processos socioculturais dimensionados no âmbito do movimento social quilombolas (ROCHA, 2019)

DAS LUTAS POR DIREITOS

Em suas lutas por reconhecimentos como quilombolas, comunidades de todo Brasil se articulam para acessar seus direitos indicados no âmbito da ressignificação do termo quilombo, objeto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADTC - da Constituição Federal de 1988. Tal artigo confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo estado brasileiro (O'DWYER, 2005). “Ali se nomeava e se atribuía direitos a um heterogêneo conjunto de comunidades de predominância negra que, salvo raras exceções, não se pensavam em qualquer medida



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

como ‘remanescentes das comunidades de quilombos’ (BRANDÃO; DALT; GOUVEIA, 2010, 78). Sua aprovação proporcionou uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão” (MATTOS, 2005, p. 106). Nesse contexto, o termo “quilombo” deixa suas limitações históricas, a partir do modelo de Palmares, forjado no contexto da colonização, quando o Conselho Ultramarino o definiu como sendo toda habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados e nem se achem pilões nele. Esta ótica e definição influenciou a pesquisa histórica da temática quilombola até a década de 1970.

Dentro desse cenário de possibilidades e dispositivos legais é que foram encampadas lutas por todo o país por reconhecimento das terras de “remanescentes” de quilombo. “Além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no presente aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a reivindicar enquadrar-se no novo dispositivo legal” (IDEM). Sobre esses novos grupos étnicos “há situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições [...] para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno delas e ainda para tornar seus saberes práticos um vigoroso instrumento jurídico-formal” (ALMEIDA, 1998, p. 17). Foi nesse contexto reivindicado socialmente, que se abriram possibilidades para a busca dos direitos diferenciados de grupos étnicos-raciais, criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX. Apresentando-se como enorme desafio para historiadores, antropólogos e cientistas sociais engajados em torno da questão (MONTEIRO, 2006) e compondo o cenário de possibilidades de busca por acessar direitos e (re) afirmação da identidade étnico-racial no Brasil.

Nos primeiros anos de implementação da Constituição Federal de 1988, os “quilombolas” colocaram as suas pautas de reivindicações, em meio a um ambiente de forte efervescência política e mobilização social. No início da década de 90, foram as chamadas “quebradeiras de coco babaçu” e os “quilombolas” que se colocaram na cena política constituída, consolidaram seus movimentos e articularam estratégias de defesa



de seus territórios, juntamente com outros povos e comunidades tradicionais; dentre os quais, estavam os “castanheiros” e os “ribeirinhos” [...]. Além destes, começaram a se consolidar no último lustro, as denominadas “comunidades de fundos de pasto” e dos “faxinais”. Estes movimentos, tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais (ALMEIDA, 1998, p. 19). Passam a se articular em torno de elementos que os unissem na busca de acessar seus direitos. Para isso, acionam os mais variados elementos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando o decreto nº 4.887, de 20/11/2003, em conexão com a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT, regulamentou a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos, atestada mediante auto identificação da própria comunidade. Tais comunidades, por sua vez, passaram a ser compreendidas também 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 a opressão histórica sofrida (IDEM). As emergências quilombolas devem ser compreendidas como sujeitos emergidos com os novos movimentos sociais no Brasil, dentre os quais, o movimento negro Unificado, com suas demandas contra o racismo e os preconceitos, dentre elas, as demandas das comunidades negras rurais por direitos (DOMINGUES, 2007).

Das limitações e recortes desta reflexão sobre as conexões entre os processos socioculturais nos processos de lutas quilombolas, apenas pontuamos aqui as produções das novas identidades étnico-raciais no rio Andirá, neste início do XXI, são por nós compreendidas e conectadas com as intenções dos movimentos sociais ensejados no Brasil desde as últimas décadas do século XX. As lutas dos novos quilombos inserem-se nas questões levantadas no âmbito de movimentos, como o movimento negro brasileiro (DOMINGUES; GOMES, 2013; ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006; DOMINGUES, 2007).

O movimento Negro conectado às demais experiências sociais como as lutas Africanas e da América do Norte, mas acima de tudo, sustentadas pelas realidades nacionais, puderam então, reordenar as memórias públicas sobre o passado da escravidão e os seus significados para as populações contemporâneas, que têm suas trajetórias e memórias marcadas por tais passados. Nisso, relativizam concepções e



modelos teóricos que impediam existências múltiplas neste País. Assim, produziram o que chamamos de Cenários de Direitos (ROCHA, 2019), objetivados em dispositivos constitucionais como o artigo 68, dos Atos e Disposições Transitórias da Constituição de 1988, nos quais as inúmeras comunidades negras rurais viram possibilidades de acessar direitos étnicos, sociais e territoriais.

Nos primeiros anos do século XXI, as comunidades negras rurais do Andirá entraram em diálogo e influências intensas com as experiências das outras partes do País, especialmente trajetórias de lutas de comunidades do Oeste Paraense, onde são intensas, há cerca de quarenta anos, as lutas políticas das comunidades mocambeiras contemporâneas de Santarém, Alenquer, Óbidos e Oriximiná (AZEVEDO, 2002; ACEVEDO; CASTRO, 1998; FUNES, 1995). Assim sendo, neste início do século XX, também no Andirá iniciaram os processos de reivindicação por direitos

[...] luta por reconhecimento foi o seguinte: começou em 2005, quando teve a primeira pesquisa aqui dentro da comunidade. Veio uma professora, uma pesquisadora por nome Ana Felícia, ela veio pesquisar aqui porque ela viu no histórico que existia negro no Amazonas, e a onde ela foi indicada, foi no Andirá. Aí, ela chegou aqui, conversou com o pessoal que foram contando que a gente tinha sangue de negro, porque o nosso princípio tinha vindo da África. Aí, foi que começou a ter o levantamento da procura dos negros né! Aí, chegou à conclusão que hoje nós somos reconhecidos! Essa luta foi muito grande, 'tá' sendo até hoje muito grande essa luta! (Maria de Amélia dos Santos Castro. Agricultora, 53 anos. Presidente da Federação Quilombola por duas gestões entre os anos de (2012-2016). Entrevista realizada em 2015. Santa Tereza do Matupiri. Atualmente cursa Agroecologia no Instituto Federal do Amazonas - IFAM/Campus Manaus, zona Leste).

Como se deduz desse trecho da narrativa de Maria Amélia, houve no Andirá um trabalho de produção da memória. Uma memória que, inserida em seus projetos políticos, foi promovendo aquilo que estamos chamando de *sínteses históricas* (ROCHA; FREITAS, 2017), que os qualificou como grupo étnico diferenciado frente o Estado brasileiro, recebendo reconhecimento como remanescentes de quilombo em outubro de 2013, estando desde então na luta pelas demarcações do território quilombola.

Mais ainda, as narrativas de Maria Amélia também iluminam para a existência de *agentes externos* (ARRUTI, 2006) no processo de tomada de si daquelas comunidades negras. Ao que parece, tais agentes externos indicaram as possibilidades



para aquelas comunidades negras rurais, acionarem seu processo de luta por reconhecimento na condição de grupo étnico-racial ligado ao passado da escravidão.

Essas comunidades até então, como indicam as narrativas de Maria Amélia, não se viam como sujeitos detentores de direitos sobre seu território, tradicionalmente ocupado, onde pudessem continuar suas culturas e modos de vida cada vez mais afetados pela chegada da pecuária no Andirá, a partir da década de 1980. Fazendeiros passaram a adquirir para si as terras das cabeceiras dos rios e matas, antigos lugares de uso comum de avós e bisavós, e as transformaram em pastagem para o gado. Como em outras partes da região Amazônica, no Andirá essa *agricultura moderna* (LOUREIRO, 2002) também se utilizou dos próprios moradores locais como mão-de-obra. Pautada numa relação de trabalho precária que inclui pagamento de diárias, este fenômeno pode ter auxiliado no desaparecimento de práticas tradicionais, a exemplo do sistema de trocas de trabalho entre famílias, base do puxirum ou mutirão amazônico.

A partir de diálogos profundos com *agentes externos* e, com aquele contexto nacional e regional de luta por reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupados por comunidades negras rurais ter chegado às cabeceiras do Andirá, iniciou-se ali um processo de estruturação da sua luta pelo reconhecimento do território.

Nós fundamos uma federação ‘pra’ nós, (...), ‘pra’ fazer o mapeamento todinho da área. Passamos três meses fazendo isso ‘pra’ gente adquirir os conhecimentos que as pessoas antigas fizeram pra nós conversando conosco. Depois fizemos o resumo, onde tiramos as partes principais. (Maria Cremilda, 59 anos, Presidente da Federação Quilombola, 2009-2011. Entrevista realizada em 2015, na cidade de Parintins).

Houve imediatamente a tentativa, por meio das lideranças comunitárias recém-constituídas, de reconstruir uma memória de origem “comum”, relacionada ao cativo. Uma memória pautada nas narrativas dos velhos e velhas das comunidades, que são os guardiões das memórias, o passado da escravidão na Amazônia (FUNES, 1995). Percebe-se, no Andirá, que o processo de reconstrução dessa memória do cativo partiu de uma dada situação social atual de reivindicantes como grupo étnico-racial, ligado àquele passado do cativo. Foram as condições de conflitos e necessidades do presente que deram suportes para,

Uma construção da nova identidade quilombola através de filhos e netos, por meio da recuperação das narrativas de seus pais e avós, mas desenvolvendo agora, novas interpretações. Nisso, muitas práticas culturais



como origem no tempo do cativo, [...] foram transformadas em capital simbólico para a afirmação da Identidade quilombola. (MATTOS, 2005, p.110).

Como apontou anteriormente a presidente da Federação das Organizações quilombolas do município de Barreirinha - FOQMB, Maria Cremilda, no processo de sair pelas demais comunidades para entrevistar os mais velhos, a fim de compor uma memória do cativo, a Federação, como órgão criado para restituir a luta, terminou por elaborar sua síntese histórica da presença negra no Andirá e institucionalizar práticas religiosas do tempo dos antigos. Por fim, encerramos estas memórias sobre o movimento quilombola do Andirá com a fala de outra liderança da Federação Quilombola, avaliando suas ações naquela fronteira Amazonas-Pará:

O reconhecimento das comunidades como quilombolas é uma honra muito grande, porque nós temos agora outros valores diferentes, vamos ser tratados diferentes de como era no princípio. Se no princípio nossos pais nossos avós não foram escravos de senzala, mas foram escravos do trabalho. que 'serviam' aqui de quê? De escada 'prus' fazendeiros, 'pras' pessoas que vinha vender mercadoria, 'prus' os regatavam por aqui. Eles se matavam tirando madeira pra troca com rancho. Hoje em dia vai ser diferente né! Hoje em dia já 'tá' sendo. O povo já 'tá' de olho aberto. Não é mais aquele olho fechado que antigamente existia. Então 'pra' gente, o nosso reconhecimento foi verdadeiramente uma pátria muito alegre, muito boa! (Maria Amélia dos Santos Castro, agricultora, presidente da FOQMB. Entrevista realizada em 2016 no Distrito Santa Tereza do Matupiri, rio Andirá)

Ao se referir a esses novos grupos étnicos, que tradicionalmente ocupam suas terras, vale o alerta para não homogeneização das situações socialmente referenciadas e com trajetórias históricas próprias, pois, "há situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições de possibilidade para encaminhar suas reivindicações básicas..." (ALMEIDA,1998, p.17). O fazem, dentre outras coisas, "para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno delas e ainda para tornar seus saberes práticos um vigoroso instrumento jurídico-formal (IDEM).

Nesse contexto, reivindicado socialmente, abriram-se possibilidades para a busca dos direitos diferenciados de grupos étnico-raciais. Vale ressaltar a atuação dos movimentos sociais, com destaque para os movimentos negros que "buscam formas concretas de expressões culturais para interpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla [...]. A identidade é neste sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para uma ação política..." (ORTIZ, 2006, p. 141).



ESPAÇOS SIMBÓLICOS DE PERTENCIMENTO QUILOMBOLA

Das diversas práticas socioculturais I

No cenário atual, onde as populações tradicionais locais se apresentam como espaços vivos desses mundos de contradições do capital na região e passam a (re) afirmar novas Identidades Étnicas, os remanescentes quilombolas do Andirá, acionam as memórias da escravidão negra e passam a materializar por meio das festas, espaços de outros mundos dessa nova cultura quilombola.

O estudo de Iniciação Científica de Guerreiro; Rocha (2014), identificou e descreveu alguns processos socioculturais do distrito Santa Tereza do Matupiri. Sistematizou as festas em quatro modalidades básicas, a saber: *as danças*, com destaque para o lundum, a onça te pega e a do gambá; *os pássaros*, com destaque para a garcinha e o Jaçanã; *as festas de santos católicos*, caracterizadas por São Sebastião, Divino Espírito Santo e Santa Tereza e, por fim, a *feira de boi-bumbá*, a partir do boi-bumbá “trinca terra”. Acrescenta-se a isso a *feira cultural*, uma atividade exigida pela secretaria municipal de educação para todas as comunidades rurais do município de Barreirinha e que no Matupiri se materializa segundo as memórias do cativo, devidamente produzidas no âmbito do movimento social quilombola. SANTOS, (2015) efetuou as descrições das festas que configuram os meses do ano no distrito de Santa Tereza, também analisaram como essas festas mobilizam elementos indentitários e processos de educação sobre si.

Outros estudos (GAIA; ROCHA, 2016; COSTA; ROCHA, 2019) analisaram as conexões entre tais processos socioculturais e as demandas étnicas do movimento social quilombola. Nisso, apontam estreitas relações entre um movimento social educador sobre si, que aos poucos avança para uma certa educação em espaços não formais por meio desses processos festivos. Em questão esteve a constituição de uma certa memória étnica que se materializa nos processos da cultura e que aos poucos, passou a demandar inclusive o sistema formal de educação, que em suas práticas festivas reflete os anseios da Federação Quilombola. Uma relação permeada de conflitos, enquadramentos e disputas sobre que memórias devem entrar em cena e participar da constituição do novo grupo étnico (ROCHA, 2019).



Destacamos uma das danças assumidas no distrito de Santa Tereza, eleita no âmbito do movimento de luta por direitos, como sendo tradicional. Estamos nos referindo ao gambá. Uma prática sociocultural presente em inúmeras cidades do Amazonas e Pará (AVILA, 2016), comum entre quilombolas, povo indígena Sateré-Mawé, como nas demais comunidades, a exemplo de grupos folclóricos referidos na cidade de Maués - AM, como é o caso do grupo “Pingo de Ouro”. Portanto, o gambá pode ser olhado como um representante daquilo que Burke, (2003) chama de “circularidade cultural”, sendo por nós analisada para além da reivindicação das suas origens, e não apenas no campo das apropriações feitas pelos variados grupos dessa manifestação para compor suas identificações étnicas no contexto do movimento social quilombola.

“Quando terminavam o puxirum era festa. Pegavam o Gambá, pegavam de ‘dançá’ o dia inteiro”[□]. É importante perceber como que essa festa congrega não apenas em torno do lazer comunitário, mas no Andirá, associa-se aos mundos do trabalho e das relações de trocas de solidariedades entre as comunidades negras rurais, quilombolas e demais sujeitos daquele rio, a exemplo do povo indígena Sateré-Mawé, junto dos quais, os antigos “pretos do matupiri” (UGGÉ, 2016) construíram sociabilidades, afetividades, identidades e territorialidades específicas, para além do “bravo” rio Andirá, nas cabeceiras do Matupiri, de onde no pós-abolição teceram caminhos e espalharam, pois, ao fim e ao cabo, “são tudo galhos do matupiri”[□].

Neste sentido, a cultura popular, por meio das festas, materializa a afirmação de uma memória do cativo e conseqüente influência no processo de constituição da Identidade Étnica no Andirá (ROCHA, 2019), onde também “*existe diversas dança. Nós temos boi, festa de santos e temos a nossa tradição de dança: gambá, onça te pega, temos lundum, a garcinha, jaçanã. Todas essas danças é da comunidade remanescente, temos a capoeira*”[□]. Muitas das quais, encerram em suas cantigas, alusões à memória do cativo numa reminiscência mais longa (séc. XIX) e às agruras com fazendeiros e comerciantes dos rios - regatões- num tempo mais curto (séc. XX/XXI) (CARNEIRO,

[□] Rafael Cidade de Castro, 54 anos morador da comunidade. Entrevista realizada em 2013, Santa Tereza do matupiri, Rio Andirá.

[□] João de Castro Freitas Rodrigues, 69 anos. *Entrevista*. Julho de 2016, quilombo Trindade.

[□] Maria Amélia dos Santos Castro, 53anos. *Entrevistas*. Outubro de 2013, quilombo Santa Tereza



2015). Na Amazônia, a memória do cativo está mais viva entre os velhos, netos e bisnetos de mocambeiros, guardiões das histórias que seus antepassados lhes contavam (FURNES, 1995). Esses sujeitos são depositários de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expressa lembranças coletivas, pois

Se fizesse um puxirum, um roçado grande. Assim faziam, tanto se a gente fosse convidada como não, era muito animando, era muita gente! Quando davam umas 9h, 10h terminavam de plantação, quando terminavam o puxirum era festa. Pegavam o Gambá e pegavam de dançá o dia inteiro. Eu me lembro até hoje, era dia inteiro de 'dançá' (Rafael Cidade de Castro, 54 anos morador da comunidade. Entrevista realizada em 2013, Santa Tereza do matupiri, Rio Andirá)

A dança do gambá é efetivada, a partir do batuque de um tambor de mesmo nome, está inserida num contexto de realidade vivida na comunidade, a exemplo para celebrar o fim de um trabalho coletivo, conhecido como puxirum, o mutirão amazônico, caracterizado pelas relações de solidariedade e ajuda mútua nas atividades de lavar da terra, em especial no cultivo agrícola. Quando se realiza o puxirum hoje, se está buscando alguma relação com um passado comum, haja vista que essa prática passa por processos drásticos de transformações, chegando mesmo a desaparecer em muitas partes da região Amazônica. Uma realidade que se aplica ao Matupiri, onde as fazendas dos arredores inserem relações de trabalho baseadas no pagamento de diárias.

Assim, (re) organizar a dança do gambá entre velhos, mas sempre com a participação de crianças, parece também significar remeter-se comunitariamente à reorganização de práticas socioculturais e relações de trabalhos que marcaram o passado dos pais e avós. Nesse contexto de morte da atividade do puxirum como prática de trabalho coletivo, pautado na solidariedade e na troca de tempo, não na comercialização do tempo, é que o movimento e as memórias produzem a necessidade urgente de (re) inventar tradições como a do gambá, as danças dos antigos, validando o fato de “a memória coletiva que é da origem, da vivência, (...), e se manifesta, portanto ritualmente. (...) é encarnada pelo grupo. (...). (ORTIZ, 2006, p. 35-36). Rememorar e materializar o passado nas festas atuais, aparece então como uma possibilidade de indicar sobrevivência e Identificação ao novo grupo Étnico, ancorado numa memória coletiva que ganha vida ao lembrar que

As festas que os antigos faziam aqui na comunidade sempre é festa tradicional mesmo, regional né! Davam alimentação ‘para o’ pessoal, era café, tinha dança do gambá, que era uma dança da cultura deles! Essa é uma



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

dança que eles sempre festejavam aqui na comunidade. Até agora nós estamos tentando resgatar isso aí na comunidade. (Sidnei Trindade de Castro, 45 anos. Santa Tereza do Matupiri, entrevista realizada em 2013)

As festas e danças possibilitam a inclusão e elementos culturais de seus ancestrais. Ao narrarem suas lembranças, os remanescentes evocam o passado, como se quisessem transportá-lo para o presente. E neste presente acabam dando outros sentidos e significados às narrativas de seus pais e avós e, com isso, as transformam naquilo que Mattos (2005) chama de “capital cultural simbólico” que serve no processo de constituição da nova Identidade Étnica (BARTH, 2000, 2005)

Como guardiões, esses são os semeadores da cultura local e grande responsáveis pela reconstrução da identidade étnica dos remanescentes. Assim, a memória dos velhos pode ser trabalhada como um mediador entre a nossa geração e as testemunhas do passado. Ela é “o intermediário informal da cultura, visto que existem mediadores formalizados constituídos pelas instituições e que existe a transmissão de valores de conteúdos, de atitudes, enfim, os constituintes da cultura” (BOSI, 2003, p.15).

Tais memórias apontam para o desejo de se eternizar e veem essa possibilidade nas festas. Estas, a cada ano envolvem os mais novos nas danças como que apontando para a necessária perpetuação da ancestralidade que liga o Matupiri à escravidão negra e pertencimento requerido como remanescentes quilombolas no Matupiri. Essas intenções fazem sentido na medida em que adquirem novos significados que passam a compor, via manifestações da cultura popular, a Identidade Étnica quilombola, pois

A memória coletiva deve necessariamente estar vinculada a um grupo social determinado. É o grupo que celebra sua vinculação, e o mecanismo de conservação do grupo está estritamente associado à preservação da memória. (...). A dispersão dos atores tem consequências drásticas e culmina no esquecimento das expressões culturais. Por outro lado, a memória coletiva só pode se manifestar no cotidiano das pessoas. (...) as representações só adquirem significado quando encarnadas no cotidiano dos atores sociais (ORTIZ, 2006, p.133).

Além das festas como espaços de vivências e atualização da memória, há outras práticas também associadas a essas festas e ao mundo do trabalho, das relações de solidariedade, que requerem a ancestralidade no Andirá. Pontuadas na memória coletiva da escravidão negra pós-abolição na Amazônia, elegem práticas cotidianas que os ligam aos seus antepassados que para certas ocasiões faziam “*biscoito com café. O pessoal*



vinha e era aquela mesada de comida! Chamavam aquele povo 'pra' comer, só "pra" comer mesmo! Davam e não cobravam nada, me lembro até hoje"[□].

Tais práticas socioculturais continuam contemporaneamente em contextos festivos, devidamente (re) construídos no âmbito das lutas do movimento social quilombola por direitos. *"A gente ainda usa essas modas dos antigos né! A gente não deixa de usar por que eles deixaram de lembranças 'pra' gente, as festas que eles faziam, que a gente faz ainda..."*[□] O mesmo Antônio Belém continua em sua "viagem da memória" (ALBERTI, 2011), a conectar tempos e espaços que potencializam as marcas do pós-abolição no Andirá e integram os inúmeros caminhos da constituição da identidade étnica quilombola desejada. Por exemplo, *"agora em outubro nós festejamos é a padroeira daqui desse novo distrito. Então, nós 'temos' acostumados ainda comprar os bois 'pra' dá povo né! Nós 'faz' o café que a gente ainda dá 'pro' povo..."* (IDEM). Em suas viagens da memória, ganha relevo uma dança elencada pelo movimento quilombola como sendo tradicional dos antigos, pois, *"(...) esse foi o costume dos velhos que eles faziam né! A gente usa aquele gambá que era festa de antigamente..."* (IDEM). Segundo seu Antônio,

O gambá é um tambor(...), gambá é um pau grosso assim (gestos) que tem um buraco por dentro, põem o coro de uma caça (...). Eles tiram o coro da caça, eles espicham na cara daquele pau, aquilo ele bate assim (gestos). Fica tipo um tambor, só que é comprido, uma braça assim no chão, eles sentam em cima e batem com a mão. É um pedaço de pau que tem buraco por dentro, chamo gambá 'pra' ele, apelido dele, que os nossos avôs deixaram 'pra' nós, né o pessoal ainda usa, é esse tipo de dança (...) e as brincadeira que usam aqui (IDEM).

O gambá, além de instrumento de percussão, no Andirá também pode ser compreendido como um ritmo, uma dança na concepção de narradores como seu Antônio, que em sua descrição, relembram dos brincantes antigos. Alertando para as necessidades de renovações e (re) invenção das tradições, devidamente efetivas no âmbito das lutas por direitos quando se percebe a encenação da dança do gambá por crianças da escola local.

Quem participava do gambá era os velharada! (...) a maioria dos velhos já morreram. Estão tem pouca gente desses antigos, e tinha um da caixinha, outro do gambá, os retos cantava, tipo uma banda, eles cantavam as cantigas, primeiro um, depois os outros faziam a segunda. Tinha também umas flautinhas de bambu assim (gestos) que eles tocavam também.

[□] Rafael Cidade de Castro, 54 anos. Santa Tereza do Matupiri Entrevista realizada em 2013.

[□] Antônio Belém da Silva, 61 anos. Santa Tereza do Matupiri. Entrevista realizada em 2013.



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

As festas de agora já mudaram, é mais com a turma da banda de Parintins, de Barreirinha ‘pra’ fazer essas festas né, tirando essa dali (reconstruídas no âmbito do movimento social quilombola) é mais com gambá que ele chama. Então, eles se ‘reuni’, dessa turma mais antiga e pegam até o Chapeleiro (comunidade vizinha ao quilombo). Esses mais velhos ainda se lembram dessas cantigas, eles venham se reuni aqui, os mais velhos da turma né, ainda cantam aí (Santa Tereza). E agora quem participa é o jovem já têm vários jovens já de idade que participa dessa brincadeira, das outras diversões. Também tinham o boi, a dança da “onça te pega” e a aquela brincadeira de pássaros, um se chama “jaçanã”, e a outra é a “garcinha” (IDEM).

Outros moradores como é o caso de dona Maria Benedita, acrescentam o que já nos informou seu Antônio sobre as descrições dos processos socioculturais “dos antigos”, devidamente (re) construídas politicamente no âmbito do movimento social. Ela relembra que “os antigos”

(...) botavam o gambá lá no barracão né! Batiam o gambá e dançavam como eles dançam ‘pra’ lá ‘pro’ lados índios (Sateré-Mawé) e assim também né, iam dançando o gambá por aqui (...). Quem era de menor não dançavam, só dançava gente graúda mesmo! Então, crianças só iam nas festas ‘pra’ comer e dormir naqueles tempos e hoje não, ainda amanhece criança por ali dançando né! Naqueles tempos não. (Maria Benedita Ribeiro de Castro, 68 anos. Santa Tereza do Matupiri. Entrevista realizada em 2016)

Essas e outras narrativas auxiliam na compreensão das dinâmicas das festas nas comunidades quilombolas do rio Andirá, suas relações com outros elementos culturais das demais composições étnicas daquele rio. Apontam para memórias que, dentre outras coisas, servem para os processos de constituição de identidades coletivas como remanescentes de quilombo. Isto ganha relevo se considerarmos que “a memória popular (...) deve, portanto, se transformar em vivência, pois somente desta forma fica assegurada a sua permanência através das representações teatrais (...) (ORTIZ, 2006, p. 135).

Das diversas práticas socioculturais II

Em Santa Tereza, as homenagens a Sebastião, ocorrem sem nenhuma presença dos representantes diretos de Roma. Talvez porque São Sebastião se abre aos mais diversos diálogos como os batuques e procissões no lago, às esmolações/pedidos de donativos através das cantorias e danças de marujos que ali se achegam, reatualizando relações sociais construídas desde os troncos velhos e de pastorinhas. Juntos arrecadam bichos dos quintais, produtos das matas e das mercearias. Insumos que, dentre outras coisas, garantirão elementos para o leilão e alimentos para devotos que descem das cabeceiras, demais comunidades e mesmo da cidade. Retornam à antiga ponta, onde



Tereza e os seus, como as filhas Terezita e Nercia, já batucavam para Sebastião em seus terreiros, presenciadores das muitas proezas e práticas religiosas híbridas, sob a forma de catolicismo popular. Terreiros onde levantaram seus mastros e construíram suas antigas ramadas, renomada atualmente como barracão. Neste, aliás, aquelas e outras danças dos antigos vêm apontando no Matupiri, a partir das realidades e intenções atuais, para a nova Identidade Étnico-racial e territorialidades quilombola.

São Sebastião, Divino Espírito Santo e Santa Terezinha do Menino Jesus, são essas três festas ligadas ao catolicismo popular (MAUÉS, 2011), realizadas no distrito de Santa Tereza do Matupiri, polo das demais cinco comunidades e pelo menos quatro núcleos, que a partir de 2013 conseguiram certificação como quilombolas. Tais festas religiosas agregam em suas realizações, inúmeras outras práticas socioculturais. Cada uma com suas especificidades, promovem os envolvimento dos grupos sociais que configuram aquela comunidade quilombola. Nisso, materializam as memórias do cativo (re) constituídas ao longo dos seus processos de lutas por diferenciação étnico-racial naquela fronteira Amazonas/Pará.

As duas primeiras são caracterizadas pelas presenças mais fortes de elementos do catolicismo popular na Amazônia, sendo realizadas tão somente com o envolvimento das lideranças locais que tomam para si tanto a parte social, como o lado sagrado de tais festas, que dentre outras marcas, não chamam atenção dos representantes de Roma, que ali não se fazem presentes. Apenas quando se trata da festa de Santa Terezinha, tornada padroeira das comunidades e para a qual dispensam os representantes de Roma da cidade, atenção e presença não visualizadas nas demais. Principalmente na de São Sebastião, sobre a qual refletiremos aqui, sobre sua utilidade no âmbito do movimento quilombola do Andirá para acessar direitos étnicos e territoriais.

A primeira festa a ser realizada na comunidade é de São Sebastião, ela atrai gente de outras comunidades e se realiza no mês de janeiro nos dias 19 e 20. Nesta festa existem festeiros e mordomos. Festeiros: responsável pela organização geral da festa tanto social como religiosa; Mordomos: É ajudante do festeiro e responsável pelo levantamento do “mastro” pau tirado na mata que após ser afincado na terra se enfeita com objetos a serem retirados após a derruba, no momento desta derruba cada mordomo tem o direito de dar quantos cortes quiser até o pau cair no chão (SANTOS, 2015, p. 08).

Santos refere-se à ideia de a primeira, pelo fato de ter trabalhado em seu estudo monográfico, as práticas socioculturais de Santa Tereza numa sequência dos meses em



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

que ocorrem. Assim, São Sebastião em janeiro; Divino Espírito Santo em maio, podendo também ser em junho, dependendo do calendário litúrgico de Roma para aquele ano e, por fim, a festa da padroeira do distrito de Santa Tereza que é Santa Terezinha do menino Jesus, ocorrendo em 15 de outubro. Há ainda em Santos a indicação de processos práticos de estruturação da festa. Uma estrutura que se liga e reatualiza maneiras pretéritas de preparos dessas festas do catolicismo popular na região Amazônica. Algumas delas identificadas pelos estudos antropológicos realizados por Galvão (1976) para a Amazônia paraense. Nesse estudo, que já indica as hibridações culturais existentes nessas festas do catolicismo popular praticado na fictícia Itá, Baixo Rio Amazonas. Apesar de não ser objetivo daquela pesquisa etnográfica, mas ali, são representados os elementos de diversos contatos interétnicos que se materializam nas práticas religiosas em homenagem a Santo Antônio e São Benedito, que foi a festa descrita por esse pesquisador.

Sobre os personagens da organização da festa, trazidos por santos, Galvão (1976, p. 43), portanto, descreve que os juízes e mordomos, “escolhidos entre pessoas que aceitam o encargo por devoção ou porque suas posses o permitem”. No caso de Santa Tereza do Matupiri os escolhidos para festejar em 2015, foram também aqueles que vão buscar os devidos apoios financeiros para a realização dos festejos. Existe duas categorias de juízes: o juiz do mastro e o juiz da festividade, um “patrocina o primeiro dia da festa, marcado pelo levantamento de um mastro. [...] O juiz da festividade é responsável pelo ‘dia do santo’, o auge das comemorações, a que ocorre muita gente e exige maiores despesas ...” (GALVÃO, 1976, p.43). Continua este mesmo autor informando que, “aos mordomos, compete custear a realização das ladainhas dos dias intermediários[...] Comumente as funções de juízes e mordomos são partilhadas por duas pessoas que dividem as despesas” (IDEM).

Tanto por essas marcas de organização, mas sobretudo, por remeter aos “trancos velhos” é que Sebastião fora tornado padroeiro dos quilombolas pela Federação, órgão representativo do movimento quilombola do Rio Andirá. É uma festa marcada pelos protagonismos das mulheres negras daquela comunidade. São elas quem estruturam os espaços e sob seus ombros fazem o santo caminhar pelas ruas escurecidas de Santa Tereza.



Maria Amélia, a principal liderança feminina do movimento quilombola qualifica essa prática religiosa e insere em sua fala elementos que justificam em certa medida a tática política do movimento social na utilização e exploração desse antigo espaço da “antiga ponta” que até os contextos de lutas, estava “de baixa”, mas foi potencializada por guardar relações e aparecer como instrumento capaz de reaproximar “as sementes” demandantes por direitos no século XXI, aos “troncos velhos” do século XIX. Abaixo, há um trecho de seu discurso, produzido no contexto da festa em homenagem a São Sebastião, em 2016.

Olha as festas [religiosas] aqui na comunidade nós temos aqui três festejos, de 03 festas. Dia 20 de janeiro é São Sebastião, que é padroeiro dos quilombolas, nós temos Santa Terezinha que é padroeira da comunidade do distrito e temos a Santíssima Trindade que compartilha na mesma das outras festas aqui. Olha os períodos da festa de São Sebastião é agora esse mês de janeiro né, da Santa Terezinha é 14 e 15 de outubro a Santíssima Trindade ela não cai só no mês tem vez que ela cai no mês de junho tem vês que ela cai no mês de maio. Olha quem tudo festejou esses santos foi Maria Tereza Albina de Castro, foi ela que deixou esse festejo na comunidade então nós estamos dando continuidade. Com certeza foi promessa porque antigamente as pessoas tinham fé nos santos que os santos faziam milagre até hoje fazem né, mas têm pessoas hoje em dia não usam mais os santos para fazer milagre já usam já o santo sem devoção: - eu vou fazer uma festa, mas não vou fazer no dia, por não vai dá gente [...]! Porque, não vou fazer no dia da festa porque meus filhos não podem me ajudar e [...]! Não, se a gente tem fé e tem aquele santo como nosso padroeiro se cai sábado é sábado, se cai segunda é segunda se cai terça é terça mesma a gente festeja naquele dia como nós temos fazendo, temos festejo de amanhã 19 e temos dia 20 segunda-feira o dia do nosso padroeiro, por mais de que dei só nós, mais nós vamos festeja o dia do nosso padroeiro. O que eu acho diferente de antes pra agora porque antigamente o povo de antigamente não tinha salário não tinha nada, faziam festa ‘pra’ dá comida, café pro povo né, hoje em dia é diferente você já não faz mais essa tradição, você já faz leilão bingo pra recada pra Igreja, pra ficá na paróquia ai então já é diferente, uma diferença muito grande, meu pai dizia o seguinte, que antigamente eles trabalhavam pra dá por povo cumê, eles não faziam leilão, eles faziam danças e também se sentiam muito bem. (Maria Amélia dos Santos Castro). Entrevista. Concedida João Marinho da Rocha. Distrito quilombola Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha-AM, janeiro de 2016.

Esse discurso da liderança do movimento quilombola, dentre outras coisas, nos leva a afirmar a seguinte questão: a memória e a tradição oral passaram a desempenhar importantes papéis na (re) construção de caminhos que os levassem àquilo que, Brandão et al (2010), chamam de processos de aprender a ser e a dizer-se e ser. No caso, dizer-se negros e, por conseguinte, aprender a ser quilombola. Dando também os dispositivos necessários para a nova identificação étnico-racial e territorialidades quilombolas.



As análises dos arquivos de fontes orais mapeadas nas comunidades, nos informam que as primeiras estratégias das lideranças, foram marcadas pelo levantamento das reminiscências dos velhos, que passaram a ser “os guardiões da memória” (GOMES, 1996) implicando-lhes novos valores às histórias contadas por seus pais, avós e bisavós. Tais valores foram logo revestidos com a força da tradição oral (VANSINA, 2010; HAMPANTÊ BÂ, 2010). Fenômenos, ao que percebemos nas análises do conjunto das memórias catalogadas, os ligou a um passado da escravidão negra e pós-abolição na Amazônia e a uma pretensa origem Angolana, com passagens pelo estado do Pará, legitimando a luta por titulação de suas terras tradicionalmente ocupadas, desde o século XIX, segundo consta nas memórias dos antigos troncos, em documentos paroquiais e oficializada pela Federação quilombola local (ROCHA, 2019).

Essa memória do cativo passou então a servir de base para (re) constituição de modos de ser e viver naquele território, mas especialmente, auxiliou nos processos de (re) organização da vida cultural das comunidades, as quais passaram a legitimar a feitura de festas populares como o festival de boi-bumbá, também com a presença de inúmeras danças, a exemplo do Lundum, do gambá e da onça te pega. Além dos cordões de bichos e/ou pássaros como a jaçanã e a garcinha, passaram também a dar outros sentidos e configurações às festas de seus santos do catolicismo popular, observando rigidamente os devidos equilíbrios entre o tempo dos antigos e os tempos atuais dos reivindicantes por diferenciação étnico-racial como quilombolas.

Tomamos aqui como indicativos daquela observância e equilíbrio, a (re) estruturação da festa de São Sebastião, tornado padroeiro dos quilombolas, no processo do movimento social contemporâneo. Celebrado na antiga capela da ponta, local onde existiu um dos primeiros núcleos familiares que deu origem à comunidade de Santa Tereza do Matupiri, protagonizados pela matriarca Maria Tereza que ali festejava, a seus modos híbridos, os seus santos de devoção (GALVÃO, 1976).

Espaços e práticas (COSTA, 2012; 2017) que foram continuadas por seus filhos e filhas, muitos dos quais como Nézia e Terezita, mulheres protagonistas de inúmeras “proezas”[□] na ponta de São Sebastião, abandonada continuamente após a década de

[□] Expressão corrente no Rio Andirá entre os quilombolas para referir-se aos trabalhos realizados nos terreiros pelos grandes curandeiros ou mestres como são conhecidos os homens e mulheres que exerceram suas manifestações de fé nas fronteiras entre as práticas das religiões de matriz africana, a



1960, mas reordenada no movimento quilombola a partir de 2005 como um dos lugares simbólicos de pertencimentos. Muitos dos quais indicadores de territorialidades múltiplas capazes de promover união de tempos e os espaços, servidos como elementos nas lutas políticas das “sementes”[□] que produziram caminhos para acessar os “troncos velhos”[□] e nisso afirmar suas diferenças frente aos demais grupos sociais do Rio Andirá.

Estamos falando de processos sociais e políticos em torno de reclassificação social no Rio Andirá. Como já aludido anteriormente, a partir de um despertar para as suas condições, enquanto “sujeitos de direitos” previsto no artigo 68 dos Atos e Disposições Transitórias da Constituição Federal, os negros desse rio, passaram a construir ferramentas metodológicas e institucionais, como é o caso de uma “Federação”. Instrumentos capazes de acionar, registrar e materializar, “memórias do cativo”, remontadas ao final do século XIX e prepará-los para demandar frente o Estado Brasileiro, que os reconheceu como grupo étnico quilombolas em outubro de 2013.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender como o Matupiri se disse e se auto identifica quilombola passa antes de tudo por reconhecer e entender os inúmeros processos e formas de

pajelança indígena e o catolicismo popular nas profundezas da Amazônia. As informações sobre Nersia e Terezita constam na entrevista com Maria Amélia dos Santos Castro, realizada em agosto de 2017 em Santa Tereza do Matupiri, ocasião em que acompanhamos um pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA ao quilombo que lhes comunicar da construção de um Museu de Saberes na referida comunidade. Construído em local a ser escolhido em assembleia geral, sendo o ponto mais cotado entre as lideranças da Federação a “antiga ponta”, onde morou Tereza Albina e seus filhos. Dentre os quais as já mencionadas mestras Terezita e Nersia.

□ Metáfora largamente utilizada nos discursos das lideranças do movimento quilombola do Andirá. Especialmente por Maria Amélia, sendo percebido também em narrativas como a de João Freitas da comunidade Trindade, para referirem-se à si próprios, enquanto demandantes que buscavam (re) ligar-se historicamente aos passados de tetravós, bisavós, avós e pais, por eles nominados como “troncos velhos”. Maria Amélia dos Santos Castro, Entrevista Realizada em Agosto de 2016, em Parintins-AM, ocasião em que promoveu conferência “trajetórias do movimento quilombola no Rio Andirá”, para estudantes de História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins-UEA/CESP, e professores de História da Rede Estadual de Ensino-SEDUC, durante o Evento “Diálogos de Saberes I. Universidade e comunidades quilombolas do Andirá”, promovido pelo Núcleo de Estudos Afro brasileiros CESP/UEA. João Freitas de Castro. Entrevista realizada em julho de 2016 na comunidade de Trindade, contexto última audiência pública do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA para fechar o relatório de identificação e demarcação do Território quilombola –RTID.

□ Idem



conhecimentos por eles acionados e utilizados. Essa é uma atividade não localizada no Andirá, mas que se liga a um contexto maior pelo qual novas Identificações Étnicas ganham força e constroem possibilidades de emergências e busca por direitos.

Nossas pesquisas têm apontado para uma crescente participação dessas manifestações da cultura popular no processo de constituição da Identidade. Há uma memória em torno das origens que tem recebido relevo a cada ano, se ritualizando nas festas que, em sua maioria são espaços simbólicos que indicam modos de vidas, suas relações com o ambiente, processos sociais de uso coletivo da terra e com a questão do trabalho.

Há processos contínuos de sistematização dessa “cultura festeira” que abre e fecha tempos e configura espaços ao longo do ano no quilombo. Tomam-se maiores cuidados com sua preparação, na atenção em envolver o maior e variado número possível de sujeitos das comunidades quilombolas e vizinhas.

Chamamos especial atenção para o enfoque dado à participação crescente de crianças nessas festas, algumas das quais “na época dos antigos, só a “velharada” participava”. Isto parece denunciar a função social delas e a preocupação das lideranças para com a manutenção dessas manifestações. Destacamos isso principalmente na festa do boi-bumbá “trinca terra”, quando a cada ano surgem novas tribos infantis como itens desse festival, nas quais as crianças são pintadas com motivos afros, mas também representam algo relacionado as realidades, ambientes e culturas locais do Andirá como um todo, não apenas dos quilombolas.

Ressaltamos também nesse processo de utilização da cultura no percurso de afirmação da Identidade Étnica quilombola no Andirá, os diálogos intensos entre as culturas regionais e quilombola. Um indicativo disso foi terem separado a festa do boi-bumbá “trinca terra” das demais danças tidas por eles como tradicionais (a exemplo da “onça te pega” e “gambá”, dos pássaros “jaçanã” e “garcinha”). Tal escolha parece não se dá num acaso, mas insere-se num contexto regional de visibilidade, onde a “cultura dos festivais folclóricos” vem crescendo no Estado do Amazonas, entendida nas últimas duas décadas como prioridade dos órgãos gestores da cultura, sendo na maioria dos casos carro-chefe nas políticas culturais do governo, principalmente quando se trata do interior do Estado.



REFERÊNCIAS

- ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos - volume 3* / organizado por - Niterói: Editora da UFF, 2014. - 7,2 MB; PDF.
- ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 2* / organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos. – Niterói: Editora da UFF, 2014. – 3,8 MB; PDF.
- ABREU, Marta; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (ORGs). *Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos – volume 1* / organizado por Martha Abreu, Carolina Vianna Dantas e Hebe Mattos. – Niterói: Editora da UFF, 2014. – 13 MB; PDF.
- ALBERT, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSK, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. 3 ed. – São Paulo: Contexto, 2011.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prefácio da primeira edição. In: ACEVEDO, Rosa ; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFPA-NAEA, Belém, 1998, 2ª edição.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prefácio da primeira edição. In: ACEVEDO, Rosa ; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFPA-NAEA, Belém, 1998, 2ª edição, p.17.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”*. Caderno CRH, Salvador, v. 25, n. 64, Jan/Abr. 2012. p. 63-71.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Prefácio da primeira edição. In: ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: Guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFPA-NAEA, Belém, 1998, 2ª edição.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. MANA 3(2):7-38, 1997.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *Mocambo*. Antropologia e História do processo de formação quilombola - Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- AVILA, Cristian Pio. Os Argonautas do Baixo Amazonas. Tese. Antropologia Social. Ufam, Manaus-AM, 2016.
- AZEVEDO, Idaliana Marinho. *Puxirum*. Memórias dos negros do Oeste Paraense. Belém:IAP,2002.
- BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. IN: ZERBO, Joseph Ki. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África – 2.ed. rev.* – Brasília: UNESCO, 2010.



- BARTH, Friedrik. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Antropolítica, n. 19. Niterói: UFF, 2005. p.p15-30.
- BARTH, Friedrik. Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: *O Guru, O Iniciador e Outras variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-68.
- BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra na Amazônia (sécs. XVII-XIX)*. - Belém: Paka-Tatu, 2001.
- BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra na Amazônia (sécs. XVII-XIX)*. - Belém: Paka-Tatu, 2001.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças dos velhos*. - 3. ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, André; DALT, Salette da; GOUVEIA, Victor Hugo. *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói.:EDUFF, 2010.
- BRASIL. Texto constitucional de 05 de outubro de 1988. Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora UNISSINOS, 2003.
- CARNEIRO, Kethlen dos Santos. *As representações da cultura Afro Amazônica nas canções da festa dos Marujos do Distrito de Freguesia do Andirá Barreirinha-AM*. artigo de conclusão de curso em licenciatura em História, Universidade do Estado do Amazonas, Parintins-AM, 2016.
- CASTRO, Hebe. História Social. 1997. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história: ensaios de teorias e metodologias*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CASTRO, Hebe. História Social. 1997. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Domínios da história: ensaios de teorias e metodologias*. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- COSTA, Carla Silvana da Silva; ROCHA, João Marinho da. Realidades sócio educacionais e históricas referenciadas contemporaneamente como “quilombos do Andirá”. *Relatório de Pesquisa*. Programa de Apoio à Iniciação Científica-PAIC/UEA/FAPEAM (2018-2019), Universidade do Estado do Amazonas Parintins, 2019.
- COSTA, Renilda Aparecida. *Batuque: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico-racial*. - São Leopoldo: casa leria, 2016.
- COSTA, Renilda Aparecida. *Religião de matriz africana em Lages(SC): espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unissinos, São Leopoldo, RS, 2011.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* [on line]. 2007, vol.12, n.23, p.100-122.



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031. *Revista da ABPN* • v. 5, n. 11 • jul.- out. 2013 • p. 05-28.

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História social: Historiografia e pesquisa. *Proj. História*, São Paulo, (10), dez. 1993.p.p.73-90

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: Historiografia e pesquisa. *Proj. História*, São Paulo, (10), dez. 1993.p.p.73-90.

FUNES, A. Eurípedes. *Nasci nas Matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. Tese. (doutoramento de História) FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

GAIA, Meliane Rodrigues; rocha, João Marinho da. A constituição da identidade étnico-racial no Andirá: implicações nos processos de educação no quilombo matupiri, Barreirinha-AM. *Relatório de Pesquisa*. Programa de Apoio à Iniciação Científica-PAIC/UEA/FAPEAM (2015-2016), Universidade do Estado do Amazonas Parintins, 2016

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

GOMES, Ângela de Castro. A guardiã da memória. *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v.9, nº 1/2, jan./dez. 1996, p.p.17-30.

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

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

GUERREIRO, Ana R. Pantoja; ROCHA, J.M. Cultura e Identidade quilombola no Matupiri. *Relatório de Pesquisa*. Programa de Apoio à Iniciação Científica-PAIC/UEA/FAPEAM (2013-2014).

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 9.ed. RJ:DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz da Silva, Guaciara Lopes Louro – 11. Ed.- RJ: DP&A, 2006.

HAMPANTÊ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HOBSBAWN, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio DE Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LEITE, Ilka Boventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Vol. IV (2), 2000, p.p. 333-354

LOUREIRO, Violeta Rafkalevsky. “Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir”. Dossiê Amazônia Brasileira. *Estudos Avançados - USP*, São Paulo, vol. 16, nº 45, Mai/ago. 2002. p. p. 101-121.



- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. Norte Ciência*, vol. 2, n. 1, p. 1-26 (2011)
- MONTEIRO, John Manuel. Apresentação. In: ARRUTI, José Maurício. *Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola* - Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- n.68, dezembro/fevereiro 2005-2006. p.104-111.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica*. Niterói, n. 19, 2005, p.91-111.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, RJ. vol.05, n.10, 1992, p. 2000-2012.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15
- RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, V.5, 8, Jan. 2004, pp.170-198.
- RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, V.5, 8, Jan. 2004, pp.170-198.
- ROCHA, João Marinho da. *Das Sementes aos Troncos: História e Memória do movimento quilombola do Rio Andirá*. Tese de Doutorado em "Sociedade e Cultura na Amazônia". Universidade Federal do Amazonas-UFAM. Manaus, 2019.
- ROCHA, João Marinho da. Tornando-se padroeiro dos quilombolas. In: Torres [Et al.] *Amazônia: cultura & Sociedade*. – Olinda: Livro rápido, 2018.
- ROCHA, João Marinho da. Tornando-se padroeiro dos Quilombolas. In: TORRES NETO, Diogo (Org.) *Amazônia: cultura e sociedade*. Olinda: Livro Rápido, 2018.
- ROCHA, João Marinho da; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. "Nós temos agora outros valores": Ressemantização e emergência étnica quilombola do rio Andirá, Barreirinha-AM. In: TORRES Et Ali (Orgs.). *Epifanias da Amazônia: Relação de poder, trabalho e prática social*. 2ª ed. Manaus: Grafisa, 2017.
- SALLES, Vicente. *O negro na sociedade Paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- SALLES, Vicente. *O negro no Pará*. Sob o regime de Escravidão. Ed. Ufpa, 1971.
- SALLES, Vicente. *Os mocambeiros e outros ensaios*. - Belém: IAP, 2013.
- SALLES, Vicente. *Os mocambeiros e outros ensaios*. - Belém: IAP, 2013.
- SAMPAIO, Patrícia M. (Org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia*. Belém: Açai/CNPq, 2011. 298p.
- SANTOS, Janete. *Cultura e Identidade: uma Etnografia das festas no processo de Identificação Étnica do Andirá, quilombo Santa Tereza do Matupiri, Barreirinha AM*. Tcc. Licenciatura em História, Universidade do Estado do Amazonas, Parintins, 2015



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

SILVA, Anaíza Vergolino e. Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Universidade Federal do Pará. *Publicações avulsas n° 8*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará- Brasil, 1968

SILVA, Anaíza Vergolino e. Alguns elementos para o estudo do negro na Amazônia. Universidade Federal do Pará. *Publicações avulsas n° 8*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém-Pará- Brasil, 1968.

UGGÉ, Henrique. Uma partida de futebol. In: *Os pequenos Fatos da Vida*. V.1 São Paulo: Editora mundo e missão, 2016.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: ZERBO, Joseph Ki (org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VELHO, Gilberto. “Memória, identidade e projeto”. In: *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VERGOLINO - HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. - Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. 280p. (Documentos históricos, 1)

VERGOLINO - HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. - Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. 280p. (Documentos históricos, 1).

Recebido: 30/9/2020. Aceito: 11/12/2020.

Autor

João Marinho da Rocha - Professor de História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA/CESP. Doutor em “Sociedade e Cultura na Amazônia” pela Universidade Federal do Amazonas, UFAM.

E-mail: jmrocha.hist@hotmail.com