



DIEGO PÉREZ OJEDA DEL ARCO

Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e étnicas:
levantamentos etnográficos e estudos de caso no contexto regional do
Baixo Amazonas, Santarém-PA

Belém, Pará

2020



DIEGO PÉREZ OJEDA DEL ARCO

Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e étnicas:
levantamentos etnográficos e estudos de caso no contexto regional do
Baixo Amazonas, Santarém-PA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Eliane Cantarino O'Dwyer

Belém, Pará

2020



DIEGO PÉREZ OJEDA DEL ARCO

Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e étnicas:
levantamentos etnográficos e estudos de caso no contexto regional
do Baixo Amazonas, Santarém-PA

Dissertação defendida no _____, em Belém, ____/____/2020.

Banca Examinadora

Prof.^a. Dr.^a Katiane Silva (PPGA/UFPA) - Examinadora Interna

Prof. Dr. Fabiano Gontijo (PPGA/UFPA) - Examinador Interno Suplente

Prof.^a. Dr.^a Patrícia Portela Nunes (PNCSA/UEMA) - Examinadora Externa

Prof.^a. Dr.^a Eliane Cantarino O'Dwyer (PPGA/UFPA) - Orientadora e presidente da Banca

Belém, Pará

2020

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio e financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), à qual agradeço toda a ajuda oferecida a minha pessoa e a toda a comunidade acadêmica brasileira, a qual resiste bravamente diante dos contínuos ataques que vem sofrendo nos últimos anos.

A Grazia e Hilde, meus pais, pelo amor incondicional que sempre souberam me fazer chegar sem importar fronteiras e latitudes. A eles minha gratidão mais sincera, assim como este trabalho e todas as minhas palavras.

A meu irmão Alonso, a Carolina e a meu sobrinho Tane, por deixar sempre aberta a porta do seu lar ao pé das montanhas mágicas da sua Ítaca de florestas úmidas.

A meu irmão Matias e a Florie, pela lembrança eterna da nossa viagem transatlântica e por me permitir viver junto com eles os seus sonhos cor de Luanda.

À professora Eliane Cantarino O'Dwyer pela orientação, confiança, paciência e carinho, pelas oportunidades de poder participar nos distintos projetos de pesquisa na Amazônia brasileira, e por me ensinar, citando a Fernando Pessoa, que “navegar é preciso”.

À professora Deborah Bronz, pelo carinho e a exigência constante que fizeram de mim não só um melhor pesquisador, mas também uma melhor pessoa; lhe agradeço também por me dar a oportunidade única de poder etnografar, desde os bastidores, as diversas práticas dos aparatos estatais e privados cujo acesso tantas vezes nos é restrito.

Aos professores do PPGA/UFGA Katiane Silva e Fabiano Gontijo, por saber transmitir o imenso amor pela antropologia tanto dentro como fora das salas de aula.

Aos amigos e colegas do UFGA, Luciana, Igor, Marcos, Dídac, Karla, Evillys, Camila, Gustavo, Malena, e Diego, pela enriquecedora troca de ideias e pelo carinho envolvido nas nossas convivências diárias. Não tenham dúvidas de que em companhia de vocês passei momentos inesquecíveis que levarei comigo para sempre.

A Dérick, Evandro, Cristiano, Gabriel e a todos os amigos do curso de geografia da UEPA, e em especial a Roberto, por contribuir, desde sua trincheira, com o desenvolvimento da cena acadêmica, política e cultural belenense.

A dona Ivaneide Cardoso, sua família, e a Juliana, pelo intenso carinho que sempre me fizeram sentir durante todos estes anos juntos e pelos momentos compartilhados e as memórias que seguiram conosco, vida afora.

A Danilo, pelas aventuras de estrada que nos permitiram submergir em outros mundos e realidades e conhecer um pouco mais do Brasil profundo. Agradeço de igual modo às comunidades quilombolas da região norte do Rio de Janeiro e do litoral sul do Espírito Santo pelo afeto esmagador com o qual sempre souberam nos receber.

A Bárbara, minha profunda gratidão pela companhia sincera e ajuda mutua e crucial que soubemos nós dar, com identidade de aspirações e conjugação de sonhos, antes e durante os meses de pandemia em que tudo parecia se desmoronar.

E finalmente, agradeço de todo coração à Federação das Comunidades Quilombolas de Santarém (FOQS), e a todas as associações comunitárias que a compõem, pelo apoio contínuo brindado durante estes últimos três anos de pesquisa no Baixo Amazonas. Em especial, meu agradecimento a Dileudo, Bena, Hilário, Gilmar, e também a Lídia, Jocimara, dona Rosa, e dona Domingas, mulheres que, com seu exemplo e determinação diária, encarnam aquele velho ditado que tanto se escuta nas comunidades, “quilombo é luta para que tenham dias melhores”.

“La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa
síntesis de las contradicciones nuestras de cada día”

Eduardo Galeano, El libro de los abrazos (1989)

Artigo 68

Quantos anos passaram e até hoje há discriminação,
 Nas escolas, nas festas, nas ruas...Não é fácil não!
 Castigaram, feriram e marcaram nossos antepassados,
 Em porão de navios transportavam os exiliados.
 No Brasil fizeram tantos quilombos que a gente não viu,
 As pesquisas, estudos nos mostram onde existiu.
 Foram mais de 300 anos que esse povo resistiu,
 Mas parece que para as autoridades esse povo sumiu.

To Tiningú, Murumuru, Arapemã/
 Negro sofrido, destemido que não aberam para carapanã!
 Murumurutuba, Saracura, Bom Jardim dos Nossos Sonhos,
 Somos Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Esse povo também tem cultura e tradição,
 Sempre lutando por melhores dias em Associação.
 Os projetos pelos homens da lei já estão sendo vistos,
 Assinando decreto e outros, muito mais do que isso.
 Nossas terras, tem gente tomando pedaço de chão,
 Tem aí o artigo 68 da Constituição,
 Que defende os direitos dos negros e das terras por eles ocupada,
 Ainda tem gente falando por aí que nós não valem nada.

To Tiningú, Murumuru, Arapemã/
 Negro sofrido, destemido que não aberam para carapanã!
 Murumurutuba, Saracura, Bom Jardim dos Nossos Sonhos,
 Somos Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Letra e música: Sr. Azemar Silva dos Santos,
 comunidade quilombola de Murumurutuba.

Interpretação: Sra. Alexandra,
 comunidade quilombola de Saracura.

Celebração do Dia da Consciência Negra na comunidade
 quilombola de Bom Jardim, 20 de novembro de 2019.

RESUMO

Considerando os distintos processos identitários étnicos protagonizados por grupos sociais que orientam as suas ações em prol do autorreconhecimento enquanto comunidades *remanescentes de quilombos* na região do Baixo Amazonas, o objetivo geral deste trabalho é analisar a produção e reprodução da etnicidade partindo do entendimento de que ela não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis. Cientes de sua variação, destacamos as complexas relações existentes entre etnicidade e cultura por meio de uma etnografia dos processos políticos de reconhecimento territorial como quilombo feita com base na análise situacional realizada na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, cuja associação comunitária foi a última em passar a compor a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), e na comunidade quilombola de Saracura, uma das primeiras comunidades em passar a se autorreconhecer como quilombola no município de Santarém, Pará. Assim, levando em conta diferentes *escalas* de análise, daremos ênfase aos contextos de interação onde a identidade étnica é manifestada, seja na interação social com outras comunidades vizinhas ou com o próprio Estado, na reivindicação de direitos étnicos e territoriais. Com isso, as similitudes presentes nos modos de fazer, criar e viver observadas entre as comunidades quilombolas e “ribeirinhas”, serão comparadas contrastivamente aos diferentes processos de distintividade cultural. É justamente por meio desses processos que sinais diacríticos são eleitos e se tornam relevantes tanto na interação intercomunitária, quanto na configuração de identidades étnicas e políticas.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas. Comunidades tradicionais. Baixo Amazonas. Etnicidade.

ABSTRACT

Considering the distincts ethnic group identity processes carried out by social groups that guide their actions in favor of self-recognition as *remaining quilombo communities* in the Lower Amazon region, the general objective of this work is to analyze the production and reproduction of ethnicity based on the understanding that it does not stem from empirically observable cultural discontinuities. Aware of its variation, we highlight the complex relations between ethnicity and culture through an ethnography of the political processes of *territorial recognition as a quilombo* based on the situational analysis carried out in the quilombola community of Surubiu-Açú, whose community association was the last to become part of the Federation of the Quilombolas Organizations in Santarém (FOQS), and in Saracura quilombola community, one of the first communities to start to recognize themselves as quilombola in Santarém, Pará, Brazil. Thus, taking into account different *scales* of analysis, we will emphasize the contexts of interaction where ethnic identity is manifested, whether in social interaction with other neighboring communities or with the State itself, in the claim of ethnic and territorial right. With this, the similarities present in the ways of *making, creating and living* observed between quilombolas and “riverside” communities, will be compared contrastively with the different processes of cultural distinctiveness. It is precisely through these processes that diacritical signals are chosen and become relevant both in intercommunity interaction and in the configuration of ethnic and political identities.

Keywords: Quilombola population. Traditional Communities. Lower Amazon. Ethnicity.

RESUMEN

Considerando los distintos procesos identitarios étnicos protagonizados por grupos sociales que orientan sus acciones hacia el autorreconocimiento como comunidades *remanecientes de quilombos* en la región del Bajo Amazonas, el objetivo general de este trabajo es analizar la producción y reproducción de la etnicidad partiendo del entendimiento de que ella no proviene de discontinuidades culturales empíricamente observables. Conscientes de su variación, destacamos las complejas relaciones existentes entre la etnicidad y la cultura por medio de una etnografía de los procesos políticos de reconocimiento territorial como quilombo hecho con base en el análisis situacional realizado en la comunidad quilombola de Surubiu-Açú, cuya asociación comunitaria fue la última en pasar a formar parte de la Federación de las Organizaciones Quilombolas de Santarém (FOQS), y en la comunidad quilombola de Saracura, una de las primeras comunidades en pasar a autorreconocerse como quilombola en el municipio de Santarém, Pará, Brasil. Así, tomando en cuenta las diferentes *escalas* de análisis, daremos énfasis a los contextos de interacción donde la identidad étnica es manifestada, sea en la interacción social con otras comunidades vecinas o con el propio Estado, en la reivindicación de derechos étnicos y territoriales. Con esto, las semejanzas presentes en los modos de hacer, crear y vivir observadas entre las comunidades quilombolas y “ribereñas”, serán comparadas contrastivamente a los diferentes procesos de distintividad cultural. Es justamente por medio de esos procesos que signos diacríticos son elegidos y se tornan relevantes tanto en la interacción intercomunitaria, como en la configuración de identidades étnicas y políticas.

Palabras Clave: Comunidades quilombolas. Comunidades tradicionales. Bajo Amazonas. Etnicidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Mapa da localização das comunidades quilombolas da FOQS.....	04
Figura 2–	Mapa de algumas das comunidades de várzea da região do Baixo Amazonas...	06
Figura 3 –	Publicação no Diário Oficial da União da Certidão de Autodefinição da comunidade quilombola de Surubiu-Açú.....	09
Figura 4 –	Mapa das 14 comunidades que compõem a região de Aritapera, Santarém.....	11
Figura 5 –	Recorte do Diagrama de parentesco abarcando cinco gerações de um grupo doméstico específico da comunidade quilombola de Surubiu-Açú.....	17
Figura 6 –	Parte de um grupo doméstico da comunidade quilombola de Surubiu-Açú.....	17
Figura 7 –	Manuel Trinidad revisando as redes de pesca no fim de tarde.....	18
Figura 8 –	Recorte do Diagrama de parentesco de moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú e a formação de relações intercomunitárias.....	21
Figura 9 –	Televisão funcionando com energia proveniente de bateria.....	29
Figura 10 –	Representantes da FOQS entregam Certidão da FCP em Surubiu-Açú.....	30
Figura 11 –	Mapa georreferenciado da comunidade quilombola de Surubiu-Açú.....	45
Figura 12 –	Percurso fluvial no Baixo Amazonas durante o período da seca.....	46
Figura 13 –	Estrutura de madeira na várzea durante o período da seca.....	47
Figura 14 –	Estrutura de madeira na várzea durante o período de chuvas.....	47
Figura 15–	Mapa ilustrativo da comunidade quilombola de Surubiu-Açú nos anos ‘60.....	48
Figura 16 –	Vestígios de faianças do século XIX semelhantes aos citados.....	54
Figura 17 –	Vestígios de material militar semelhantes aos citados nos depoimentos.....	54
Figura 18 –	Sr. Martinho dos Santos Menezes, morador mais antigo da comunidade.....	58
Figura 19 –	Faixa na Escola Municipal do quilombo de São Raimundo do Ituqui.....	61
Figura 20 –	Faixa na Escola Municipal do quilombo de Saracura.....	61
Figura 21 –	Mapa georreferenciado da comunidade quilombola de Surubiu-Açú e de outras duas comunidades vizinhas de Santarém e de Alenquer.....	62
Figura 22 –	Sr. Aldo segurando os cachos de banana que enviara para vender na feira.....	63
Figura 23 –	Preparação do piracuí na comunidade de Centro do Surubiu-Açú.....	64
Figura 24 –	Jogo de futebol amistoso realizado na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer.	67
Figura 25 –	Cartela de bingo sendo jogado na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer.....	68
Figura 26 –	Comunitário recebendo melancia como prêmio por ter ganhado o bingo.....	68
Figura 27 –	Leticia, grávida, atravessando o igarapé de canoa, no ano de 2017.....	76
Figura 28 –	Leticia junto com seu filho, Lucas, no bingo da comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer, no ano de 2019.....	76
Figura 29 –	Dona Rosa colhendo jerimuns para vender na “Feira de Alenquer”.....	78
Figura 30 –	Sr. Aldo junto aos cachos de banana que irá vender na “Feira de Alenquer”.....	78
Figura 31 –	Dona Rosa plantando milho durante o mês de novembro.....	79
Figura 32 –	“Casa de farinha” na comunidade quilombola de Surubiu-Açú.....	80
Figura 33 –	Entrada da chamada “Feira de Alenquer”, na cidade de Alenquer.....	81
Figura 34 –	Dona Rosa vendendo seus produtos na “Feira de Alenquer”.....	81

Figura 35 – Micael, neto do Sr. Jorge, cuidando do gado em uma comunidade de várzea....	84
Figura 36 – Recibo de mensalidade da Colônia de pesca Z-20.....	85
Figura 37 – Moradores de comunidades de várzea “cuidando dos peixes” para venda.....	86
Figura 38 – Dona Rosa enchendo caixa de isopor com tucunarés frescos.....	87
Figura 39 – Sra. Maria Domingas mostrando as cuieiras da comunidade.....	88
Figura 40 – Sra. Maria Domingas, segurando as suas cuias já “trabalhadas”	89
Figura 41 – Artesanato feito com diversos tipos de cuia.....	89
Figura 42 – O Sr. Aldo realizando um furo em uma cuia grande que servira como jarra.....	89
Figura 43 – Mapa georreferenciado (datado em 1969) da “Ilha grande do Tapará” e da “Ilha de Saracura”	101
Figura 44 – Mapa georreferenciado (datado em 2019) da “Ilha grande do Tapará” e da “Ilha de Saracura”.....	101
Figura 45 – O Sr. Dailson assinalando para área cercada de um pretense proprietário no interior do território da comunidade quilombola de Saracura.....	102
Figura 46 – Mapa georreferenciado que mostra a localização exata dos lagos em Saracura.	103
Figura 47 – Paisagem alterada do Lago Saracura para evitar pesca por arrastão.....	104
Figura 48 – Pai e filho concertando uma tarrafa na comunidade quilombola de Saracura....	106
Figura 49 – Pesca com tarrafa no Lago Saracura.....	106
Figura 50 – Mulheres de Saracura preparando o fogo para a <i>piracaia</i>	110
Figura 51 – Peixes a serem assados durante a fiscalização dos lagos.....	111
Figura 52 – Peixes a serem assados durante a fiscalização dos lagos.....	111
Figura 53 – A Sra. Jocimara “cuidando do peixe” a ser assado na <i>piracaia</i>	111
Figura 54 – Limpeza comunitária do campo de futebol do Esporte Clube Saracura.....	114
Figura 55 – Comunitários de Saracura saindo da igreja após a missa dominical.....	116
Figura 56 – Escombros de uma das salas da Escola Municipal do quilombo de Saracura....	118
Figura 57 – Escola Municipal de comunidade quilombola de Arapemã.....	119
Figura 58 – Reunião de professores e pais de família na Escola Municipal de Saracura.....	119
Figura 59 – Barco da Z-20 ancorado no porto da comunidade de Santa Maria do Tapará....	123
Figura 60 – Comunitários do quilombo de Saracura retornando do “Festival do Pirarucu”..	124
Figura 61 – Lances da partida do campeonato feminino disputado em Saracura.....	130
Figura 62 – Público assistindo as partidas do campeonato de futebol em Saracura.....	130
Figura 63 – Time feminino do Esporte Clube Saracura.....	131
Figura 64 – Time masculino do Esporte Clube Saracura.....	131
Figura 65 – O Sr. Dailson trabalhando nas suas esculturas em madeira.....	132
Figura 66 – Comunitário segurando o favo recém retirado do tronco de uma árvore.....	133
Figura 67 – Comunitário segurando o <i>saburá</i> de onde será retirada a mel de abelha.....	133
Figura 68 – Panela de água cheia de folhas medicinais esquentando para banho ritual.....	134
Figura 69 – O Sr. Samuel preparando banho de plantas para “levar embora a <i>panemise</i> ”....	134
Figura 70 – Pintura na Escola da comunidade quilombola de Bom Jardim onde se representam criaturas míticas pertencentes à cosmologia amazônica da região.	137

LISTA DE ABREVIACÕES

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ARQSURUBIAÇU	Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade quilombola de Surubiu-Açú
ASARISAN	Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
FAPESPA	Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas do Pará
FCP	Fundação Cultural Palmares
FOQS	Federação das Organizações Quilombolas de Santarém
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPAM	Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia
LAIG/UFPA	Laboratório de Análise de Informações Geográficas/UFPA
MALUNGU	Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MEB	Movimento de Educação de Base
MPE/PA	Ministério Público Estadual do Pará
MPF/PA	Ministério Público Federal do Pará
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização não governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
ProVárzea	Projeto de Manejo de Recursos Naturais da Várzea
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
STF	Supremo Tribunal Federal
STTR-Santarém	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
UnB	Universidade de Brasília
Z-20	Colônia de Pescadores de Santarém

SUMÁRIO

1	Introdução.....	01
	1.1 Primeiras aproximações ao campo.....	03
	1.2 Delimitação do objeto de pesquisa.....	07
	1.2.1 Sobre o conceito de comunidade.....	12
	1.3 A experiência etnográfica.....	14
	1.3.1 <i>Cisma e continuidade</i> em uma comunidade quilombola.....	22
	1.3.2 Novas formas de comunicação.....	28
	1.3.3 A escrita e o texto etnográfico.....	32
	1.4 Análise situacional e escalas de observação.....	33
2	A identidade étnica das comunidades quilombolas.....	36
	2.1 A resignificação da categoria quilombo e noções de etnicidade.....	36
	2.2 “Jogos de linguagem” e contextos de interação.....	40
	2.2.1 Sobre a relação com o Estado.....	42
3	A comunidade quilombola de Surubiu-Açú.....	45
	3.1 Memória social e identidade étnica.....	52
	3.1.1 Sobre que passado se constrói o futuro?.....	55
	3.2 Os estigmas raciais.....	56
	3.2.1 “Eles não querem ser pretos”	59
	3.3 Comunidades vizinhas e marcadores da diferença.....	62
	3.3.1 Comunidade Centro do Surubiu-Açú.....	62
	3.3.2 Comunidade Surubiu-Açú, Alenquer.....	66
4	“Lá se vive como aqui, da mesma forma que aqui”	77
5	Quilombo de Saracura: um exercício comparativo.....	95
	Considerações finais.....	138
	Referência bibliográfica.....	144
	Anexo: Diagrama de parentesco estendido - Quilombo de Surubiu-Açú.....	153

1. Introdução

A partir da constituição brasileira de 1988, especificamente no artigo nº 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), se outorgou direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando as suas terras. Assim, vários grupos sociais começaram a orientar as suas ações para acionar dito artigo constitucional, dando início aos seus respectivos processos de autorreconhecimento, reafirmando dessa maneira suas identidades étnicas como comunidades quilombolas.

A região Norte do país não foi estranha a esses processos. No município de Santarém, localizado na região do Baixo Amazonas, no Oeste do estado do Pará, há registro de que desde finais dos anos de 1990 algumas comunidades já iniciavam o debate sobre a possibilidade de formarem Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombo. Dentro desse contexto, mais especificamente com a publicação do Decreto nº 4887/2003 que regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por *remanescentes de quilombos*¹, no dia 10 de março de 2006 foi formalmente criada a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), em torno da qual passaram a se organizar as associações das comunidades quilombolas do referido município.

Dados oficiais chagaram a reconhecer a existência de 16 comunidades *remanescentes de quilombos* no município de Santarém, mas vale assinalar que, por distintos motivos, algumas dessas comunidades não levaram adiante seus respectivos processos de autorreconhecimento². Assim, essa primeira estimativa sofreu modificações com o egresso de algumas comunidades e também com o ingresso de outras. Hoje em dia, e desde o ano de 2013, a FOQS está conformada pelas associações de 12 comunidades quilombolas distribuídas entre a região de várzea, terra firme (no chamado “planalto” santareno), e o núcleo urbano do município de Santarém.

É importante destacar que durante os trabalhos de campo (*surveys* etnográficos) realizados nas comunidades quilombolas e “ribeirinhas” do Baixo Amazonas, ao indagarmos sobre as diferenças entre elas, costumávamos ouvir a máxima: “Lá se vive como aqui, da mesma forma que aqui”. Desse modo, os nossos interlocutores destacavam, eles próprios, a existência de grandes semelhanças na organização social e cultural entre comunidades tradicionais

¹ Dita regulamentação, por sua vez, vem sendo realizada atualmente seguindo a Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA, na qual se faz uso de vários outros fundamentos legais, entre os quais destacam os artigos 215 e 216 da Constituição Federal; o Decreto nº 6.040 (07/02/2007) que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT); e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

² Guia de cadastramento de famílias quilombolas. Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), 2011.

“ribeirinhas” e quilombolas da região. Assim, pretendemos, em linhas gerais, desenvolver a questão da produção da etnicidade, que não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis, e a existência de “variáveis e complexas relações entre etnicidade e cultura sem nenhuma relação *one-to-one* entre diferenças étnicas e culturais” (Eriksen, 2001:46)³.

Nosso objetivo igualmente será o de levar a cabo uma etnografia dos processos políticos de reconhecimento territorial como quilombo a partir de uma análise situacional realizada na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, última associação comunitária a ser reconhecida como *remanescente de quilombo* integrando a FOQS. Como pesquisador tivemos participação direta, em condições de pesquisa de campo, na elaboração do “Relato Histórico” a pedido da comunidade e da FOQS, como moeda de troca do trabalho de pesquisa, o qual posteriormente foi por eles apresentado à Fundação Cultural Palmares (FCP) visando à obtenção da Certidão de Autodefinição, emitida por fim no dia 31 de outubro de 2018⁴.

Por sua vez, será analisado também o material etnográfico coletado durante uma mais curta estadia na comunidade quilombola de Saracura com o intuito de poder levantar algumas semelhanças e diferenças entre esta, uma das primeiras comunidades no município de Santarém em se autorreconhecer como remanescente de quilombo no ano de 2002, sendo a sua associação comunitária considerada por muitos como o exemplo político organizativo a ser seguido pelas demais comunidades quilombolas da região, e Surubiu-Açú, a última comunidade em acionar o referido autorreconhecimento no ano de 2013.

Assim, levando em consideração distintas *escalas* de análise, daremos ênfase aos contextos de interação nos quais a identidade étnica é manifestada, seja na interação social com outras comunidades vizinhas ou com o próprio Estado, na reivindicação de direitos étnicos e territoriais. Dessa forma, as similitudes nos modos de fazer, criar e viver entre as comunidades quilombolas e “ribeirinhas” destacadas nos depoimentos de vários interlocutores durante trabalho de campo, serão comparadas contrastivamente aos diferentes processos de

³ Trata-se do desenvolvimento de uma hipótese de pesquisa presente no Projeto “Etnicidade, Práticas Culturais e Formas de Organização Social em um Contexto Regional do Baixo Amazonas” (2016), o qual faz parte da bolsa de produtividade CNPq da professora Eliane Cantarino O’Dwyer.

⁴ O 4º inciso do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, reserva à FCP a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Por sua parte, a Portaria FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007, especifica a documentação exigida para solicitar a referida Certidão, a qual pode ser consultada na página web disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 01/02/2019.

distintividade cultural nos quais sinais diacríticos são eleitos e se tornam relevantes na interação intercomunitária, e na configuração de identidades étnicas e políticas.

Para o melhor entendimento das redes locais interétnicas e intercomunitárias, fundamentadas no parentesco e em outras formas comuns de organização social, será proposta a utilização do conceito de campesinato como instrumento analítico para abordar as formas de organização social dos grupos étnicos, os quais muitas vezes terminam sendo essencializados pelo senso comum; questão à qual voltaremos nas considerações finais.

1.1 Primeiras aproximações ao campo

O início da relação de pesquisa construída junto com as comunidades quilombolas do município de Santarém, e com os representantes das suas respectivas associações, teve lugar durante o mês de fevereiro do ano de 2017 por meio de uma experiência de campo da qual participei como estudante do último ano da graduação em antropologia na Universidade Federal Fluminense (UFF)⁵. O projeto de pesquisa do qual fiz parte naquela ocasião me deu a oportunidade de visitar pessoalmente todas as 12 comunidades quilombolas do município cujas respectivas associações compõem a FOQS, localizadas estas tanto na região da várzea e de terra firme (no chamado “planalto” santareno), como no núcleo urbano do município⁶.

Essa primeira inserção etnográfica me permitiu conhecer alguns dos problemas que as comunidades enfrentavam naquela época, dentre os que destacavam as ameaças diante do projeto de construção de um Terminal Portuário da Empresa Brasileira de Portos de Santarém (EMBRAPS). O mesmo pretendia ser instalado na chamada “boca” do Lago de Maicá, localizada na margem direita do rio Amazonas, no município de Santarém, e só a poucos

⁵ Dito trabalho de campo se deu dentro de um projeto de pesquisa intitulado “Interseções de conhecimentos etnográficos e arqueológicos em contextos do Baixo Amazonas: o caso do território Aiaia em Santarém, Pará”, que envolveu a pesquisadores da UFF e da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), tendo como um dos seus principais objetivos refletir sobre os processos socioculturais de ocupação territorial das comunidades quilombolas, assim como também repensar as novas formas de ocupação do território. A referida pesquisa foi realizada como resultado da aprovação de um edital universal do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a qual se caracterizou pela parceria estabelecida entre duas instituições de ensino superior, tendo sido a UFF e a UFOPA as universidades envolvidas neste caso em específico. Dito trabalho, coordenado pela professora Eliane Cantarino O’Dwyer, destacou também por sua interdisciplinaridade, já que contou com a participação de professoras de arqueologia da UFOPA.

⁶ Segundo assinala Deborah Lima (2005:11), ao longo dos 3.000km de extensão dos rios Solimões e Amazonas, em terras brasileiras, podem-se encontrar dois tipos de ambientes: a várzea, como é chamada a área de planície inundada anualmente, e a terra firme, terras altas que consistem em extensões do platô do período terciário que alcançam as bordas do rio. Entenda-se ao planalto santareno como pertencendo a este segundo tipo de ambiente.

quilômetros de várias das comunidades quilombolas da região que se encontravam em áreas que seriam afetadas direta e indiretamente pelo empreendimento.

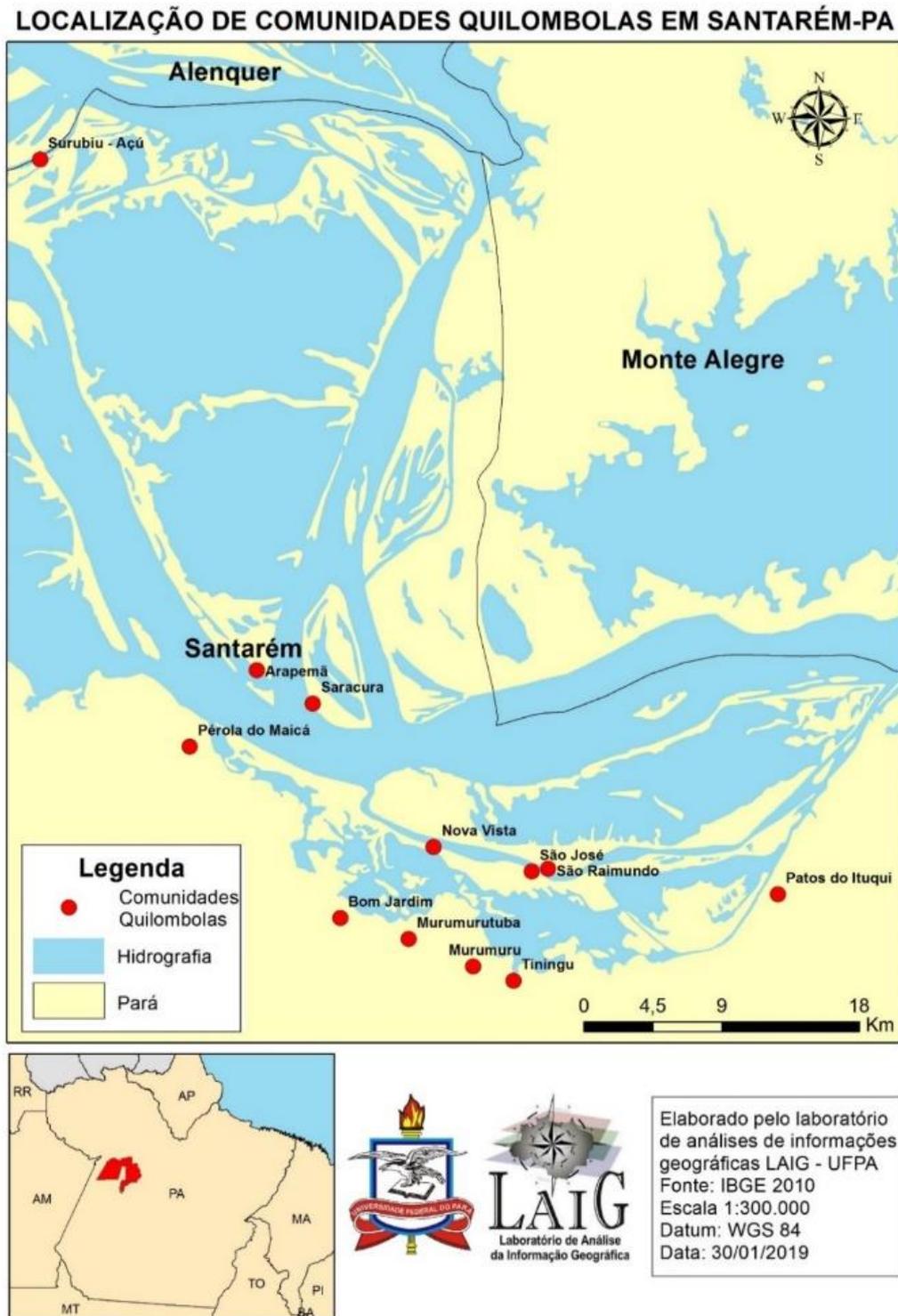


Figura 1: Localização das 12 comunidades quilombolas do município de Santarém organizadas na FOQS. As mesmas são: Pérola de Maicá, Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tiningú, Arapemã, Saracura, Nova Vista, São Raimundo, São José, Patos do Ituqui, Surubiu-Açú. Agradecimento especial aos funcionários do LAIG/UFPA, que utilizaram as coordenadas em GPS que lhes proporcionei para elaborar o presente mapa. Fonte: Acervo pessoal.

Sob essa ótica dos grandes projetos apresento meu trabalho monográfico, que analisou a situação social gerada como consequência do projeto de construção do Terminal Portuário da EMBRAPAS com o objetivo de escoar a soja produzida na região Centro-Oeste do país como parte de um projeto desenvolvimentista pensado para toda a região Norte do país⁷. Procurei pensar nos efeitos sociais produzidos a partir da difusão do projeto de construção do também chamado “Porto de Maicá”, que até o presente momento não chegou a se concretizar porque em 2016 foi apresentada, em conjunto pelo Ministério Público Federal do Pará (MPF/PA) e o Ministério Público Estadual do Pará (MPE/PA), uma Ação Civil Pública com pedido de liminar⁸ que pediu a suspensão do licenciamento ambiental do projeto de construção do referido porto, até que a Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) das comunidades quilombolas e demais populações tradicionais da região fosse assegurada⁹.

Outra experiência que contribuiu em grande medida para a realização do presente trabalho foi a minha participação como membro da equipe do projeto de pesquisa intitulado “Etnicidade, práticas culturais e formas de organização social em um contexto regional do Baixo Amazonas”. O projeto, que foi financiado em parceria pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas do Pará (FAPESPA) e coordenado pela professora Eliane Cantarino O’Dwyer, contou com a participação de estudantes e professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA). Nessa ocasião, duas viagens de campo foram realizadas, uma durante o mês de outubro de 2017 e outra durante o mês de junho de 2018, respectivamente. Elas permitiram à equipe de pesquisa produzir análises etnográficas sobre as diferentes dinâmicas de produção e manutenção de fronteiras sociais e identidades étnicas no contexto regional do Baixo Amazonas. Dessa forma, se deu ênfase as relações possíveis de serem observadas entre as identidades étnicas de algumas das

⁷ O projeto do Arco Norte é considerado pelos gestores e governantes como uma saída para a exportação agrícola do país através dos portos localizados na região Norte do Brasil. Para isso será necessário, como apontou o presidente da Câmara de Deputados Rodrigo Maia, a integração de uma logística intermodal de transporte que inclua, além dos portos, rodovias e ferrovias.

⁸ Ação Civil Pública com pedido de liminar apresentada em conjunto pelo MPF/PA e o MPE/PA no dia 15 de fevereiro de 2016. O pedido de liminar foi outorgado no dia 12 de abril de 2016 pelo juiz da 2ª Vara da Subseção Judiciária de Santarém/PA (Nº 0000377-75.2016.4.01.3902 - 2ª VARA FEDERAL), e a decisão foi posteriormente ratificada em Brasília, no dia 24 de maio de 2016, pelo Tribunal Federal Regional da Primeira Região (0027843-13.2016.4.01.0000/PA).

⁹ A denominada “boca” do Lago de Maicá pode ser observada na **Figura 1**, ao lado da comunidade quilombola Pérola de Maicá. Para mais informação sobre o projeto de construção do referido porto e sua relação com as comunidades quilombolas de Santarém consultar: Pérez, D. 2017. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado*. Disponível em: <<https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/6894/1/TCC%20Final%20%281%29.pdf>>.

comunidades visitadas e a cultura ou praticas culturais, de forma mais abrangente entendidas como representações, normas, e práticas de conhecimento, compartilhas com as demais comunidades da região.

Esse projeto de pesquisa me permitiu conhecer também a realidade de várias outras comunidades “ribeirinhas” de várzea tanto do município de Santarém, como dos municípios de Óbidos e Alenquer, me sendo proporcionado assim uma visão mais ampla da região do Baixo Amazonas. Em grande medida isto foi possível graças à experiência previa da coordenadora do projeto de pesquisa dada a sua participação, no ano de 2002, no Projeto de Manejo de Recursos Naturais da Várzea (ProVárzea/IBAMA), no qual se identificaram uma série de problemas naquela região ligados à “ausência de gestão da várzea, a degradação dos recursos naturais, os conflitos ligados à pesca, e a falta de regularização fundiária” (Santos, 2005:15). Assim, muitas das comunidades visitadas no ano de 2002, pela coordenadora do projeto do qual participei, puderam ser revisitadas 15 anos depois, sendo assim possível realizar exercícios de comparação contrapondo a realidade observada com o material anteriormente coligido a que tivemos acesso¹⁰.

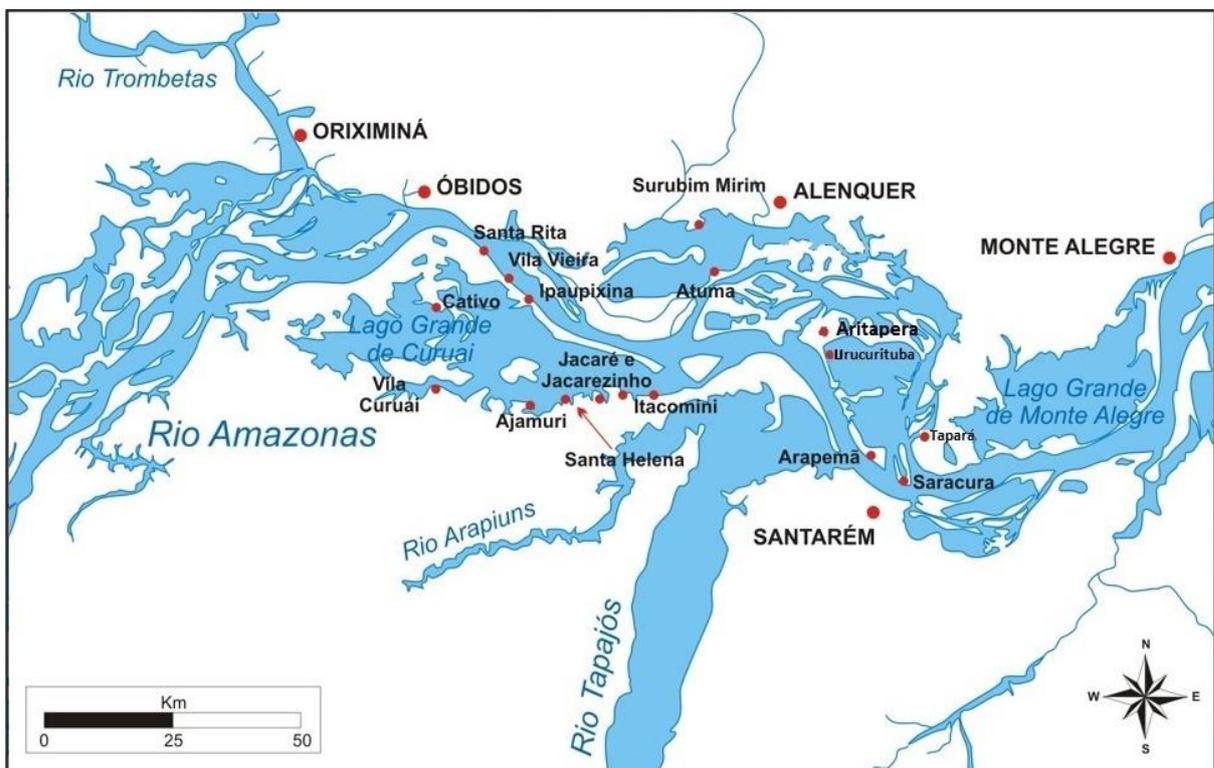


Figura 2: Mapa ilustrativo das comunidades de várzea da região do Baixo Amazonas visitadas no ano de 2002 pela coordenadora do projeto, e revisitadas novamente no ano de 2017 e 2018 como parte do projeto de pesquisa do qual eu formei parte. Fonte: ProVárzea/IBAMA.

¹⁰ O'Dwyer, E. C. 2005a. *A construção da Várzea como problema social na Região do Baixo Amazonas*.

Sobre as experiências etnográficas anteriores que repercutiram na continuidade das pesquisas no contexto regional do Baixo Amazonas, deve-se destacar ainda a participação de alunos da graduação e pós-graduação em antropologia da UFF, sob a coordenação da professora Eliane Cantarino O'Dwyer, na elaboração de relatórios antropológicos com apoio da Fundação Ford visando a apoiar a política pública implementada pelo INCRA segundo reivindicação das comunidades de quilombo representadas pela FOQS.

1.2 Delimitação do objeto de pesquisa

A partir da experiência previa que me deu a possibilidade de visitar mais de vinte comunidades “ribeirinhas” e quilombolas de três municípios da região do Baixo Amazonas, decidi focar nos processos de autorreconhecimento étnico a partir da análise de uma unidade social limitada na qual me fosse possível realizar um trabalho de campo mais intenso, tanto em profundidade como em tempo. Dessa forma escolhi à comunidade quilombola de Surubiu-Açú como o *locus* principal no qual centraria a minha atenção.

Um dos motivos pelos quais vim a me interessar por essa comunidade em específico foi o fato de ter sido a última das 12 comunidades quilombolas de Santarém em passar a integrar a FOQS. Diferentemente de outras comunidades quilombolas da região, algumas delas já bastante estudadas, chamava a atenção o fato de que praticamente não existia nenhuma informação específica da comunidade em si, nem sobre seu processo histórico de autorreconhecimento étnico. A Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade Quilombola de Surubiu-Açú (ARQSURUBIAÇU) foi criada no mês de junho de 2013, e durante a minha primeira visita a dita comunidade, no dia 16 de fevereiro de 2017, representantes da referida associação nos disseram que ainda se encontravam tramitando a Certidão de Autodefinição junto com a FCP, o qual é o primeiro passo no processo de titulação do território de ocupação tradicional.

Em uma segunda visita em junho de 2018, fui informado pelos representantes da associação de que o pedido que tinham encaminhado à FCP tinha sido negado sob o argumento de que o “Relato Histórico” que é exigido como um dos requisitos a serem apresentados, mostrava incongruências na redação. Isto gerou grande preocupação dentro do grupo posto que enquanto as outras 11 comunidades quilombolas da FOQS já contavam com a Certidão de Autodefinição e com seus respectivos processos de titulação bastante avançados, eles eram os únicos que nem sequer tinham podido concluir aquela primeira etapa do processo.

Nessa ocasião, surgiu então a proposta, por parte dos comunitários da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, para que eu pudesse ficar alguns dias junto com eles com o intuito de ajudar a recolher as informações necessárias para poder redigir o “Relato Histórico” da mesma. Aceitei a proposta e depois de cinco dias de uma primeira imersão no campo pude coligir o material etnográfico, de modo dialógico, que me permitiu traçar aproximações preliminares do histórico da comunidade, das principais linhas de parentesco, do passado comum ao qual se remetiam, das principais atividades socioeconômicas desenvolvidas, entre outros.

No decorrer do trabalho aponto mais detalhadamente essa experiência etnográfica. Vale destacar até aqui que o “Relato Histórico”, elaborado por mim mas fruto de uma extensa interlocução junto com os moradores da comunidade, foi por eles apresentado, mais uma vez, à FCP, a qual finalmente outorgou a Certidão de Autodefinição à comunidade quilombola de Surubiu-Açú, sendo publicado no Diário Oficial da União no dia 31 de outubro de 2018. No dia 04 de abril de 2019 a ARQSURUBIAÇU, junto a representantes da FOQS, participaram da “mesa quilombola”, organizada periodicamente pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) do Oeste do Pará¹¹, onde apresentaram formalmente a Certidão da comunidade solicitando dessa forma o início do processo de regularização fundiária do território quilombola frente a dita autarquia¹².

¹¹ O INCRA no Oeste do Pará organiza, a cada três meses, a chamada “mesa quilombola”, onde representantes de associações de moradores, de movimentos sociais e de distintos órgãos públicos de fiscalização, discutem as demandas e ações da autarquia junto com técnicos e gestores da mesma. Representantes da ARQSURUBIAÇU pensavam dar entrada a seu respectivo processo de titulação na “mesa quilombola” prevista para acontecer no mês de março de 2019, posto que a Certidão original da FCP só chegou no local da FOQS em finais de fevereiro. Porém, devido à incerteza existente dentro do INCRA gerada pela mudança de governo, a mesa “quilombola” foi adiada, tendo acontecido finalmente a inícios de abril de 2019.

¹² De forma resumida, os passos para a titulação do território quilombola junto com o INCRA são os seguintes: em primeiro lugar, a apresentação da Certidão de Autodefinição emitida pela FCP. Em segundo lugar, a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) como parte da primeira etapa da regularização fundiária quilombola. O RTID consiste no levantamento de um conjunto de informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas; um dos objetivos também é o da identificação dos limites do território reivindicado. Em terceiro lugar, a publicação do RTID, levando em conta o tempo estipulado para possíveis contestamentos e recursos. Em quarto lugar, a publicação da portaria do Presidente do INCRA que reconhece os limites territoriais quilombolas, o qual termina com a fase de identificação do território. Em quinto lugar, se for o caso, a publicação do Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social, pagando-se em dinheiro a terra nuas a serem desapropriadas. Finalmente, a titulação, mediante outorga de título coletivo, imprescritível e pró-indiviso à associação que representa à comunidade. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/passo_a_passo_quilombolas>. Acesso em: 02/02/2019.



DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO



Publicado em: 08/11/2018 | Edição: 215 | Seção: 1 | Página: 76
 Órgão: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares/Coordenação-Geral de Gestão Interna/Divisão 2

PORTARIA Nº 286, DE 31 DE OUTUBRO DE 2018

O PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo art.18, c/c o art. 2º, do Decreto nº 6.853, de 15 de maio de 2009; em conformidade com arts. 1º e 2º, da Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988; com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004; com o art. 2º, §§ 1º e 2º, e art. 3º, § 4º, do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003; observados os procedimentos determinados na Portaria/FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007, publicada na Seção I, p.29, do Diário Oficial da União nº 228, de 28 de novembro de 2007, resolve:

Art.1º - Certificar que a comunidade, a seguir identificada, se Autodefiniu como Remanescente de Quilombo, conforme declaração de Autodefinição que instrui o processo administrativo 01420.005612/2014-14:

Comunidade	Município	Estado
SURUBIU-AÇU	SANTARÉM	PA

Art.2º Autorizar o registro da presente certificação no Livro de Cadastro Geral nº 019, sob o nº 2.676, às fls 098.

ERIVALDO OLIVEIRA DA SILVA

Figura 3: Publicação da Certidão de Autodefinição da comunidade quilombola de Surubiu-Açú no Diário Oficial da União. Fonte: Diário Oficial da União.

Por sua vez, este recorte etnográfico não deve ser entendido como uma “paixão por detalhes menos densos”, como apontou Jaap Van Velsen, mas sim como uma vantagem que permite a obtenção de um material de campo mais específico, o qual poderá ser posteriormente analisado dentro de processos sociais mais amplos (Van Velsen, 1987 [1967]:367-368). Nesse sentido, concordamos com Clifford Geertz e entendemos que “o *locus* do estudo não é o objeto de estudo” (Geertz, 1989 [1973]:16), pelo que se bem a comunidade quilombola de Surubiu-Açú foi o lugar a partir do qual centrei as minhas principais observações, considero que o objeto central do presente trabalho enfoca diversas escalas de um processo de reconhecimento territorial de comunidades quilombolas no contexto territorial do Baixo Amazonas.

Os chamados estudos de comunidades podem colocar em evidência as dinâmicas que se fazem presentes em distintos planos de interação, inclusive para fora delas, sendo assim acentuada uma oposição com aquelas características de hermetismo, imutabilidade e estabilidade com as quais por muito tempo foram estereotipadas. Dessa forma, poderíamos dizer que a comunidade aqui analisada, e qualquer comunidade de modo geral, pode ser “um exemplo concreto da interseção de vários planos de organização social em uma localidade dada” (Geertz, 1999 [1959]:291).

Caberia a nós a tarefa de analisar a interação desses distintos planos organizativos, para a qual a delimitação etnográfica previamente realizada se mostrara favorável ao permitir dirigir a nossa atenção à “constatação paradoxal de que os limites só adquirem relevância se estiverem inter cruzados”, como apontou Joan Vincent ao estudar a sociedade agrária como fluxo organizado (Vincent, 1987 [1977]:380).

Dessa forma, e seguindo alguns eixos de análise propostos por dita autora, durante o trabalho de campo foi dada atenção ao movimento de pessoas dentro e fora do tempo observado, levando em consideração as mortes, casamentos, migrações, festas, reuniões, redes políticas, de comércio, de recreação, etc. Assim, dentro da comunidade de Surubiu-Açú foi possível observar, por exemplo, a atuação do representante e dos associados à Colônia de Pescadores de Santarém (Z-20), que agrupa aos pescadores de todas as comunidades do município sem fazer distinção das diversas identidades sociais e étnicas que porventura algumas destas possam acionar; acontecendo do mesmo modo com o respectivo representante e com os associados do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR- Santarém).

Da mesma forma, foi interessante constatar os distintos tipos de participação que os representantes da ARQSURUBIAÇU exerciam em diferentes níveis. Por exemplo, cada mês tinham que organizar uma reunião a nível local com os demais integrantes da associação quilombola para discutir questões de interesse exclusivo da comunidade; por outro lado, uma vez por mês os representantes da associação também tinham que participar, a nível regional (dentro da região inscrita ao município de Santarém onde se encontram inseridos), das reuniões promovidas pelo Conselho Regional de Aritapera¹³; e já a nível municipal, tinham que participar das reuniões promovidas pela FOQS na sua sede localizada na cidade de Santarém. Esporadicamente tinham que comparecer a reuniões que poderiam contar com a presença de representantes do MPF/PA ou de outras autarquias e órgãos de governo. Isso sem mencionar a participação a nível estadual e nacional exercida por representantes da FOQS em reuniões da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (MALUNGU) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), respectivamente.

¹³ Uma das regiões que compõe o município de Santarém é a região de Aritapera, que por sua vez agrupa à comunidade quilombola de Surubiu-Açú e a outras 13 comunidades “ribeirinhas”, as quais são: Centro do Surubiu-Açú, Praia do Surubiu-Açú, Ponta do Surubiu-Açú, Cabeça D’Onça, Santa Terezinha, Enseada do Aritapera, Centro do Aritapera, Costa do Aritapera, Boca de cima do Aritapera, Mato Alto, Carapanatuba, Água Preta e Ilha do São Miguel. Todas as comunidades fazem parte do Conselho regional de Aritapera, cujo atual presidente é Aldo Neves.

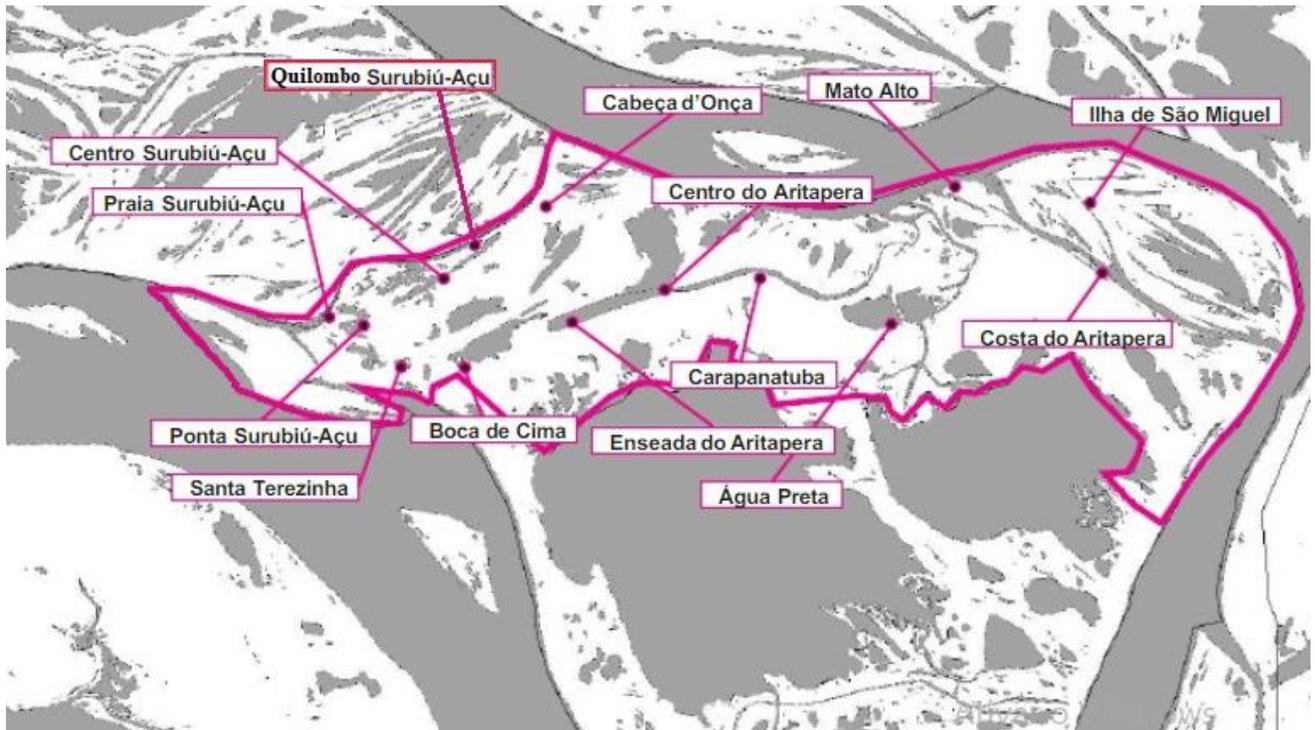


Figura 4: Mapa das 14 comunidades que compõem a região de Aritapera, no município de Santarém. A comunidade quilombola de Surubiú-Açu é a única comunidade autorreconhecida como quilombola. Fonte: Plano de utilização PAE Aritapera. IPAM/INCRA, 2010.

Por outro lado, também destacaram os fluxos comerciais estabelecidos com relação aos mercados e feiras das cidades de Santarém e Alenquer, as quais, por sua vez, evidenciaram complexas redes intercomunitárias que eram reforçadas não só pela troca de produtos e o trabalho compartilhado, mas pelo casamento e o estabelecimento de laços familiares e de compadrio com pessoas de comunidades vizinhas, assim como também pela realização de “festas de santo”, festas de aniversário das comunidades, e o “Campeonato Ribeirinho”, o qual se joga nos domingos dos últimos meses de cada ano.

Um outro apontamento interessante presente no trabalho de Joan Vincent, e observado em condições de trabalho de campo, é o destaque dado para indivíduos frequentemente ignorados, dentre os quais destacam as mulheres, as crianças e os rapazes, que muitas vezes terminam apresentando um movimento maior que o dos homens adultos (Vincent, 1987 [1977]:383). Focando aqui especificamente nas crianças, um dos motivos da sua intensa mobilidade geográfica está relacionada com “a infraestrutura educacional subdesenvolvida do meio rural” (*idem*). Assim, na comunidade quilombola de Surubiú-Açu observei um cenário semelhante ao descrito pela autora, pois, ao não contar com nenhum tipo de escola, os pais acabam enviando seus filhos, via lancha escolar, a outras escolas em comunidades vizinhas, onde dão continuidade as relações intercomunitárias.

1.2.1 Sobre o conceito de comunidade

Neste ponto, cabe assinalar que se tem falado muito sobre a “comunidade” e as “comunidades” sem ter sido feita uma contextualização mais exata sobre o termo. Nas ciências sociais o sentido de “comunidade” se encontra presente no pensamento alemão desde finais do século XIX e inícios do século XX. Uma evidencia é a clássica obra de Ferdinand Tönnies, denominada “Comunidade e sociedade” (1947 [1887]), na qual o autor delimita, de maneira ideal, as diferenças entre ambos conceitos. Da mesma forma, outras análises teóricas dos chamados “pais da sociologia” também se debruçaram sobre esse conceito, como Émile Durkheim. Ele, estudou a divisão do trabalho social por meio da diferenciação entre a solidariedade mecânica, na qual se encontrariam os matizes do que o autor entendia como sendo próprio da vida comunitária, e, por outro lado, a solidariedade orgânica, tida como muito mais voltada para a vida em sociedade (Durkheim, 1983 [1930]). Com Max Weber, as conceituações sobre a comunidade se fazem presentes nos estudos sobre as relações sociais, podendo ser estas comunitárias ou associativas. Sendo para o autor as comunitárias aquelas referidas a ação social, a qual é motivada de forma subjetiva por sentimentos de pertencimento a uma coletividade (Weber, 2000 [1922]).

De tão abrangente, o conceito teórico extrapolou as diversas áreas acadêmicas nas quais tinha-se feito presente e ganhou notoriedade na vida social de maneira geral, sendo usado para designar todo tipo de agrupamentos. Dessa forma, cidades, bairros, povos, grupos com identidades específicas, e até nações, como no trabalho de Benedict Anderson (2011 [1983]) em que a nação é definida como uma comunidade política imaginada (2011 [1983]), puderam chegar a ser diretamente denominados, ou pensados, como comunidades.

No caso brasileiro, destacam-se na Amazônia os trabalhos pioneiros de Charles Wagley (1957 [1953]), “Uma comunidade na Amazônia”, no qual se apresentam os resultados de uma pesquisa realizada em uma comunidade denominada de maneira fictícia como “Itá”, localizada na região do Baixo Amazonas. Por outro lado, destaca-se também o clássico trabalho de Eduardo Galvão, “Santos e visagens” (1976 [1954]), que foi realizado naquela mesma comunidade. Porém, a popularização do termo utilizado para definir agrupamentos humanos rurais na Amazônia é relativamente recente, tendo sido fortemente influenciada pela atuação da Igreja Católica, como assinalado por diversos autores.

Segundo Delma Pesanha Neves (Neves, 2009:80), representantes da Igreja Católica encorajavam a organização comunitária e a escolha de líderes comunitários ao mesmo tempo que acompanhavam de perto os processos de alfabetização e evangelização levados a cabo

naquelas localidades rurais amazônicas. Isso se deu primeiro por meio do Movimento de Educação de Base (MEB) criado nos anos de 1960 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e depois por meio da criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) pós Concílio Vaticano II, nos anos de 1970. Dessa forma, os moradores daqueles grupos delimitados muitas vezes por relações de parentesco e compadrio “mantiveram-se referenciados a um modo de vida organizado pelo ideário do contrato entre os comuns, reificado na ideia de comunidade ou vida comunitária” (Neves, 2009:82).

Igualmente, outro dos fatores que posteriormente passou a influenciar na consolidação do termo comunidade foi a sua utilização por organismos governamentais. Diante disso, a organização em comunidades e a formação de associações comunitárias representativas passou a ser a condicionante exigida pelo Estado a partir da qual seria feita a implementação de políticas públicas ou programas de governo. O que se comprova em estudos recentes como o de Raquel Wiggers, quem ao analisar os benefícios do Programa Bolsa Floresta outorgados a famílias residentes dentro de Unidades de Conservação no Estado do Amazonas, demonstrou que estes só seriam recebidos se as famílias pertencessem a comunidades que tivessem uma associação que as representasse (Wiggers, 2012:28).

Por sua parte, as comunidades quilombolas no Brasil enfrentam uma situação bastante similar, pois para poder obter a Certidão de Autodefinição da FCP lhes é solicitado o envio, dentre outros documentos, da “ata de reunião específica para tratar do tema de Autodeclaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou ata de assembleia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros”¹⁴. Assim, o primeiro passo para iniciar o processo de titulação do território quilombola na prática é a criação de uma associação dentro da comunidade, a qual tem que ser legalmente reconhecida em cartório. Inclusive, muitas vezes só se chega a entender como concluído o processo de autorreconhecimento como comunidade quilombola quando a respectiva associação é criada,

¹⁴ “A emenda 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, reserva à FCP a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Esclarecemos que esta FCP não certifica essas comunidades a partir de um trabalho de conferência de quem é ou não quilombola, mas, sim, respeitando o direito à Autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da OIT, certifica aquelas comunidades que assim se declaram. Para isso uma reduzida documentação é exigida, de acordo com a Portaria FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007: ata de reunião específica para tratar do tema de Auto declaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou ata de assembleia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve relato histórico da comunidade, contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade, etc.; e um requerimento de certificação endereçado à presidência desta FCP”. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em:04/02/2019.

sendo o dia da sua fundação uma data especial que passa a ser comemorada todos os anos como lembrança da consolidação daquele processo político de reconhecimento identitário.

Finalmente, queremos destacar que o termo comunidade será por nós utilizado para designar os grupos de unidades residenciais, geralmente rurais e de diferentes tamanhos, reunidos em uma mesma localidade e representados por uma associação comunitária. Serão destacadas as suas características como unidades políticas e territoriais a partir das quais os nossos interlocutores estabelecem critérios próprios para atuar tanto no interior como fora delas; dando-lhe especial atenção aos vários tipos de relações intercomunitárias que muitas vezes questionam os limites estabelecidos.

1.3 A experiência etnográfica

(...). Eu, como estranho, recolhi esse momento e, assumindo-o como certo, me vi talvez o mais próximo que já estive ou que algum dia estarei de saber o que é a vida para essas pessoas – e esse é um passo no caminho para compreender não só aos *Paharis* e a sua Índia, mas um mundo inteiro onde as pessoas procuram a sua realização em seus diversos caminhos; e muitas vezes a encontram mesmo quando são pegos e triturados no moinho da existência social. Esse é, em grande parte, o objetivo da antropologia. (Berreman, “Epilógó: Sirkanda 10 anos depois”)

A metodologia adotada para o presente trabalho foi a etnografia, pautada na observação participante, a qual permitiu exercitar a reflexão a partir da estada em campo e da interação nele mantida. Como assinalado, a aproximação inicial que eu tive com a temática e com o campo de pesquisa se deu através da minha participação em distintos projetos de pesquisa por meio dos quais foram sendo construídas as primeiras relações junto com os representantes da FOQS.

A consolidação de relações de confiança foi fundamental para o posterior desenvolvimento das minhas pesquisas de campo etnográficas porque, ao ser apresentado nas comunidades quilombolas de Santarém pelos representantes da Federação Quilombola, de alguma maneira a minha presença, sem deixar de ser a de um elemento estranho e externo aos distintos grupos, não foi vista com desconfiança. Detalhe esse não menor em um contexto como o atual, no qual conflitos territoriais e socioambientais se incrementam de maneira alarmante, e de muitas formas.

Particularmente eu sentia que o estranhamento natural gerado pela minha presença nas comunidades era aprofundado pelo fato de ser peruano e falar português com algum sotaque.

Cheguei a ouvi-los falar, não sei se em tom de brincadeira, que eu vinha “do fim do mundo do Brasil”, e inclusive chegaram a me perguntar se eu sabia falar japonês. Paradoxalmente, essa “estranheza”, de parte deles, acabou criando vínculos de proximidade entre nós, uma vez que alguns questionamentos começaram a ser feitos. Por exemplo me perguntaram se também existia várzea no Peru, ou sobre quais eram os nomes de certas coisas ou animais em meu país, sendo temas que abriram espaços de diálogos descontraídos a partir dos quais, entre risadas e histórias, passei a ser conhecido simplesmente como “o peruano”. Apelido que ganhei, acredito eu, em função do grande alcance do futebol no imaginário e na vida das pessoas, principalmente via transmissão televisiva, pois não passou despercebida a participação de um jogador peruano que nos últimos anos defendeu a camisa de dois dos times mais populares do Brasil, o Corinthians e o Flamengo.

Sobre a minha estadia na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, considero importante assinalar que estive lá em quatro oportunidades diferentes, sendo cada uma das estadias mais prolongadas do que a anterior. A primeira vez que estive lá foi no dia 16 de fevereiro de 2017, ocasião na qual, mesmo não ficando para pernoitar, tive a oportunidade de assistir a uma assembleia convocada pelos representantes da associação quilombola. Esta foi a primeira vez que tive conhecimento sobre a história daquele grupo e sobre seu processo de reconhecimento étnico, iniciado quatro anos antes, em junho de 2013.

A segunda vez em que estive nessa comunidade foi no dia 17 de junho de 2018, quando fiquei durante cinco dias no que foi uma primeira imersão no campo na qual pude levantar um material etnográfico preliminar com o intuito de elaborar o “histórico” da comunidade que iria ser apresentado para a FCP. A terceira vez em que estive na comunidade foi no dia 24 de outubro de 2018, ficando pouco mais de uma semana. Finalmente, e ciente da importância daqueles aspectos só possíveis de serem observados por meio da proximidade com o grupo estudado, o qual possa proporcionar a “carne e o sangue” que dá substância as nossas interpretações e diálogos teóricos (Malinowski, 1976 [1922]: 31), retornei por quarta e última vez no dia 05 de novembro de 2019, ficando também mais de uma semana na comunidade quilombola de Surubiu-Açú.

Dessa forma, os trabalhos de campo realizados têm me proporcionado importantes aproximações que me permitiram, em linhas gerais, levar a sério uma das máximas mais importantes, necessárias e difíceis conhecidas dentro da disciplina antropológica, que é compreender o ponto de vista nativo. Para isto, a minha aproximação com o grupo foi sendo construída de maneira progressiva por intermédio da FOQS, dando continuidade a pesquisas

anteriores. Assim, a Federação me apresentou a um núcleo familiar específico pelo qual fui acolhido durante todas as minhas distintas estadias no interior da comunidade.

A família que me recebeu é formada por Rosilete Menezes Cardoso, seu marido, Manuel Trindade Correa de Sousa, e dois dos seus quatro filhos que ainda permanecem na comunidade, Rosivan e Rivaldo Cardoso de Sousa. Dona Rosa, como todos a conhecem, além de ser a atual vice-presidente da associação quilombola, é representante da Z-20 na comunidade e também encarregada de levar e vender os produtos da lavoura familiar, dela e de outros comunitários, todas as quintas até a feira da cidade de Alenquer. Ela é filha do ex-presidente e vice-presidente da associação quilombola, seu André, e sobrinha direta de Martinho dos Santos Menezes, o morador mais velho da comunidade, tido por todos como o “esteio do quilombo”. Informações estas que de alguma maneira demonstram que a indicação de uma liderança da FOQS para que eu ficasse naquele grupo doméstico não foi acidental, ao se tratar de uma família bastante engajada no processo de reconhecimento quilombola.

Uma vez destacado esse pertencimento, posso dizer também que acompanhar de perto a dinâmica familiar deste grupo, junto com os respectivos “imponderáveis da vida cotidiana” (*idem*), foi muito proveitoso. A observação, em algumas ocasiões participante, das rotinas de trabalho e da própria reprodução da economia familiar, acionaram minhas reflexões sobre o conceito de campesinato como instrumento analítico possível para estudar e entender às comunidades quilombolas do Baixo Amazonas, cujos moradores, assim como a grande maioria dos moradores da região, podem ser considerados como fazendo parte dum “campesinato polivalente” (Castro, 1998:7) ao exercer distintas atividades socioeconômicas¹⁵.

¹⁵ As discussões sobre o uso do termo “campesinato” como instrumento analítico se deram ao redor da literatura discutidas dentro da disciplina do PPGA/UFGA intitulada “Antropologia dos povos tradicionais: Os povos da terra e a besta fera”, administrada pela professora Eliane Cantarino O'Dwyer durante o primeiro semestre de 2018.

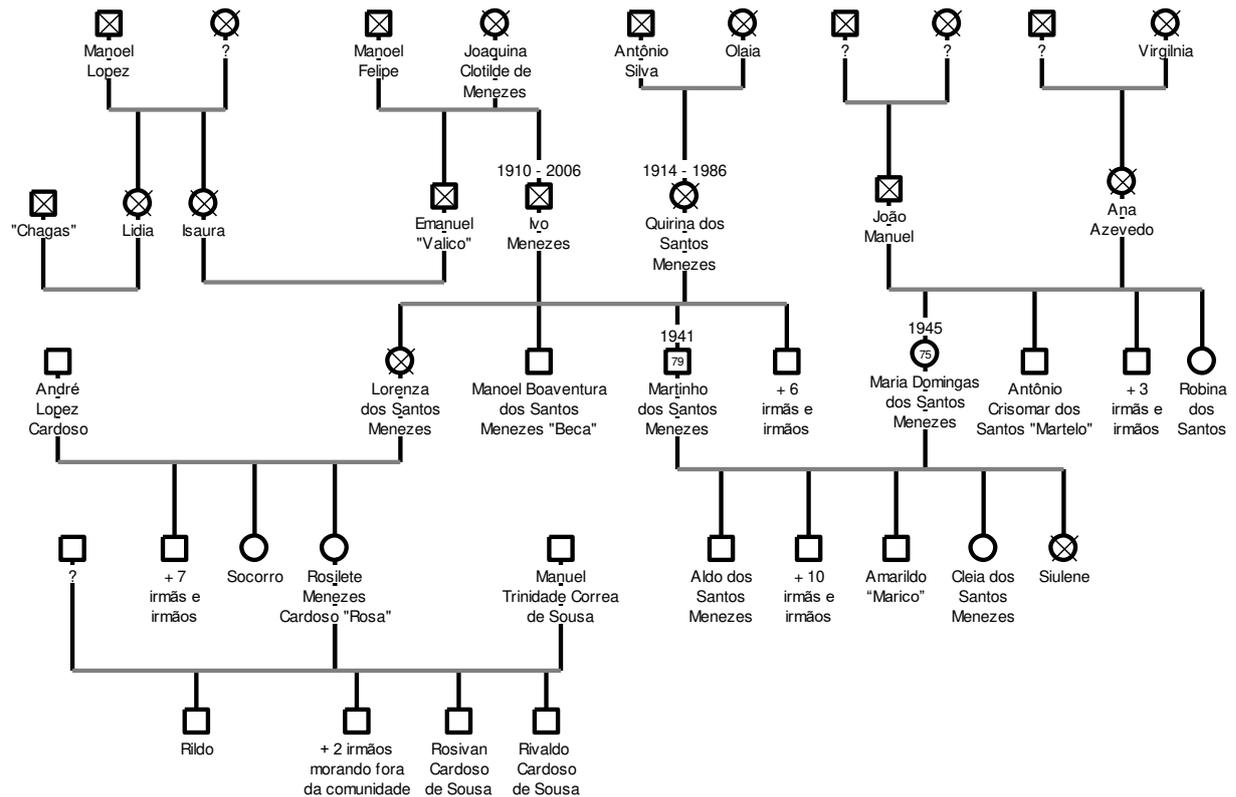


Figura 5: Recorte do Diagrama de parentesco que dá especial ênfase ao grupo doméstico conformado pela família nuclear de Rosilene Menezes “Rosa”, a qual me recebeu dentro da comunidade, e à relação de consanguinidade entre ela e Martinho dos Santos Menezes, o morador mais antigo da comunidade quilombola de Surubiú-Açú. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 6: Grupo doméstico da comunidade quilombola de Surubiú-Açú no qual permaneci. Na foto dona Rosa e seus filhos, Rosivan e Rivaldo, arrumando de manhã cedo os produtos que serão comercializados na feira da cidade de Alenquer. Dentre os produtos podem-se encontrar “cachos de banana grande”, jerimum, cheiro verde, pimentinha, mandioca e diversas espécies de peixe. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 7: Manuel Trinidad, marido de dona Rosa, revisando as redes de pesca no fim de tarde. Na foto, um curimatá sendo retirado da rede. Fonte: Acervo pessoal.

Cabe assinalar que o trabalho não está circunscrito a uma única família em particular. Porém, foi por intermédio da família de dona Rosa que consegui realizar uma dupla aproximação tanto intra como extrafamiliar. Assim, fui adentrando no seio do núcleo familiar no grupo doméstico em que me encontrava¹⁶, passando a ser convidado a atar a minha rede dentro de casa, participando das conversas noturnas que duravam até o momento em que a rádio era desligada, comendo a comida diária, etc. Enfim, vivendo e estando com eles para as tarefas corriqueiras ou mesmo para participar das mais simples “reuniões” que desenhavam distintas formas de socialização

Consideramos necessário conceituar que os termos de parentesco aqui referenciados podem ser entendidos como cognáticos, ou seja, fundados sobre o reconhecimento de duas linhas de parentesco formando um sistema não unilinear (Lévi-Strauss, 1982 [1949]:144). Dessa forma, nas comunidades estudadas pode-se observar que aos membros da família nuclear

¹⁶ Segundo Meyer Fortes, em todas as sociedades humanas a reprodução social tem-se dado por meio dos grupos domésticos, os quais, em linhas gerais, “precisam permanecer em ação por um período de tempo suficientemente longo, para permitir a criação de filhos até o estágio da reprodução física e social, para que a sociedade se mantenha” (Fortes, 2011 [1958]:6), sendo este um processo cíclico. Na realidade amazônica na qual levamos adiante distintos projetos de pesquisa, os grupos domésticos podem ser entendidos como moradores de uma unidade residencial e de uso comum que geralmente compartilham laços de consanguinidade, sendo também possível encontrar moradores agregados sem nenhum grau de parentesco.

e aos outros membros mais distantes lhes são designados termos semelhantes aos utilizados nas sociedades ocidentais, como pai, mãe, filhos, e tio/a, sobrinho/a, primo/a, respectivamente. De qualquer forma, existem particularidades nas comunidades rurais amazônicas, como foi bem assinalado pela antropóloga Mariana C. Pantoja, que ressignificam ditos termos, como quando a categoria tio/a chega a abarcar também aos primos dos pais e não somente aos irmãos destes, quando por sobrinho/a se faz referência inclusive aos filhos dos primos, ou quando ao se falar de filhos/as se subentende que os enteadas e enteados estão incluídos (Pantoja, 2008:263).

Ainda no trabalho de campo, me foi possível também ter acesso às demais redes de relações que o grupo doméstico no qual estive inserido mantinha com os vizinhos da própria comunidade, com os quais, na maioria dos casos, existiam relações de parentesco e “compadrio”¹⁷. Cheguei a acompanhar, por exemplo, a Rosivan, um dos filhos da dona Rosa, a deixar alimentos para seu filho de dois anos, de nome Rafael, que estava sendo cuidado pela ex-sogra de Rosivan na comunidade de Piracão-Era de Cima, pertencente à região de Uricurituba e localizada a umas duas horas de rabetá saindo da comunidade quilombola de Surubiu-Açú.

Esse caso é particularmente interessante porque a mãe biológica de Rafael, Lidines, de Piracão-Era de Cima, hoje em dia mora na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, porém não com Rosivan e sim com outro parceiro com o qual acaba de ter uma filha que leva por nome Samyla. Por sua vez, o irmão de Lidines, Jarley, também oriundo da comunidade de Piracão-Era de Cima, ex-cunhado e compadre de Rosivan, é pai do Ítalo, um menino de menos de dois anos cuja mãe é a prima irmã de Rosivan. Assim, a mãe do pequeno Ítalo, que é prima irmã de Rosivan e sobrinha direta da dona Rosa, mora junto com a sua mãe, Socorro (a irmã de dona Rosa), e seu filho, Ítalo, na comunidade de Centro de Surubiu-Açú. Dessa forma, pode-se observar como o parentesco desenha relações sociopolíticas intercomunitárias que se sobrepõem às diferenças identitárias que porventura possam existir no autorreconhecimento étnico de comunidades da região, e que inclusive coloca em xeque os limites comunitários que finalmente terminam sendo extrapolados de diversas maneiras.

As relações de parentesco acima citadas podem ser observadas por meio da leitura de um novo recorte do Diagrama de parentesco da comunidade representado na **Figura 8**. Este dá

¹⁷ Alguns autores classificam esse tipo de relação complexa como se tratando de uma extensa rede de “parentes rituais”, se enquadrando baixo esse conceito a “aquelas pessoas cujas relações são descritas por termos de parentesco, ou derivados do idioma do parentesco, mas que não são estabelecidas por filiação e casamento, e que não se confundem com esses princípios (Pitt-Rivers, 1968:408-413 *apud* Pantoja, 2008:187)”, sendo o compadrio uma das principais formas de “parentesco ritual” presente nas comunidades da região aqui estudada.

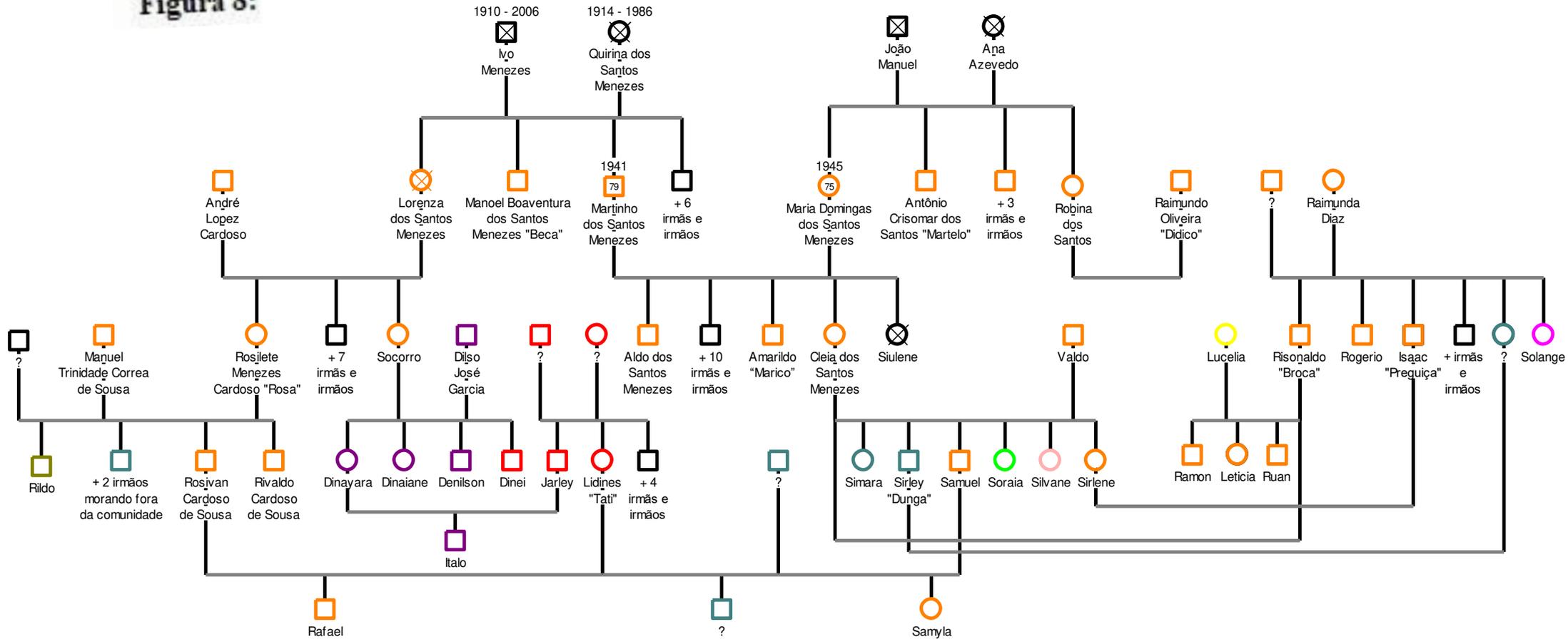
especial ênfase às relações intercomunitárias que são formadas através do estabelecimento de laços de família criados a partir do noivado, casamento e/ou por meio dos filhos e filhas que possam surgir de qualquer tipo de união, seja esta passageira ou duradoura

Assim, a partir dos casos ilustrados no Diagrama de parentesco levantado na comunidade quilombola de Surubiu-Açú junto com os principais interlocutores da presente pesquisa (consultar **Anexo - Diagrama de parentesco estendido** ao final do trabalho), é possível observar como a “virilocalidade” se impõe sobre a “uxorilocalidade”¹⁸, sendo mais recorrentes os casos em que o novo casal de conjugues passa a compartilhar residência com os parentes do marido. Cabe destacar que quando uma relação é estabelecida por pessoas de diferentes comunidades, nos seguintes Diagramas de Parentesco se optou por representar de uma cor diferente a procedência de cada uma das pessoas incluídas com a finalidade de enfatizar as dinâmicas intercomunitárias existentes. O que não quer dizer, de maneira nenhuma, que as pessoas vindas de fora não possam mudar seu status de exógenas; muito pelo contrário, a empiria nos mostra como, com o transcurso do tempo, os que em um primeiro momento foram agregados a novos grupos familiares geralmente conseguem estabelecer estreitos laços de pertencimento que lhes permite reconhecer-se, e ser reconhecidos, como membros efetivos da comunidade que passaram a integrar.

Por isso, nos Diagramas de parentesco a seguir, algumas pessoas que não nasceram na comunidade quilombola de Surubiu-Açú foram representadas com a cor específica dessa comunidade por ter passado grande parte das suas vidas morando ali sendo hoje em dia membros efetivos da mesma. De igual maneira, em alguns casos pessoas que nasceram na comunidade quilombola de Surubiu-Açú continuaram a ser representadas com a cor específica da comunidade de nascimento, por mais de que na atualidade tenham estabelecido residência junto com a suas respectivas famílias em outras comunidades da região. Em resumo, representar as pessoas, nos Diagramas de parentesco aqui elaborados, com uma cor diferente segundo a comunidade à qual pertenceram ou pertencem é um exercício limitado, porém útil já que serve para mostrar um pouco da complexa rede de relações intercomunitárias presentes na região por mim estudada.

¹⁸ Para mais informações sobre a utilização dos termos “patrilocalidade”, “matrilocalidade”, “virilocalidade”, “uxorilocalidade”, e outros, consultar Augé, M. (org.), 1978 [1975].

Figura 8:



- ○ Comunidade quilombola de Surubiu-Açú, região de Aritapera, Santarém
- ○ Comunidade Ponta do Surubiu-Açú, região de Aritapera, Santarém
- ○ Comunidade Salvação, Alenquer
- ○ Comunidade Piracãoera de Baixo, região de Urucurituba, Santarém
- ○ Comunidade Piracãoera de Cima, região de Urucurituba, Santarém
- ○ Comunidade Centro do Surubiu-Açú, região de Aritapera, Santarém
- ○ Comunidade Enseada de Aritapera, região de Aritapera, Santarém

- ○ Comunidade Ponta do Surubiu-Açú, região de Aritapera, Santarém
- ○ Comunidade Surubiu-Açú, Alenquer
- ○ Comunidade Cabeça de Onça, região de Aritapera, Santarém
- ○ Santarém
- ○ Manaus

Cabe assinalar que as relações intercomunitárias pautadas no parentesco que serão exemplificadas ao longo do presente trabalho não foram informações às quais tive acesso de maneira direta nem de forma coesa. Por traz dessa ligação de pontos existe um esforço interpretativo e de coleta de dados em diferentes lugares, momentos, e junto a diferentes pessoas, possibilitado pela prática etnográfica desenvolvida em campo. A mesma permitiu conhecer mais sobre a existência de amizades e inimizades, laços afetivos, brigas internas, renzilhas, fofocas, apelidos, entre outros. Claro que às vezes se chegou a esses entendimentos não da melhor maneira possível, mas por causa dos erros por mim cometidos devido ao desconhecimento inicial das relações sociais ali construídas.

Certa vez, um dos comunitários reclamou pelo fato de eu ter deixado uma das fotos que tinha lhe prometido entregar na casa de uma pessoa com a qual ele não falava. Naquela ocasião eu tinha algumas fotos impressas referentes a outras situações de campo registradas em viagens anteriores. Como é comum as pessoas da comunidade irem até a cidade ou para um local de pesca se ausentando durante vários dias de suas moradias, deixei juntas várias fotografias de pessoas distintas em uma casa em particular, onde elas poderiam passar a pegalas a qualquer momento. Não imaginei que isso pudesse criar desconfortos, mas no final os problemas que dali surgiram serviram para repensar os meus próprios pressupostos sobre as famílias e as relações em “comunidade”, pois nelas existem também disputas e contradições geralmente ignoradas pela vigência dos modelos harmônicos coercitivos que, como técnica de pacificação e dominação, foram impostos há muito tempo por sistemas de controle hegemônicos (Nader, 1996), como modelo teórico e empírico das vidas em comunidades.

1.3.1 *Cisma e continuidade em uma comunidade quilombola*

Precisamente durante o último trabalho de campo realizado na comunidade quilombola de Surubiu-Açú pude presenciar como as relações sociais entre os comunitários estavam passando por um momento muito delicado em virtude de um acontecimento que terminou por acirrar brigas internas. Pela informação que consegui recolher, a pessoa que se encontrava exercendo o cargo de presidente da associação quilombola, a quem naquele momento pude entrevistar, teve exposto um relacionamento extraconjugal que manteve com outra moradora da comunidade, quem, por sua vez, é filha do morador mais antigo, conhecido por todos como o “esteio do quilombo”. Isto resultou em que tanto o ex-presidente, quanto a

sua atual companheira terminassem seus respectivos casamentos, os quais tinham durado várias décadas e fruto dos quais tinham nascido vários filhos e filhas.

O agora ex-presidente foi morar junto com a sua atual companheira na casa do seu irmão mais novo, isto porque, ao não ter sido um relacionamento consentido pela família deste, a mãe não permitiu que o novo casal morasse na casa na qual antes residia o seu filho junto com a sua outra família. Ou, como ouvi falar de várias pessoas: “A mãe não gosta da nova mulher dele, e ela já disse que se ela chegar e encontrar a nova mulher em casa, expulsa os dois de lá”. Por sua parte, a ex-esposa do ex-presidente voltou para a casa da sua mãe localizada na comunidade de Enseada de Aritapera, de onde ela veio tempo atrás.

Já o ex-marido da atual companheira do ex-presidente permaneceu morando na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, sendo evitado, de ambas partes, qualquer tipo de contato. O interessante é que, por mais se tenha tentado cortar todo tipo de relação entre ambas famílias, isto não foi possível porque, simultaneamente a essa união conjugal específica que terminou se rompendo, outros laços de parentesco foram sendo estabelecidos entre parentes próximos. Assim, dois dos irmãos do ex-presidente se casaram com duas das filhas do anterior casamento entre sua atual companheira e o ex-marido desta última; um destes casais mora em Santarém, mas o outro continua morando na comunidade quilombola de Surubiu-Açú¹⁹.

De igual maneira, mesmo não tendo existido um confronto direto entre o ex-presidente e o ex-marido da sua atual companheira, diversos confrontos indiretos aconteceram entre familiares destes. Por exemplo, um dos filhos deste último chegou a brigar com o ex-presidente durante um jogo de futebol na comunidade. Pelo que se conta, a briga aconteceu não pelo jogo e sim por conta do problema familiar aqui exposto. Segundo relato de uma das moradoras da comunidade:

Um dia estavam jogando bola aqui e o filho que a atual companheira do ex-presidente teve com seu ex-marido, que estava meio bêbado, começou a *teimar* com um dos irmãos do ex-presidente. Aí o ex-presidente foi pedir para o filho da sua atual companheira para que ficasse quieto, e este último o mandou se foder. O ex-presidente pediu para o filho da sua atual companheira repetir aquilo, e depois lhe deu três tapas que o “sentaram”. Por isso é que aumentou ainda mais a desconfiança e a raiva do ex-marido da atual companheira do ex-presidente, que sente muita raiva por este último e pelos irmãos deste, sendo um deles o seu próprio genro²⁰.

¹⁹ Por mais que tenha sido uma opção proposital não colocar no corpo do texto os nomes das pessoas envolvidas neste drama familiar, uma leitura atenta dos Diagramas de parentesco representados na **Figura 8** e no **Diagrama de parentesco estendido**, localizado em **Anexo** ao final do trabalho, poderá evidenciar as complexas relações de parentesco estabelecidas a partir destes encontros, desencontros e reencontros conjugais.

²⁰ Mais uma vez, os nomes das pessoas involucradas foram retirados inclusive dos depoimentos aqui citados, sendo substituídos por referências construídas a partir da figura do ex-presidente da associação comunitária para que os relatos não percam a sua lógica.

Dessa forma foi que deixaram de realizar-se jogos de futebol no campo da comunidade, que ficou praticamente abandonado por falta de manutenção que sempre era feita de maneira conjunta pelos moradores da comunidade, como evidencia a fala de uma outra moradora:

Os rapazes que antes vinham jogar bola aqui agora vão a jogar na Cabeça de Onça ou em Surubiu-Açú de Alenquer, ninguém quer mais jogar aqui. Os irmãos do ex-presidente não vêm mais jogar aqui, ninguém mais vem, o campo está tudo descuidado. O filho e o ex-marido da atual companheira do ex-presidente ficam implicando com os irmãos deste e por isso ninguém mais quer vir. Os meninos já disseram para mim que por causa disso não vem mais jogar nem ajudar no campo.

Algumas atividades, como o bingo²¹ jogado nos sábados no barracão comunitário, continuaram sendo realizadas mesmo que com uma frequência menor e com cada vez menos participantes. Já outras atividades que requeriam de uma organização maior, como a tradicional festa do clube da comunidade, deixaram de ser realizadas. Por outro lado, o então presidente da associação, ao entender a grande repercussão que teve seu caso, decidiu deixar o seu cargo. Segundo falas de moradores, ele ficou isolado da comunidade:

A ferida que o ex-presidente fez na comunidade quase que não tem condição de cicatrizar. Ele e a sua atual mulher ficaram meio que isolados aqui, a mulher legítima dele foi embora, e ele ficou lá com a mulher do vizinho. Agora ele não sai para canto nenhum, fica lá na sua casa, somente sai para pescar. A mãe dele não gosta da sua nova mulher, e ela já disse para ele que se ela chegar e encontrar a nova mulher em casa, expulsa os dois de lá, por isso que eles estão morando na casa de um irmão deles.

A presidência da associação foi então assumida por Danielli, a vice-presidente, que chegou a exercer o mandato até o final do período pelo qual tinha sido eleita, deixando o cargo no dia 09 setembro de 2019. Naquele mesmo dia a comunidade votou em eleições por uma nova diretoria, que colocava, dentre os cargos escolhidos, Raimundo, de apelido “Didico”, como presidente, e como vice-presidente a dona Rosa. Por mais do que ambos sejam parentes de quem atualmente é considerado o mais antigo morador da comunidade quilombola, Martinho dos Santos Menezes, sendo “Didico” o cunhado da esposa do Martinho, e sendo Rosa a sobrinha do Martinho, ambos pertencem a famílias diferentes e moram em casas que ficam um pouco afastadas uma da outra dentro dos limites da comunidade.

²¹ Jogo de azar onde bolas numeradas são sorteadas uma a uma. Ganha quem consegue preencher a cartela de números na sua totalidade. Este jogo é muito popular nas comunidades do interior, mais adiante se realizará observação sobre o alcance do mesmo.

Mas a nova eleição não acalmou os ânimos da comunidade, posto que alguns problemas burocráticos impediram registrar a Ata da eleição em um cartório em Santarém porque certos nomes tinham-se apagado, além de que o número do CNPJ da associação não estava aparecendo, nem tampouco esteve presente Claudiana, a secretária da FOQS, cuja assinatura era necessária. Então, segundo o que pude ouvir no mês de novembro de 2019, quando estive na comunidade, “agora está tudo meio parado”.

Para piorar ainda mais a situação na comunidade, surgiram novos problemas entre integrantes da diretoria envolvendo temas econômicos. Resulta que a vice-presidente eleita, sem consultar os demais membros da diretoria nem o presidente eleito, contratou alguém para capinar o campo de futebol que, como comentamos anteriormente, se encontrava em completo estado de abandono. Como as pessoas deixaram de jogar ali por causa das brigas que surgiram a partir do drama social antes explicado, se deixou de realizar também o trabalho comunitário que se fazia de forma voluntária para a manutenção do campo.

O pessoal se incomodou comigo porque eu mandei capinar o campo de futebol que estava feio, estava todo descuidado, por isso mandei pegar dinheiro com a Danielli, mas eu vou devolver esse dinheiro. Falam que eu estou passando por cima do trabalho deles. Eu sei que eu estive errada, fiz isso pensando no benefício da comunidade, mas eu vou devolver esse dinheiro. (Sra. Rosilete Menezes Cardos, “Rosa”, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 08 de novembro de 2019)

Aldo falou para a Danielli, secretária eleita, que a Rosa tinha mandado falar que era para mandar dinheiro do clube para pagar o moço que estava limpando o campo. Mas a Danielli falou que ninguém estava sabendo disso, me chamou e eu lhe falei que eu não tinha nenhum dinheiro do clube porque ninguém estava movimentando nada, eu tinha só o dinheiro da associação. O “Didico” ficou sabendo e se lamentou porque falou que tinha ficado claro na reunião que cada um tinha que fazer o que lhe correspondia, que a Rosa como vice-presidente não tinha porque se meter nas atividades do clube. Por isso “Didico” ficou aborrecido e falou que ele não ia enviar o dinheiro para Rosa, falou para a gente pegar o dinheiro e lavar junto com a Ata para ela. Ela pegou o dinheiro e, sem ter sido feita nenhuma reunião, ela pegou 130 reais para pagar ao rapaz que tinha contratado para arrumar o campo de futebol. (Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 09 de novembro de 2019)

No dia 11 de novembro de 2019 fui convidado para participar de uma reunião extraordinária, realizada no barracão comunitário da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, a qual foi organizada com a finalidade de que os membros da associação pudessem falar abertamente sobre os problemas existentes com intenção de procurar soluções que permitissem tirar à comunidade da estagnação na qual se encontrava no momento. Como disse uma das moradoras presentes na reunião, “A gente precisa resolver nossos problemas internos, porque o mais difícil, aquilo que a gente mais queria, que era a Certidão (de autorreconhecimento

emitida pela FCP), já chegou, então agora não podemos deixar tudo acabar, até porque ainda falta muita caminhada”.

Problemas econômicos também foram relatados durante a reunião. Para arrecadar dinheiro para registrar a Ata da última eleição tiveram que ser realizados dois bingos e uma coleta onde os aposentados associados deram 50 reais e os que não eram aposentados deram 10 reais. Se reclamou também que os cerca de 21 sócios da associação se encontravam atrasados no pagamento da última mensalidade do mês de outubro, ficando pendente pagar o valor estabelecido de 10 reais por mês. De igual maneira, se relatou um atraso de seis meses na contribuição dos 50 reais que todas as comunidades quilombolas de Santarém tem que fazer mensalmente para a FOQS.

A falta de dinheiro se explica, em grande parte, devido a que “ninguém fez mais evento nenhum”. As festas comunitárias, que deixaram de ser realizadas, além de ser espaços onde se reforçam laços de amizade, parentesco e compadrio, representam também uma importante fonte de renda para as associações comunitárias, as quais geram ingressos a partir da venda de comida e principalmente de cerveja naqueles eventos. Diante da falta de liquidez, a tesoureira eleita comentou: “Eu tinha o cargo de tesoureira, mas não posso confirmar mais minha continuidade porque o dinheiro não está aparecendo. E se continuar com esses problemas que estão tendo eu já sou a primeira em dizer que vou me afastar”.

No que diz respeito ao tema econômico e à contribuição que tem que ser feita perante a FOQS, foi interessante a fala de um dos moradores que, tendo participado recentemente em reuniões junto com a Federação, explicou a importância desta para a luta das comunidades quilombolas de Santarém:

Se pode pensar que a FOQS não dá nada de retorno para a comunidade. Mas eu estive em uma reunião na semana retrasada na comunidade quilombola de Patos do Ituqui, e ali, a gente, como Federação, brigou com um fazendeiro pesadão lá que era o “Jaba”, ele não saía de lá, não tinha quem tirasse ele de lá, mas agora ele saiu. Como eu falei, nós nos reunimos semana retrasada lá na comunidade de Patos e lá tem brigas também, como aqui, mas a mesma secretaria de lá falou que a FOQS pode até não fazer muita coisa para as comunidades, mas que se não fosse a FOQS eles não teriam conseguido tirar aquele fazendeiro de lá, ela falou que teriam seguido com esse sofrimento de ter o fazendeiro dentro do território e correr o risco de não ter direito de nada, porque o fazendeiro queria ficar com tudo. Agora que o fazendeiro saiu eles falavam que já tem terra onde trabalhar, já podem colher frutas, açaí, e tudo isso graças a FOQS, que entrou nessa luta pela frente acionando a Justiça, trazendo a justiça para a comunidade. Então a FOQS não tem um retorno necessariamente econômico, mas o trabalho que ela faz é esse. A FOQS não foi criada para dar presentes, para dar cesta básica, para dar dinheiro; a FOQS foi criada para lutar em defesa dos nossos direitos e da terra da gente, na luta pelos títulos coletivos da terra, por educação, por saúde, por direitos nossos.

A reunião convocada evidentemente não concluiu dando solução aos problemas existentes. Interpreto que naquele momento a mesma cumpriu mais uma função catártica na qual aliviaram disputas e desavenças por muito tempo contidas. Nos pontos mais críticos da reunião se chegou inclusive a falar sobre a provável renúncia do novo presidente eleito e inclusive sobre o possível fim da comunidade e o abandono do autorreconhecimento como comunidade quilombola, como mostram os seguintes trechos anônimos:

Se os problemas continuarem e não conseguirmos avançar, e só falar isso logo e vamos na reunião da FOQS a falar que não queremos mais seguir sendo comunidade quilombola porque não está dando bons resultados para nós. Além disso, se “Didico” não quiser mais assumir o cargo, temos que colocar outra pessoa no lugar dele, isso se é que a comunidade quiser continuar.

Se o “Didico” quer entregar seu cargo, se não quer mais assumir, então é ele quem tem que fazer uma reunião aqui e entregar publicamente o cargo, temos que esperar ele vir (“Didico”, o então presidente eleito, não participou da reunião por encontrar-se em Santarém tratando um problema de saúde).

Mas, como poderão evidenciar outros depoimentos mantidos anônimos aqui transcritos, na reunião destacou o interesse coletivo em procurar soluções para os problemas que todos, como comunidade, vinham afrontando. Desta forma, afloraram também sentimentos de amor e carinho pelo que, durante vários anos, tem sido construído com muito esforço e dedicação:

Gente, pelo amor de Deus, vamos acabar com esse negócio de fofoca que acaba com a nossa comunidade, a gente já é pouca, e ainda tem briga. Nós estamos caminhando, divagar, mas caminhando.

Nós vamos ter que organizar uma outra reunião, porque não vamos ficar de braços cruzados esperando a comunidade acabar.

Eu ainda acredito na comunidade porque eu tenho amor pela nossa terra, aqui meus pais me criaram a mim e a meus irmãos, aqui eu criei meus filhos, aqui meus filhos estão criando seus filhos, e assim vai passando de geração em geração. Então a gente tem amor na nossa terra porque ela é quem criou a gente, a terra, os lagos, então se a gente não zelar por isso aí para deixar a nossos netos, bisnetos, o que essas crianças que hoje estão se formando vão encontrar no futuro se a gente não lutar para defender uma coisa para deixar para eles?, isso me deixa triste.

Quando a gente começou aqui, a gente fazia coisas tão bonitas. Eu ainda me lembro disso quando deito na minha rede e perco o sono, lembro por onde nós passávamos, dançávamos, aquilo que construíamos, as coisas bonitas que fizemos.

O pessoal da FOQS está pensando organizar uma festa anual aqui no quilombo de Surubiu-Açú. Aqui era costumeiro que a nossa festa anual seja entre o primeiro e o 15 de agosto porque nessas datas não tem festa pela região. Então queremos resgatar isso aí, ajeitar o barracão comunitário e fazer uma festa, o festival anual da cuia preta. A gente tem vontade, a gente pensa nisso, em arrumar a comunidade da gente.

1.3.2 Novas formas de comunicação

Durante a longa realização da pesquisa, percebi que eu e alguns dos meus interlocutores chaves estávamos construindo novas formas de comunicação não presencial, ou seja, nos mantínhamos em contato mesmo quando eu não me encontrava nas comunidades nem na cidade de Santarém, mas em Niterói ou em Belém, trocando mensagens por meio de “aplicativos” disponíveis para telefones celulares como *facebook* ou *whatsapp*, ou por meio de ligações por telefone celular. Considero esse um novo contexto de interação importante presente dentro da prática etnográfica contemporânea, pois com a chegada do programa Luz Para Todos²², o acesso à energia elétrica incentivou a aquisição de novas tecnologias, dentre elas os próprios telefones celulares, que hoje se constituem como o principal meio de acesso à internet nas comunidades, sempre dependendo da intensidade do sinal da telefonia local²³.

Na comunidade quilombola de Surubiu-Açú ainda não chegou a luz elétrica. Isso obriga aos moradores a arranjar baterias que terminam sendo a principal fonte de energia. Geralmente cada casa tem a sua, existindo também algumas poucas famílias que utilizam placas de painéis solares, ou, mais raramente por questões econômicas, motores alimentados por combustível. Os celulares mais “modernos” não têm boa recepção de sinal ali, pelo que a comunicação é feita principalmente por meio de ligações e envio de mensagens a partir de telefones celulares simples, que alcançam uma melhor cobertura. Por esse motivo era mais complicado manter a comunicação com os moradores de dita comunidade uma vez que eu me encontrava longe.

²² Os objetivos do programa Luz Para Todos são promover o acesso de famílias residentes em áreas rurais à energia elétrica, de forma gratuita, acabando com a exclusão elétrica no país, através das extensões de rede, implantação de sistemas isolados e realização de ligações domiciliares. O Programa tem priorizado os beneficiários do Programa Brasil sem Miséria, escolas rurais, quilombolas, indígenas, ribeirinhos, etc. Disponível em: <<http://www.pac.gov.br/infraestrutura-social-e-urbana/luz-para-todos>> . Acesso em: 21/02/19.

²³ Nem sempre se tem sinal de telefone, e, da mesma forma, as quedas do sistema elétrico são frequentes, especialmente quando acontecem fortes chuvas. Uma das pessoas as quais pude entrevistar se referiu ao programa, de forma sarcástica, como “Luz pára tudo”, fazendo referência aos constantes cortes de luz que fazem com que pare de funcionar momentaneamente as rádios, os televisores, as geladeiras, etc.



Figura 9: Televisão funcionando com energia proveniente de bateria. Naquele dia vários moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú se reuniram na casa da Sra. Maria Domingas para assistir a estreia do Brasil contra a Suíça na copa do mundo da Rússia. Data: 17 de junho de 2018. Fonte: Acervo pessoal.

Mas mesmo “afastado do campo” pude manter-me atualizado em questões importantes porque havia-se construído uma comunicação esporádica principalmente com duas das secretarias da FOQS, as quais compartilhavam comigo, de forma virtual, notas de jornais ou notícias relevantes relacionadas às comunidades quilombolas do município. Inclusive uma delas me informou, por esse meio, que a Certidão de Autodefinição da comunidade quilombola de Surubiu-Açú tinha sido emitida pela FCP mediante publicação no Diário Oficial da União.

Essa forma de interação muitas vezes pode ser considerada problemática ou não relevante uma vez que o pesquisador não se encontra propriamente no campo, sendo indistinto o “estar aqui” e “estar lá”, o que teria efeitos particulares sobre a pesquisa. No entanto, esse canal terminou sendo não só uma via importante de conexão entre eu e as pessoas com que havia estabelecido relação em campo, mas também isso me ajudou a refletir em torno das competências que os antropólogos teriam para realizar as suas respectivas análises do social, construindo diversas formas de trocas e construção de relações. E, ao mesmo tempo, para pensar se determinadas competências precisariam ser modificadas para que se possa acompanhar de outras maneiras as mudanças em andamento no jeito de fazer pesquisa, principalmente em um mundo onde a atual globalização, segundo João Pacheco de Oliveira:

Pressiona ao antropólogo a rever algumas de suas convenções etnográficas básicas e o lança em um processo de busca de novas estratégias de investigação que possam

favorecer o desenvolvimento da pesquisa em um contexto bastante modificado (...) Esses estímulos exteriores se associam com um esforço interno de reflexão sobre a própria disciplina, explicitando contextos históricos e tentando explorar analiticamente a relação entre métodos, teorias e campos. (Pacheco de Oliveira, 2009:18)



Figura 10: Representantes da FOQS, encabeçados pelo presidente Dileudo, junto a Benedito, representante da MALUNGU, e em companhia de um “advogado popular” da ONG Terra de Direitos, viajam até a comunidade quilombola de Surubiu-Açú para fazer entrega da versão impressa da Certidão de Autodefinição emitida pela FCP. No centro da foto, segurando o documento entregue, aparece Danielli, quem naquele momento exercia o cargo presidente da ARQSURUBIAÇU, e a seu lado André, o então vice-presidente da associação. Data: 01 de abril de 2019. Fonte: Enviada por Lídia, primeira Secretaria da FOQS, ex-presidente da comunidade quilombola de Pérola de Maicá, via *whatsapp*.

Dessa forma, a dissertação aqui apresentada se constrói sob o entendimento de que o trabalho etnográfico pode ser enriquecido quando outras maneiras de se “fazer presente” são exploradas. Elas podem subsidiar ou se somar à experiência pessoal vivida em campo, a qual teria a oportunidade de não se limitar a certos *locus* específicos, passando a explorar e construir um novo espaço de interação.

A partir dessa reflexão, possibilitada por essa experiência de comunicação estabelecida entre eu, enquanto pesquisador, e interlocutores importantes vivendo nas comunidades, é que nos questionamos: porque não pensar nas interações etnográficas feitas via internet, ou via

“aplicativos” de telefones celulares, como novas estratégias de pesquisa que buscam um melhor acompanhamento dos processos sociais em curso?. Acreditamos esse entendimento pode iluminar as discussões sobre possíveis formas de pensar o “campo” para além do *locus* mais clássico, passando a explorar e extrapolar isso que podemos chamar de espaço digital ou rede de interação.

Diversos autores têm discutido sobre a metodologia de pesquisa no chamado “ciberespaço” (Gomes & Leitão, 2017; Polivanov, 2013), sendo uma das principais conclusões compartilhadas destes estudos aquela que nega a categoria de “não-lugar” para estes espaços, passando o campo digital a ser legitimado como um espaço real e propício para a realização da pesquisa antropológica.

Sou consciente de que um tipo de interação realizada exclusivamente em ambientes digitais careceria daquilo que somente pode ser encontrado, como assinalado por Goffman (2010 [1963]), nas “situações da interação” que contém os “aspectos situacionais das atividades situadas”; de maneira ainda mais precisa, seria o “aspecto situacional da interação” aquele que não poderia ser encontrado fora das situações sociais. Uma explicação bastante esclarecedora é trazida pelo próprio autor destas premissas, o qual diz que: “Parte do significado das palavras transmitidas em conversas é meramente situado, entretanto, a coloração que estas palavras recebem de emoções expressas pelo corpo é distintamente situacional” (Goffman, 2010 [1963]:33). Tudo isso mostra a importância de se levar em conta não só o significado das palavras transmitidas por meio da comunicação oral direta, como também daquilo que é transmitido por outros meios não necessariamente verbais.

Por isso, é importante deixar claro que não estamos propondo o abandono das metodologias clássicas da antropologia, as quais foram por mim empregadas e reafirmadas, como assinalado no tópico anterior. O que se pretende transmitir é, simplesmente, a possibilidade de dar uma certa continuidade ao trabalho de campo tanto em outros *locus*, como por outros meios.

Inclusive, foi por meio de ligações telefônicas que no início do mês de março de 2020 vários dos meus interlocutores fizeram questão de me contar que “graças a Deus as coisas tinham melhorado 100% na comunidade”. Que uma vez que a Diretoria da associação foi formalmente registrada no cartório em Santarém, os oficialmente empossados presidente, vice-presidente, tesoureira, secretaria, e demais membros da direção, tinham-se sentado a conversar com a finalidade de “colocar à comunidade a andar novamente”. Me comentaram que no dia 23 de

fevereiro de 2020 tinha sido organizada uma festa dançante no barracão da comunidade, também sede do “clube de futebol Beira Rio do quilombo de Surubiu-Açú”, na qual tinham assistido não só pessoas de outras comunidades da região, mas também representantes da FOQS e de outras comunidades quilombolas de Santarém. Finalmente, talvez a fala que melhor possa exemplificar esses novos ventos que parecem estar soprando pelo quilombo de Surubiu-Açú e que mostram indícios de que a “ferida aberta” no passado esteja de fato começando a cicatrizar, foi a da Sra. Maria Domingas, esposa de Martinho, quem, pelo telefone, comentou: “Você não iria acreditar, na sexta-feira de ontem, tinham mais de 30 pessoas jogando bola em nosso campo”. De qualquer forma, a interpretação do simbolismo contido na imagem de um campo de futebol novamente cheio só fez sentido para mim graças ao conhecimento prévio, e de primeira mão, que tinha acumulado sobre a comunidade, podendo assim compreender o contexto no qual aquele acontecimento, a simples vista corriqueiro e casual, cobrava sentido.

1.3.3 A escrita e o texto etnográfico

“(...) descobri há muito tempo que a batalha decisiva não se trava no campo, mas depois da volta”. (Evans-Pritchard, “Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo”).

A escrita etnográfica propriamente dita ocupou um lugar de destaque nos debates teóricos a partir da segunda metade dos anos oitenta devido à grande repercussão que teve a publicação da coletânea *A escrita da cultura: poética e política da etnografia* (Clifford & Marcus, 2016 [1986]), fruto do hoje celebre Seminário de Santa Fé. Se bem é certo que a dimensão literária sempre foi um componente importante dentro da antropologia, foi a partir da publicação desta coletânea que a literalidade dentro da disciplina terminou por se revelar como mais do que uma simples questão de estilo (Peirano, 1991:253).

Assim, ao focar na construção dos textos etnográficos, os representantes desta corrente denominada por muitos como pós-moderna terminaram por desestabilizar alguns dos cimentos da própria disciplina antropológica, ao chamar a atenção para os supostos componentes ficcionais com os quais seriam construídos os relatos culturais com a intensão de transmitir uma certa objetividade científica para o leitor por meio da escrita. Para muitos outros autores essa não era mais que uma proposta estéril que levava a um certo niilismo antropológico ao se aplicar para si o relativismo outrora aplicado aos “nativos” (Reynoso, 1991 *apud* Jordão, 2004; Rubim, 1999).

À margem dos debates teóricos brevemente apresentados, e sem a necessidade de tomar partido por uma ou outra posição, cabe reconhecer que ao pensar na etnografia a partir do viés da escrita se proporcionou aos antropólogos um entendimento maior dos mecanismos retóricos antes empregados sem nenhuma reflexão previa. Por sua vez, conforme Geertz apontou, o “Estar aqui” apresenta tantas dificuldades quanto o “Estar lá” (Geertz, 2009 [1988]:38) já que, e em sintonia com Roberto Cardoso de Oliveira, é na escrita onde aparecem os “resultados textualizados dos fenômenos socioculturais observados”, sendo assim o ato de escrever simultâneo ao ato de pensar (1996 [1994]).

Dessa forma, a elaboração do presente texto etnográfico pretende plasmar por escrito parte das experiências vivenciadas em campo e construídas junto com o “outro”, a partir das interpretações realizadas com os seus respectivos comentários descritivos que possam contextualiza-las em sua realidade englobante (Clifford, 2002 [1994]:40). Tendo plena consciência, para isto, de que os dados coletados a partir de uma “teoria sem medo da realidade” são, por definição, construídos (Palmeira, 1978:XIII).

1.4 Análise situacional e escalas de observação

Por sua parte, a metodologia de pesquisa que norteou o presente trabalho foi em grande medida a análise situacional, instrumento teórico elaborado por Van Velsen, sob os preceitos da Escola de Manchester, por meio do qual se destacou a necessidade de contextualizar as diferentes situações nas quais se inseriam os indivíduos e seus respectivos comportamentos, sendo necessário para isso a constituição de um tipo diferente de material de campo que pudesse levar em conta não só os processos sincrônicos, mas também os diacrônicos, podendo ainda acessa-los por meio de diferentes registros escritos, documentos históricos e mesmo a memória coletiva, os quais passariam então a integrar e enriquecer as análises antropológicas.

Desta forma, pode-se dizer que o método da análise situacional de Van Velsen é constituído pelo registro de certo número de situações sociais concretas, assim como pela importância dada ao comportamento de indivíduos específicos, em situações sociais determinadas e temporalmente contextualizadas. Por isso, esta metodologia requer também a integração de análises dos vários “casos” observados com a finalidade de realizar uma melhor descrição dos processos sociais. Uma revisão sobre os “estudos de casos” encontra-se presente nas discussões de Max Gluckman (1975 [1961]), que a partir dos mesmos propunha alcançar um entendimento sobre o funcionamento dos sistemas sociais que fosse mais além das

considerações sobre uma possível morfologia social. Assim, a análise proposta, que posteriormente se fez presente na obra de Van Velsen:

Trata cada caso como um estágio de um processo dinâmico de relações sociais entre pessoas e grupos específicos (...) [onde] o uso mais fecundo que se pode fazer dos casos consiste em tomar uma série de incidentes específicos ligados às mesmas pessoas ou grupos, no decorrer de um período suficientemente longo, e demonstrar como esses incidentes, esses casos, se relacionam com o desenvolvimento e a mudança das relações sociais entre essas pessoas e grupos, agindo no quadro de sua cultura e de seu sistema social. (Gluckman, 1975 [1961]:68)

Dessa forma, a metodologia agora exposta calçaria perfeitamente com o tipo de relação que tenho construído com as comunidades quilombolas de Santarém e os seus representantes, cujos processos e relações sociais venho acompanhando, de diversas maneiras e em distintas situações de campo, há mais de três anos.

Por sua vez, serão utilizados também alguns dos pressupostos da abordagem da microanálise por meio da qual, se destacando o problema das escalas de análise, se coloca ênfase nas particularidades das ações dos indivíduos estudados. Por mais que ainda existam debates internos sobre os pormenores da variação da escala²⁴, pontos em comum que canalizam as distintas linhas que compõem dita perspectiva são os destaques que recebem as experiências dos atores sociais, assim como os contextos de interação em torno deles, os quais cobram especial relevância por serem entendidos como aqueles que lhes dão sentido e forma às ações e à própria eficácia dos processos sociais.

No que diz respeito à experiência individual dos atores, a análise situacional também levanta essas observações destacando as abordagens de certos personagens limitados dentro de uma unidade de estudo menor, na qual as lógicas dos mesmos “não são reduzidas a meros efeitos da estrutura” (Bensa, 2015 [2010]:58). Segundo Van Velsen, “(..) é necessário registrar, em detalhes meticulosos, as ações de determinados indivíduos específicos durante um período de tempo” (Van Velsen, 1987 [1967]:365).

Sobre os contextos sociais, cabe mencionar que estes, sob a abordagem da microanálise, passaram por uma mudança de conceituação, não sendo mais entendidos como únicos e homogêneos, nem como os limites que circunscreviam, de alguma forma, as escolhas dos autores que neles eram enquadrados. Ao invés disso, a proposta foi a de visualizar uma

²⁴ Posições opostas entre os micro historiadores discutem se abordagem micro seria só mais uma escala de observação sem especiais privilégios, ou se de fato seria um nível de observação privilegiado sobre todos os demais. Estas posições antagônicas ficaram conhecidas como a posição relativista e fundamentalista respectivamente. Para mais informação sobre esse debate consultar a introdução do livro *Jogo de escalas*, organizado pelo historiador Jacques Revel (1998 [1996]).

pluralidade de contextos entendidos como necessários para a compreensão dos tipos de comportamentos e estratégias individuais que os atores levariam a cabo. Nas palavras de Revel (1998 [1996]:28), “O trabalho da contextualização múltipla afirma, em primeiro lugar, que cada ator histórico participa, de maneira próxima ou distante, de processos- e, portanto, se inscreve em contextos- de dimensões e de níveis variáveis, do mais local ao mais global”.

Nesse entendimento dos contextos como processos se torna fundamental a aplicação dos “jogos de escalas” que nos permitirão revelar “essas series de distintos contextos encaixados que conferem à vida social o seu brilho cambiante” (Bensa, 1998 [1996]:63-64). Assim, levando em conta a situação etnográfica do presente trabalho, pretendemos demonstrar como a autodefinida identidade quilombola das comunidades do Baixo Amazonas santareno, que se constitui a partir do autorreconhecimento enquanto quilombos, é produzida em diversos contextos de interação social e política, que vão, do nível mais local, com relação à interação com as comunidades “ribeirinhas” vizinhas, até o nível de interação com o próprio Estado nacional.

2. A identidade étnica das comunidades quilombolas

2.1 A ressignificação da categoria quilombo e noções de etnicidade

Após várias leis prévias voltadas para o fim da escravidão (Lei Eusébio Queirós, 1850; Lei do ventre livre, 1871; Lei dos sexagenários, 1885), motivadas em grande medida pela pressão internacional advinda principalmente da Inglaterra com a intenção de abolir o tráfico com fins político-econômicos, e após a pressão indireta exercida pelo constante aumento da fuga de escravos, finalmente o dia 13 de maio de 1888 foi decretado, mediante a Lei Áurea, o fim do sistema escravista no Brasil.

A partir dessa data deixaram de fazer sentido, pelo menos para as classes políticas dominantes, aqueles “quilombos” estabelecidos por escravos que fugiram do controle do regime escravocrata. Como consequência disso, durante o período republicano se constatou “um silêncio nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra” (Almeida, 2002:53). Silêncio que chegou a ser interrompido coincidentemente 100 anos depois, com a Constituição Federal democrática de 1988 que, em seu artigo nº 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), outorgou direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando as suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva.

Porém, é importante assinalar que, uma vez contemplada dentro da Constituição Federal de 1988, o termo “quilombo” como categoria jurídica adquiriu uma nova significação no campo de aplicação dos direitos constitucionais fruto de amplos debates sociopolíticos e até acadêmicos nos quais antropólogos também estiveram inseridos. Dessa forma, o mesmo ficou permeado por uma nova gama de significações que a libertaram das definições historiográficas e escravocratas às quais tinha estado fortemente ligada no passado.

Passaram então a ser questionadas formas de identificação e classificação estranhas aos próprios grupos, muitas das quais estavam baseadas em critérios puramente “historiográficos”, “arqueológicos”, “raciais” e/ou “culturais”, em busca do “sentido” considerado “correto”, “puro” e “verdadeiro” (O’Dwyer, 2010:14). Segundo a perspectiva dos antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho da ABA em 1994:

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ‘ressemantizado’ para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente

homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade. (*idem*, 2010:18-19)

Dessa forma, uma nova conceituação de *quilombos* propunha um entendimento dos mesmos como “grupos étnicos”. Pode-se sintetizar dito conceito como qualquer grupo de pessoas que se diferenciam ou se separam de outros grupos, com os quais interagem ou coexistem, com base nas suas percepções de diferenciação cultural e/ou descendência comum. Ainda sobre a descendência comum, é importante frisar que esta poderia incluso ser uma crença subjetiva, “sendo indiferente a relação de sangue efetiva” (Weber, 2000 [1922]:270), ao ser a afiliação étnica “tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados”(O’Dwyer, 2002:16).

Por sua vez, levando em conta os aportes teóricos de Fredrik Barth, a prevalência destes grupos étnicos não radicaria na manutenção dos seus traços culturais (os quais evidentemente poderiam mudar), mas sim na criação de *fronteiras* étnicas criadas e mantidas pelos mesmos. Por isso, dito autor assinala a necessidade de tornar como foco central das investigações as fronteiras étnicas que definem os grupos, e não ao conteúdo cultural por eles delimitado (Barth, 2000 [1969]:32). Assim, a autoidentificação passou a ocupar um lugar de destaque no reconhecimento étnico, sendo esse o processo mediante ao qual os integrantes do grupo criam seus próprios critérios de pertencimento, definidos pelo autor como sinais diacríticos.

No que diz respeito à aplicação do artigo constitucional nº 68 dos ADCT, cabe destacar que em um primeiro momento seu alcance tentou ser limitado por meio da promulgação, pelo ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, do Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001. O mesmo determinava que iriam ser contempladas no artigo nº 68 dos ADCT somente as terras que “estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 05 de outubro de 1988”. Dito “marco temporal” proposto, ainda amparado em critérios historiográficos (relacionados à fuga) restringiu consideravelmente os potenciais beneficiários do referido artigo ao ponto que nenhuma terra de quilombo foi regularizada na vigência desse decreto.

Porém, acorde à aprovação da Convenção nº 169 da OIT da qual Brasil passou a ser signatário²⁵ e conforme a reivindicação das comunidades quilombolas do país, durante os primeiros anos de governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o Decreto nº 3.912/2001 foi revogado pelo Decreto nº 4.887 emitido no dia 20 de novembro de 2003. Este novo decreto, em vigência na atualidade e que diz respeito à regulamentação dos processos de titulação de territórios quilombolas, leva em conta o caráter autoidentitário destes grupos ao definir às comunidades quilombolas com “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição” ou “autoidentificação”²⁶.

Após a promulgação do Decreto nº 4.887/2003, o Partido da Frente Liberal (PFL, atual DEM) entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI nº 3.239-9/600 – DF) em face desse decreto questionando a autoatribuição dos *remanescentes de quilombos* e propondo retomar novamente um “marco temporal” que reconheça “apenas e tão-somente o território em que comprovadamente, durante a fase imperial da história do Brasil, os quilombos se formaram”²⁷.

Diante disso, a Procuradoria Geral da República e a Advocacia Geral da União recorreram, nos seus respectivos pareceres sobre a improcedência da ação, aos trabalhos de diversos pesquisadores que auxiliaram nos processos jurídicos com “seus argumentos na defesa do Decreto, principalmente sobre o critério de autoatribuição, que tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação ou os também chamados laudos antropológicos” (O’Dwyer, 2010:33).

Dentro das Instruções Normativas publicadas pelo INCRA, as quais regulamentam os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos *remanescentes das comunidades quilombolas*, se encontram previstos a

²⁵ Em 1989 a OIT apresentou a Convenção nº 169, “sobre povos indígenas e tribais”, a qual substituiu à Convenção nº 107, passando a se manter vigente até nossos dias. No Brasil o Congresso Nacional aprovou o texto da Convenção nº 169 da OIT, por meio do Decreto Legislativo nº 143, no dia 20 de junho de 2002. O Governo brasileiro passou a ratificar a convenção no dia 25 de julho de 2002, a qual entrou plenamente em vigor só um ano depois, em 25 de julho de 2003.

²⁶ Decreto nº 4887/2003, art.2º: “Consideram-se *remanescentes* das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

²⁷ Mais de quinze anos após ter sido imposta a ADI nº 3.239-9/600, no dia 08 de fevereiro de 2018 os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) declararam, por maioria de votos, constitucional o Decreto nº 4.887/2003.

realização de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID)²⁸, os quais incluem estudos e relatórios antropológicos de identificação territorial das comunidades de quilombo.

É importante destacar que ditos relatórios antropológicos não podem ser considerados como “uma espécie de atestado que garante a atribuição de direitos definidos pelo arcabouço jurídico” (O’Dwyer, 2011:42). Pelo contrário, a participação dos antropólogos na elaboração desses relatórios exigiria uma “dimensão interpretativa no estudo de fenômenos sociais” (Rabinow & Dreyfes, 1995 *apud* O’Dwyer, 2011:42) em que o investigador possa fornecer “uma explicação sobre o sentimento de participação social dos grupos e do sentido que atribuem às suas reivindicações, assim como as representações e usos que fazem do seu território” (O’Dwyer, 2011:42). Deste modo, e segundo o posicionamento da ABA, estes estudos em nenhum momento questionam a autoidentificação dos atores sociais, pois simplesmente passam a identificar as suas identificações, como consta no seguinte trecho:

O antropólogo não deve revestir-se de uma autoridade acadêmica que supostamente o capacita a informar ou mesmo negar a identidade de grupos étnicos (...), pois indubitavelmente, em última análise, cabe aos próprios membros dos grupos étnicos se autoidentificarem e elaborarem seus próprios critérios de pertencimento e exclusão, mapeando situacionalmente as suas fronteiras étnicas (...). Ao antropólogo cabe, pois, o papel de identificar a estruturação interna do grupo e os seus processos sociais interativos, isto é, não definir, mas contextualizar o grupo, utilizando como parâmetro as classificações e categorias nativas de autoidentificação. (Brasileiro & Sampaio, 2002: 91-92)

Como mostram as linhas acima, inclusive antes da publicação do artigo nº 68 dos ADCT na Constituição Federal de 1988, e sobretudo depois, passou a imperar um novo conceito de quilombo. Cabe assinalar que o mesmo se encontra estreitamente vinculado a preceitos da etnicidade como consequência de discussões feitas por antropólogos principalmente a partir do conceito proposto por Barth. Assim, seria correto dizer que, ao ter sido objeto de controvérsias públicas (reuniões, comissões, debates, etc.), o referido conceito foi, em palavras de Bourdieu, “socialmente produzido” ao representaram um “trabalho coletivo de construção da realidade social” (1989:37).

²⁸ O RTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas. Regularização de território quilombola, perguntas e respostas. INCRA. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>>. Acesso em: 21/05/18.

2.2 “Jogos de linguagem” e contextos de interação

O antropólogo Thomas Eriksen denominou de “abordagem formalista” da etnicidade aquela associada às contribuições trazidas por Barth ao elaborar sua conceituação relacional e processual da mesma, onde noções de diferença cultural, que adquirem um elemento étnico, passam a ser comunicadas situacionalmente criando “fronteiras étnicas” que definem os grupos. O interessante na releitura feita por Eriksen sobre a obra de Barth é que, sem desmerece-la, ele avança sobre a mesma trazendo aportes importantes.

Uma dessas linhas de argumentação chama a atenção para um certo caráter “a-histórico” da “abordagem formalista”, a qual emprega conceitos comparativos que, se bem são indispensáveis para explicar a etnicidade a nível interpessoal, terminam sendo altamente abstratos, e, da mesma forma, acabam desviando a atenção analítica dos contextos sociais e históricos. Por isso, segundo Eriksen (1991:129), os contextos de interação devem fazer parte da explicação dos processos interpessoais, o que implica “investigar as circunstâncias históricas e sociais em que uma determinada configuração étnica se desenvolveu, devendo seguir uma subsequente localização no tempo, lugar e escala social do fenômeno étnico em questão”.

Outra limitação diz respeito ao erro que a abordagem formalista pode induzir, nos levando a considerar à etnicidade “simplesmente como um 'vaso vazio' ou um sistema de sinais arbitrários” (Eriksen, 1991:130). Com isso, por mais de que o estudo das “fronteiras étnicas” seja o “foco crítico da investigação”, Eriksen aponta para a importância de se investigar também as próprias diferenças culturais evocadas nos processos de diferenciação étnica, as quais, deixadas de lado pelos formalistas, “podem chegar a ter uma profunda influência na natureza experiencial das próprias relações étnicas” (*idem*), no sentido de que, como colocado pelo autor em publicações posteriores, nos processos de construção das identidades coletivas “nada vem do nada (...) e fortes identidades coletivas são sempre imersas em experiências pessoais e sociais” (2001:66 *apud* O’Dwyer, 2013b:13). Assim, novamente é assinalada a importância de analisar os contextos culturais nos estudos sobre a etnicidade, posto que estes, ao situar contextualmente aos atos de comunicação da distintividade, proporcionam um maior entendimento sobre a construção de fronteiras étnicas.

Partido dessas primeiras observações, no artigo intitulado *Os contextos culturais das diferenças étnicas* (1991), Eriksen propõe a realização de uma revisão minuciosa dos contextos interétnicos para obtermos um melhor entendimento das diferenças culturais ligadas à etnicidade, as quais, como apontado anteriormente, podem influenciar na forma como a etnicidade é organizada socialmente. Para isso, o autor utiliza o conceito wittgensteiniano de

“jogos de linguagem” o qual permite “distinguir, de maneira formal, entre contextos interétnicos em que o grau de significado compartilhado é variável” (Eriksen, 1991:132).

Segundo Eriksen, a definição de “jogo de linguagem” dada por Wittgenstein pode ser entendida como “um campo intersubjetivo ligado a um contexto particular produzido pela interação dos indivíduos” (*idem*), lembrando um pouco o conceito de *ajuntamento* abordado no interacionismo de Goffman (2010 [1963]:19). As semelhanças entre esses dois conceitos recaem, inclusive, na incorporação que ambos fazem de certas regras que passam a reger a interação dos atores sociais, podendo chegar a serem internalizadas pelos atores, os quais passariam a perceber e interpretar o mundo através delas. Dessa forma, segundo a argumentação do autor, se em um determinado contexto os atores sociais interagem de acordo com diferentes conjuntos de conceitos ou regras, isso significaria que estariam propondo jogar diferentes “jogos de linguagem”, sendo esta uma lógica possível de ser aplicada a grupos sociais mais amplos, ou inclusive a encontros interétnicos.

Assim, a utilização do conceito de “jogos de linguagem” apresentado por Eriksen quer ressaltar o caráter local e contextual da cultura. Uma vez que a relevância da comunicação das diferenças culturais, via etnicidade, é altamente variável, o autor propõe analisar os contextos interétnicos identificando quais dos três tipos de “jogos de linguagem” estariam sendo levados a cabo nos diferentes contextos, sendo eles: (i) um jogo de linguagem compartilhado, (ii) jogos de linguagem sobrepostos, ou (iii) jogos de linguagem incomensuráveis (Eriksen, 1991:140).

A partir de estudos etnográficos sobre sociedades poliétnicas, como as de Trinidad e Maurícia, Eriksen ilustra os três tipos de “jogos de linguagem” possíveis que podem ser encontrados em determinados contextos interétnicos. Aqui, gostaria de trazer o exemplo dado sobre o funcionamento da política institucional nessas duas sociedades, em que, mesmo sendo a etnicidade um elemento relevante, a existência de um conjunto de regras aos quais estão vinculados todos os que participam da vida política, leia-se, o compartilhamento de um mesmo “jogo de linguagem”, faz como que “as diferenças culturais em si mesmas não sejam importantes nesses contextos” (Eriksen, 1991:134). Destacando-se, assim, a ideia de que são os significados compartilhados os que permitem uma compreensão e identificação mútua por parte dos grupos e não o compartilhamento de uma exclusividade cultural (Eidheim, 1969; Eriksen, 1991).

Dessa forma, usando a teoria proposta na nossa própria análise, o material etnográfico a seguir será utilizado para refletir sobre as diferentes formas de produção e manutenção de fronteiras sociais e identidades étnicas das comunidades quilombolas do município de

Santarém, centrando nossa análise situacional na comunidade quilombola de Surubiu-Açú em contraponto com Saracura no contexto das comunidades quilombolas de Santarém. Para isso, descreveremos os contextos de interação nos quais as diferenças culturais comunicadas tornam-se relevantes sobretudo diante das demais comunidades “ribeirinhas” da região, onde uma análise mais minuciosa, feita a partir de uma determinada escala de observação focalizada, mostrará como nesses contextos interétnicos específicos é possível encontrar o compartilhamento de um mesmo “jogo de linguagem” que tem implicações na vida social intercomunitária. Por outro lado, a partir de uma outra escala de análise, serão analisados contextos de interação como aqueles estabelecidos entre as comunidades quilombolas e o Estado brasileiro, onde não caberia falar de um mesmo “jogo de linguagem” compartilhado, mas sim de “jogos de linguagem” no mínimo sobrepostos²⁹, ou até incomensuráveis, quando a interação se torna mais difícil, principalmente devido a que as regras da mesma são definidas por agentes que detém o poder, como usualmente ocorre, por exemplo, nas disputas territoriais entre Estados nacionais e populações indígenas ou tradicionais (Eriksen, 1991:141).

2.2.1. Sobre a relação com o Estado

A abordagem da microanálise, por meio da crítica a uma visão do mundo regida por superestruturas, desde o início questionou a passividade e sujeição com a qual os atores sociais eram caracterizados diante dos poderes coloniais e estatais. Paralelamente, dentro da antropologia surgiam também questionamentos semelhantes, como evidencia Talal Asad na introdução do seu livro *Genealogias da Religião* (1993). Ao serem comentados alguns dos argumentos de Marshall Sahlins críticos às ideias que enquadravam os “povos colonizados e ‘periféricos’ como objetos passivos de suas próprias histórias”, Asad, estando em parte de acordo com esse argumento, diz que “isso não equivaleria a reivindicar que eles eram seus ‘autores’” (Asad, 1993:4); destacando a importância de prestar atenção nos termos em que a interação acontece e nas negociações resultantes dela.

Dessa forma, o debate foi instaurado e junto com ele surgiram propostas analíticas que pleiteavam outro entendimento do problema a ser tratado, que remeteria as distintas maneiras em que o poder é exercido e reproduzido. Assim, abordagens que partem de dicotomias simples como força/fraqueza, autoridade/resistência e centro/periferia, tem sido recusadas em prol de análises que consideram fenômenos de circulação, de negociação, e de apropriação dos efeitos

²⁹ Segundo Eriksen, quando os “jogos de linguagem” são parcialmente sobrepostos haveria concordância quanto à forma e conteúdo apenas de alguns aspectos relevantes da interação.

do poder, responsáveis de produzir maneiras específicas de “compor” com o mesmo, passando inclusive a modificar também seus efeitos (Revel, 1998 [1996]:30).

A aplicação destas aproximações teóricas podem ser observadas, por exemplo, no livro *Encontros imperiais* (2001) do antropólogo Peter Van der Veer, que ao rever minuciosamente a colonização inglesa na Índia, quebra com a ideia de uma lógica hierárquica e absoluta do poder colonial ou estatal quando constrói a hipótese, baseando-se em exemplos concretos, de que “tanto a Índia quanto a Inglaterra modernas são produtos de uma experiência colonial compartilhada” que afetou ambas as partes (Van der Veer, 2001:8).

Portanto, as perspectivas centralistas pelas quais se entendia que eram sustentados e impostos os projetos estatais, foram rejeitadas mediante mudança na escala de análise, que agora convidava a observar “o processo de construção do Estado ‘no nível do chão’”. Dessa forma, destacou-se os papéis desempenhados pelos próprios atores sociais que “trabalham para compor os interesses locais” (Revel, 1998 [1996]:30-32). Algo que, efetivamente, hoje em dia acontece na interação entre as comunidades quilombolas e o Estado brasileiro, posto que essa interação, independentemente de representar “jogos de linguagem”, por vezes incomensuráveis ou sobrepostos, é tida como necessária ao levar a cabo ações sociais respaldadas constitucionalmente.

O que não equivale a dizer que a conformação das identidades políticas acionadas esteja situada exclusivamente “na soberania do Estado pela imposição de categorias étnicas para fins de governabilidade, mas na vida social de indivíduos e grupos que atribuem significados ao mundo” (O’Dwyer, 2013).

Inclusive, pese a tal reconhecimento constitucional das comunidades *remanescentes de quilombos*, o que se observa na prática é uma excessiva morosidade dos processos de reconhecimento e titulação, sendo vulnerabilizados os direitos étnicos e territoriais dessas populações. Frente a isso, utilizando alguns dos apontamentos trazidos por Veena Das, Deborah Poole e Talal Asad sobre o Estado e suas margens, partimos do entendimento de que em alguns contextos “as margens do Estado frequentemente são definidas como periferias ou territórios nos quais o Estado ainda deve penetrar” (Asad, 2008 *apud* O’Dwyer, 2014). Assim, é possível dizer que para as comunidades quilombolas que estão levando adiante os seus respectivos processos de reconhecimento, “atualmente o Estado tem sido tanto experimentado quanto desfeito na ilegibilidade de suas próprias práticas administrativas” (*idem*).

Por mais que a chamada “Constituição Cidadã” de 1988 tenha outorgado direitos aos *remanescentes de quilombos* e aos demais povos e comunidades tradicionais, é importante

destacar também que diante dela se afirmam dois dos principais poderes que organizam o espaço, os quais estão vinculados de um lado aos empreendimentos capitalistas e de outro aos estados-nação modernizantes (Asad, 2008 *apud* O’Dwyer, 2014), cujos interesses, não por acaso, muitas vezes se confundem. Considerando esse cenário, partimos à análise das práticas dos atores sociais, que, organizados politicamente como comunidades quilombolas, negociam da maneira possível frente a um Estado que se faz e desfaz constantemente na centralidade das suas práticas administrativas; quer dizer, por um lado, o Estado se faz presente para essas comunidades via emissão de certidões de Autodefinição quilombola, possibilitando com isso a participação das mesmas em editais específicos. Mas, por outro lado, o Estado é também o principal responsável pela demora da titulação coletiva dos seus territórios que, em última instância, é o que lhes poderá outorgar a garantia de reprodução dos seus modos próprios de existência³⁰.

³⁰ Segundo estatísticas da ONG Terra de Direitos, em 30 anos, desde que o direito ao território tradicional quilombola foi reconhecido na Constituição Federal de 1988, apenas 44 comunidades foram tituladas pelo Incra – sendo que desse total, 23 estão tituladas apenas parcialmente. Dessa maneira, levando em conta o ritmo de titulações desde então, seriam necessários 1.170 anos para que todos 1.716 processos para titulação dos quilombos abertos no Instituto sejam concluídos. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-mil-anos-para-titular-todas-as-comunidades-quilombolas/23023>>. Acesso em: 17/03/2019.

3. A comunidade quilombola de Surubiu-Açú

Encontra-se situada na margem direita do rio Amazonas, na região de Aritapera, ao extremo norte do Município de Santarém, no Estado do Pará (S 02° 06'47.4" W 054° 46'17.2")³¹. A única maneira de chegar até as comunidades da região de Aritapera é por via fluvial³², dessa forma, distintas embarcações de porte médio são usadas para transportar passageiros, que embarcam tanto na orla da cidade de Alenquer quanto na orla da cidade de Santarém. A viagem até a comunidade quilombola de Surubiu-Açú, saindo desde Santarém, custa 20 reais³³, sendo um pouco mais caro do que a passagem saindo da cidade de Alenquer, porque a distância é maior. O tempo da viagem nos barcos de linha regulares pode variar de três a cinco horas, dependendo da estação do ano na qual se viaja, levando em consideração os fenômenos de “cheia” ou de “seca” dos rios.



Figura 11: Mapa georreferenciado tomando como ponto de referência a sede comunitária da associação quilombola de Surubiu-Açú. Fonte: Google Earth/Acervo pessoal.

Como observado no mapa, a comunidade em questão está localizada em área de várzea, na região do Baixo Amazonas, fazendo com que o calendário anual seja definido pela alternância entre os períodos das águas baixas e cheias, também conhecidos localmente como estações do ano próprias ou características da região, sendo o “verão” amazônico o período da “seca” dos rios, de julho a dezembro, e o “inverno”, o período da “cheia” dos rios, marcado

³¹ Coordenadas do GPS, DATUM WGS 84.

³² Ver **Figura 2** e **Figura 4**.

³³ Os barcos que partem às 11:00hrs. desde a orla da cidade de Santarém são “Luciane”, “Capitão Vagner II”, “Capitão Vagner V”, “Capitão Vagner VIII” e o “J Cardoso”. Todos vão em direção às comunidades de várzea da região de Aritapera. O preço das passagens muda dependendo da distância na qual se encontra a comunidade.

pelas chuvas, de janeiro a junho³⁴. Por isso, conforme nos foi comunicado em trabalho de campo por um morador local, “se vive seis meses em seco e seis meses em água”, influenciando fortemente as principais atividades socioeconômicas de onde os moradores conseguem alguns dos recursos necessários para a reprodução e manutenção dos seus grupos domésticos. Deste modo, o verão amazônico “é tempo de plantar milho, feijão, mandioca, banana, jerimum”, assim como também é um tempo de boa pescaria, com maior facilidade na atividade graças ao nível da água, que diminui significativamente e os peixes ficam mais concentrados em volumes menores de águas ou nos lagos que se formam.

Durante a época da seca também surgem praias e bancos de areia, motivo pelo qual a navegação se torna mais difícil, obrigando os barcos que fazem “transporte de linha” a alterar suas rotas, incluindo nelas, muitas vezes, “transbordos” a outros barcos, realizados por meio de pequenas “rabetas”, para que nestes seja possível chegar aos destinos previstos³⁵. É justamente nessa época do ano que o tempo e o preço das viagens aumentam, devido ao maior uso do combustível.



Figura 12: Na foto o barco “Luciane II”, que saiu da orla da cidade de Santarém com direção às distintas comunidades da região de Aritaperá, se vê impedido de continuar seu percurso por causa de um banco de areia que surgiu no meio do rio durante o período da seca, no mês de outubro. Para continuar a minha viagem até a comunidade quilombola de Surubiu-Açú foi necessário realizar um “transbordo” a uma embarcação que esperava do outro lado, à qual se chegou abordando previamente uma pequena rabeta (também na foto) que levava os passageiros de uma embarcação à outra por meio de um pequeno canal que foi aberto para conectar ambas as partes. Fonte: Acervo pessoal.

³⁴ Cabe assinalar que a região apresenta um clima equatorial caracterizado pelas altas temperaturas, as quais permanecem elevadas durante o ano todo, inclusive nos períodos do “inverno amazônico”.

³⁵ Denomina-se popularmente de “rabetas” todas as embarcações pequenas que são propulsadas por um pequeno motor de potência entre 5 e 16 HP que, sendo acoplado na parte traseira da embarcação e conduzido manualmente.

Além disso, esses períodos do ano influenciam nas edificações das casas construídas pelas pessoas que moram na várzea, onde as construções, predominantemente feitas de madeira, são “palafitadas”, ao serem erguidas sobre uma estrutura suspensa entre 1,5m a 2,00m do chão, de modo a evitar inundações. Em razão disso, e de alguns outros exemplos até aqui colocados, é possível afirmar que as estratégias de reprodução e sustentabilidade das unidades familiares e grupos domésticos da região do Baixo Amazonas são construídas e realizadas socialmente, não determinadas pelo meio ambiente, porém em estreita relação às condições ambientais ecológicas às quais se encontram sujeitas.



Figuras 13&14: Exemplos de estrutura de madeira característica da várzea construída acima do nível do piso por ser uma área anualmente inundada. Nas fotos se apresenta uma mesma casa localizada na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, tendo sido registrada em duas épocas do ano diferentes. A primeira foi no mês de junho de 2018, no final do chamado “inverno amazônico”; a segunda foto foi no mês de outubro de 2018, em pleno “verão”. Fonte: Acervo pessoal.

Uma outra questão bastante recorrente nas comunidades da várzea são as chamadas “terras caídas” e “terras crescidas”, ocasionadas pela perda de terra a partir do “avanço” das margens do rio, e pela deposição de terra em outras partes. Estes fenômenos naturais se encontram em estreita relação com as duas estações climáticas já anteriormente assinaladas. É no período do “verão”, quando o nível das águas começa a diminuir, que as margens dos rios começam a ficar expostas a uma velocidade muito rápida, ficando assim cada vez mais pronunciadas as distâncias que passam a separar a terra firme do nível do rio. Estas distâncias, que pode variar de um a dois metros de altura, fazem com que as bases expostas das margens dos rios fiquem cada vez mais instáveis por causa da correnteza. Pouco a pouco a terra vai cedendo até que grandes pedaços de terra se desmoronam por completo, terminando depositados tanto no fundo como em margens opostas do rio.

No caso da comunidade quilombola de Surubiu-Açú este fenômeno tem especial relevância posto que a atual localização da comunidade se encontra em uma área de ocupação

recente. Segundo levantamentos orais realizados, antigamente não existia a *ilha* ou *praia* (termos nativos), na qual estão localizadas as casas que atualmente fazem parte da comunidade.

Como ficou explícito nas falas dos moradores:

As casas que hoje em dia estão aqui antes eram todas do outro lado (atrás), porque aqui só era rio, o Amazonas que cobria tudo. E a correnteza era muito brava, não era qualquer um que atravessava quando tinha vento forte. (Sr. Rosiane Cardoso de Souza, “Rosa”, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 18 de junho de 2018)

Papai contava que quando ele se entendeu e começou a andar por aqui, a beira do Amazonas era dali do paraná até onde agora está o mato, tudo isso aqui era o rio Amazonas, era rio mesmo. E era respeitado, não era qualquer canoa que passava por aqui não. Agora mudou, já não é mais o rio,  são um braço do Amazonas, acho que nem um braço, um dedo são (risos). (Sr. Manoel Boaventura dos Santos Menezes, “Beca”, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 09 de novembro de 2019)



Figura 15: Mapa atual da comunidade quilombola de Surubiu-Açú editado, sendo a área rabiscada com linhas vermelhas aquela *ilha* ou *praia* que surgiu aproximadamente há 60 anos, passando a ser ocupada progressivamente. Note-se que agora existe uma divisão do rio Amazonas, sendo que antigamente o canal do rio era um são, e muito maior, ficando agora são pequenos “igarapés”. Fonte: Google Earth/Acervo pessoal.

Assim, todos os relatos coincidem em que a *ilha* ou *praia* surgiu devido ao fenômeno das “terras crescidas” há aproximadamente 60 anos, tendo começado a transferência das casas para esta nova área aproximadamente em 1975. Outro dos depoimentos recolhidos apontou o seguinte:

Antigamente nós morávamos no que agora se conhece como a comunidade de Centro do Surubiu-Açú, mas nós saímos de l por causa das dificuldades, era muito difícil o acesso  água, soframos muito l. Como saiu essa *praia* aqui que era muito bonita e precisava gente para morar, vieram os antigos moradores a fundar aqui. Quase todos eles já foram embora, muitos morreram e outros foram para Santarém, mas eles abriram caminho para nós. (Sra. Rosiane Cardoso de Souza, “Rosa”, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 18 de junho de 2018)

Como bem foi assinalado, a comunidade quilombola de Surubiu-Açú não ocupava o espaço da *praia* onde se encontram atualmente as suas casas, morando naquele tempo no que fazia parte de Centro do Surubiu-Açú, a qual hoje em dia é uma outra comunidade que também forma parte das 14 comunidades que compõem a região de Aritapera. De fato, antigamente só existia uma grande região chamada de Surubiu-Açú que com o tempo passou a desmembrar-se em diversas comunidades. Ninguém soube determinar com exatidão quando começou a dita separação, mas alguns moradores concordaram que ela pode ter começado durante os primeiros anos da década de 1960, quando Padres da Igreja Católica chegaram na região com a intenção de “realizar a catequese”. Essas informações recolhidas em campo batem com o exposto durante a introdução do presente trabalho, onde, ao se refletir sobre o tipo de organização comunitária rural vigente, se chamou a atenção para a influência que teve a atuação da Igreja Católica por meio dos MEB’s, criados a inícios dos 1960, e das CEB’s, criadas a inícios dos anos de 1970.

Dessa forma, em um primeiro momento teriam sido criadas as comunidades de Ponta do Surubiu-Açú, cujo Padroeiro foi Cristo Redentor; seguida da comunidade de Praia do Surubiu-Açú, cuja Padroeira foi Nossa Senhora da Aparecida; e Centro do Surubiu-Açú, cuja Padroeira foi Nossa Senhora do Bom Parto. Por isso à atual comunidade quilombola de Surubiu-Açú, assim como às outras comunidades da região de Aritapera que só foram sendo criadas posteriormente, não lhe foi atribuída nenhum padroeiro, inclusive porque essa parte onde hoje se encontra a comunidade nem sequer existia fisicamente, como assinalado na fala de um dos moradores locais: “Isso aqui era só rio”.

Com o tempo, surgiu a *ilha* ou *praia* onde atualmente se localiza a referida comunidade, que aos poucos começou a ser ocupada por famílias que moravam na comunidade de Centro do Surubiu-Açú, atraídas pelas vantagens de morar mais perto do rio. O deslocamento de famílias foi tamanho, que no início dos anos 2000 a maioria das famílias da comunidade de Centro do Surubiu-Açú já se encontravam na nova *praia*. Isto terminou gerando uma divisão no interior da comunidade, posto que os moradores da área de recente ocupação mesmo sendo a maioria, sentiam que tinham “menos direitos” que aquelas famílias que decidiram não se deslocarem. Segundo consta na entrevista de uma das moradoras mais antigas:

Chegou um momento em que éramos 17 famílias morando aqui na *praia*, lá mais para dentro do mato ficaram somente seis famílias. Mesmo nós sendo a maioria, essas seis famílias não queriam que a coordenação da Z-20 (colônia de pescadores do Município de Santarém), nem que a coordenação da Igreja viesse para nosso lado, então decidimos nos separar do Centro do Surubiu-Açú. (Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 18 de junho de 2018).

Com isso, no dia 11 de novembro de 2010 as 17 famílias que já se encontravam morando na *praia* organizaram um bingo (o qual ainda se joga todos os sábados) que marcou a data de fundação da nova comunidade que, separando-se do Centro do Surubiu-Açú, passou a se chamar, durante algum tempo, Beira Rio do Surubiu-Açú. Nome escolhido pela maior proximidade ao “paraná” ou “igarapé” no qual agora se encontram, o qual foi uma das principais motivações para a mudança de localidade. Agora, segundo relatos, a tendência é que com o transcorrer dos anos a terra continue crescendo, podendo chegar inclusive a “apertar tudo”, quer dizer, a se juntar com a comunidade da frente, de Surubiu-Açú de Alenquer, o que seria um cenário inédito posto que duas comunidades de dois municípios diferentes veriam fusionados seus limites. De qualquer forma aquelas são hipóteses que os comunitários esboçam em conversas informais nas quais se tenta vislumbrar como é que será a vida durante os próximos 30 ou 50 anos. Na fala de um dos moradores:

A gente fica preocupado com que a terra continue crescendo, de qualquer forma tem outro igarapé que passa aqui atrás. Ficaria só mais distante, a gente poderia continuar usando a motobomba, mas seria para puxar água de uma distância de 500 metros, agora a distância que temos com o igarapé que passa aqui na frente de casa é só de 50 metros³⁶. (Sra. Rosivan Cardoso de Souza, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 06 de novembro de 2019)

Segundo nos foi comentado, inclusive antes da época da mudança de localidade, a memória coletiva do grupo remetia a sua origem comum “ao tempo dos escravos fugidos”. Porém, paralelamente existia também um total desconhecimento frente ao reconhecimento, por parte do Estado, dos direitos étnicos e territoriais dos *remanescentes de quilombos*, assim como também se desconheciam aqueles Decretos mais específicos que diziam respeito à regulamentação dos processos de titulação de territórios quilombolas.

Diferentes relatos de campo contam que quem de alguma maneira levou aquela informação até a atual comunidade quilombola de Surubiu-Açú foi Emanuel Adelson, um dentista que tinha trabalhado em distintas comunidades rurais do planalto Santareno, acumulando experiências com as populações da região. Ele teve a oportunidade de conhecer pessoalmente às comunidades quilombolas de Tiningú, Murumuru, Murumurutuba e Bom Jardim, todas elas agrupadas na FOQS. E, a partir daí ele tomou conhecimento dos respectivos

³⁶ Por ser uma comunidade sem acesso a serviços de água e esgoto, a maneira em que se coleta água nas casas é por meio da utilização de motobombas que funcionam a gasolina, as quais “puxam” água dos igarapés por meio de mangueiras de 50 metros ou mais, as quais armazenam a água em tanques, de aproximadamente 2500 litros de capacidade, que se procura manter sempre cheios, se “puxando” água de uma a duas vezes por semana. A água armazenada serve para cozinhar, lavar a louça, tomar banho quando não se quer descer até o igarapé, dentre outras várias funções que não incluem o consumo.

processos políticos reivindicativos que vinham ocorrendo nessas comunidades, apreendendo assim importantes aspectos da luta contemporânea e das reivindicações do movimento quilombola no município de Santarém.

Trabalhando na então comunidade Beira Rio do Surubiu-Açú, Emanuel Adelson percebeu que, assim como nas outras comunidades quilombolas do planalto santareno nas quais tinha estado, nessa comunidade também se escutava falar sobre histórias que faziam referência a escravos fugidos que tempo atrás teriam passado a ocupar aquelas áreas na procura da sua liberdade. Por isso, em um dos seus retornos para a cidade de Santarém, Emanuel Adelson procurou aos representantes da FOQS, aos quais conhecia, lhes contando sobre a dita comunidade. A Federação, como um todo, se interessou por conhecer mais sobre o histórico da mesma e decidiu marcar uma primeira visita, a partir da qual se estabeleceu um vínculo que se mantém até hoje.

Neste contexto a figura de Emanuel Adelson é interessante de ser analisada posto que, mesmo sendo uma pessoa de “fora”, passou a formar parte da história da comunidade quilombola de Surubiu-Açú. Frente a isso, Joan Vincent já chamava a atenção para a importância de não ignorar, nos estudos das sociedades agrárias, aos “lojistas, pequenos comerciantes e demais profissionais”, os quais, devido à natureza dos seus trabalhos que os mantinham em constante movimento, “são muitas vezes vistos como *brokers* ou “intermediários” entre o Estado e as massas rurais”(Vincent, 1987 [1977]: 387-388). Como de fato aconteceu neste caso, em que um itinerante técnico em odontologia foi quem terminou por compartilhar, junto a uma comunidade em específico, uma informação pública, ao se tratar de um direito constitucional, que até dito momento era para eles totalmente estranho e desconhecido.

A FOQS, por sua vez, depois de organizar e estabelecer relações entre seus representantes e os representantes da então comunidade Beira Rio do Surubiu-Açú, realizou reuniões na comunidade por meio das quais compartilhou entendimentos sobre o que significava ser *remanescente de quilombo*. Finalmente, depois de um longo processo político de discussões intra e extracomunitárias, as distintas famílias que conformavam a comunidade de Beira Rio do Surubiu-Açú, por meio da realização de uma assembleia geral, decidiram se autorreconhecer como *remanescentes de quilombos* a meados do ano de 2013, criando oficialmente a Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade Quilombola de Surubiu-Açú (ARQSURUBIAÇÚ). Dessa forma, o nome da comunidade passou a ser o de Comunidade Quilombola de Surubiu-Açú, sendo esta a última das doze comunidades

quilombolas do Município de Santarém em passar a integrar a FOQS, em clara associação à luta pela titulação do território ocupado e na produção de uma identidade a partir da retomada de suas memórias e na valorização de suas experiências de vida.

3.1 Memória social e identidade étnica

Como dito anteriormente, no contexto regional do Baixo Amazonas as comunidades *remanescentes de quilombos* hoje vinculadas à FOQS acionaram seus direitos constitucionais diferenciados por meio do estabelecimento, como sinal diacrítico de pertencimento pela descendência com os escravos fugidos que tempos atrás teriam habitado essa mesma região. Essa memória social pode dialogar com a definição que Max Weber dá sobre os grupos étnicos, aos quais definiu como “grupos que em virtude de suas semelhanças de costumes e memórias de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva de procedência comum, sendo indiferente a relação de sangue efetiva” (Weber, 2000 [1922]:270).

Além disso, a relativa diversidade fenotípica presente nas comunidades quilombolas, recorrentemente consideradas como de exclusividade negra baixo preceitos ligados ao significado social de raça, foi por eles mesmos relacionada a diversos acontecimentos históricos ocorridos na região (O’Dwyer, 2011). No caso da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, tanto a diversidade fenotípica presente, quanto o passado de escravidão ao qual se remetem em suas falas, faz referência direta à Cabanagem, revolta popular e social ocorrida na antiga Província do Grão-Pará entre os anos de 1835 e 1840, e que teve como uma das suas características precisamente a grande diversificação encontrada entre seus integrantes, compostos, como apontam diversas fontes históricas, por indígenas, negros e mestiços que participaram do movimento com a finalidade de modificar suas condições de existência (Caruso, M. M. L. & Caruso, R. C. C., 2000; Ricci, 2006; Sales 2005 [1971])

Assim, os períodos de conflitos coloniais foram vistos como determinantes para o aumento das fugas e o recrudescimento das deserções de escravos (Moura, 2001 *apud* Gomes, 2017). Estes, de acordo com Vicente Salles, passaram a “integrar as fileiras cabanas aproveitando a oportunidade para alcançar a liberdade” (2005 [1971]:297-307); e uma vez terminada a guerra os mesmos teriam voltado aos métodos de fuga tradicionais, o que por sua vez levou à multiplicação dos quilombos em quase toda a Amazônia, segundo diversas fontes históricas sobre a segunda metade do século XIX.

Na região do Baixo Amazonas a memória da Cabanagem se encontra ainda presente principalmente entre os moradores mais velhos das comunidades, que em muitos casos lembram de ter ouvido dos seus antepassados histórias sobre a referida guerra que, por sua vez, foram passadas de geração em geração. Leandro Mahalem de Lima (2013:67), ao trabalhar junto às populações indígenas do Baixo rio Arapiuns, aponta que “o tempo remoto (das comunidades indígenas) se fundou no tempo das guerras da cabanagem. Durante essas guerras, contam que grandes barcos chegavam fazendo “pega-pegas” e “acabando com tudo””. De igual maneira, Patrícia Portela Nunes (2011:69) assinala vínculos estabelecidos por seus interlocutores entre a cabanagem e a fundação da comunidade quilombola de Arapemã (a qual também integra a FOQS), se evidenciando assim “narrativas míticas que indicam contextos de guerras pretéritas como contextos históricos a partir dos quais os escravos tiveram acesso à liberdade”³⁷.

Além disso, os nomes de alguns lugares no Baixo Amazonas também fazem referência à cabanagem, como a “Praia da Revolta”, no rio Curuatinga, ou a atual comunidade de Cuipiranga, cujo nome significa “areia vermelha” por causa do sangue que ali fora derramado durante os anos de guerra (Melo, 2016). Pessoalmente, pude ouvir de uma liderança do Lago Grande do Curuai, em Santarém, em uma visita à comunidade “ribeirinha” de Ajamuri, que o nome da mesma também tinha a sua origem na cabanagem:

Na época em que aconteceu a Cabanagem, tinha um homem que se escondeu aqui que era chamado de Muri, e ele veio fugindo da Cabanagem. E quando a Cabanagem chegou até aqui, os moradores gritaram para ele, “Aja Muri, Aja Muri”, mas ele não agiu, ele ficou com medo, e ele que era o dono dali, perdeu esse lugar todo. (Sr. Roberto Marinho, comunidade “ribeirinha” de Ajamuri, 14 de outubro de 2017)

Na comunidade quilombola de Surubiu-Açú são recorrentes os relatos que fazem também menção a diversos objetos materiais achados, associados por eles à época da Cabanagem. Veja-se por exemplo a seguinte fala de um dos moradores:

No verão, quando seca e a restinga é grande, tem pessoas que já tem pegado vasilha de barro aqui na comunidade. Também em Cabeça D’Onça (comunidade vizinha) tem se encontrado muita coisa, já acharam crucifixo, corrente, acham muita coisa lá. De menino me contaram que lá acharam uma corrente muito grossa enterrada na terra. Isso tudo é da época dos cabanos. E já teve gente que tirou muito dinheiro vendendo o ouro, teve gente que tirou embaixo da escada da casa, essas pessoas foram embora,

³⁷ Mesmo que no caso específico trazido por Patrícia Portela Nunes (2011) a participação dos escravos nas batalhas da Cabanagem seja “vista pelos portadores da trajetória coletiva do grupo como uma participação compulsória”, devido a que, dentro das narrativas míticas compartilhadas, os escravos teriam sido obrigados a lutar pelos *cabanos*, que eram vistos como pessoas de fora e *mandantes*. Diferentemente do caso da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, em que as narrativas míticas apontam para uma identificação mais direta com os *cabanos* e principalmente com os escravos libertos que teriam lutado nessas filas.

não ficou mais ninguém. (Sr. Aldo Ernesto dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 18 de junho de 2018)

Outro depoimento fala também sobre mais objetos materiais achados:

Antes nós tínhamos um trabalho lá embaixo, e na saída existia muito pedaço de material de porcelana, barro, coisas feitas com o dedo. Aí, um dia meu irmão estava andando e me disse “rapaz não acredito!”. E ele pegou um crucifixo de ouro! Ele guardou, ainda ele tem, três gramas e oito décimos, ouro mesmo. Também é possível encontrar muita capsula de rifle, projeteis achatados. Não sei se ainda dá para ver mas tinha vasilha de toda espécie, tinha uns montando a cavalo, vasilhas de porcelana, vasilha de prata com desenhos também, eu achei umas pedrinhas, umas bolinhas enterradas há muitos anos, parecia metal. Tudo foi achado na mesma área aqui, mas na outra comunidade, em Cabeça D’Onça, lá embaixo, na boca do rio chamada Patucu, bem perto. (Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 18 de junho de 2018)



Figura 16: Peças exibidas na exposição permanente intitulada “A cultura material do século XIX”, na Estação das Docas, Belém- PA. Na imagem, restos de faiença do século XIX que seriam semelhantes aos que os moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú dizem ter encontrado. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 17: Peças exibidas na exposição permanente intitulada “A cultura material do século XIX”, na Estação das Docas, Belém- PA. Na imagem, material de uso militar do século XIX que seriam semelhantes aos que os moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú dizem ter encontrado. Fonte: Acervo pessoal.

Assim, por meio destes depoimentos foi possível comprovar como as narrativas históricas particulares são usadas como ferramentas na criação contemporânea de identidades políticas, sendo a história não apenas um produto do passado, mas sim uma resposta aos requerimentos do presente (Eriksen, 2010 [1994]:85 *apud* O’Dwyer 2016).

Por isso, não surpreende que dentro da área da comunidade quilombola de Surubiu-Açú não se tenham encontrado objetos materiais, justamente porque, como já mencionado, o território atualmente ocupado e reivindicado pela comunidade não existia fisicamente, tendo surgido há 60 anos em virtude do fenômeno das chamadas “terras crescidas” que fizeram aparecer *praias* que passaram a ser ocupadas. Assim, pode-se constatar uma mudança da paisagem que não é somente física, posto que diante das novas orientações das ações coletivas do grupo também “abrem-se como que grandes praias” (Foucault, 1978 [1972]:7) que, a partir do objetivo comum de destinos compartilhados, passam a estabelecer novas fronteiras que passaram a se tornar relevantes nos contextos de interação.

3.1.1 Sobre que passado se constrói o futuro?

Alguns dos depoimentos citados no tópico anterior abriram o debate sobre as implicações que objetos materiais do passado poderiam chegar a ter dentro dos processos de autorreconhecimento étnico na atualidade. Para aprofundar neste questionamento considero necessário fazer um paralelo com a importância que os objetos materiais tiveram na legitimação identitária de caráter nacionalista durante os séculos XIX e XX. Estados-nação europeus, ainda em pleno processo de consolidação, chegaram a investir em pesquisas sobre o conhecimento do passado para assim poder legitimar, a partir dele, as suas respectivas unidades políticas. Essas unidades são as mesmas que, na maioria das vezes, se basearam na descendência comum presumida possível de ser explicada através de estudos feitos sobre diversos vestígios materiais, o que por sua vez ajudou a consolidar a arqueologia como disciplina científica (Díaz-Andreu, 2007; Trigger, 2004)³⁸.

Diversos intelectuais têm encontrado similitudes entre o nacionalismo, como teoria política, e o conceito de “comunidades e/ou grupos étnicos”; especialmente quando processos de diferenciação são levados a cabo por meio da reificação interna de certas semelhanças culturais que servem de parâmetro para estabelecer a abrangência dos limites de cada grupo (Eriksen, 2010 [1994]:9; Verdery, 2000:240). O próprio Weber, pioneiro em conceder atenção especial às discussões sobre etnicidade, demonstrava por meio das suas considerações a

³⁸ Existem ainda algumas divergências com respeito ao grau de influência que o nacionalismo, como corrente política, teve sobre a arqueologia. Por um lado, Trigger reconhece que “a maioria das tradições arqueológicas são provavelmente de orientação nacionalista” (1984:358, *apud* Díaz-Andreu, 2007:10); por outro lado, para Díaz-Andreu todas as tradições arqueológicas foram originalmente nacionalistas (2007:11). De qualquer forma, seja qual for o grau de influência, esta é inegável.

existência de uma aproximação bastante estreita entre as chamadas comunidades étnicas e a nação:

A "nacionalidade" em seu sentido "étnico" corrente, compartilha com o "povo", normalmente, a vaga ideia de que aquilo que se sente como "comum" tem sua base em uma comunidade de procedência, ainda que, na realidade, pessoas que se consideram pertencentes a mesma nacionalidade, não apenas ocasionalmente, mas com muita frequência, estejam muito mais distantes entre si, no que se refere a sua procedência, do que outras que se consideram pertencentes a nacionalidades distintas ou hostis. (Weber, 2000 [1922]:275)

Nesse sentido, a glorificação de um passado nacional comum cimentou as bases do crescente sistema de crenças nacionalistas na maioria dos países europeus entre os séculos XVII e XX (Elias, 1997 [1989]:120). Dessa forma, como aponta Jones, o material arqueológico na Europa, que foi comumente assumido como o resquício de diversos povos europeus, propiciou, a partir dos estudos destes objetos materiais, o surgimento de diversas nações (Jones, 1997:19).

Porém, sem o intuito de negar essas aproximações teóricas entre ambos conceitos, existem algumas diferenças substanciais entre os mesmos, principalmente no que diz respeito à utilização de objetos materiais do passado na legitimação identitária nacionalista e étnica, respectivamente. Assim, diferentemente do uso que o nacionalismo europeu fez desses objetos, utilizados como comprovação “científica” de um passado frequentemente grandioso, no Brasil, no que tange à identificação das comunidades *remanescentes de quilombos* pela sua vertente étnica, foi preciso “se livrar do fascínio empirista dos 'vestígios materiais' como prova” (Almeida, 2002:77).

Apesar de que os possíveis vestígios materiais a serem encontrados possam ser socialmente significados pelos atores sociais, sobretudo quando usados como diacríticos para assinalar uma origem comum, estes nunca poderiam, e nem podem, ser o principal argumento em um processo de identificação, pois se assumiria o risco de que na sua ausência o argumento seja utilizado para deslegitimar a identidade acionada e passe a funcionar como critério de classificação externo sem nenhum significado social a ele atribuído.

3.2 Os estigmas raciais

Para a realização do “levantamento histórico” da comunidade foi fundamental o diálogo com os moradores mais velhos, dentre os quais se destacou a figura do Sr. Martinho dos Santos Menezes, um dos principais detentores da memória social do grupo. Por meio das narrativas míticas por ele compartilhadas, conta que em um passado remoto seus antepassados

lutaram nas batalhas da cabanagem em busca da liberdade definitiva e, ao não a encontrar por esses meios, passaram a se “aquilombar” na região. Sendo hoje o morador de idade mais avançada na comunidade, Martinho também virou metáfora das histórias que conta, pois é tido como o “esteio do quilombo” sobre o qual repousam as novas gerações que abraçaram, como ele, o autorreconhecimento identitário, se posicionando assim politicamente como comunidade *remanescente de quilombo* perante às demais comunidades vizinhas e perante ao próprio Estado, gerando com isso consequências diversas, como a que relatarei a seguir.

Durante uma caminhada pela comunidade encontrei Martinho e o seu genro, Valdo, descansando e conversando depois de uma longa jornada de pesca. Naquela ocasião eles lembravam um incidente recente que tinha acontecido com um morador da comunidade “ribeirinha” de Surubiu-Açú de Alenquer, comunidade que fica exatamente na frente do quilombo de Surubiu-Açú, do outro lado do igarapé, porém pertencente a um outro município. O debate girava em torno de por que a pessoa em questão, mesmo sendo identificada no relato como uma pessoa negra, tinha dito, em tom pejorativo, que “quilombola era coisa de preto”, sendo esta uma afirmação, pelo que eles diziam, recorrentemente utilizada pelos moradores das outras comunidades.

Frente a isso, perguntei a Martinho sobre sua resposta diante dessa afirmação. Martinho respondeu:

Eu falei que isso era mentira, porque quilombola não era coisa de preto não, quilombola é uma classe que tem, assim como tem a classe dos índios, quilombola é uma classe que a gente arruma. Eu sei o que é quilombola, porque a minha família foi quilombola, porque a minha família é quilombola. Isso aí não é classe de preto não, isso é uma classe que os fundadores arrumaram e tem a ver com a nossa história. (Sr. Martinho dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 25 de outubro de 2018)

Por sua vez, Valdo, quem fenotipicamente poderia não ser tido como uma pessoa negra, acrescentou dizendo: “Sabe o que eu disse para ele? eu disse que eu era quilombola porque eu me declarei como quilombola, porque a minha mulher é quilombola, e agora eu também sou”. Uma situação semelhante à de Joeli Pinto da Silva, outro dos moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú quem, mesmo tendo vindo de fora e não sendo fenotipicamente considerado negro a ponto de ser carinhosamente apelidado por todos como “branco”, passou a integrar a comunidade, chegando inclusive a ser o primeiro presidente da associação quilombola, quando esta foi criada em 2013.

Ambos interlocutores rejeitaram explicitamente qualquer correlação determinante entre a identidade quilombola e um tipo de cor de pele específico. Além disso, como bem explicou Martinho, ser quilombola é “um tipo de classe que a gente arruma e que tem a ver com nossa história”. Nesse sentido, existe algum tipo de referência, mesmo implícita, ao caráter autoidentitário da identidade étnica no entendimento de muitos comunitários.

Da mesma forma, Valdo explicou sobre a possibilidade de agregação ao grupo por meio das alianças matrimoniais tomando como exemplo o seu caso, pois mesmo sendo de fora, casou-se com uma mulher da comunidade, com quem teve filhos, passando então a ser aceito como parte da comunidade e do grupo, evidenciando-se assim os “processos de incorporação étnica” em curso (Barth, 2000 [1969]:26).



Figura 18: Sr. Martinho dos Santos Menezes, atualmente o morador mais antigo da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, descansando na sua rede depois de uma jornada de pesca. Na foto ele está entregando uma documentação a seu genro Valdo, cujo braço, em parte, aparece. Fonte: Acervo pessoal.

Ao se perguntar, de maneira retórica, se é que os estudos sobre relações raciais seriam distintos aos estudos de etnicidade e de relações étnicas, o antropólogo Thomas Eriksen revisou algumas propostas teóricas favoráveis e outras contrárias a dita questão, evidenciando assim como inclusive dentro dos espaços acadêmicos os limites entre raça e etnia tendiam a ser confusos. Isto, em grande medida, em função da origem presumida dos grupos étnicos, a qual fazia com que, por meio do viés da descendência, se remetesse frequentemente ao conceito de raça. Dessa forma, o autor assinalou a recorrência com a qual grupos "raciais" eram

“eticizados”, assim como também grupos étnicos terminavam sendo frequentemente “racializados” (Eriksen, 2010 [1994]:7). E as comunidades categorizadas como *remanescentes de quilombos* são exemplos destas ambiguidades, posto que o “senso comum” passa a “racializar” estes grupos.

O que nos leva a deixar de lado os conceitos de grupos étnicos e de etnicidade para adentrar nos conceitos de raça, cuja história é longa não só dentro da disciplina antropológica, mas também nas ciências humanas em geral. Não é o intuito do presente trabalho analisar e revisar detalhadamente sobre cada uma das teorias raciais produzidas principalmente no século XIX, mas sim mostrar a vigência da “raça” como categoria descritiva de traços fenotípicos hereditários; e isto pese às duras críticas que há décadas vem sofrendo o uso deste conceito. Como parte do processo de superação dos horrores cometidos durante a Segunda Guerra mundial, na Europa foram publicadas declarações e diversos tipos de trabalhos não só marcadamente anti-racistas, se não que também anti-racialistas. Talvez o melhor exemplo de publicação sobre a temática tenha sido *Raça e história*, em decorrência da conferência ministrada em 1952 por Claude Lévi-Strauss, convidado pela Organização das nações Unidas (ONU). Nesta obra o antropólogo chega a negar o próprio conceito de raça em prol da ideia de um ser humano universal. No fim das contas, quem ainda continuaria acreditando em raça seria, no mínimo, racista, parafraseado livremente ao antropólogo francês.

Até mesmo aqueles que defendiam a prevalência do conceito de raça sustentando-o por meio do positivismo científico, rapidamente vieram a ser questionados por novas correntes, incluso dentro das ciências naturais, que evidenciaram um esvaziamento desta categoria por não sustentar as próprias explicações sobre a diversidade biológica humana. Dessa maneira, é importante destacar a nova genética ou genômica por passar a ocupar um lugar central nesses debates, chegando, via estudo dos genes, a repensar “relações macro-sociais, históricas e políticas de amplo alcance” (Santos & Maio, 2005:448).

3.2.1 “Eles não querem ser pretos”

Conforme exposto no tópico anterior, a prevalência do significado social de raça ainda é uma realidade que é passível de ser constatada em determinados contextos de análise, como pude observar no dia a dia das comunidades quilombolas do Baixo Amazonas. Nesse caso em especial, por mais que os integrantes das mesmas construam narrativas próprias que dão sentido à diversidade fenotípica frequentemente presente no interior das comunidades, parece que o

“estigma” racial ligado aos *remanescentes de quilombos* definidos frequentemente como grupos de exclusividade negra, se mantem arraigado no “senso comum” e na maneira dos moradores da região construírem suas classificações.

No ano de 2016, por exemplo, o MPF/PA emitiu uma Ação Civil Pública pela qual se pediu à Justiça Federal providencias imediatas contra um canal de televisão da cidade de Santarém que durante a transmissão de um dos seus programas, logo após realizar entrevista com uma das lideranças da FOQS, proferiu o seguinte comentário: “se tu for quilombola eu sou gaúcho; passa ao menos um carvão, como os outros fazem, porque quilombola tu não é não... quilombola só é preto”³⁹.

Sobre isso, trazemos um depoimento realizado por um dos ex-presidentes da ARQSURUBIAÇU, no qual consta sua explicação pessoal sobre os motivos que levam as outras comunidades vizinhas a não se reconhecerem como *remanescentes de quilombos*:

Escute aqui, vou dizer uma coisa para o senhor, tinha mais pessoas negras do lado de lá (na comunidade Surubiu-Açú de Alenquer) do que aqui. Mas é isso, mesmo tendo todos a mesma história eles não querem ser quilombolas para não ser pretos, mas já falei que não é isso, eles estão muito errados. (Sr. Risonaldo Dias da Silva, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 27 de outubro de 2018)

Pessoalmente, em um primeiro momento me causaram estranhamento as categorias “raciais” apontadas por certos interlocutores como motivos pelos quais outras comunidades não optaram pelo reconhecimento quilombola. No entanto, vale a pena lembrar que antes da constituição de 1988, as comunidades *remanescentes de quilombos* eram comumente conhecidas como comunidades negras rurais, pela literatura, e em outros contextos regionais, como no Maranhão, chamadas “terras de preto” com vantagem desta ser uma expressão nativa” (O’Dwyer, 2002:16).

Paradoxalmente, como mostram os depoimentos aqui elencados, no interior das comunidades quilombolas existe uma forma de categorização que não aciona classificações raciais na produção da identidade étnica. Mas, por outro lado são também incorporados e interiorizados marcadores raciais frequentemente estigmatizados, o que nos leva a pensar em uma possível ressignificação, por parte das comunidades quilombolas, do “ser negro” ou “ser preto” sem deixar de lado a própria heterogeneidade fenotípica existente. Assim, pode-se

³⁹ Segundo a nota do MPF/PA que está sendo aqui discutida, o programa de televisão no qual aconteceram os fatos foi *Patrulhão da Cidade*, transmitido no ano de 2016 por meio da RBA TV de Santarém, afiliada da Rede Bandeirantes de Televisão no Oeste do Pará.

entender a reafirmação racial de negro como “luta coletiva pela subversão das relações de forças simbólicas que tem em vista não a superação das características estigmatizadas, mas a destruição da tabua de valores que a constitui como estigmas” (Bourdieu, 1989:124).

Manifestações culturais ao interior das comunidades quilombolas agrupadas na FOQS ilustram bem essa dicotomia, tais como a “Dança das Pretinhas”, ou as músicas de autoria da Sra. Cleide Vasconcelos da comunidade de Arapemã, que em uma de suas letras diz: “Eu sou negra nagô, no sangue, na raça, e na cor; quem foi que disse que o negro não tem valor, que o negro não tem sentimentos, que o negro não sente dor?”. Nas escolas quilombolas esses assuntos também são tratados e ensinados como pode ser observado em faixas e murais expostos nas paredes das escolas, falando sobre o que os define como comunidades *remanescentes de quilombos*, e, ao mesmo tempo, sobre a importância da consciência negra.



Figura 19: “Quilombo não significa escravidão fugido, quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”; citação de Abdias do Nascimento. Escola Municipal na comunidade quilombola de São Raimundo do Ituqui, território quilombola Maria Valentina. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 20: Mensagens sobre a consciência negra e a igualdade étnico-racial no ambiente escolar. Escola Municipal na comunidade quilombola de Saracura. Fonte: Acervo pessoal.

3.3 Comunidades vizinhas e marcadores da diferença

Duas das comunidades “ribeirinhas” com as quais a comunidade quilombola de Surubiu-Açú limita e mantém relações de vizinhança, são as comunidades de Centro do Surubiu-Açú (S 02° 06’47.30” W 054° 46’3.49”), também localizada na região de Aritapera, Santarém, e a comunidade de Surubiu-Açú (S 02° 07’1.91” W 054° 47’33.41”), pertencente ao município de Alenquer.



Figura 21: Mapa georreferenciado com as comunidades de Centro do Surubiu-Açú, Santarém; a comunidade quilombola de Surubiu-Açú, Santarém; e a comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer. Fonte: Google Earth/Acervo pessoal.

3.3.1 Comunidade Centro do Surubiu-Açú

Como mencionado no início do presente capítulo, a memória social da comunidade quilombola de Surubiu-Açú remete as suas origens à comunidade de Centro do Surubiu-Açú, com a qual conformava uma mesma comunidade até o “surgimento de novas praias” que possibilitaram a separação definitiva das mesmas no ano de 2010. Hoje em dia a comunidade de Centro do Surubiu-Açú conta com aproximadamente 23 famílias, muitas das quais ainda mantêm estreitos vínculos de parentesco e compadrio com famílias da comunidade quilombola de Surubiu-Açú e demais comunidades da região.

Os sogros de dona Rosa (como pode-se observar no Diagrama de parentesco da **Figura 22**), são moradores da comunidade de Centro do Surubiu-Açú. Por isso, ambas famílias são muito próximas, a ponto de trabalhar juntas em algumas plantações, se ajudar mutuamente na coleta de leite, nas pescarias, dentre outras atividades socioeconômicas incluídas dentro do

cálculo económico de cada grupo doméstico⁴⁰. Devido a essa proximidade, e acompanhando o dia a dia dos meus principais interlocutores, pude visitar em reiteradas ocasiões, durante a pesquisa, a comunidade de Centro do Surubiu-Açú.

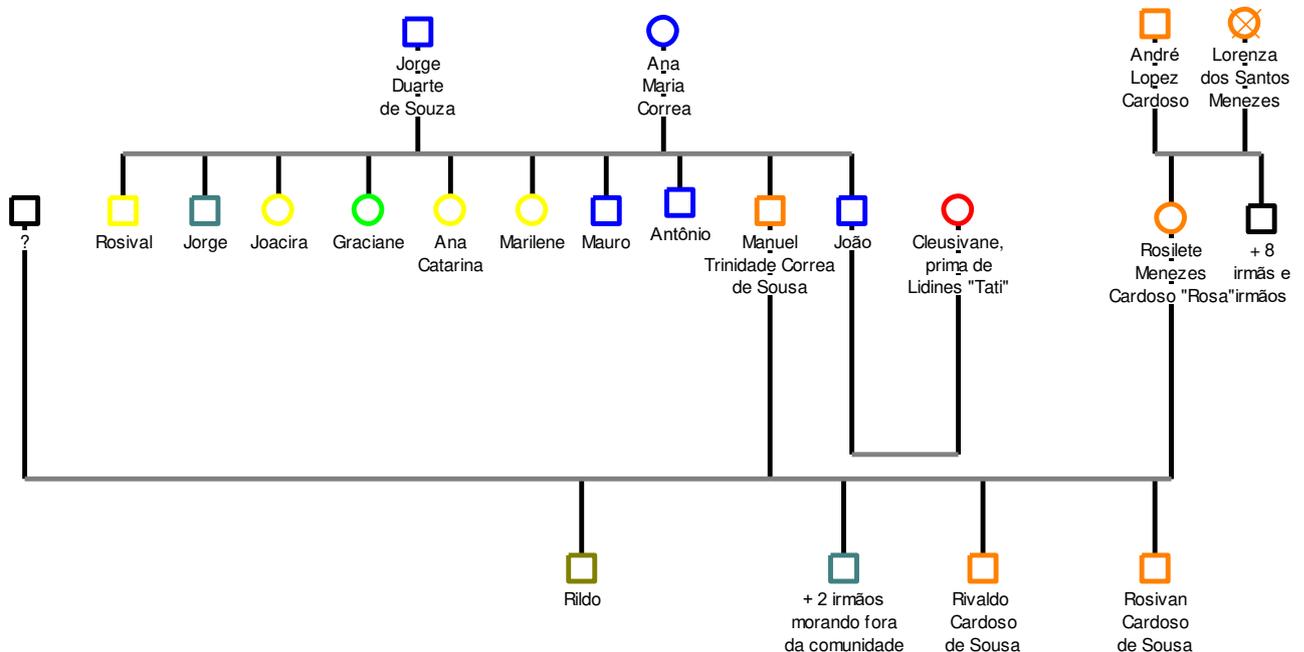


Figura 22: Diagrama de parentesco que mostra algumas das relações existentes entre a comunidade de Centro de Surubiu-Açú (azul) e a comunidade quilombola de Surubiu-Açú (laranja). Fonte: Acervo pessoal.

Em uma dessas visitas conversei com Mauro, cunhado de dona Rosa, quem se encontrava preparando piracuí⁴¹ em companhia da sua esposa e dos três filhos e filhas que ainda moravam com eles. Segundo comentaram, a filha mais velha tinha casado pouco tempo atrás, indo morar junto com a família do marido na comunidade de Praia do Surubiu-Açú, também localizada na região de Aritapera. Esse caso em específico exemplifica uma prática muito comum nas comunidades rurais amplamente documentada na literatura especializada na reprodução social da agricultura familiar, onde, em muitos casos, a partida das filhas chega a ser inclusive incentivada pelas famílias por causa da dificuldade de dividir a propriedade familiar entre os herdeiros (Mello *et al*, 2003). Em distintos relatos etnográficos recolhidos

⁴⁰ Um outro tipo de colaboração que pude presenciar entre membros de ambas comunidades se deu quando duas “rabetas” que incluíam pessoas do quilombo de Surubiu-Açú e da comunidade de Centro de Surubiu-Açú saíram na caça de um jacaré que representava um perigo para os comunitários da região, além de ter afetado a atividade pesqueira ao arrebentar várias das malhadeiras colocadas em pontos estratégicos do igarapé.

⁴¹ Farinha feita do peixe acari previamente torrado no forno.

durante o nosso trabalho de campo, muitas dessas uniões conjugais intercomunitárias foram jocosamente chamadas de “roubos”⁴²:

Os homens arrumam mulher e querem levar ela para longe, por isso que as mulheres geralmente saem. (Sr. Jorge Duarte de Souza, comunidade Centro do Surubiu-Açú, 07 de novembro de 2019)

Minha mulher, Solange, nasceu aqui, mas eu que “roubei” ela e levei para Salvação, em Alenquer. Mas minha irmã, Isomar, veio de lá para aca, veio morar aqui (na comunidade quilombola de Surubiu-Açú) porque casou com o “Branco”. Então eu levei uma daqui, e foram procurar uma de lá para aca. (Sr. Joaquim, “Pezão”, morador da comunidade de Salvação, em Alenquer, durante entrevista realizada na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 09 de novembro de 2019)



Figura 23: Mauro e família na preparação do piracuí na comunidade de Centro do Surubiu-Açú. Fonte: Acervo pessoal.

Por sua vez, ainda sobre a preparação do piracuí, vale destacar que esta farinha de peixe é feita somente com o peixe acari, o qual é assado no forno de lenha “igual como quando se faz a farinha”. Uma vez assados, os acaris passam a ser descascados, sendo assada novamente

⁴² “A “fuga” (ou ainda “roubo”, consentido) pode ser motivada pela oposição dos pais da moça à união com o rapaz; pela pressa de um casal frente à demora dos tramites de noivado e casamento; pelo impulso da “primeira influencia”; e pelos custos que um casamento implica para o noivo (enxoval, casa construída e equipada)”. (Pantoja, 2008:245).

só a carne dos peixes, “misturada com um pouco de farinha, um pouco de óleo, um pouco de sal e mexendo sempre”. Nas palavras de Mauro:

Às vezes a gente vende aqui perto na comunidade, mas também muito é para consumo. O dia que amanhece chovendo, quem tem piracuí guardado em casa faz a festa. Na preparação daqui foram usados mais ou menos 50 acarís que foram pescados ontem. Antes de comer tem que se escolher porque sempre sobra espinha. Geralmente o pessoal vende a 25 reais o quilo de piracuí. (Sr. Mauro Correa de Souza, comunidade Centro do Surubiu-Açú, 07 de novembro de 2019)

Durante o preparo do piracuí, Mauro comentou que sabia do autorreconhecimento da vizinha comunidade quilombola de Surubiu-Açú, deixando muito claro que a comunidade de Centro do Surubiu-Açú, onde ele mora, não era quilombola: “Eu mesmo não me reconheço (quilombola) porque não acho muita vantagem, por aqui por perto ninguém mais quis se reconhecer. Eu não sou quilombola e não tenho pretensão de ser, quero ser mesmo o que eu sempre fui”. Diante dessa resposta, tentando entender a realidade social à qual estava tendo acesso, perguntei, quase que de maneira impulsiva, o que eles seriam então, ao que Mauro respondeu, entre risos e da maneira mais lógica possível: “nós seríamos nós mesmos”.

Compreendi rapidamente o erro da minha pergunta e passei a explicar que as vezes o Estado nomeia e classifica às populações por categorias como *remanescentes de quilombo*, indígenas, “ribeirinhos”, etc. Imediatamente Mauro me interrompeu dizendo:

Isso, ribeirinhos é o que nós somos! Como eles (os da comunidade quilombola de Surubiu-Açú) também são ne? Eu acho que na verdade não tem muita diferença entre nós aqui e o pessoal de lá, não muda muita coisa. Só que agora eles têm também esse outro nome, essa outra categoria que agora utilizam, de quilombolas. De fato, nós somos ribeirinhos porque moramos mesmo por aqui pela várzea, como se diz ne, por termos nossa vida aqui. Mas quando o senhor perguntou sobre o que éramos não falamos ribeirinhos porque ninguém lembrava (risos). (Sr. Mauro Correa de Souza, comunidade Centro do Surubiu-Açú, 07 de novembro de 2019).

Assim, é interessante observar como a própria categoria de “ribeirinho”, se bem é finalmente aceita e adotada pelos moradores das comunidades de várzea, não é uma categoria localmente construída nem comumente reivindicada. Dessa forma, para denominar às pessoas de comunidades rurais é mais frequente utilizar outros termos como “galera do interior”, “povo da roça”, quando se trata das pessoas que moram na várzea, ou “vaqueiros”, quando se trata de pessoas que moram nas chamadas colônias da terra firme, como se discutirá mais adiante. Por último, ao ser perguntado sobre o porquê a comunidade vizinha decidiu se reconhecer como quilombola, Mauro disse não ter conhecimento a respeito, agregando que “eles procuram o

melhor para eles e está certo. A relação entre as comunidades é boa também, às vezes aparece alguma coisinha por ali, mas como em todo lugar, não mexendo comigo eu também não mexo”.

3.3.2 Comunidade Surubiu-Açú, Alenquer

Um igarapé marca os limites fronteiriços entre a comunidade de Surubiu-Açú, localizada no município de Alenquer, e a comunidade quilombola de Surubiu-Açú, localizada no município de Santarém, como pode-se evidenciar na **Figura 21**. A primeira vez que pude visitar dita comunidade foi no dia 08 de novembro de 2019, quando um grupo de pessoas da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, ao não poder “jogar bola” no campo da comunidade devido aos problemas internos antes mencionados, me convidou a atravessar o igarapé junto com eles para poder jogar uma partida de futebol, a maneira de treinamento, frente a um dos times da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer⁴³. Mesmo sem ser um assíduo praticante desse esporte, aceitei o convite imediatamente posto que isso me permitiria conhecer essa outra comunidade com a qual os quilombolas mantem estreitos vínculos de diversos tipos.

Mas assim como Malinowski sentiu que a sua presença durante uma falida expedição *kula* ficou marcada como o motivo da má sorte que fez o vento virar e as canoas voltar (Malinoswki, 1989), a minha presença nos campos de futebol ficou também marcada pela desfortuna ao perdermos o jogo por 7-5 contra o time “Independente”, do Surubiu-Açú de Alenquer. O que complicou ainda mais a minha situação foi que naquele jogo eu estava embaixo das traves, como goleiro, não sendo mais convidado para jogar, nem nessa posição nem em qualquer outra, após aquele fatídico dia.

⁴³ Fiquei sabendo que na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer existiam três clubes de futebol formalmente registrados: O “Independente”, o “Luiz XV” e o “Ideal”. Já na comunidade quilombola de Surubiu-Açú o único clube de futebol é o “Beira Rio”.



Figura 24: Jogador do clube de futebol “Independente do Surubiu-Açú” durante o jogo amistoso realizado na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer. Fonte: Acervo pessoal.

De qualquer forma, essa primeira visita na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer serviu para poder criar laços de camaradagem e confiança com várias pessoas da comunidade, as quais inclusive me convidaram a voltar no domingo seguinte, 10 de novembro, para participar de um bingo beneficente que teria lugar no barracão comunitário. Este estava sendo organizado para ajudar a uma vizinha que se encontrava doente e que precisava de dinheiro para realizar alguns exames médicos.

Assim, pude perceber como a realização de bingos são uma pratica muito comum nas comunidades rurais, onde, em muitos casos, são inclusive organizados semanalmente pelas associações de moradores com a finalidade de gerar ingressos econômicos que possam ser usados em benefício da própria comunidade, como no registro de atas em cartórios, viagens de representantes, dentre outros. Na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, por exemplo, se joga o bingo todo sábado para poder arrecadar o dinheiro das passagens dos representantes da comunidade na reunião da FOQS, como comentou o Sr. Aldo:

Toda segunda-feira tem reunião da FOQS em Santarém. A gente sempre assiste a reunião que acontece na primeira segunda-feira do mês, porque é muito caro para nós ir até lá toda semana. Para isso nós jogamos um bingo aqui no barracão da comunidade

todo sábado, para poder juntar dinheiro para as passagens. (Sr. Aldo Ernesto dos Santos Menezes, Comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 10 de novembro de 2019)



Figura 25&26: Na primeira foto, cartela de bingo marcada com ajuda de milho, na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer. Na segunda foto, comunitário recebendo o prêmio de uma melancia por ter completado a cartilha do bingo. Fonte: Acervo pessoal.

Os bingos são organizados também em casos emergenciais, como quando alguém está precisando de dinheiro para tratar alguma doença, ou quando alguém precisa pagar algum advogado, empréstimo no banco, ou outras situações afins. Vale destacar que os prêmios que são oferecidos para os ganhadores dos bingos são geralmente doados pelos próprios moradores das comunidades, podendo variar entre melancias, refrigerantes, galinhas, copos de plástico, etc. Por sua vez, uma rede de reciprocidade também se evidencia na venda das cartelas de bingo, as quais são vendidas de forma voluntária por moradores e moradoras das distintas comunidades vizinhas que se oferecem a contribuir com a comunidade que esteja organizando o bingo. Foi por esse motivo que não foi necessário que eu comprasse cartelas de bingo na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, posto que no quilombo de Surubiu-Açú várias famílias já se encontravam vendendo as cartelas

No dia da realização do bingo na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, além da atividade central que congregava a todos, foram realizados também “torneios relâmpago de futebol”, venda de comida, venda de cerveja, dentre outras atividades que eram acompanhadas

pela música que saia dos alto-falantes e que instaurava o ambiente de festa. Pude aproveitar aqueles momentos de confraternização para conversar com pessoas que compareceram aquele evento, dentre as quais gostaria de destacar algumas das falas que considereei mais importantes, como a do senhor Osvaldo Macambira dos Santos, quem se deslocou desde a comunidade de Praia de Surubiu-Açú, localizada na região de Aritapera, município de Santarém. Segundo ele explicou:

Este Surubiu-Açú aqui é do município de Alenquer, já a comunidade que fica na frente é Surubiu-Açú também, mas do município de Santarém. Cada comunidade tem suas particularidades, sua realidade, porque Surubiu-Açú de Santarém hoje em dia se reconhece como quilombola. Eu sou da comunidade de Praia de Surubiu-Açú, também de Santarém, mas vim hoje para poder colaborar. Acho que o povo do quilombo de Surubiu-Açú escolheu ser quilombola para ter certos privilégios com o governo. (Sr. Osvaldo Macambira dos Santos, morador da comunidade de Praia de Surubiu-Açú, em Santarém, durante entrevista realizada na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Mesmo sabendo de antemão a resposta, perguntei para o senhor Osvaldo Macambira dos Santos se a sua comunidade, Praia de Surubiu-Açú, era ou não quilombola. Ele respondeu que não, diante do qual passei a perguntar como é que eles passavam a se identificar. O seguinte trecho da nossa conversa ilustra bem alguns pontos que merecem destaque:

- (Resposta): A gente não é uma comunidade quilombola.
- (Pergunta): Se vocês não são quilombolas, seriam o que?
- (R): Bom, paraenses, brasileiros, ne? Pessoas e cidadãos comuns, como os outros.
- (P): E o termo “ribeirinho”, já ouviu falar?
- (R): Bom, ribeirinho somos nós também. Nós moramos na área de rio, área alagada.
- (P): E curioso porque quando eu pergunto às pessoas das comunidades vizinhas sobre a categoria com a qual se reconhecem, nunca se reconhecem imediatamente como “ribeirinhos”. Só depois, quando falo do termo, as pessoas passam a reconhecer e aceitar essa categoria como própria. Porque aconteceu isso, vocês não têm muito presente essa categoria ou identidade de “ribeirinho”?
- (R): A verdade é que não, porque é meio que uma identificação de fora. Mas nós somos ribeirinhos sim.

Dessa forma, as respostas aos meus questionamentos novamente indicaram que, como em casos anteriores, a categoria “ribeirinho” não era reivindicada pelos moradores das comunidades vizinhas ao quilombo de Surubiu-Açú, se mostrando assim “essencial no exterior (principalmente diante do Estado) e secundária no interior” (Leví-Strauss, 1977 *apud* Cardoso de Oliveira, 2006:25). Algumas das pessoas entrevistadas inclusive chamaram a atenção ao acionar para si outras categorias identitárias, como pode-se apreciar na fala de um morador da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, conhecido como “Coioote”, quem dizia não ser

quilombola e sim “arigó”: “Eu sou ‘arigó’⁴⁴ porque meu pai é filho de Maranhão, mas eu nasci aqui, sou ‘mocorongo’⁴⁵, identidades regionais acionadas nesse contexto de produção da etnicidade .

Por sua vez, as categorias identitárias mais recorrentes foram aquelas que diferenciam e classificam os moradores da área rural entre “o pessoal das colônias” e “o pessoal da várzea”. Segundo o senhor Osvaldo Macambira dos Santos e demais interlocutores:

Tem diferença entre o pessoal da colônia e o pessoal da várzea porque assim, nós, da várzea, esperamos a enchente e a vazante. Eles, os da colônia, não precisam disso, plantam o ano todo. Mas assim, acredito que em uma festa de comunidade, só olhando para as pessoas, não daria para diferenciar quem é da colônia e quem da várzea. (Sr. Osvaldo Macambira dos Santos, morador da comunidade de Praia de Surubiu-Açú, Alenquer, em Santarém, durante entrevista realizada na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Quando enche aqui levamos o gado para a colônia que fica lá para a banda de Alenquer, eles cobram 25 reais por cabeça de gado, todo mês temos que pagar. Fora do fato de que aqui alaga todo ano e lá não, não tem muita diferença entre o pessoal da várzea e o pessoal da colônia. Talvez nas roupas, porque lá por causa da fazenda eles tem que usar muita bota de vaquejada. Acho que lá eles passam mais fome do que aqui também, eles não têm a fartura que nós temos aqui. Na terra firme se não tiver dinheiro não come, porque não dá para matar gado todo dia. Mas aqui, graças a Deus, tem peixe no inverno e no verão, no inverno dá até para pegar peixe daqui de casa mesmo, o peixe passa embaixo da casa. (Sra. Aldeice, esposa do Amarildo, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 12 de novembro de 2019)

Na várzea, quando chega o tempo da enchente vai tudo pro fundo, mas na colônia não, todo tempo é seco, e por isso o tempo todo eles estão plantando. A vida é diferente na colônia, eu prefiro morar na várzea, porque gosto mesmo, tem o rio, tem os peixes. Na colônia ou tem que se comprar a comida, ou comem carne de caça, como tatu, porco, anta, macaco prego. Aqui não tem muita caça, temos jacaré só, mas na várzea nós temos o peixe. A gente não planta nada quando enche tudo, só pescaria. Agora, eu gosto da enchente porque a correnteza passa, os peixinhos passam bem por ali, perto de casa. De setembro a outubro são os meses que tem mais peixes, até novembro assim. A chuva forte é em fevereiro, mas meses antes já não dá para plantar muito. A gente come peixe, e para comer outras coisas compramos um pouco na “Feira de Alenquer”, comemos a farinha que guardamos, e assim vamos vivendo. (Sra. Ana Maria Correa, comunidade Centro do Surubiu-Açú, 09 de novembro de 2019)

Levando em consideração as falas aqui transcritas, é interessante destacar como a utilização destas distintas categorias identitárias que diferenciavam às pessoas da *várzea* e da *colônia*, respectivamente, foram muito mais recorrentes entre os moradores da região. Por sua vez, cabe assinalar que a principal distinção entre as áreas de várzea e da colônia se encontra estreitamente ligada à dinâmica natural das estações que marcam anualmente os períodos das “secas” e “cheias” dos rios. Assim, diferentemente daqueles que moram nas colônias, os

⁴⁴ No Pará, principalmente no Oeste do estado, chama-se popularmente de “arigó” às pessoas que imigraram, em diferentes épocas, de estados do nordeste.

⁴⁵ No Oeste do estado do Pará, chama-se de “mocorongos” aqueles nascidos na cidade de Santarém.

moradores da várzea tem que adequar as suas vidas segundo à dinâmica dos rios, não podendo, por exemplo, plantar indiscriminadamente durante qualquer época do ano, ou manter permanentemente o gado nas suas terras por causa do aumento das águas que os obriga a realizar a transumância do gado às colônias e as chamadas “comunidades de terra firme” da região⁴⁶.

Apesar das particularidades de cada localidade, que podem às vezes chegar a materializar-se nas vestimentas dos moradores das colônias que “por causa da fazenda tem que usar muita bota de vaquejada”, foi consensual nas falas dos entrevistados o fato de não existir diferenças comunicadas entre os moradores de várzea e os moradores da colônia, ambos entendidos como provenientes de comunidades rurais⁴⁷. Como foi mencionado pelo senhor Osvaldo Macambira dos Santos em um dos trechos das conversas aqui transcritas, “acredito que em uma festa de comunidade, só olhando para as pessoas, não daria para diferenciar quem é da colônia e quem é da várzea”. Levando adiante essa mesma cena hipotética de tentar identificar a comunidade de origem das pessoas presentes em uma festa de comunidade, o mesmo interlocutor continuou dizendo:

De igual maneira, em uma festa ou em um bingo também não daria para diferenciar só pelo olhar quem é quilombola e quem não. Não daria porque assim, em todas as comunidades existem pessoas diferentes, tem aqueles claros, morenos, aqueles de cabelo enrolado, liso, ne? Então tem muitas pessoas mais claras que se reconhecem como quilombolas também, isso acontece. Mas a diferença está mais no tipo de associação na verdade, os quilombolas tem um tipo específico de associação. (Sr. Osvaldo Macambira dos Santos, morador da comunidade de Praia de Surubiu-Açú, em Santarém, durante entrevista realizada na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Assim, segundo o depoimento, nem mesmo os moradores de comunidades quilombolas poderiam ser diferenciados “a olho nu” dentro de um aglomerado de pessoas conformado por moradores de distintas comunidades da região. É interessante destacar como, para este interlocutor, características fenotípicas de pessoas negras não poderiam ser utilizadas como marcadores da diferença de comunidades quilombolas devido à heterogeneidade

⁴⁶ Deslocamento sazonal do gado, e de rebanhos em geral, para locais que oferecem melhores condições durante uma parte do ano. No caso da região de várzea, a mesma se dá durante o período das chuvas, no chamado “inverno amazônico”.

⁴⁷ Muitas das músicas ouvidas e dançadas nas festas e bingos faziam referência direta a esta origem rural, a qual era reivindicada com certo orgulho. Algumas das letras dessas músicas diziam o seguinte: “Bem-vindo, fique à vontade/ Aqui é o interior/ Terra de gente bonita/ Que tem o seu valor/ (...) A galera do interior/ É foda/ Respeita meu povo/ Que veio da roça”; “O campo é minha felicidade/ Mas só que o pai dela não deixa/ Ela sair da cidade/ Eu moro na zona rural/ Ela faz faculdade/ É sempre tá na capital/ É que a família dela/ Sei que não me aceita/ Por que eu sou Vaqueiro/ Da zona rural/ Não vou trocar o campo pela cidade/ Não vou deixar a minha terra/ Para morar na capital”; “Eu acho que não/ Cidade não é ambiente para vaqueiro, não/Eu acho que não/Se for para viver desse jeito, eu não aceito, não”.

fenotípica existente nas diversas comunidades, onde “existem pessoas diferentes, claros, morenos, aqueles de cabelo enrolado, liso (...) e muitas pessoas mais claras que se reconhecem como quilombolas também”. Nesse sentido, para este ator social o que diferencia a uma comunidade quilombola não é a cor de pele dos que ali moram, e sim “um tipo específico de associação” política. Essa etnicidade é comunicada na relação com o Estado na reivindicação dos direitos constitucionais.

Em um outro depoimento, esta mesma pessoa não se reconhece como descendente de indígenas e ex-escravos, porém, assinala que muitos dos que atualmente moram nas comunidades da região sim se reconhecem como descendentes destes. Para isto, lembra “do tempo da guerra” da Cabanagem e como as memórias da mesma ainda continuam presentes. Segundo o senhor Osvaldo Macambira dos Santos:

Eu não sou descendente de indígena nem de escravo, mas sei que aqui tem muitos que foram, até porque sei que teve gente, perto de Cabeça de Onça, que no passado foi chamado para o tempo da guerra (Cabanagem). Tem ainda uma celebração perto de Arapixuna onde sempre se comemora aquele tempo da guerra, se lembra sobre isso. A cabanagem passou por aqui, foi há muitos anos, cruz credo, centenas de anos, mas passou, o povo fala. (Sr. Osvaldo Macambira dos Santos, morador da comunidade de Praia de Surubiu-Açú, em Santarém, durante entrevista realizada na comunidade de Surubiu-Açú, Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Contudo, como pode-se observar na seguinte fala do Sr. João Mota, morador da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, reconhecer algum tipo de descendência com os escravos que habitaram essas terras não implicaria necessariamente no autorreconhecimento como remanescentes de quilombo:

Aqui em Surubiu-Açú de Alenquer, na minha família, na família Mota, tem muito preto. Meus pais vieram dos quilombolas originários que estiveram aqui, meus pais, meus avós, todos eram de família negra. Eles eram os quilombolas originais, a Paulina Ferreira, Pedro Magno dos Santos, Raul Mota, Ovídio Mota, todos esses eram quilombolas, pretos, “tuíras”. Mas aqui já nós misturamos bastante. Eu já não me sinto quilombola, porém não me sinto mais branco do que os brancos. (João Mota, “Jango”, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Dessa forma, o tipo de “associação específica” que um dos nossos interlocutores considerava como sendo aquilo que diferenciava às comunidades quilombolas das outras parece tratar-se de uma associação que estreita vínculos com o passado, no sentido de encontrar uma origem comum para o grupo, mas sempre em prol de orientar as ações comuns da coletividade para o futuro.

Finalmente, outras pessoas que compareceram ao evento com as quais pude conversar confirmaram que, pese não se reconhecerem como quilombolas, não tem nenhuma restrição na

interação com a comunidade quilombola de Surubiu-Açú, com a qual inclusive mantem estreitas relações de vizinhança, compadrio e reciprocidade:

Acho que não tem diferença entre as comunidades, o pessoal de uma comunidade namora com o da outra. Pergunta então para o Aldo, que a sua sobrinha Daiane já está morando com um rapaz de Cabeça de Onça (risos). (Sra. Gilda, moradora da comunidade Cabeça de Onça e representante do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Eu não sou quilombola, mas não tenho preconceito. Todo mundo ajuda todo mundo, não tem diferença não. Quando tem a festa da comunidade em setembro o pessoal do quilombo vem ajudar nós na organização, e quando tem festa lá a gente ajuda também⁴⁸. (Sr. Lucero Mota, “Lamparino”, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Por mais do que eles se tenham declarado como quilombolas, graças a Deus nós somos todos unidos uns com os outros, quando eles fazem um evento lá nós vamos para lá, e quando nós fazemos um evento aqui eles vêm para aqui. E tudo mundo se agrada do mesmo jeito, não tem brigas nem diferenças. Quando eles precisam de nós, nós estamos aqui, e se a gente precisar, sabemos que podemos contar com eles. (João Mota, “Jango”, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 10 de novembro de 2019)

Após comparecer a realização do bingo, tive a oportunidade de voltar mais uma vez na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, no dia 12 de novembro de 2019, para conversar com algumas pessoas que me tinham convidado para assistir à preparação do piracuí:

Aqui nós também fazemos piracuí, a gente vende o quilo a 25 reais. Eu estava falando hoje para minha mulher que todo mundo fala que um quilo de piracuí é caro, mas não sabem todo o trabalho que isso dá. A gente tem que pegar o peixe que escangalha nossas malhadeiras, trazer até aqui 200 ou 250 acarís, assar o peixe, descarnar o peixe, e depois torrar a carne do peixe. É um negócio muito criativo e muito trabalhoso também, um trabalho bruto. Pensando bem, deveria até ser mais do que 25 reais, mas a gente tem que vender naquele preço que tudo mundo vende. (João Mota, “Jango”, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 12 de novembro de 2019)

Dentre os que se encontravam assistindo e ajudando na preparação do piracuí se encontrava o Sr. Amarildo, mais conhecido como “Marico”, atual morador da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, filho de Martinho dos Santos Menezes e da Sra. Maria Domingas, dois dos mais antigos moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú. Segundo as palavras do próprio Amarildo:

Eu moro aqui na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer há 25 anos pelo menos, antes eu morava no atual quilombo, com meus pais. Aí eu me juntei com Aldeice, a

⁴⁸Na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer existem duas festas importantes, uma religiosa e outra “social”. A festa religiosa acontece no dia 20 de janeiro por ser o dia de São Sebastião, o santo padroeiro da comunidade. Já a festa “social” acontece no segundo domingo de setembro, onde também se comemora a São Sebastião, mas nesse caso a chegada da estátua do santo na comunidade, o qual foi trazido de canoa desde a cidade de Santarém, chegando na comunidade no mês de setembro de um ano do qual não se tem mais lembrança.

filha da dona Vita, e fui morar para Surubiu-Açú de Alenquer. Aqui tem muito mais gente morena do que no quilombo, tem uma família grande, a família Mota, só que eles não se reconhecem como quilombolas. Mas assim, a única diferença entre as duas comunidades é que uma fica no município de Alenquer e a outra no município de Santarém. Mas, como eu digo, entre uma e a outra não tem diferença não, muito menos para mim que meu pai e minha mãe são do quilombo, então lá todos são meus parentes. Eu particularmente não me considero quilombola porque atualmente não moro mais lá, só estou as vezes nos eventos, a passeio, até participo de reuniões com eles também às vezes, mas eu não me reconheço, só respeito e reconheço. Aqui a gente às vezes até tem um “sotaque” de falar assim para eles: “ei, quilombola!”, ou por exemplo, quando eu vou visitar aos meus pais e perguntam para onde eu estou indo eu falo, “vou lá onde estão os quilombolas”. (Sr. Amarildo, “Marico”, filho do Martinho e da Sra. Maria Domingas, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 12 de novembro de 2019)

Assim, Amarildo, nascido no atual quilombo de Surubiu-Açú, ao se casar com uma mulher da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer decidiu sair da sua comunidade de origem atravessando o igarapé e se mudando junto com a sua atual esposa e a família desta. Essa rápida revisão da história de vida de Amarildo não somente coloca em evidência a ampla rede de relações intercomunitárias, em grande medida gerada a partir de uniões conjugais, mas também mostra como, por mais que seja o mais comum, nem sempre é a mulher quem termina se deslocando até a comunidade do marido. Da fala de Amarildo pode-se desprender também como, para este interlocutor, a cor de pele das pessoas não tem nenhuma relação com a identidade quilombola, sendo-lhe dada uma maior importância ao tipo de organização comunitária que traduz e coloca em prática os desejos e destinos traçados pelos moradores que nela se organizam e que decidem se autorreconhecer acionando uma identidade étnica específica. Dessa forma, ao morar há muitos anos e passar a ser parte de uma comunidade cuja associação não é quilombola, Amarildo diz não se considerar como tal, por mais que seja parente direto de pessoas que sim acionam essa categoria identitária.

Um caso semelhante ocorre com um dos filhos de Amarildo, Agel, quem, tendo familiares na comunidade quilombola de Surubiu-Açú por parte da sua família paterna, cresceu na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer. Ao chegar na idade adulta, Agel casou-se com Leticia, então moradora da comunidade quilombola de Surubiu-Açú e filha de um dos ex-presidentes da associação quilombola. Hoje em dia, como assinalam os depoimentos de ambos, Leticia passou a morar na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer junto ao seu marido:

Martinho (conhecido como o “esteio” do quilombo de Surubiu-Açú, Santarém) é meu avô, então eu sou um pouco quilombola também, só que sou daqui de Surubiu-Açú de Alenquer. Muitos daqui temos sangue quilombola, eu, meu pai, mas a comunidade não é quilombola porque a nossa associação não é. Minha família ainda mora lá no quilombo, mas eu sempre morei aqui porque minha mãe é daqui de Alenquer. Agora eu casei com uma menina do quilombo, a filha do ex-presidente da associação

quilombola, e ela veio morar aqui comigo. Mas isso é normal, qualquer um pode ir para qualquer lugar, independentemente da comunidade, isso acontece muito. E agora nosso filho Lucas tem sangue quilombola também, mesmo morando aqui, como eu. (Sr. Agel, casado com a filha do ex-presidente da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, a Sr. Leticia. Comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 12 de novembro de 2019)

Eu sou filha do ex-presidente da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, eu morei no quilombo até os 15 anos e depois me mudei aqui a Surubiu-Açú de Alenquer para morar com o Agel, meu marido. Alguns dos meus irmãos foram morar na comunidade de Enseada de Aritapera. Eu não me considero como quilombola porque eu agora moro fora, mas se eu morasse lá provavelmente me consideraria. (Sra. Leticia, comunidade Surubiu-Açú de Alenquer, 12 de novembro de 2019)

Igualmente a seu pai, Agel, reconhece ter “sangue quilombola”, porém, pelo fato de morar atualmente em uma comunidade que não chegou a se reconhecer como *quilombo*, ele termina por não acionar plenamente essa categoria identitária. Um caso semelhante acontece com o seu pequeno filho Lucas, quem, segundo as palavras de Agel, “tem sangue quilombola também, mesmo morando aqui (na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer), como eu”. Por sua parte, Leticia, a esposa de Agel e a mãe do Lucas, diz não se considerar mais quilombola por ter deixado a comunidade quilombola de Surubiu-Açú, porém, comenta que se ainda morasse lá provavelmente sim se consideraria quilombola na atualidade.

Como se tem podido observar, a construção de fronteiras identitárias e sociais nas comunidades visitadas durante a presente pesquisa, todas localizadas no contexto regional do Baixo Amazonas, apresentam e adicionam matizes diversos às formas de comunicação da distintividade cultural só possíveis de serem presenciados diretamente na interação intercomunitária por meio da qual os grupos colocam em prática distintos marcadores de diferença que demarcam limites e permitem aproximações. Assim, com base nos conceitos teóricos anteriormente expostos, é possível advogar pela existência de “jogos de linguagem compartilhados” nos contextos intercomunitários aqui observados posto que, por mais que a etnicidade seja um elemento relevante nos contextos de interação, existem um conjunto de regras implicitamente aceitas que fazem com que sejam os significados compartilhados os que permitam uma compreensão e identificação mútua por parte dos grupos e não o compartilhamento de uma exclusividade cultural (Eidheim, 1969; Eriksen, 1991).



Figura 27&28: Na primeira foto, Leticia, grávida, saindo da comunidade quilombola de Surubiu-Açú atravessando o igarapé em direção à comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer na canoa do Antônio Crisomar dos Santos, quem é o tio avô do seu marido, Agil. Fotografia tirada em fevereiro de 2017. Fonte: Acervo pessoal. Na segunda foto, Leticia junto com seu filho de agora dois anos e meio, Lucas, aproveitando o domingo durante o bingo beneficente realizado na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer. Fotografia tirada em novembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal.

4 “Lá se vive como aqui, da mesma forma que aqui”

Durante a primeira visita realizada à comunidade quilombola de Surubiu-Açú no início de 2017 aconteceu uma situação em campo que terminou sendo bastante reveladora. A partir da pergunta, realizada por simples curiosidade, sobre a existência, ou não, de algum tipo de relação entre eles e a comunidade vizinha de Surubi-Mirim devido à semelhança no nome responderam que Surubi-Mirim ficava “um pouco mais para lá”, e que não pertencia mais ao município de Santarém e sim ao município de Alenquer, cujos limites, como visto no capítulo anterior, começam literalmente na frente da comunidade, do outro lado do igarapé. Então se perguntou se lá se levava uma vida similar à que eles levavam, ao que responderam que “não muito”, isto devido a que, segundo nos indicaram, em Surubi-Mirim se plantava pouco, sendo naquela comunidade a criação de gado e a pesca as principais fontes de renda.

Levando em conta essa última resposta, se passou a perguntar então quais eram as atividades que se realizavam em Surubiu-Açú, nos respondendo que ali se plantava, se pescava e também se criava gado; quer dizer, nos foi indicado que realizavam exatamente as mesmas atividades que na outra comunidade, tendo uma diferenciação no grau de intensidade da atividade agrícola, que eles diziam trabalhar mais. As indagações nesse sentido continuaram de nossa parte, e por meio das respostas que nos brindaram foi possível perceber como, mesmo não sendo totalmente aceitas em um primeiro momento, posteriormente as semelhanças entre ambas comunidades foram reconhecidas pelos próprios moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, que inclusive chegaram a assinalar um “parecido” no modo de viver mantido com essa e com todas as outras comunidades da região, terminando por nos dizer que, “lá se vive como aqui, da mesma forma que aqui”.

Estas semelhanças assinaladas recaíram, em um primeiro momento, principalmente na realização de atividades socioeconômicas, sendo que as principais fontes de renda das comunidades da região de Aritapera, e da várzea de maneira geral, provêm da agricultura, da pecuária, da pesca e do artesanato. No caso da agricultura, a comunidade quilombola de Surubiu-Açú não conta com um coordenador do STTR-Santarém, passando a ser representados pelo coordenador da comunidade vizinha de Cabeça D’Onça. Por sua parte, esta atividade extensamente praticada tem seu auge durante o “verão amazônico”, em que o nível das águas baixa consideravelmente permitindo a realização da lavoura. Segundo as palavras de Aldo:

Tudo mundo planta aqui, banana, mandioca, macaxeira, milho, feijão, maxixe, hortaliça, tomate, jerimum, etc. O roçado é só para o consumo mesmo, mas dá para vender um pouco na feira da cidade de Alenquer. (Sr. Aldo dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 14 de junho de 2018)



Figuras 29&30: Na imagem esquerda dona Rosa colhendo jerimuns da sua horta para vender na “Feira de Alenquer”. Na imagem direita, o Sr. Aldo segurando os cachos de banana que dará para dona Rosa vender na feira. Fonte: Acervo pessoal.

Dentre os produtos cultivados na região, a mandioca ou maniva ocupa um lugar de destaque pela vantagem de ser utilizada na produção de farinha, a qual por si só significa uma importante fonte de ingresso, além de ser um produto possível de ser armazenado e consumido durante o período das chuvas. Novamente as condições ambientais se apresentam como um fator importante a ser levado em conta nas estratégias de reprodução social dos grupos, como se destaca nas palavras da Sra. Maria Domingas, ao fazer referência a uma das suas plantações: “Essa mandioca ali por exemplo a gente só vai começar a usar em janeiro ou fevereiro, conforme a água vem subindo a gente vai tirando”.

Cada tipo de plantio tem seu tempo, começa a se plantar de agosto para setembro. Em agosto já está saindo a terra, começa a se plantar pé de banana, depois vem a maniva, jerimum, melancia, maxixe, feijão, isso até setembro. Em outubro e novembro já começa o milho, e sempre tem que se fazer limpeza também no campo. O milho é o último que se planta, só que assim, quando se planta milho também tem outras coisas, abobora e isso, nunca tem só uma coisa. Mas o último, para terminar, é milho, já em dezembro não se planta mais nada, a partir de dezembro somente vai se colher. A maniva, que foi plantada em agosto, vai ser colhida em janeiro ou fevereiro, igual a banana e o jerimum. Já a melancia da mais rápido, o feijão também é rápido, com dois meses já se está colhendo. Mas na colônia todo tempo estão plantando, já nós na várzea não. (Sr. Manoel Boaventura dos Santos Menezes, “Beca”, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 12 de novembro de 2019)



Figuras 31: Dona Rosa plantando milho no mês de novembro após ter feito “queimadas controladas” no terreno por meio do manejo tradicional do fogo. Fonte: Acervo pessoal.

No que diz respeito a elaboração de farinha, o fato de nem todos possuírem uma “casa de farinha” coloca em evidencia algumas relações de reciprocidade que surgem em torno da produção desse produto, como demonstra a fala do Sr. Manoel Boaventura dos Santos, conhecido como “Beca”:

Eu não tenho casa de farinha, mas aqui é tudo em sociedade, na época, quando está bom de arrancar a maniva, eu dou em sociedade para fazerem e aí eu já aproveito para pegar a minha parte pronta da farinha. Eu arranco um pouco de mandioca, jogo na água para amolecer, e daí fazem a farinha. Por exemplo, se daí dá dois sacos, um saco é meu e outro é da outra pessoa que fez a farinha e que emprestou a casa de farinha. (Sr. Manoel Boaventura dos Santos Menezes, “Beca”, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 16 de junho de 2018)

Essa prática é bastante comum em toda a região da várzea, como pode-se observar neste outro depoimento de um morador da região do Ituiqui:

Seu José vem na minha casa de farinha porque ele não tem, a gente sempre faz isso. Não falta gente para trabalhar. Quem não tem casa de farinha faz na casa de quem tem, eles trazem a mandioca da roça deles e produzem sua farinha. Durante muito tempo eu também trabalhei na casa dos companheiros. Hoje em dia graças a Deus eu tenho a minha. Então, aquilo que as pessoas fizeram para mim eu faço para outras pessoas também. Eles sempre me oferecem um pouco de farinha, mas eu digo que podem levar. (Sr. Manuel, comunidade de São Benedito, 11 de fevereiro de 2017)



Figuras 32: Uma das “casas de farinha” da comunidade quilombola de Surubiu-Açú. Fonte: Acervo pessoal.

Um olhar mais minucioso sobre os depoimentos aqui citados nos permite observar particularidades nos diferentes tipos de relações de reciprocidade estabelecidas em torno da utilização das chamadas “casas de farinha”. No caso de “Beca”, ele só se limita a fornecer a mandioca, não interferindo diretamente no processo de produção da farinha “feita em sociedade”, deixando depois a metade da produção com o dono da “casa de farinha” a modo de gratidão pelo serviço prestado, se evitando dessa forma, sempre que possível, transações monetárias e comerciais, frequentemente percebidas como sendo uma negação da moralidade devido a que nelas alguém necessariamente sairia ganhando e alguém perdendo (Woortman, 1990:28).

O caso do Sr. Manoel é distinto posto que ele empresta a sua “casa de farinha”, não participando de nenhum processo de produção, sem pedir nada em troca. Ele comenta que as pessoas que utilizam a sua “casa de farinha”, em forma de agradecimento, sempre lhe oferecem um pouco da farinha produzida ao final da jornada. Porém, Manoel diz não aceitar porque lembra que quando era mais jovem e não tinha “casa de farinha” própria também teve que pedir para trabalhar nas “casas” de outras pessoas. Assim, a gratidão perante aqueles que anos atrás lhe ajudaram faz com que ele ajude também aos que agora precisam.

Um outro lugar em que a permuta e as trocas não econômicas se fazem presentes é a feira da cidade de Alenquer, a qual funciona toda quinta e sexta-feira, dias nos quais feirantes de diversas comunidades da região comparecem a oferecer seus produtos. Conversando com a Sra. Maria Domingas, moradora da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, lhe perguntei sobre o que se fazia com aquilo que não se conseguia vender na feira, ao que ela respondeu:

Às vezes a gente traz de volta para comer, as vezes a gente troca lá por outras coisas. Se eu levo jerimuns daqui para vender, os *coloneiros* muitas vezes levam macaxeira, cupuaçu, castanha, beiju, outras coisas que a gente não tem aqui, então no final da feira eu dou alguns jerimuns, e eles me devolvem outras coisas, como tucupi, castanha, pupunha, essas coisas. (Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 24 de outubro de 2018, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 14 junho de 2018)



Figuras 33: Entrada da chamada “Feira de Alenquer”, na cidade de Alenquer. Fonte: Acervo pessoal.



Figuras 34: Dona Rosa vendendo seus produtos na banca que lhe foi destinada na “Feira de Alenquer”. Fonte: Acervo pessoal.

O atual presidente da associação de feirantes da “Feira de Alenquer” é o Sr. Antônio, quem é da comunidade de Santo Antônio do Miranda, uma comunidade da colônia, localizada no município de Alenquer. Em uma conversa que mantivemos na feira, ele explicou que quinta-feira é o dia em que se tem mais quantidade de público, e por isso a feira funciona durante o dia

todo; já na sexta-feira a movimentação baixa, pelo que o atendimento somente é até o meio dia. Sobre a associação na qual se organizam os feirantes, o Sr. Antônio comentou que existe um pagamento único de 15 reais para poder se associar, e depois um pagamento de 5 reais semanais, dinheiro destinado principalmente para a manutenção do espaço, o qual inclui quartos para que os feirantes que chegam desde comunidades distantes possam pernoitar e assim estar presentes durante os dois dias de atenção ao público. Foi mencionado também que dita associação não tem nenhuma relação com o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, porém, reconhece que a grande maioria dos feirantes são associados também a este sindicato.

Uma apreciação interessante que o Sr. Antônio trouxe chamava a atenção para o fato de que durante os meses em que durava o chamado “verão amazônico”, os feirantes das comunidades de várzea diminuía em razão das complicações que gerava o transporte dos seus produtos:

Da região de várzea essa semana só veio a dona Rosa, do quilombo de Surubiu-Açú de Santarém, e a dona Fatima, da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer. Durante o verão geralmente vem mais o pessoal daqui da colônia, o pessoal da várzea vem muito pouco porque o acesso é mais complicado. Dá mais trabalho, a carga que tem que trazer, no verão principalmente, é pesada, porque os barcos em que vem tem que fazer transbordos. Já da colônia dá para vir de ônibus ou de moto até Alenquer. A diferença entre a colônia e a várzea é que o pessoal da várzea trabalha por época ne, já nós não, trabalhamos (em atividades voltadas à agricultura) o ano todo. Na várzea, quando enche, a água atrapalha, na colônia não. A produção deles é só na parte do verão, na colônia é inverno e verão. (Sr. Antônio, presidente da “Feira de Alenquer”, natural da comunidade de Santo Antônio do Miranda. Depoimento recolhido durante a “Feira de Alenquer”, 08 de novembro de 2019)

De fato, naquele dia de feira, do quilombo de Surubiu-Açú somente a dona Rosa tinha comparecido, porém, outras pessoas da comunidade tinham lhe encarregado a venda de diversos produtos. Como ela mesma comentou, “Joeli me deu melão para vender. Já o Valdo me vendeu mangas para eu trazer e poder vender também”.

Dona Rosa e outras feirantes com as quais pude conversar concordaram com aquilo que o presidente da associação tinha mencionado, reconhecendo que o trabalho na feira era duro, principalmente durante certos períodos do ano em que a logística do transporte de produtos agrícolas desde as comunidades de várzea até a cidade de Alenquer se complicava em função da “seca” que anualmente diminuí o nível das águas dificultando a navegação. Porém, pese às dificuldades relatadas, os depoimentos por mim recolhidos mostraram como a feira para estas mulheres, além de significar uma importante fonte de renda, representa também um espaço de liberdade no qual se deixavam de lado, pelo menos por alguns dias, pendências domésticas com as quais acostumam ter que lidar. Dessa forma, a feira era entendida não só

como um lugar onde se ia ganhar algum dinheiro, mas um espaço no qual sabiam que poderiam conversar com as colegas, os fregueses, além de ter um tempo exclusivamente para si. Cabe destacar que a média de idade das mulheres feirantes entrevistadas era de 50 anos, o que indicava que se encontram em um determinado estágio da reprodução social do ciclo do grupo doméstico (Fortes, 2011 [1958]) ao contar com filhos já crescidos e inclusive com netos, o que lhes outorgava o tempo necessário para poder realizar atividades comerciais fora da comunidade.

Eu venho aqui porque não tenho um trabalho fixo e tenho que vender meus produtos para poder sobreviver. Mas a feira me diverte, me distrai. Quando um fica em casa só tem pendências, aqui eu sou feliz. (Sra. Ana, natural da comunidade quilombola de Curumum, Alenquer. Depoimento recolhido durante a “Feira de Alenquer”, 08 de novembro de 2019)

Vir na feira dá trabalho, mas eu gosto, até porque se eu não trabalhar, ninguém vai me sustentar. Meus filhos falam para eu parar de vir, brigam comigo dizendo que eu fico lá “me batendo” na feira, que vou até lá e as vezes nem vendo tudo, que fico no prejuízo, que ganho pouco. Eu lhes digo que é pior parar, que eu não tenho vergonha de ir vender na feira para ganhar algo de dinheiro, até porque eu gosto de organizar as minhas coisas para ir a vender, e sei que eu lá vou me divertir, vou brincar, vou conversar. Eu estou tão acostumada nessa feira que quando eu chego aqui, sei lá, sinto outra coisa. Desde a quarta-feira já fico pensando no que vou levar, o que vou comprar, e assim. Porque quando estou em casa só vivo estressada, mais agora que estou criando dois netos, isso me perturba muito, tem hora que estressa e por isso quando saio de casa para ir na feira eu me alívio, porque sei que são dois dias que vou passar fora, ter um tempo para mim também. Se eu deixasse de vir, com certeza sentiria falta. (Sra. Rosilete Menezes Cardos, “Rosa”, natural da comunidade quilombola de Surubiu-Açú. Depoimento recolhido durante a “Feira de Alenquer”, 08 de novembro de 2019)

Sobre a pecuária, na comunidade quilombola de Surubiu-Açú nos foi dito que até se praticava, mas que haviam muitos poucos criadores de gado. Isto porque geralmente esta atividade é vista como muito demandante em termos de tempo e dinheiro: “Deus me livre de ter gado, dá trabalho, dá muito problema, é vacina todo mês, tem que cadastrar, tem que pagar a transumância todo ano”, disse o Sr. Aldo, cujo irmão tem 22 cabeças de gado na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer, tendo que pagar 30 reais por cabeça durante cada mês que o gado passa na colônia em época de chuvas.

O Sr. Jorge, sogro da dona Rosa, quem mora na comunidade vizinha de Centro do Surubiu-Açú, tinha em outubro de 2018, junto com toda a sua família, incluindo filhos e sobrinhos espalhados entre o quilombo de Surubiu-Açú e Centro do Surubiu-Açú, cerca de 90 cabeças de gado. Ele comentou que efetivamente cada ano se vê obrigado a realizar a transumância, embarcando o gado para levá-lo até alguma colônia no município de Alenquer, “com a chuva de fevereiro em diante o gado tem que ficar quatro ou cinco meses na colônia de

Alenquer, depois que sai a terra por aqui o gado volta, porque a água cobre tudo, tudo vai no fundo. Custa 25 reais por cabeça, e tem que se pagar cada mês, é um bom bocado que se paga”.

Ao ser questionado sobre a criação de búfalos, Jorge respondeu que ninguém cria posto que o búfalo “dá problema” porque caminha muito e é capaz de atravessar os igarapés, chegando a comer o “roçado” dos vizinhos. Nas suas próprias palavras: “Búfalo se cria mais na colônia, é mais para quem tem dinheiro mesmo, para quem pode construir cercas e isso. Porque se búfalo de pobre entra no roçado de outro pobre, aí que dá problema”.



Figuras 35: Micael cuidando do gado do seu avô Jorge na várzea de comunidade Centro do Surubiu-Açú. Tanto ele quanto os outros primos, alguns dos quais moram na vizinha comunidade quilombola de Surubiu-Açú, se dividem no pastoreio do gado e também outras atividades, como a ordenha. A fotografia foi tirada durante o “verão amazônico”, já que na época de chuvas a água cobre esse curral. Fonte: Acervo pessoal.

De fato, a criação de búfalo e de porco foi proibida por meio de Acordos de pesca que assinaram conjuntamente as 14 comunidades de Aritapera, as quais se organizam no Conselho Regional de Aritapera. Quem quiser criar essas espécies será obrigado a construir currais para aprisionar ditos animais e assim poder contribuir na preservação dos lagos devido aos efeitos prejudiciais dos búfalos nos ambientes aquáticos⁴⁹. Os Acordos de Pesca estipulam também as

⁴⁹ Os búfalos destroem as áreas de restinga, impactando diretamente os locais de procriação dos peixes.

chamadas “áreas de criação”, designada para criação de boi, o que significa que quem quiser trabalhar a terra naquelas áreas terá que cercar o seu “roçado”⁵⁰, já que os animais têm prioridade lá.

Por sua vez, a comunidade quilombola de Surubiu-Açú sim conta com uma coordenadora da Z-20, que inclusive representa pescadores cadastrados de outras comunidades vizinhas que não contam com coordenador. Os peixes mais comuns são o surubim, dourada, tucunaré, curimatá, aracu, entre outros. As formas de pesca são variadas, e dependendo do período do ano e do peixe que se quer pescar pode ser praticada a pesca individual, de espinhel, tarrafa, caniço, linha de mão, anzol, malhadeira, arpão, etc. Os moradores da comunidade comumente pescam no igarapé ou paraná do Amazonas, no Lago de Japarecuau, no Lago de Amazôzinha e no Lago de Pirajaguara, o qual faz divisa com a comunidade de Centro de Aritapera. Por causa disso, esse lago tem um Acordo de pesca exclusivo entre ambas comunidades.

Colônia de Pescadores Z-20
Fundada em 14 de Março de 1920
CNPJ: 04.839.106/0001-34
Av. Mendonça Furtado, 161 - Prainha - Tel.: (93) 3522-1764
CEP. 68.005-100 Santarém - Pará

RECIBO DE MENSALIDADE
Talão Nº 4733
Série - B

Recebi do Sr. Clínelson José Barreto Borges sócio Nº 19446
O valor R\$ 30,00 (trinta reais)

referente ao pagamento da(s) mensalidade(s) de setembro de 2019

Santarém, 06/10/2019
Roseane Cardoso Sousa
Recebido por

Figuras 36: Recibo de mensalidade emitido por dona Rosa, a coordenadora da Z-20 da comunidade quilombola de Surubiu-Açú. Fonte: Acervo pessoal.

De maneira geral todos pescam, até as crianças, porém, ao perguntar a muitas pessoas sobre a realização ou não dessa atividade era muito frequente que começaram negando a prática

⁵⁰ Se conhece como “roçados” às áreas plantadas com distintos produtos agrícolas (roça, arroz, feijão, milho, tabaco, etc.). Essa palavra também pode fazer referência ao trabalho voltado para a atividade agrícola (“Prefiro trabalhar em roçado do que cuidando gado”). Por sua vez, quando se fala de “roça” se faz referência exclusivamente ao plantio de macaxeira ou mandioca.

da mesma. Isto porque, ao ser para eles uma atividade tão óbvia e cotidiana, entendiam a minha pergunta sobre se é que pescavam ou não como se eu estivesse perguntando se eles eram pescadores de ofício que viviam exclusivamente dessa atividade. Cheguei a essa compreensão porque aquelas pessoas que inicialmente me respondiam que não pescavam, ao ser novamente questionadas se é que então compravam o peixe, respondiam na linha argumentativa a seguir: “não, a gente pega, para comida é muito rápido, muito fácil, tem rio para a frente, para trás, tem lagos, é só colocar malhadeira, jogar tarrafa”.



Figuras 37: Um morador da comunidade quilombola de Surubiu-Açú junto com um morador da comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer “cuidam” (limpam) os curimatás que acabaram de pescar enquanto os demais observam. Daquela vez conseguiram pescar 35 quilos de curimatá, vendendo tudo a um “atravessador” por dois reais o quilo. No “Mercadão 2000” de Santarém, naquela mesma época, o curimatá se vendia a 12 reais o quilo. Fonte: Acervo pessoal.

A pesca com finalidade comercial geralmente é realizada de maneira associativa entre duas pessoas, podendo ser mais dependendo do tipo de embarcação. Pessoalmente pude presenciar como as pessoas que mantinham relações de compadrio, dentro e fora da comunidade, se procuravam uns aos outros com a intenção de “marcar para ir pescar”. Geralmente o peixe é vendido para “atravessadores” que passam pelas comunidades ou que se localizam em certos lugares específicos aguardando aos vendedores de peixe que chegam até lá com a mercadoria. Outra das opções é ir diretamente até a cidade de Santarém vender o peixe,

na feira do Tablado, mas isto é pouco frequente posto que o deslocamento gera muitas despesas, como evidencia a seguinte fala:

Não vale a pena ir com 100 quilos de peixe para Santarém, são 40 reais de passagem ida e volta, além do gelo e dos 10 reais que temos que pagar para os carregadores do porto por cesto de peixe carregado. Não vale a pena ir com pouco peixe, no mínimo tem que ser 150 quilos para vender. (Sr. Rivaldo Cardoso de Sousa, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 20 de junho de 2018)

A pescaria, disseram, “é pior do que o roçado, é sofrido”, devido a que muitas vezes exige que se passe a noite inteira pescando, o que a muitos lhes tem ocasionado sérios problemas de vista, como disseram. Além disso, se reclama do fato de ter que carregar muito peso, do próprio peixe, das sacolas de gelo, e das caixas de isopor de 90 ou 100 quilos que mantem fresco o pescado, as quais às vezes precisam ser carregadas pelas praias de areia no tempo da seca.



Figuras 38: Dona Rosa enchendo a caixa de isopor com tucunarés frescos. Uma camada de gelo foi colocada previamente no fundo da caixa, operação que será repetida no final, na parte de cima, para assim poder conservar o peixe durante alguns dias, até que chegue nos mercados de Santarém. Fonte: Acervo pessoal.

Da mesma forma, uma outra prática cultural importante no exercício das atividades socioeconômicas dentro da comunidade quilombola de Surubiu-Açú é realizada pelo grupo de mulheres artesãs que trabalham principalmente com a decoração das cuias. Acontece que na região de Aritapera existem muitas árvores cuieiras, o que propicia que a tradição da

“preparação” das cuias continue sendo transmitida de geração em geração⁵¹. Como conta a Sra. Maria Domingas, “para fazer a roça eu aprendi vendo a minha avó Virginia, dela aprendi também o artesanato das cuias, foi ela que me ensinou a decoração”.

Inclusive, desde o ano de 2003 as mulheres artesãs de cinco das 14 comunidades da região de Aritapera passaram a se organizar na Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém (ASARISAN)⁵². A comunidade quilombola de Surubiu-Açú não faz parte dessa associação, porém, como mencionado pelo Sr. Aldo, devido à grande quantidade de cueiras que existem no quilombo, além de trabalhar e desenhar as suas próprias cuias, também exportam cuias inteiras para algumas das comunidades que conformam a ASARISAN.

Cinco comunidades de Aritapera tem um projeto no qual trabalham com as cuias, a gente aqui faz artesanato com as cuias também, minha mãe (Sra. Maria Domingas) faz. Eu nunca aprendi, mas eu vendo as cuias inteiras para quatro mulheres da comunidade de Centro de Aritapera. Quem exporta as cuias somos nós, elas compram e tratam as cuias, porque não tem tantas cueiras por lá quanto aqui. A gente tem boa relação com eles lá também, todo ano vamos para a festa da igreja Santíssima Trindade e São João, que eles celebram sempre em Centro de Aritapera no dia 20 de janeiro. (Sr. Aldo dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 12 de novembro de 2019)



Figuras 39: A Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes mostrando as árvores cueiras cheias de frutos. Fonte: Acervo pessoal.

⁵¹ “As comunidades “ribeirinhas” da região de Santarém mantêm viva a arte de produzir cuias ornamentadas tingidas com pigmentos naturais e decoradas com traços incisivos. Os traços que ornamentam as cuias são únicos e acabam sendo como uma assinatura de cada artesã. Essa atividade, que compõe o cotidiano das mulheres, marca de forma importante essas comunidades reconhecidas pela preservação de suas tradições e saberes. Os Modos de Fazer Cuias do Baixo Amazonas, no Pará, recebeu o título de Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro, em 2015”. Disponível em: <http://www.artesol.org.br/rede/membro/associacao_das_artesas_ribeirinhas_de_santarem>. Acesso em: 02/04/2019.

⁵² Composta por mulheres pertencentes às comunidades de Centro do Surubiu-Açú, Cabeça D’Onça, Centro do Aritapera, Enseada do Aritapera e Carapanatuba.



Figuras 40 & 41: Na primeira foto, a Sra. Maria Domingas mostrando as suas cuias já “trabalhadas” que enviará para vender na “Feira de Alenquer”. Na segunda foto, algumas cuias, já secas, cortas pela metade, e outras, as maiores, perfuradas a fim de ser usadas como jarras ou recipientes destinados principalmente ao armazenamento de água. Fonte: Acervo pessoal.



Figuras 42: O Sr. Aldo, filho da Sra. Maria Domingas, realizando um furo em uma cuias grande que servira como jarra. Fonte: Acervo pessoal.

Mas as semelhanças nos modos de viver com as demais comunidades da região, assinaladas pelos mesmos moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, não só diziam respeito à realização das mesmas atividades socioeconômicas, sendo referenciada também uma similitude que poderia ser denominada como cultural no sentido dos saberes e modos de conhecimento compartilhados. Assim, os espaços de sociabilidade se reforçam, por exemplo, nos campeonatos de futebol intercomunitários que acontecem durante o denominado “Campeonato Ribeirinho”, o qual, domingo a domingo, termina sendo um ponto de encontro entre os moradores das comunidades rurais do município de Santarém que se reúnem para competir, assistir os jogos, conversar, participar das reuniões sociais, e, de maneira geral, para reforçar as alianças e os laços de parentesco, proximidade e compadrio⁵³.

Dito campeonato sempre se joga durante o “verão amazônico”, nos últimos meses do ano, devido a que o período da seca permite que os campos de futebol das comunidades de várzea apresentem condições que não poderiam ser alcançadas nos meses de chuva. O nome do clube de futebol da comunidade quilombola de Surubiu-Açú é “Beira Rio”, o qual era o antigo nome da comunidade antes de passar pelo processo de autorreconhecimento como comunidade *remanescente de quilombo*. Segundo fomos informados, o time não tinha participado das últimas edições do “Campeonato Ribeirinho” por falta de organização interna, posto que não alcançaram o número suficiente de jogadores para se inscrever. De qualquer forma, cinco jogadores da comunidade quilombola conseguiram jogar o campeonato entrando para reforçar as filas do time da comunidade vizinha de Cabeça D’Onça, “foi quase uma união entre comunidades, por isso que quando tem festa aqui no quilombo eles vêm em peso, porque sabem que a gente ajuda muito eles; por exemplo, nesse campeonato cinco jogadores fizeram a diferença no time deles, chegamos até a semifinal”.

O exemplo aqui colocado mostra como as redes de sociabilidade vão sendo tecidas em torno da prática do futebol e do “Campeonato Ribeirinho”, que finalmente termina sendo muito mais do que uma simples competição esportiva ao reafirmar relações intercomunitárias e criar laços de dívida e reciprocidade entre as mesmas. Tal como se evidencia no caso da retribuição que os moradores da comunidade de Cabeça D’Onça fizeram ao assistir e colaborar com a festa

⁵³ Diversos autores tem realizado esforços teóricos mostrando como as relações de compadresco (adjetivo) ou compadrio (substantivo) criam uma teia de relações de reciprocidade, solidariedade, e ajuda mútua, para além da família nuclear ou consanguínea. Consultar: Arantes, 1975 *apud* Almeida, 1986; Pantoja, 2008:187; Wagley, 1957 [1953]: 213-224; Woortmann, 1990.

organizada pela comunidade quilombola de Surubiu-Açú em forma de agradecimento por estes terem emprestado jogadores para participar do campeonato de futebol.

Nenhum tipo de coerção social-legal obrigava aos moradores da comunidade de Cabeça D’Onça a retribuir o benefício obtido já que o empréstimo de jogadores recebido se deu sem nenhum tipo de contrato ou documentação oficial. Porém, parece existir um tipo de coerção moral que eticamente obriga a agradecer e compensar, de alguma forma, as graças alcançadas (Simmel, 2004 [1908]). Seria um equívoco pensar que comparecendo à festa da comunidade quilombola de Surubiu-Açú se terminaria de saldar definitivamente a dívida contraída, posto que, como apontado por estudos clássicos nas ciências sociais que aprofundaram no tema, a gratidão é particularmente indissolúvel, o que faz com que se crie um forte vínculo entre indivíduos e comunidades que tende a perdurar no tempo (Benedict, 1972 [1946]; Mauss, 2000 [1923-1924]; Simmel, 2004 [1908]).

Por sua vez, é interessante também observar como a identidade étnica dos quilombolas que participam do “Campeonato Ribeirinho” é reconhecida pelos moradores das comunidades vizinhas ao apontar a presença de “jogadores quilombolas”, sem que isso implique algum tipo de discriminação ou rejeição, sendo simplesmente uma distinção possível, a qual inclusive chega a ser vista como positiva. E isto porque, segundo comentaram na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, “quando chega a cesta básica, defesa civil, ou quando se convoca a reunião do Conselho Regional de Aritapera, nós somos reconhecidos como quilombolas, já todos nos consideram assim”.

Ainda continuando com o futebol, considero importante destacar a participação das mulheres de todas as idades nas partidas, tanto nas de treino como nas oficiais. Um dos moradores do quilombo de Surubiu-Açú comentou que a sua filha de 14 anos tinha sido convidada a integrar o clube de futebol feminino de uma comunidade vizinha, o “Corinthians de Aritapera”, para participar do campeonato das meninas. De igual maneira, antes da realização do “Campeonato Ribeirinho” se realiza também uma pequena competição na região de Aritapera onde jogam primeiro os clubes *masters* de cada comunidade, com participação exclusiva de jogadores acima dos 40 anos, e imediatamente depois jogam os clubes femininos. Pessoalmente pude assistir ao jogo de *masters* e ao de mulheres entre o “São Francisco de Urucurituba” e o “Fluminense de Piracão-Era de Cima” que se deu na comunidade de Piracão-

Era de Cima, pertencente à região de Uricurituba e localizada a umas duas horas de rabetá saindo da comunidade quilombola de Surubiu-Açú⁵⁴.

Naquela ocasião fui acompanhando a Rosivan, um dos filhos da dona Rosa, a deixar alimentos para seu filho de dois anos de nome Rafael, que estava sendo cuidado pela sua ex-sogra na comunidade de Piracão-Era de Cima. Assim, depois de deixar os alimentos, Rosivan, seu ex-cunhado e eu aproveitamos para comparecer até o campo de futebol da comunidade a assistir os dois jogos programados válidos pela “Copa de Aritapera”, os quais terminaram com uma pequena festa no barracão comunitário de Piracão-Era de Cima.

Cabe assinalar, como colocado na introdução a maneira de exemplificar os laços de parentesco intercomunitários, que aquele ex-cunhado de Rosivan que foi conosco também tem um filho, de nome Italo, com a prima-irmã de Rosivan, que mora na comunidade de Ponta do Surubiu-Açú. Dessa forma, os casos etnográficos aqui relatados mostram a existência de uma realidade em fluxo entre as comunidades da região, onde os casamentos intercomunitários e o conseqüente estabelecimento de relações de compadrio e parentesco fazem parte da dinâmica social das mesmas.

Por sua parte, são precisamente as festas espaços privilegiados para observar o desenvolvimento das relações intercomunitárias. Estas podem acontecer por motivos de comemoração do aniversário de alguma associação comunitária ou clube de futebol comunitário, ao final de cada partida de futebol do “Campeonato Ribeirinho” ou da “Copa de Aritapera”, ou por motivos religiosos, nas chamadas “festas da igreja” ou “festas de Santo”. Estas últimas são muito difundidas entre as comunidades de várzea, que, mesmo com a presença cada vez mais forte de igrejas neopentecostais, continuam com raízes católicas bastante consolidadas.

Em uma entrevista realizada com o então presidente da Associação Comunitária e Agrícola de Patos Grande do Ituqui, o Sr. Isaac, ao explicar um pouco sobre a “festa da igreja” que todo ano no mês de maio se celebra na sua comunidade, ele conseguiu ilustrar muito bem a dinâmica das mesmas, como se poderá observar a continuação:

Como somos muitas comunidades aqui na nossa região do Ituqui, decidimos criar uma divisão em três distritos. O “Distrito 1” pertence a várzea, o “Distrito 2” pertence aqui, nossa área (metade várzea, metade planalto), e é integrado por cinco comunidades, que seriam Patos, que celebra a Santa Maria; Pau de Arco, que celebra a Santa Maria

⁵⁴ Alguns dos outros times de futebol das regiões de Uricurituba e Aritapera que participam desse campeonato são: “Gurania de Piracão-Era de Baixo”, “São Jorge de Uricurituba”, “Cinco Estrelas de Piracão-Era de Cima”, “São Francisco de Aritapera”, “Santo Antônio de Igarapé da Costa”, etc.

também; Santana, que celebra a Santa Ana; Fé em Deus, que celebra a Nossa senhora do Socorro; e Cabeceira do Marajá, que celebra a São Francisco. E temos o “Distrito 3” que já pertence à área de planalto que é mais para cima. Então nós temos uma parceria mais firme com as outras quatro comunidades do nosso distrito. Temos um bingo que realizamos em cada uma das festividades das cinco comunidades do nosso distrito, e dentro do acordo que nós temos é que cada comunidade, durante o período da festa, entregue 10 carteiras de bingo para cada uma das outras quatro comunidades para que vendam as cartilhas por nós. Quando acontece a deles, eles mandam 10 carteiras de bingo para nós, então há essa parceria. E assim nós conseguimos contribuir e participar das festas de todas as comunidades do nosso distrito, e eles também da nossa. (Sr. Isaac, comunidade Patos Grande do Ituqui, 17 de fevereiro de 2017)

Como fica evidenciado no relato explicativo acima citado, não só os moradores das comunidades vizinhas comparecem nas demais festas, mas em muitos casos estes ajudam também na organização das mesmas. E este tipo de interação não faz distinção entre aqueles que reivindicam alguma identidade étnica específica. Por exemplo, continuando com o caso trazido pelo Sr. Isaac, o “Distrito 1” da região do Ituqui está composto por um total de seis comunidades, sendo estas Iracampina, Conceição, São Benedito, São José, São Raimundo, e Nova Vista. Dessas seis comunidades, as três últimas se autorreconhecem como quilombolas, fazendo parte da FOQS há muitos anos, conformando entre as três o Território Quilombola Maria Valentina. Porém, isso não impede que entre as seis comunidades daquele Distrito aconteça uma troca mutua bastante similar à exposta pelo Sr. Isaac.

Além disso, no depoimento aqui analisado se explica como, para fazer efetiva essa ajuda mutua intercomunitária foi estabelecido um tipo de circuito de cartelas de bingo, baseado no princípio da reciprocidade, o qual faz lembrar ao comércio Kula por se tratar também de um conjunto de trocas entre grupos humanos que, sem visar ao lucro, criam relações de aliança, solidariedade e assistência mutua (Mauss, 2000 [1923-1924]). Assim, cada ano todas as cinco comunidades organizadas no “Distrito 2” da região do Ituqui se comprometem a ajudar com a venda de dez cartelas de bingo para a realização de cada uma das suas respectivas festas, consolidando-se dessa maneira uma organização efetiva que desempenha um papel unificador próprio das relações de fidelidade (Simmel, 2004 [1908]). Uma prática similar à observada no caso etnográfico citado no final do capítulo anterior ao se falar sobre o bingo beneficente realizado na comunidade de Surubiu-Açú de Alenquer.

Desta maneira, os contextos etnográficos aqui tratados permitem assinalar que, enquanto a identidade étnica das comunidades quilombolas do Baixo Amazonas é frequentemente construída a partir de uma origem comum que toma como referência à Cabanagem e/ou a outros processos históricos presentes na memória coletiva, grande parte das práticas culturais que se

referem a representações, costumes e normas são comuns a todas as demais comunidades da região. Assim, as observações sugerem que podem haver diferenças étnicas no que se refere à origem comum e ao parentesco presumido, principalmente com relação a outras comunidades “ribeirinhas”, sem que isso implique necessariamente em outras diferenças culturais significativas entre elas, partindo do entendimento de que é a fronteira étnica o elemento central que passa a definir aos grupos e não os elementos culturais dos mesmos (Barth, 2000 [1969]; Eideheim, 1969; Eriksen, 1991).

Diante disso, segundo a antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer, podiam-se estabelecer alguns debates sobre a prática antropológica no Brasil, junto às comunidades quilombolas afrodescendentes, em contraposição a abordagem teórica em busca de uma diferença que faz toda a diferença usada por antropólogos que, tendo como base modelos de pesquisas realizados com os *marrons* em Suriname ou com comunidades quilombolas do caribe, destacavam, com estranheza, a “pouca contrastividade cultural” das comunidades quilombolas do Brasil perante as demais comunidades rurais (O’Dwyer, 2005b:95).

5 Quilombo de Saracura: um exercício comparativo

Após passar mais de uma semana na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, retornei para a cidade de Santarém no dia 14 de novembro de 2019 com a finalidade de poder preparar uma viagem de campo para a comunidade quilombola de Saracura (S 02° 26'0.09" W 054° 36'06.36"), localizada na ilha de Saracura, à margem esquerda do rio Amazonas, na região do Tapará, Santarém. O intuito de visitar esta outra comunidade era o de poder apontar semelhanças e diferenças entre os quilombos de Saracura e Surubiu-Açú, posto que ao fazê-lo estaria também comparando uma das primeiras comunidades quilombolas em se autorreconhecer como tal no município de Santarém, no ano de 2002, e a última em acionar o referido autorreconhecimento, no ano de 2013.

Não ia ser a primeira vez em que visitaria dita comunidade, pois já tinha estado em Saracura, dentro do marco de outros projetos de pesquisa, em fevereiro e outubro de 2017, além de ter mantido contato com as lideranças da comunidade nas distintas reuniões semanais da FOQS nas quais pude participar. Assim, após combinar com Dileudo, o presidente da FOQS, e Jocimara, a presidenta da associação quilombola de Saracura, tudo ficou pronto para a minha viagem. No dia 15 de novembro de 2019 encontrei a Jocimara na cidade de Santarém, aproveitando que ela, em companhia do seu marido, Edson, e de outros familiares, tinha ido até a cidade na madrugada daquele mesmo dia para vender peixe no “Mercadão 2000”. Após terem conseguido vender todo o pescado, e depois de acompanhá-los as compras no centro, embarcamos no mesmo barco no qual eles tinham ido até a cidade. A travessia à comunidade de Saracura, saindo da orla de Santarém, durou aproximadamente uma hora, atravessando para isto a mistura de cores formada pelo encontro das águas claras do Tapajós e as águas barrentas do Amazonas.

O plano traçado para essa viagem de campo consistia em ficar na comunidade de Saracura até o 19 de novembro, dia em que embarcaria junto com uma comitiva da comunidade que se dirigiria até o quilombo de Bom Jardim (S 02° 33'5.84" W 054° 35'6.37"), localizado no planalto Santareno, devido a que nessa comunidade a FOQS iria organizar a comemoração do Dia da Consciência Negra, na qual estariam presentes representantes das 12 comunidades quilombolas que compõem a Federação. Assim, durante os cinco dias em que pude permanecer em Saracura me foi possível manter um grande número de conversas com pessoas de todas as idades, além de poder acompanhar aos moradores da comunidade na realização das suas

atividades diárias, como a limpeza comunal do campo de futebol, a missa dominical, a vigilância dos lagos, a visita a outras comunidades vizinhas por motivo de festejos, etc.

Muitas das conversas informais que pude manter, principalmente com os mais velhos, evidenciaram que a memória social da comunidade se encontrava estreitamente ligada ao passado escravocrata da região do Baixo Amazonas. A senhora Macionilia de Oliveira (85 anos), conhecida por todos como “Dona Mocinha”, contou, por exemplo, que a sua avó, de nome Lúcia, era uma escrava africana que trabalhou em uma fazenda localizada no atual município de Monte Alegre. Lúcia chegou a ser comprada por um senhor da região do Tapará e junto com ele “formaram família” na ilha de Saracura, onde atualmente se localiza a comunidade.

O nome da minha avó era Lúcia, e o da minha mãe era Dolores. Minha avó era africana, ela veio ser escrava no Cacao Grande, no município de Monte Alegre. Tinha uma fazenda lá onde plantavam coqueiro, cacoeiro. Ela teve uma filha branca, só podia ser do senhor da fazenda. Lá apareceu um senhor daqui de Barreira do Tapará, chegou lá e convidou minha avó para fugir, mas ela não fugia. Então ele pediu ao senhor dela um trabalho como vaqueiro, e ficou ali trabalhando na fazenda. Quando conseguiu o dinheiro ele comprou a Lúcia, e foi aí que ela veio para aca. Já a mãe dela, o irmão, ficaram na fazenda. Então ela veio para aca junto com a sua pequena filha branca também. O nome de quem a comprou foi Vitor Felipe Oliveira, e junto com a Lúcia tiveram muitos filhos, seis filhos homens e quatro filhas mulheres, além da filha branca que ela já tinha. Então vieram formar família aqui em Saracura, e assim a família foi crescendo, a comunidade foi surgindo. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Dessa forma, a identidade quilombola da comunidade de Saracura remete a essa sorte de mito de origem compartilhado por todos a partir do qual a descendência é traçada por meio de uma mulher escrava que conseguiu sair da fazenda de onde trabalhava para formar a sua própria família em liberdade. Por sua vez, é interessante observar como, pese a que as origens comuns presumidas remetem a uma ancestralidade negra (“nossa família começou com negro”), se rejeita, ao mesmo tempo, qualquer correlação determinante entre a identidade quilombola e um tipo de cor de pele específico.

A própria Dona Mocinha chegou a comentar em um dos seus relatos que a sua avó, a primeira mulher escrava a habitar Saracura em liberdade, teve uma “filha branca” com o dono da fazenda onde anteriormente trabalhava. Esta filha, de nome Flaucina, viajou junto com a sua mãe para Saracura, onde também se instalou e conformou uma família de vários filhos, os quais carregaram traços fenotípicos “brancos” que, por sua parte, também passaram para seus descendentes. Além disso, Dona Mocinha chamou a atenção para o fato de que a agregação ao grupo também se deu por meio de alianças matrimônias intercomunitárias, interétnicas e até

com pessoas de outros estados e países, o que terminou por deixar a “todos misturados”. (O'Dwyer & Silva, 2020) Dessa forma, a agregação familiar realizada a partir de casamentos entre pessoas de “dentro” e pessoas de “fora” faziam com que estes últimos, na maioria dos casos, terminassem abraçando a identidade e a luta quilombola, passando a ser parte da comunidade sem que questões como a cor de pele ou a descendência sejam impedimentos para isso.

Essa filha branca da minha avó Lúcia, de nome Flaucina, morreu e deixou três filhos, que foram criados pela minha avó. Eram uma menina e dois meninos, um dos filhos casou com uma mulher de uma comunidade da região e foi morar para lá; o único filho dele saiu com os olhos bem azuis, puxou a sua avó branca. Já a outra menina filha de Flaucina que ficou aqui na comunidade, que também era branca, casou com negro e os filhos dela saíram tudo misturados, então aqui na comunidade estamos todos misturados já. Nossa família começou com negro, mas depois misturou. A irmã do meu avô Vitor foi casada com um alemão que morava por um lugar lá perto de Taperinha. Inclusive eu tenho uma filha adotiva, que a avó dos seus filhos por parte de pai é peruana. Até alguma coisa de peruano tem na comunidade (risos). Então hoje em dia o nosso sangue é misturado com alemão, cearense, maranhense, peruano, e até tem de índio também. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Outra das mulheres que permanece presente na memória social do grupo é a Sara, uma antiga “curandeira” que, tempos atrás, se refugiou na atual comunidade de Saracura fugindo da repressão estatal que perseguia esse tipo de práticas. Segundo relatos, ela chegou quando a comunidade “já tinha sido instalada”, passando, com o tempo, a formar parte da mesma, não tendo deixado filhos nem se casado com ninguém. Sara foi morar sozinha em uma região um tanto afastada das demais casas para assim poder continuar exercendo as suas práticas de cura sem correr o risco de ser descoberta e censurada. Os moradores mais antigos contam que era tamanha a sua popularidade na região que pessoas de outras comunidades a procuravam, sempre propagando a notícia de que “A Sara cura”, sendo “Saracura” o nome com o qual a comunidade ficou conhecida até os dias de hoje. Por sua vez, o lugar exato onde a Sara morava continua mantendo a sua relevância nos dias atuais posto que, por mais que não existam mais restos materiais naquele lugar, é onde agora, pela sua posição estratégica, se instalam os grupos da comunidade que diariamente, dia e noite, vão fiscalizar os lagos, tema do qual se falara mais adiante.

O nome de Saracura é por causa da Sara, ela era das antigas, ela veio de uma comunidade do Tapajós chamada Pinhel. Primeiro ela foi para Bom Jardim, ela era curandeira, e na época os curadores eram perseguidos pela polícia, porque diziam que eram feiticeiros e tal. Por isso eles só viviam em lugares escondidos para poder fazer os trabalhos deles, para poder curar. Então ela foi para Bom Jardim, depois descobriram que ela morava lá e começaram a perseguir; ela se mudou então para o Ituqui, São José do Ituqui, foi perseguida e se mudou para aqui, em um pedaço de ilha que fica bem entre o Lago das Piranhas e o Lago do Simão. O lugar onde ficava a casa

continua ali, inclusive tem um igarapé bem fundo lá que a gente chama do Igarapé da Sara. Inclusive o pessoal que vai fazer a fiscalização dos lagos fica lá, onde a Sara morava. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Lá onde a Sara morava é estratégico porquê dá para ver os três lagos. A minha avó, Mocinha, falava muito da Sara, ela veio de Bom Jardim. (Sr. Edson, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

A Sara veio morar aqui quando a comunidade já tinha se instalado, só que ela foi morar isolada porque ela era curandeira. Então, essas pessoas não paravam na comunidade, a polícia perseguia, por isso ela se isolou por lá. Inclusive o nome de Saracura foi por causa dela, porque o pessoal vinha atrás de tratamento e perguntavam se tinha alguma pessoa que curasse, aí o pessoal dizia “A Sara cura”, e assim ficou o nome de Saracura. Sara era considerada como parte da comunidade, terminou sendo. Só que aqui ela não deixou nenhum parente, não teve nem filho nem marido. (Sra. Macionília de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Aquela cerâmica que eu guardo eu trouxe dali do lugar onde estava a casa da Sara, onde ela morava. Um dia em que fomos pescar no Lago Saracura fizemos uma *piracaia* ali e encontrei as cerâmicas. (Sra. Macionília de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 15 de fevereiro de 2017)

Pese a que a memória social compartilhada pelos moradores de Saracura criava laços de pertencimento que lhes permitiam reconhecer-se, e serem reconhecidos, como membros efetivos de uma comunidade específica, é importante assinalar que o autorreconhecimento da comunidade como *remanescente de quilombo* só se deu a inícios do século XXI, mais precisamente no ano de 2002, tornando-se assim uma das primeiras comunidades quilombolas do município de Santarém. Por sua vez, o reconhecimento perante o Estado brasileiro só veio a ser efetivo por meio da Certidão de Autodefinição emitida pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2004 (n. do processo na FCP 01420.000270/2004-74).

Muitos dos entrevistados mencionaram como marco histórico importante para o autorreconhecimento quilombola o I Encontro de Comunidades Negras Rurais, realizado em Belém, Pará, em maio de 1998⁵⁵. Neste Encontro participaram alguns dos moradores da comunidade de Saracura a convite de um Grupo de Trabalho que tinha sido criado pelo então governo do Estado do Pará com a finalidade de “promover estudos e apresentar propostas de solução às questões relacionadas com a regularização definitiva de áreas abrangidas pelas

⁵⁵ “No Pará, a articulação das comunidades negras rurais, inicialmente nos Encontros de Raízes Negras realizados desde 1985 e, posteriormente, no I Encontro de Comunidades Negras Rurais, em Belém, em maio de 1998, havia produzido uma ideia da dimensão numérica desses grupos e, ao mesmo tempo, trazia à tona situações concretas por eles vividas e uma hierarquização de problemas em relação à terra. O que ficava evidente era a capacidade de mobilização e de articulação política em torno de uma convergência, ir atrás do direito à terra e à cidadania. Esboça-se nesses primeiros processos uma heterogeneidade de situações em relação à origem das comunidades no território, aos conflitos e às tensões em torno da terra e dos seus recursos (...). De forma evidente, os Encontros, enquanto lugar de troca de experiências particulares e de formulação de estratégias conjuntas, anteciparam ao mundo *savant* uma problemática e, desta vez, pressionaram o aparelho de Estado por diligências e respostas concretas”. (Acevedo & Castro, 1999:74).

comunidades *remanescentes dos antigos quilombos do Estado*” (Acevedo & Castro, 1999:74). Durante esse encontro em Belém se escolheu à comunidade de Saracura como sede do próximo Encontro de Raízes Negras que iria ser realizado durante o mês de novembro daquele mesmo ano. Nas falas dos moradores da comunidade:

Almir Gabriel, o ex-governador do Pará (1995-2003) mandou uma carta dizendo que ia ter um congresso em Belém, no mês de maio, e que era para a gente comparecer. Eu li a carta na casa da minha prima e falei para Jocilene ir participar lá. Em Belém acordaram de que tinha que ter um Encontro de Raízes Negras aqui em Saracura, isso tudo foi por volta de 1998. O Encontro tinha que acontecer no mês de novembro, então fomos aí lutando, Arapemã e Bom Jardim se comprometeram em ajudar com o trabalho, mas muitos deles sumiram, quase ficamos só nós ajeitando as coisas de um lado para o outro. Aí teve uma reunião em que se estabeleceu que iria ser criado um rádio comunitário para divulgar o movimento, e que era para a gente escolher o nome do rádio. Chegou o rádio e ficou com o nome de “rádio Sara”. Com isso a gente conseguiu promover o evento na região, e deu demais gente, muita gente. Naquele tempo a nossa associação não tinha nada de quilombola, estávamos ainda no começo (...). Então desde aquele Encontro das Raízes Negras que começou a surgir na comunidade a organização quilombola, depois vieram outras pesquisas também e no ano de 2002 a nossa comunidade se reconheceu como quilombola. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Olha, o autorreconhecimento quilombola foi uma luta bem grande, desde 1998 começou essa luta, quando teve um Encontro de Raízes Negras aqui, e deu muita gente. Veio o movimento negro, o pessoal de Brasília, MPF, INCRA, todas as comunidades em volta. Pacoval, Alenquer, Óbidos, deu muita gente. O autorreconhecimento se deu a inícios dos anos 2000, e hoje, quase 20 anos depois, a gente vê que foi uma escolha certa. Até porque antes quase ninguém conseguia nada, mas hoje, com essa organização que temos, podemos posicionar-nos mais, inclusive diante das autoridades. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

Tem menos de 20 anos que foi fundada a associação quilombola. Aqui teve um Encontro que aconteceu em 1998 ou 2000, o Encontro de Raízes Negras, deu muita gente. A partir daí que a comunidade começou a se mobilizar para ser reconhecida como quilombola. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

A primeira comunidade em se reconhecer como quilombola no município de Santarém foi Saracura, nós que puxamos todas as outras. A segunda comunidade em se reconhecer foi Bom Jardim, e depois já veio Arapemã e as outras, que foram abraçando o movimento. Agora somos 12 comunidades quilombolas. (Sra. Jocimara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

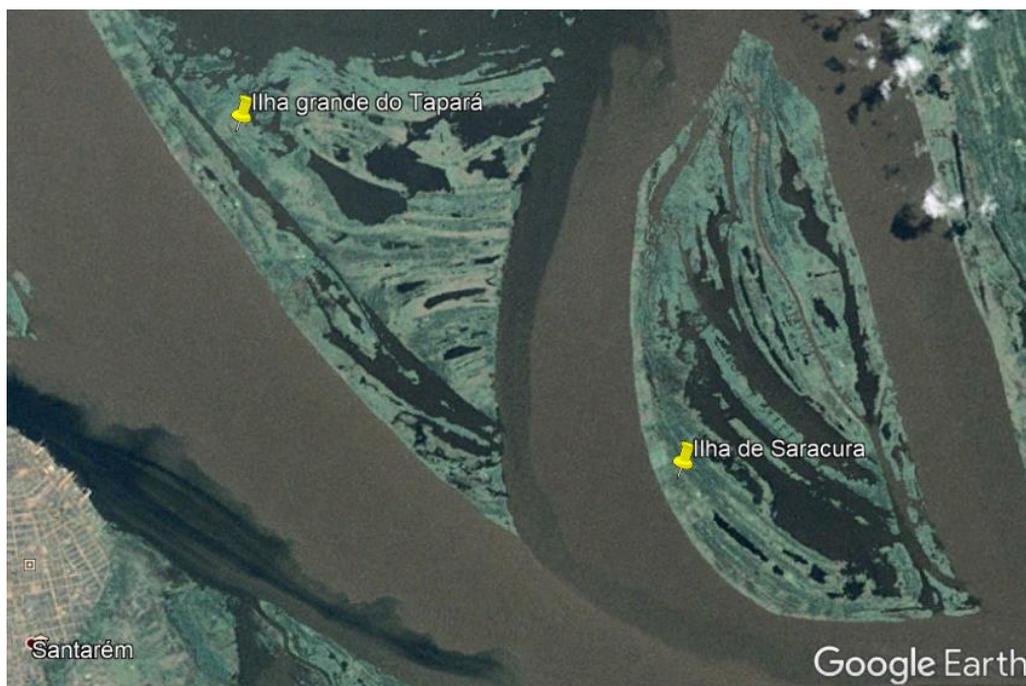
No Encontro das Raízes Negras que aconteceu em 1998 em Saracura, foi um dos dias em que mais emocionada eu fiquei. Foi um momento único quando a gente ficou sabendo que teríamos a oportunidade de ocupar as nossas terras coletivamente segundo direitos da Constituição. Quando tu és oprimido, quando tu moras em um espaço mínimo onde estão os fazendeiros cheios de búfalos detendo a maior parte das terras, uma notícia dessas te dá esperança de futuro. A luta pegou ainda mais impulso a partir do Decreto 4887/2003 que saiu durante o governo de Lula. Hoje a gente tem uma associação forte, inclusive temos ocupado várias dessas fazendas, onde antes tinha búfalo agora tem famílias quilombolas morando lá. (Sra. Maria Jasileira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Assim, depois do Encontro de Raízes Negras celebrado em Saracura em novembro de 1998, considerado exitoso, foi se consolidando a organização da associação quilombola de Saracura orientada pela luta comunitária que colocava no centro dos debates a necessidade de fazer efetiva a ocupação coletiva do território. Esta luta permaneceu vigente ao longo dos anos, inclusive por meio de recentes ocupações de fazendas localizadas no interior da comunidade “onde antes tinha búfalo (mas) agora tem famílias quilombolas morando lá”.

Tem muito gado ainda em Saracura, e isso que já não tem como tinha. Tinha 12 criadores de búfalo aqui, a gente partiu para a luta, o pessoal do Ministério Público veio a olhar, falou que era nosso, que só faltava a desapropriação, então a gente decidiu entrar e ocupar. Ainda tem alguns fazendeiros em Saracura, mas antes tinha mais, porque agora tem famílias morando lá, 13 famílias agora moram em antigas áreas onde só era mato, onde os que se diziam donos nem moravam ali. Tudo isso era de fazendeiro, tudo cercado, com búfalo, aí nós entramos. Igual bem perto da igreja, onde tem um terreno baldio, ali também criavam búfalo, mas já não tem mais. Então agora só duas pessoas aqui dentro de Saracura criam búfalo, eles não são quilombolas, a luta agora é para que ninguém mais crie, nem búfalo nem gado branco, porque destroem tudo, ano passado destruíram nossa melancia toda, esse ano também vários já pegaram prejuízo. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Eu sou membro fundador da associação quilombola de Saracura, muitos diziam que a gente não ia chegar a canto nenhum, mas chegamos sim. Lá em Saracura tinha um cidadão que tinha 1,5km de terra, aí ocupamos, tiramos 15 metros para cada família, e agora estamos morando lá dentro nessas terras. Se a gente não lutar a gente não chega, ninguém vai nos dar nada nunca. Eu acredito que é assim que tem que ser, quando tiver uma terra cercada a gente tem que invadir, porque os donos somos nós. Quase todos os que tem grande quantidade de terra dentro dos quilombos não tem documento nenhum, e nós somos os donos daquelas terras. Os caras só estão lá porque a gente quer, mas quando a gente não quiser, a gente os expulsa, então temos que lutar e seguir lutando para que venham dias melhores. Eu agradeço a Saracura, porque é um povo que tem coragem. Temos que lembrar que quilombo é luta para que tenham dias melhores. (Sr. Aldo, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

A comunidade quilombola de Saracura tem uma média de 136 famílias (585 pessoas aproximadamente), pelo que é de imaginar que o espaço de moradia não é muito grande. Mais ainda se for levado em conta o fato de que, ao ser uma ilha, o constante alagamento dos territórios, típicos de comunidades de várzea, reduz o espaço adequado para a construção de casas. Isso sem mencionar que a ilha é lugar propício à proliferação do fenômeno das “terras caídas”, que já afetou seriamente a uma parte da ilha de Saracura décadas atrás. Deste modo, a associação quilombola, se valendo de uma sólida organização comunitária, considerou importante ocupar fazendas cercadas e abandonadas no interior da comunidade, ou destinadas para a criação de gado branco ou bubalino, cujos pretensos donos nem sequer moravam ali.



Figuras 43: Mapa georreferenciado (datado em 1969) onde se mostra a “Ilha grande do Tapará”, localizada na região de Uricurituba, e a “Ilha de Saracura”, localizada na região do Tapará, ambas no município de Santarém. Fonte: Google Earth/Acervo pessoal.



Figuras 44: Mapa georreferenciado (datado em 2019) que, se comparado com o mapa da **Figura 43**, mostra a ocorrência de mudanças significativas na “Ilha grande do Tapará” e “Ilha de Saracura” durante os últimos 50 anos. A perda do território se deu por causa do fenômeno natural das “terras caída”. Fonte: Google Earth/Acervo pessoal.

As mais de trs visitas que pude fazer  comunidade quilombola de Saracura me permitiram observar os resultados concretos destas ocupaes. Em fevereiro de 2017 alguns dos comunitários me mostraram, no campo, uma das fazendas cercadas e abandonadas que pretendiam ocupar. Em novembro de 2019, retornei àquela mesma área para observar como, ali

onde só tinha mato e cercas, hoje em dia se erguiam 13 casas palafitadas que abrigava a famílias quilombolas. Inclusive, foi em uma dessas casas, e junto a uma dessas famílias, que eu pernoitei durante toda a minha estadia na comunidade.



Figuras 45: O Sr. Dailson, no dia 15 de fevereiro de 2017, assinalando para a área cercada de um pretenso proprietário não quilombola que pretendia ser ocupada pelos moradores organizados na associação quilombola de Saracura. A ocupação foi realizada, e dois anos depois encontrei nesse espaço construídas 13 casas ocupadas por famílias quilombolas. Fonte: Acervo pessoal.

Por ações como estas, Saracura é vista como um exemplo a ser seguido dentro da FOQS. Porém, os moradores da comunidade também são conscientes dos riscos que implica a luta pela terra neste país, tendo muitos deles sofrido ameaças de morte quase desde o início da organização da luta quilombola no Baixo Amazonas santareno:

Mas assim como a luta tem alegrias, também tem angustias. Lembro que uma vez, no antigo local da FOQS que ficava no centro, lá pelo ano de 2006, o telefone fixo que tinha ali tocou e o seu Aldo, que também estava ali, atendeu. Eu só escutei o Aldo responder dizendo “para de besteira, não fale isso”, e desligando. Aí eu perguntei para ele o que tinha acontecido e Aldo me falou que tinham ligado ameaçando de morte, pedindo para nós parar a luta quilombola. (Sra. Maria Jasileira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Por sua vez, durante a minha estadia na comunidade foi possível comprovar a existência de distintas formas de organização social dentre as quais me chamou especialmente

a atenção a fiscalização dos lagos feita pelos próprios moradores de Saracura. Nos fundos da comunidade se encontram três lagos principais, o “Lago das Piranhas” (S 02° 25’9.61” W 054° 35’3.86”), o “Lago Saracura” (S 02° 25’7.72” W 054° 35’3.24”), e o “Lago Simão” (S 02° 25’3.73” W 054° 35’4.75”), este último compartilhado com a comunidade vizinha de Igarapé da Praia (S 02° 24’0.17” W 054° 35’8.22”).



Figuras 46: Mapa georreferenciado que mostra a localização exata de cada um dos lagos, assim como das comunidades vizinhas à comunidade quilombola de Saracura. O mapa não mostra uma divisão clara entre o Lago Saracura e o Lago das piranhas, isto porque a imagem de satélite foi tirada durante o “inverno amazônico”, tempo em que o nível da água dos rios sobe, podendo formar o que “chega a parecer todo um lago só”. Fonte: Google Earth/Acervo pessoal.

Assim, para preservar os lagos anualmente é organizada uma fiscalização comunitária que começa no dia primeiro de agosto e vai até o dia 15 de março (o seguro defeso vai do dia 15 de novembro até o 15 de março⁵⁶). Durante a fiscalização somente os moradores tem

⁵⁶ “Serviço que permite ao pescador profissional artesanal solicitar ao INSS o pagamento do benefício de Seguro-Desemprego do Pescador Artesanal durante o período de defeso, ou seja, quando fica impedido de pescar em razão da necessidade de preservação das espécies”. Disponível em: <<https://www.inss.gov.br/beneficios/seguro-desemprego-do-pescador-artesanal/>>. Acesso em:02/03/2020.

permitido pescar nos lagos das suas respectivas comunidades, e só quando se trata de pesca para o próprio consumo realizada por meio da pesca de linha, com anzol, ou no máximo com tarrafa. Fora desse período estipulado “os lagos se abrem para todos” sempre e quando não seja praticada a pesca de “arrastão”⁵⁷. Dita prática de pesca, comum entre os *geleiras*⁵⁸, é vista como prejudicial e desleal devido a que visa principalmente ao lucro desmedido por meio da utilização predatória dos recursos pesqueiros.

Segundo relatos coletados na comunidade de Saracura, e como podem evidenciar outras pesquisas produzidas na região (O’Dwyer, 2005a), as *geleiras*, embarcações que podem vir de Santarém ou de outros municípios, costumam entrar em contato com pescadores lhes oferecendo utensílios para que estes realizem a pesca no interior das suas próprias comunidades. Isto devido a que em alguns lugares os *barcos geleiros* tem o acesso restrito, principalmente quando se trata de lagos ou de áreas localizadas dentro dos limites de preservação. Dessa forma, os pescadores cooptados ficam pescando para os geleiros, os quais compram o peixe a um preço muito baixo para depois poder revendê-lo nos grandes mercados. Por isso, nos lagos da comunidade quilombola de Saracura é possível observar uma alteração na paisagem realizada pelos próprios moradores, os quais, propositalmente, colocaram vários troncos e galhos de madeira nos lagos com a finalidade de proibir o ingresso das *geleiras* e também da prática de pesca por arrastão.



Figuras 47: Paisagem visualmente alterada do Lago Saracura por conta dos troncos e galhos de madeira colocados para evitar o ingresso de geleiras e da prática da pesca por arrastão. Fonte: Acervo pessoal.

⁵⁷ A pesca de arrastão ou pesca de arrasto se dá quando redes de pesca em forma de saco são puxadas com a força do motor das embarcações a uma velocidade que permite que os peixes sejam retidos dentro da rede.

⁵⁸ “Embarcações pesqueiras que realizam a *pesca comercial* e se dedicam exclusiva e permanentemente à captura, transporte (...) de animais (...) aquáticos devidamente autorizadas pelo Ibama, segundo legislação vigente”. (O’Dwyer, 2005a:213.)

O objetivo principal da fiscalização é, então, impedir a pesca nos lagos no período em que os peixes desovam, se assegurando dessa maneira a reprodução das distintas espécies de peixe que no futuro representarão importantes fontes de renda para o sustento familiar de muitos pescadores da região. Alguns dos relatos coletados apontam que antigamente a pesca nos lagos não era feita com tanta intensidade, porém, com o passar dos anos os recursos dos lagos começaram a ser usados indiscriminadamente “inclusive por pessoas que não tem necessidade de viver do peixe. Fazem isso porque querem ter um capital maior e põem uma geleira para pegar o peixe”.

Diante dessa realidade é que foi colocada em pauta a importância de fiscalizar os lagos de forma mais sistemática, pelo que cada comunidade, por recomendação da Z-20, começou a organizar seu próprio sistema de fiscalização. Segundo pudemos observar, na comunidade quilombola de Saracura a fiscalização conta com uma série de regras a serem seguidas. Por exemplo, as pessoas de idade mais avançada são dispensadas das tarefas de fiscalização posto que as mesmas requerem deslocamentos longos e esforços físicos intensos. Além disso, está estipulado que qualquer pessoa que seja encontrada pescando no lago fora do período permitido terá a sua rede ou malhadeira retida pelo grupo da fiscalização, assim como todo o peixe que teria conseguido pescar e a própria rabeta na qual se deslocou. O único que não chega a ser apreendido é o motor da embarcação, que fica com o infrator. Caso o infrator seja uma pessoa da própria comunidade, a penalidade aplicada, além das outras já mencionadas, é a perda do seguro defeso por dois anos. Em caso de reincidência o pescador é expulso do núcleo de base da Z-20 de forma definitiva.

A gente compartilha um dos nossos lagos com Igarapé da Praia, eles fiscalizam, não como nós, mas fazem um esforço. Nós sim fiscalizamos direto. O objetivo da fiscalização é impedir que o povo continue atacando os peixes, que esperem os dias certos para pescar. Porque quando abre para pescar, todo mundo pode pescar no Lago. A fiscalização é feita desde o dia primeiro de agosto até o dia 15 de março (o seguro defeso vai do dia 15 de novembro até o 15 de março), depois não faz falta fiscalizar porque os lagos se abrem para todos até que seja novamente o primeiro de agosto. Já faz um bom tempo que está funcionando a fiscalização. As pessoas mais velhas deram essa ideia, porque repararam que era necessário preservar para poder ter peixe no futuro. Antigamente a pesca não era feita com tanta intensidade, mas hoje em dia sim, e inclusive até por pessoas que não tem necessidade de viver do peixe. Fazem isso porque querem ter um capital maior e põem uma geleira para pegar o peixe. Olhando nisso foi que nós começamos a preservar. Eu já fiscalizei muito esses lagos ali, mas não mais porque teve uma reunião em que se determinou que as pessoas mais idosas já não fossem a fiscalizar os lagos. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

O Lago Simão fica próximo da comunidade de Igarapé da Praia, a gente pede para eles ajudarem na fiscalização. Eles ajudam, tem uma fiscalização, mas é só noite, e só de homens. A fiscalização é de agosto a março, depois é livre para todo mundo. É só

durante esse período mesmo em que se fiscaliza, porque o lago fica baixo e os peixes ficam mais na beira, por isso a gente proíbe pescar. Nessa época se dá a desova dos peixes também, até março. Isso coincide com o período de defeso da Z-20, eu sou da Z-20 também. Tem um ditado popular que diz, 'o que deus deixou não acaba', mas se não cuidar acaba, né? por isso temos que cuidar. (Sra. Lilian Maria, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)



Figuras 48: Ederson junto com seu pai, João Elder, concertando uma tarrafa na comunidade quilombola de Saracura. Fonte: Acervo pessoal.



Figuras 49: Edson, marido de Jocimara, pescando com tarrafa no Lago Saracura. Lembrando que, durante o período em que dura a fiscalização, só é permitida a pesca para consumo e com anzol ou tarrafa. Fonte: Acervo pessoal.

Por sua vez, dentro da comunidade quilombola de Saracura existem grupos, formados entre cinco a oito pessoas, que tem designado um dia da semana para realizar a fiscalização. Anteriormente esta era realizada, por grupos misturados entre homens e mulheres, somente durante a noite, porém, diante do crescente número de pessoas que começavam a entrar nos lagos em plena luz do dia, foi necessária a duplicação dos turnos de fiscalização para que os lagos estejam protegidos de maneira continua durante 24 horas. Diante desse cenário é que surgiu a proposta, levantada pelas próprias mulheres da comunidade, de criar grupos de fiscalização exclusivamente de mulheres para que estas possa fiscalizar durante o dia, restando a noite para a fiscalização dos homens da comunidade, podendo cobrir assim ambos turnos e conseguindo dessa forma uma maior proteção dos lagos.

A proposta foi uma novidade na região, posto que, se bem sempre existiu a presença feminina nos grupos de fiscalização, era a primeira vez que se criavam grupos exclusivamente conformados por mulheres. Assim, desde o primeiro de agosto de 2017, de segunda-feira a sexta-feira, as mulheres da comunidade quilombola de Saracura, organizadas em cinco grupos, vem realizando a fiscalização dos lagos desde as 6:30 da manhã até as 18:00hrs. Os homens, por sua vez, organizados em sete grupos, realizam a fiscalização de segunda-feira a domingo das 18:00hrs. até as 6:30 da manhã, horário em que o grupo de mulheres realiza a mudança de turno. O deslocamento até os lagos quase sempre é feito por via fluvial, mas quando não há dinheiro para o combustível da rabeta, muitos grupos fazem o percurso a pé em uma caminhada até a beira do Lago das Piranhas, a qual dura aproximadamente uma hora.

Cada um destes grupos conta com um responsável encarregado de anotar as faltas daqueles que não foram a fiscalizar no dia combinado. As faltas são depois repassadas para o coordenador local da Z-20, Edelson, que explica que existe uma multa por cada dia de falta de 40 reais para homens e 20 reais para mulheres, sendo o pagamento destas multas um requisito para poder assinar o seguro defeso. De qualquer forma, o próprio Edelson explica que existem maneiras de compensar a falta, sempre que estas não sejam recorrentes. Nos casos em que a ausência tenha se dado por causa de alguma doença ou situação extraordinária, não é cobrada a multa.

O dinheiro das multas, quando cobradas, é direcionado para cobrir as despesas de cada um dos 13 grupos de fiscalização, posto que, como consta em um dos depoimentos a seguir, “a gasolina sai do bolso de cada um”. Ao ser um trabalho comunitário, todo o trabalho é voluntário, inclusive o dinheiro que cada grupo reúne para poder comprar o combustível para a rabeta ou alimentos que depois serão compartilhados entre todos.

Como mencionado anteriormente, o lugar onde se localizava a casa de Sara (S 02° 25'5.72" W 054° 35'4.87") é exatamente o lugar onde agora se instalam os grupos de fiscalização. E isto não somente pelo fato de estarem reivindicando, por meio dessa ação, um lugar importante para a memória histórica da comunidade, mas principalmente porque aquele lugar estratégico permite ter uma visão plena dos três lagos a serem fiscalizados (ver **Figura 46**). As árvores que há no lugar, é que datam desde a época em que a Sara morava ali, servem como proteção natural para o sol e para a chuva, além de serem utilizados os troncos das árvores para pendurar neles as redes nas quais se poderá descansar durante o período da vigília. O lugar permite também a realização da *piracaia*, como comumente se conhece a preparação rápida e improvisada de peixes assados geralmente realizada próximo aos pontos de pesca, ou, neste caso, próximo ao ponto de fiscalização dos lagos. Isto, por sua parte, evidencia que a fiscalização termina sendo algo muito mais do que uma tarefa a ser cumprida posto que a mesma cria espaços de sociabilidade e reciprocidade onde as relações de amizade e compadrio se fortalecem.

Eu vou para a fiscalização toda quarta-feira, no meu grupo tem oito pessoas. Vamos de rabetá e ficamos lá a noite toda, cuidando. A gasolina sai do bolso de cada um. Tem uma lei também, cada falta é uma multa de 40 reais para os homens e 20 reais para as mulheres. O pessoal paga, e com esse dinheiro se compra gasolina. Quando não se tem dinheiro, a gente faz coleta, aproveitamos para comprar algo para alimentação ou pescamos para comer peixe assado. A gente sempre assa um peixe, faz uma *piracaia*. (Sr. Edson, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

Até o ano retrasado os grupos eram misturados entre homens e mulheres, até o 2016 era misturado, e a fiscalização era só de noite. A partir de 2017 foi feito um grupo de mulheres que vinha de dia. Todo mês tem reunião comunitária na comunidade, e em uma dessas reuniões foi proposto aquilo, fomos às mulheres as que propusemos isso. E ainda bem que a fiscalização está dando certo, porque aqueles que antes entravam no lago ficaram com medo porque sabe que estamos aqui. Há uma semana encontramos uma malhadeira colocada, estava cheia de peixe, mas a gente tirou. (Sra. Jocimara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

A fiscalização de mulheres já tem três anos mais ou menos, e o balanço é positivo. Como fruto disso a gente vê, quando entra nos lagos, a quantidade de peixe que tem. Antes não se pescava peixe tão fácil, hoje tem tanto peixe que dá para escolher, mas antes nada, demorava em pegar. Mas os perigos ainda continuam, em momentos em que tem muitas pessoas querendo invadir os lagos, a troca de grupos de fiscalização tem que ser feita coordenada para que os lagos não fiquem desprotegidos nem um minuto, porque gostavam de aproveitar os intervalos entre os grupos de mulheres e homens para invadir e pescar. (Sra. Rosenira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

A fiscalização dos lagos feita por mulheres é algo que só existe aqui na comunidade de Saracura. Os outros coordenadores comentam isso comigo, acham muito bonito porque isso intimida também aos infratores né? é um meio para evitar o confronto porque se eles confrontarem as mulheres sabem que agora tem a lei Maria da Penha, tem tudo isso. Tem também algumas diferenças entre a fiscalização realizada pelas mulheres e pelos homens. As mulheres vão durante o dia e os homens durante a noite.

Além disso, as mulheres vão de segunda a sexta-feira, já os homens vão a semana toda. Por isso é que existem cinco grupos de mulheres e sete grupos de homens. A organização é feita por grupos, cada um com seu responsável. No dia da nossa reunião vemos quem faltou e assim vamos resolvendo essas pendências. (Sr. Edelson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Eu também participo da fiscalização dos lagos, meu dia é na terça-feira. E não tem nenhum homem no nosso grupo, as vezes um homem vem para pegar um peixe para a gente comer, mas não tem nenhum homem fixo no grupo, quase sempre fiscalizamos sozinhas. Caso entrassem pessoas estranhas e a situação ficasse perigosa, se liga para os homens vierem a ajudar. Mas geralmente não, até porque os filhos pequenos ficam com o pai, com os avós, a família apoia bastante. (...) Teve uma vez que viemos fazer uma fiscalização, mas a filha de uma das mulheres do grupo, Elaine, ficou doente, então ela teve que voltar na bajara a motor até a comunidade. A gente ficou sem bajara a motor e nós tivemos que voltar remando em uma canoa que sempre fica aqui para pescar. São os imprevistos que acontecem. (Sra. Lilian Maria, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

No caso da fiscalização realizada exclusivamente pelas mulheres, cabe destacar que esta tem ainda um componente adicional já que, como consta nos depoimentos a seguir, a fiscalização termina sendo para elas um tempo no qual também aproveitam para conversar, desafogar, falar sobre a vida e se divertir, criando dessa maneira um diálogo próprio que as termina aproximando. Por causa disso muitas das mulheres entrevistadas nos disseram que durante a semana esperam com muita expectativa a chegada do dia da sua fiscalização, sendo vistas na comunidade como mais motivadas do que os homens para irem a fiscalizar.

Assim, parece que o espaço possibilitado pela fiscalização dos lagos terminou sendo, para as mulheres da comunidade quilombola de Saracura, uma espécie de confraternização feminina, libertadora e necessária, que semana a semana lhes permite sair, mesmo que momentaneamente, das rotinas e pendências do dia a dia doméstico. Nas palavras de uma destas mulheres da turma de fiscalização: “o tempo que passo aqui (na fiscalização) com elas é bom, a gente conversa, conta piada, fala da vida, e a gente esquece um pouco também a beira da bacia, à beira da cozinha, porque ali todo dia a gente faz a mesma coisa”. Depoimento este que, sendo traçado um paralelo com outras entrevistas recolhidas ao longo do presente trabalho, coincide plenamente com as falas das mulheres feirantes entrevistadas durante a “Feira de Alenquer”, para as quais os dois dias de feira semanais representam também um espaço de liberdade no qual se deixam de lado as pendências domésticas com as quais costumam lidar. Nas próprias palavras destas vendedoras: “A feira me diverte, me distrai. Quando um fica em casa só tem pendências, aqui eu sou feliz”, ou “Vir na feira dá trabalho, mas eu gosto (...). Porque quando estou em casa só vivo estressada, (...) por isso quando saio de casa para ir na feira eu me alívio, porque sei que são dois dias que vou passar fora, ter um tempo para mim também”.

Sempre que dá fazemos uma *piracaia* por ali também. E é um tempo que a gente aproveita para conversar, é até um momento de diversão com as colegas, conversamos, desabafamos um pouco, é muito bom. Tem um diálogo entre as mulheres que nos deixa mais próximas. (Sra. Lilian Maria, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Eu gosto tanto da fiscalização que espero a semana toda para chegar na segunda-feira. Tenho muita motivação para vigiar porque isso aqui é para nós, e vai servir para nós. Gosto também porque o tempo que passo aqui com elas é bom, a gente conversa, conta piada, fala da vida, e a gente esquece um pouco também a beira da bacia, a beira da cozinha, porque ali todo dia a gente faz a mesma coisa. (Sra. Rosenira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Meu dia de fiscalização é na quarta-feira. Às vezes junto com a minha equipe levamos uma carne para assar, ou pescamos por lá, levamos feijão, café, suco, jerimum para fazer um mingau, a gente se diverte, até de fazer raiva também falando do marido ou do jogo do domingo (risos). (Sra. Deisinara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Na comunidade de Pixuna só tem fiscalização de homens e só durante a noite. Aqui tem de homens e de mulheres, e às vezes as mulheres são as mais motivadas para ir na fiscalização, mais do que os homens. A mulher até reza para que chegue o dia de ir a fiscalizar porque gosta demais. (Sra. Jocimara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)



Figuras 50: Lilian Maria e Rosenira preparando o fogo para a *piracaia* a ser realizada no sítio da Sara durante seu dia de fiscalização dos lagos. Fonte: Acervo pessoal.



Figuras 51&52: Peixes a serem assados que servirão de almoço para as mulheres que foram a fiscalizar aquele dia. Fonte: Acervo pessoal.



Figuras 53: Jocimara, presidenta da associação quilombola de Saracura, “cuidando do peixe” que será utilizado para a *piracaia* que as mulheres compartilharão durante o seu dia de fiscalização. Fonte: Acervo pessoal.

Alguns dos depoimentos anteriores colocaram em evidência críticas feitas pelas mulheres da comunidade às convenções sociais ainda vigentes que naturalizavam e limitavam a sua atuação exclusivamente ao cuidado do lar. Porém, graças a uma luta constante e contínua, as mulheres de Saracura reconhecem que nos dias atuais, pese a não terem sido superadas por completo todas as antigas divisões de gênero, elas passaram a ocupar um lugar de relevância na política local. Assim, não só há representação feminina em praticamente todas as formas de organização social comunitária existentes, se não que em muitos casos as mulheres chegam inclusive a ocupar a maioria dos cargos de representação.

Por sua vez, também existe na comunidade quilombola de Saracura o grupo de mulheres denominado “Meninas do Quilombo” no qual algumas mulheres passaram a se organizar. Precisamente uma das finalidades do grupo é, dentre outras, “mostrar os deveres e direitos delas (das mulheres) para assim evitar a violência doméstica”, a qual teria diminuído muito na comunidade em grande parte devido a esse trabalho de conscientização.

Hoje em dia tem mais mulheres do que homens ocupando cargos na associação quilombola da comunidade. No total são quatro mulheres e dois homens, o que mostra que aqui tem mulheres ocupando cargos em todos os níveis. As mulheres estão tomando a frente da organização, antes eram mais os homens, mas hoje em dia até no clube de futebol (Esporte Clube Saracura) é uma mulher que está na frente. (Sra. Deisnara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Em outras comunidades a gente percebe que tem certo confronto entre mulheres e homens, às vezes a mulher quer ocupar cargos dentro da associação e o homem não deixa. Eu sempre digo que em Saracura é diferente, os homens e as mulheres se apoiam, inclusive para exercer os cargos. Nós acreditamos que essa liderança feminina surgiu em grande parte dentro da igreja (católica), todas as lideranças que estão hoje na frente da associação quilombola passaram já pela igreja. (Sra. Jocimara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Quem organiza as mulheres que vão fiscalizar não é o grupo “Meninas do Quilombo”, que eu coordeno, mas sim o núcleo de base da Z-20, com Edelson. No grupo “Meninas do Quilombo” temos mulheres de 24 anos até 70 anos. O objetivo do grupo é tirar as mulheres do comodismo e também mostrar os deveres e direitos delas para assim evitar a violência doméstica, a que parou muito, em grande parte por causa do nosso trabalho. O que ainda acontece é a violência psicológica, que é mais difícil de lidar porque é uma coisa que a gente a simples vista não vê. Quando acontece algum caso de violência a gente se reúne e vai para a casa da família tentar conversar com o casal para entender o que está acontecendo, é mais um diálogo, para ver se acaba com a violência, porque o objetivo não é destruir as famílias, é ver bem as famílias. Mas se for muito sério a gente conta com o apoio duma delegada, mas ainda nunca chegamos a esse extremo. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

A própria Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS) tem impulsionado a criação de organizações de mulheres em cada uma das doze associações

quilombolas que a compõem. Porém, segundo relatos, diferentemente do que acontece na comunidade quilombola de Saracura, “(na FOQS) ainda falta trabalhar mais sobre o papel da mulher, tem pouca mulher”.

A FOQS trabalha na formação política das mulheres em nossos quilombos, para isso foi criado um grupo coletivo para fazer esse trabalho, porque é mais seguro mulher falar com mulher. O movimento de mulheres negras “Na raça e na cor” forma parte da FOQS. (Sra. Lídia, da comunidade quilombola Perola de Maicá, fala proferida na comunidade quilombola de Bom Jardim, 20 de novembro de 2019)

Dentro da FOQS ainda falta trabalhar mais sobre o papel da mulher, tem pouca mulher. Eu sempre digo, a primeira coisa que a mulher tem que vencer é o medo dela mesma. Porque a gente tem medo né? A gente foi criada nessa cultura de ter medo, de falar, de pensar, achar que sempre somos diminuídas. Então penso que por isso não tem muitas mulheres na FOQS ainda, pelo medo. Por isso eu sempre falo que temos que vencer o medo. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

O grande problema para a formação do grupo de mulheres é que as mulheres estão ainda muito presas aos lares. (Sra. Raimunda, da comunidade quilombola de Murumurutuba, fala proferida na comunidade quilombola de Bom Jardim, 20 de novembro de 2019)

Como evidenciado, existe uma consolidada organização social na comunidade quilombola de Saracura que se sustenta graças ao trabalho voluntário e comunitário dos moradores. A associação quilombola é sem dúvidas a organização mais importante, sendo-lhe inclusive atribuída uma personalidade jurídica legalmente registrada. Dessa forma, a associação, onde passam a se organizar todos os moradores associados à comunidade quilombola de Saracura, passa a defender os direitos e interesses dos seus sócios, os quais, segundo relatos, antes eram “cada um por si”.

Nesse sentido é interessante observar como, para aqueles que são mais ativos na associação, existem diferenças entre ser simplesmente um morador e ser um comunitário. Nas próprias palavras destes: “(...) morador somente mora, não participa; já o comunitário vai, participa, é coletivo, é social. O morador até pode ser associado, mas mora só, não acompanha a caminhada, não faz nada pela comunidade”. Seguindo aquela mesma lógica, aquelas pessoas que mesmo sendo associados não colaboram com a organização comunitária, como por exemplo não realizando a fiscalização dos lagos, são vistos só como “moradores” que, sem fazer nada, muitas vezes terminam usufruindo também das conquistas obtidas por meio da luta coletiva dos demais.

Quando eu comecei trabalhar pela comunidade tinha 17 anos, agora estou com 75 e continuo trabalhando. Foi uma vida de trabalho, e valeu a pena. Aqui na nossa comunidade todas as pessoas trabalham voluntariamente sem olhar para pagamento.

Em outras comunidades não tem voluntários para trabalhar, por isso que ali avançam divagar. O trabalho da fiscalização aqui por exemplo é voluntario, a pessoa dá o seu tempo, seu esforço para a comunidade. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Antes da gente formar a associação quilombola aqui na comunidade cada um era por si, a única coisa que tinha naquela época era a gente por si. Eu já sofri muito prejuízo com juta, com melancia, porque não tínhamos uma associação para nos defender. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Tem diferença entre morador e comunitário, e infelizmente muitos dos que moram em Palhão são moradores, por mais que façam parte da nossa associação. A diferença é que o morador somente mora, não participa; já o comunitário vai, participa, é coletivo, é social. O morador até pode ser associado, mas mora só, não acompanham a caminhada, não fazem nada pela comunidade. (Sra. Maria Jasileira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Assim, o controle dos lagos serve tanto para os “de fora” como para os “de dentro” que não compartilham o objetivo comum de preservação ambiental; estes últimos, pese a morar na comunidade, deixam de ser vistos como comunitários.



Figuras 54: Limpeza comunitária do campo de futebol do Esporte Clube Saracura, o mais antigo e popular clube da comunidade. Fonte: Acervo pessoal.

Por sua vez, e como mencionado na introdução do presente trabalho, é inegável a influência da igreja católica na organização comunitária das comunidades rurais amazônicas.

No Baixo Amazonas, muitas das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), impulsionadas durante a década de 1970 pós Concílio Vaticano II, ainda continuam atuando com grande presença, chegando inclusive a influir na reconfiguração espacial de certas regiões. A própria região do Tapará, onde se localiza a comunidade quilombola de Saracura, é um exemplo disso posto que, se bem que composta por 11 comunidades, a igreja católica subdividiu a região por meio da criação da “miniárea do Tapará” onde passaram a se agrupar nove comunidades da região do Tapará em que as CEB’s tem atuação⁵⁹.

Na comunidade quilombola de Saracura existem quatro CEB’s distintas, contando cada uma delas com a sua própria equipe de coordenação⁶⁰. O trabalho realizado é voluntário, sendo feitas continuamente atividades de financiamento por meio de bingos ou vendas depois da missa dos domingos (se atribui um domingo diferente para cada uma das CEB’s). Por sua vez, existem também distintos grupos de “iniciação à vida cristã” direcionados a crianças, adolescentes e jovens, além da grupos encarregados da preparação para as distintas eucaristias que são celebradas de tempos em tempos por um padre que costuma visitar a comunidade cerca de quatro vezes por ano.

Na miniárea do Tapará tem uma coordenação que é ocupada quase toda por pessoas de Saracura, isso porque os outros não querem assumir o compromisso de trabalhar e deixam tudo na mão de Saracura, então praticamente estamos carregando a organização da miniárea nas costas. (Sra. Jocimara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Eu sou o vice coordenador da CEB dos catequistas, o nome da nossa CEB aqui é “Caminhando com Cristo”. Aqui não tem padre, mas ele sempre nos visita, vem de três em três meses. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

⁵⁹ As 11 comunidades que fazem parte da região do Tapará são a comunidade quilombola de Saracura, Igarapé da Praia, Pixuna do Tapará, Santa Maria do Tapará, Tapará Mirim, Tapará Grande (conhecida também como São Joaquim), Santana do Tapará, Boa vista do Tapará, Correio do Tapará, Barreira do Tapará, e Costa do Tapará (a maior comunidade da região, tendo mais de 2000 pessoas).

⁶⁰ As CEB’s são: “Caminhando com Cristo”, “Caminhando com Maria”, “Cristo é vida”, e “Com cristo tudo posso”.



Figuras 55: Comunitários saindo da igreja após a missa dominical. Fonte: Acervo pessoal.

Segundo os entrevistados, a iniciação precoce de grande parte das crianças da comunidade nos valores da vida cristã é fundamental não só para a transmissão dos ensinamentos de um credo em específico, se não que também para os ensinamentos daquilo que seria levar uma vida em comunidade. Do mesmo modo, muitas mulheres reconhecem que as organizações eclesiais contribuíram muito na consolidação do papel de destaque que nos dias atuais as mulheres conseguiram atingir dentro das organizações comunitárias.

Se bem é certo que a grande maioria dos comunitários de Saracura professam a religião católica, nos últimos anos tem crescido a adesão de alguns moradores a igrejas evangélicas ou neopentecostais. Isto é visto com preocupação pela maioria posto que, como foi dito nas entrevistas, se tem o entendimento de que essas outras religiões “trabalham muito para si, ficam só na questão de orar (...); já nós trabalhamos a oração e a ação, lutamos para todos, e quando conseguimos algo é para todos”. Além disso, se tem a percepção de que o ingresso de novas igrejas termina criando cisões dentro da comunidade devido ao fato que as pessoas que passam a frequentar ditas igrejas deixam automaticamente de comparecer a qualquer tipo de organização relacionada à igreja católica. Isto não só afeta o ingresso e a permanência destes

novos *crentes*⁶¹ às organizações políticas comunitárias já existentes, cujos membros, como temos podido observar, se encontram fortemente ligados à igreja católica; se não que também termina afastando-os de boa parte das atividades culturais características da comunidade, como é o caso da festa da padroeira de Saracura, Nossa Senhora do Livramento, ou a festa de aniversário do principal clube do futebol, o Esporte Clube Saracura.

Acabou de ter uma reunião aqui na comunidade de iniciação à vida cristã com adolescentes e jovens, preparação para crisma e eucaristia. Tem para crianças também, é outra equipe a de crianças. Com as crianças as coordenadoras são Raimunda e Alexandra, e com os jovens somos Jocimara, Vaneide, Jibanildo e eu. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

No grupo “Meninas do Quilombo” não tem limite de idade para ser membro, uma menina de 15 anos poderia participar sem problemas. Das mulheres que fazem parte quase todas tem filhos, quase não tem mulheres sem filho aqui na comunidade. O grupo é aberto para todas as mulheres, porém no grupo nenhuma é evangélica, todas são católicas. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

Acho que as outras religiões trabalham muito para si, só na questão de orar, orar, orar. Mas quando chega na ação do conjunto, deixam a desejar. Além disso, dividem a comunidade, se você é dessa religião você não vai participar de mais nada da religião católica. Por exemplo, nós estamos lutando agora pela construção de uma nova escola, só que o povo que vai à luta é só o povo católico, o povo de outra religião não se junta, por mais que quando a escola for construída os filhos deles vão estar aqui. Então eu acho que eles trabalham mais a oração, já a gente trabalha a oração e o conjunto, lutamos para todos, quando conseguimos algo é para todos. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

Eu acho que quando tem muita igreja atrapalha porque cada igreja tem a sua doutrina, então quanto mais igrejas tiver uma comunidade, querendo ou não a comunidade se divide. Aqui em Saracura tem duas igrejas, foi muito pesado para nós aceitarmos a entrada de outra igreja aqui, a turma mais antiga não permitia, mas a turma nova permitiu e agora eles estão construindo uma igreja lá encima. Eu tenho até uma irmã minha nessa igreja, pelo visto vai ser bonita a igreja. Acho que isso pode atrapalhar na organização da comunidade, mas ainda não se sabe o que vai acontecer. Temos que trabalhar para que a organização na comunidade não enfraqueça. Nós todo domingo depois da celebração da missa temos uma reunião de planejamento, sempre vamos para lá conversar sobre os planejamentos da comunidade. Porque falando a verdade, os *crentes* acabam primeiro com o movimento da comunidade, porque lutam para acabar com o calendário das atividades festivas, criticam, fazem a cabeça das crianças falando que os santos são do demônio e assim. São poucos os *crentes* que participam da fiscalização dos lagos por exemplo, só uma mulher. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Durante a minha estada na comunidade fui convidado a assistir à celebração da missa do domingo na igreja católica “Nossa Sra. Do Livramento”. Foi interessante observar como, no final da missa precedida por um dos fiéis, foram anunciadas, por meio do microfone e a caixa

⁶¹ *Crentes* é como popularmente são denominados os fiéis das distintas religiões evangélicas.

de som da igreja, algumas informações relevantes para os comunitários. Dentre estas destacaram, por exemplo, um recado sobre a chegada de um Navio de Assistência Hospitalar da Marinha do Brasil que estaria atendendo gratuitamente aos moradores das comunidades da região do Tapará na comunidade do Tapará Grande; uma mensagem à comitiva que iria participar da comemoração do Dia da Consciência Negra a ser realizado na comunidade quilombola de Bom Jardim, informando que o barco que iria até o porto de Santarém sairia as 13:00hrs. desde o porto da igreja, e pedindo para que estes levem seus próprios pratos e colheres, além de melancias que pudessem ser doadas, dentre outras mensagens relevantes.

Perto da igreja se encontra o único centro educativo da comunidade quilombola de Saracura, a Escola Municipal de Ensino Fundamental “Nossa Sra. do Livramento”. Para poder cursar o Ensino Médio os jovens da comunidade têm que se deslocar, com as facilidades trazidas pelo uso da “lança escolar”, até a Escola Municipal “Nossa Sra. Sant’Ana”, localizada na vizinha comunidade quilombola de Arapemã. No mês de novembro de 2019, durante a nossa visita, parte da escola “Nossa Sra. do Livramento” se encontrava destruída. Segundo nos contaram, duas semanas atrás, de madrugada, as paredes de uma das salas da escola caíram. Acredita-se que um dos motivos de que a construção tenha cedido foi pelo fato de esta ser de alvenaria e não palafitada, como todas as demais construções na comunidade. Enquanto a prefeitura de Santarém não disponibilizar a madeira para a construção de uma nova escola, que agora sim será palafitada, os estudantes estão recebendo as suas aulas no Local Comunitário.



Figuras 56: Escombros do que foi uma das salas da Escola Municipal de Ensino Fundamental “Nossa Sra. do Livramento”, na comunidade quilombola de Saracura. Observe-se a construção de alvenaria inadequada a ambientes alagáveis. Fonte: Acervo pessoal.



Figuras 57: Escola Municipal “Nossa Sra. Sant’Ana” localizada na comunidade quilombola de Arapemã. Observe-se a construção palafitada. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 58: Dona Jucelina e o seu neto Gleidson durante uma reunião entre professores, o Conselho escolar da comunidade e os pais de família, na Escola Municipal de Ensino Fundamental “Nossa Sra. do Livramento”. Data: 16/10/2017. Fonte: Acervo pessoal.

No ano de 2019 aproximadamente 26 jovens da comunidade se encontravam cursando o ensino superior graças ao Processo Seletivo Especial Quilombola que anualmente abre vagas nos cursos de graduação oferecidos pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Alguns destes alunos inclusive tiveram acesso a uma Bolsa Permanência que os ajuda a custear a sua estadia na cidade de Santarém. Já aqueles que não conseguiram a referida bolsa tem que se deslocar desde a ilha de Saracura até os câmpus da universidade geralmente três vezes por semana no barco que sai as 6:00 da manhã, estudando até o meio dia e voltando para a comunidade depois. O acesso a estes benefícios é visto pelos comunitários como alguns dos tantos frutos da luta quilombola, sendo, ao mesmo tempo, também uma motivação para continuar com a defesa dos seus direitos etnicamente diferenciados.

Com esse trabalho da nossa comunidade se identificar como quilombola, facilitou até para nossos jovens que agora podem estudar na universidade em Santarém. E são vários jovens, tenho até uma filha fazendo faculdade, outra se formou como enfermeira e assim. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Uma filha minha estuda Gestão Pública na UFOPA, recebe Bolsa permanência. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

No que diz respeito as principais atividades socioeconômicas praticadas na comunidade quilombola de Saracura, estas concentram-se principalmente em torno da agricultura familiar e da pesca⁶². Sobre a agricultura, alguns relatos apontaram para o cultivo de jerimum, melancia, melão, roça de mandioca, dentre outros produtos frequentemente comercializados no “Mercadão 2000” de Santarém. Um dos principais problemas relacionados a esta atividade tem a ver com o uso intensivo de agrotóxicos, localmente também chamados como “remédios do mato”, posto que as consequências diretas dessa pratica tem gerado o empobrecimento da terra de cultivo que ano após ano vem apresentando quedas significativas na qualidade da produção. Diante disso, e sendo conscientes também dos possíveis efeitos prejudiciais sobre a saúde da população local, na comunidade se está deixando de fazer uso de agrotóxicos sendo utilizados fertilizantes naturais como substitutos.

Os relatos também chamaram atenção para a presença dos chamados *gaúchos* na região, como são conhecidas as pessoas vindas do sul e sudeste do país cujo interesse é aquisição de terras para o agronegócio por meio da plantação de monocultivos. Nos últimos anos distintos projetos de construção de grandes obras de infraestrutura, direcionadas para o escoamento de

⁶² Na comunidade a criação de gado somente é praticada por pretensos proprietários que ainda se encontram dentro do território quilombola. Segundo nos disseram, “a luta agora é para que ninguém mais crie, nem búfalo nem gado branco, porque destroem tudo”.

grãos sólidos e cereais, tem ameaçado seriamente às comunidades quilombolas de Santarém. Um destes casos emblemáticos foi o projeto de construção do chamado “Porto de Maicá”, o qual, mesmo não chegando a ser construído, dentre outras coisas, pela falta da Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) das comunidades quilombolas e demais populações tradicionais da região, chegou a invisibilizar de diversas maneiras às comunidades quilombolas da FOQS nos estudos de impacto ambiental apresentados a fim de obter os licenciamentos requeridos (Pérez, 2019).

Em nosso tempo não usávamos veneno, era tudo na enxada, era bem melhor, a fruta era mais gostosa. A melancia chegava a pesar 25 quilos cada uma, crescia muito. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Uma vez eu fiz uma experiência plantando soja aqui no quilombo e deu, era pouco, só cinco pés, queria experimentar para ver se dava, e nossa, cresceu muito. Mas ainda bem que os *gaúchos* não sabem que dá bem aqui na várzea, é melhor que não saibam, porque eles colocam muito veneno em tudo. Tem muito *gaúcho* nas colônias de Santarém, *gaúcho* é o pessoal que vem do Sul comprar terra aqui. E hoje em dia *gaúcho* nem dá mais trabalho, agora é só com máquinas que eles trabalham. Antigamente eles até davam trabalho, muitos cearenses vieram para trabalhar com os *gaúchos*, mas agora é tudo máquina, a máquina planta, a máquina colhe, passa avião para colocar produto, é assim. Os *gaúchos* só quiseram a terra, compraram a terra e agora já não tem lugar onde trabalhar. Fora que em lugares como Mojui dos Campos⁶³ está morrendo gente com câncer de estômago, porque é muito veneno que se utiliza. O médico falou para um senhor que morava lá que se queria viver tinha que sair de lá para sempre. Ainda bem que as nossas crianças aqui no quilombo se alimentam bem, aqui é bem difícil usar veneno, a gente não usa, só no capim as vezes, mas muito pouco, já quase nem usamos. Na comunidade de Igarapé da Praia sim utilizam muito ainda. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Por sua vez, na comunidade quilombola de Saracura, a possível construção do chamado “Porto de Maicá” preocupa aos comunitários pelo impacto que o trânsito de grandes embarcações pode gerar. Se bem é certo as “terras caídas” são produto de um fenômeno natural ocasionado em parte pelo movimento natural das águas, o aumento da agitação das mesmas a ser produzido por navios tipo *Panamax*⁶⁴ carregados de grãos e cereais para exportação poderia fazer com que estes processos de terras caídas se intensifiquem consideravelmente. Mais ainda se for levado em conta que a área onde pretende ser realizado o empreendimento se encontra a uma distância muito curta da comunidade, calculada em aproximadamente 7,5 km.

⁶³ Mojui dos campos é o mais novo município criado no Estado do Pará, tendo terminado de se emancipar do município de Santarém em 2012, ano em que foram celebradas as primeiras eleições municipais.

⁶⁴ *Panamax* é um termo que faz referência aos navios que, devido às suas dimensões, alcançaram o tamanho limite (comprimento de 305 m, “boca” de 33,5m e calado de 26 m) para passar nas eclusas do Canal do Panamá até 2016, quando o canal foi ampliado.

De fato, atualmente a presença de navios já dificulta as atividades de pesca, sendo que a construção do “Porto de Maicá” ou de qualquer outro terminal portuário em frente à cidade de Santarém passaria a criar ainda mais limitações para esta atividade. Nas palavras de um dos comunitários, “O Porto iria nos impactar bastante com a passagem de tantos navios que iam estar parando e até mesmo passando. Já dão prejuízo somente passando, imagine ficando parados um monte de tempo ali na boca do Lago de Maicá”. Assim, a inquietude por parte dos comunitários coloca em evidencia a importância da pesca e da preservação dos estoques pesqueiros que representam a maior parte dos seus ingressos econômicos. É possível observar uma atuação ativa da coordenação de Base da Colônia de Pescadores de Santarém (Z-20) na comunidade, a qual, dentre outras tarefas, é a encarregada de organizar a fiscalização comunitária dos lagos.

Ainda sobre as pescarias:

No verão a gente pesca no Amazonas, e depois dentro dos Lagos, quando libera. Dá mais peixe no verão, porém, em compensação se torna mais barato. No inverno da menos peixe, mas o preço aumenta, se ganha mais um dinheiro. Agosto, setembro e outubro é a safra do peixe, muito peixe no Amazonas, mais de 200 quilos, só que o quilo fica barato, quase que sai por um real o quilo. (Sr. João Elder, comunidade quilombola de Saracura, 16 de novembro de 2019)

Eu sou o coordenador da Base da Z-20 em Saracura, mas cada uma das comunidades na região do Tapará tem um coordenador. Já a Z-20 tem também a sua organização dentre as quais se destacam os quatro diretores que compõem a diretoria. Os pescadores da comunidade me escolheram como representante por meio de uma eleição; tem eleição a cada três anos. Eu sou o encarregado por exemplo de cadastrar o pessoal para receber o seguro defeso. Aqui em Saracura nós somos 130 afiliados na Z-20 entre homens e mulheres, aproximadamente 40 mulheres e 90 homens. Já no Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais são mais as mulheres as que fazem parte, acho que no total deve ter 15 associados. Agora está sendo mais atraente a Z-20, vários sócios do STTR saíram de lá e se associaram na Colônia de Pesca porque a mensalidade é mais barata na Z-20, e também a verdade é que o STTR é mais forte na terra firme do que na várzea. (Sr. Edelson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Na Z-20 nós somos 86 coordenadores, nos reunimos todo mês, todo dia 15 do mês. É a Z-20 que paga a nossa passagem. O cargo tem um tipo de remuneração, que é o 20% do que nós arrecadamos. Cada sócio paga 10 reais por mês. Por exemplo, se eu arrecado 2000, levou tudo isso e eu fico com os 400 correspondentes ao 20% e ainda fico com 70 reais para passagens e alimentação. Na época da assinatura do defeso, em que todos querem pagar a sua mensalidade para poder estar ao dia e receber o defeso, a Z-20 arrecada uma faixa de 200 000 reais. (Sr. Edelson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

De fato, a Z-20 é um agrupamento estratégico para observar as relações intercomunitárias no município de Santarém posto que nela se organizam “sem diferença”, isto

é, sem distinções identitárias étnicas, como nos casos dos quilombolas e indígenas, reunindo ao todo 86 coordenadores.

Assim, como assinalado no capítulo anterior, a interação intercomunitária faz parte do dia a dia das comunidades da região do Baixo Amazonas. Esta pode se dar de diversas maneiras, seja por motivos comerciais, de organização política, religiosos, dentre outros. Nesse sentido, as festas e festivais são eventos que reúnem grande quantidade de público sendo lugar de encontro de comunitários de diversas procedências. No domingo 17 de novembro tive a oportunidade de acompanhar um grupo de comunitários da comunidade quilombola de Saracura até a comunidade Santa Maria do Tapará (S 02° 21' 1.53" W 054° 34' 1.54"), pois esse dia estaria acontecendo lá o “Festival do Pirarucu”, anualmente organizado por esta comunidade.

Na comunidade de Santa Maria do Tapará foi possível conversar com uma das organizadoras do “XIII Festival do Pirarucu”. Ela mencionou que a festividade sempre começa com a contagem de pirarucus criados nos lagos da comunidade, dando conta do ano de 2019 um total de 520 exemplares dos quais 34 foram sacrificados para poder atender às demandas do festival.

No interior se trata todo mundo normal, não dá para diferenciar, é como se o pessoal de Saracura não fosse quilombola. (Sra. Deborah, da comunidade Tapará-Mirim, no festival do Pirarucu realizado na comunidade Santa Maria do Tapará, no 17 de novembro de 2019)



Figura 59: Barco da Z-20 ancorado no porto da comunidade de Santa Maria do Tapará carregando uma faixa publicitaria do “Festival do Pirarucu”. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 60: Comunitários do quilombo de Saracura retornando de noite para a sua comunidade depois de ter passado a tarde no “Festival do Pirarucu” realizado na comunidade Santa Maria do Tapará. Fonte: Acervo pessoal.

Uma das comunitárias do quilombo de Saracura com as quais fui até o festival comentou que a principal diferença entre as festas e os festivais é que os organizadores dos festivais não se sentem na necessidade de “pagar visitas”⁶⁵. Isto quer dizer que, pelo fato de serem maiores, os festivais terminam se tornando um tanto mais impessoais, ao não existir, dentre outras coisas, convites formais aos moradores de cada uma das comunidades da região. Dessa forma, os convites genéricos dos festivais, geralmente anunciados pela rádio ou por meio de faixas publicitárias, quebram com o compromisso da dívida que se estabelece por meio dos convites pessoais às festas sendo a reciprocidade esperada entre aqueles que convidam e os que são convidados.

Dessa forma, quem é convidado a uma festa se sente na obrigação de ir pessoalmente ou de, pelo menos, mandar algum representante; de igual maneira, aquele que convidou se sente na obrigação de comparecer na próxima festa realizada pela pessoa que aceitou seu convite. É dessa forma que vão sendo criadas relações de reciprocidade e ajuda mútua entre as distintas comunidades, e é por causa da falta de estabelecimento desse vínculo recíproco que alguns dos

⁶⁵ A tese de doutorado “Rios de dádivas e dívidas: trocas, jogo de futebol e festa entre comunidades e aldeias dos rios Arapiuns e Tapajós-Pará” defendida no ano de 2019 pela Dra. Thais Helena Medeiros no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ) examina práticas e sentidos sociais das relações de trocas que se consistem, dentre outras coisas, no “sair para ganhar jogo e pagar visita” em comunidades e aldeias dos rios Tapajós e Arapiuns, Santarém/PA.

comunitários de Saracura explicam o porquê cada ano a assistência de público vai diminuindo no “Festival do Pirarucu” e nos demais festivais de maneira geral.

Aqui no festival do Pirarucu não tem retorno de pagar visita, por exemplo, o pessoal daqui não tem responsabilidade de ir nas festas dos que vieram hoje, não tem porque é um festival, aí não tem essas coisas não. Por isso cada ano vai diminuindo o público, porque como não existe o compromisso de voltar a visitar, já o pessoal não vem, vai caindo a assistência. Se tem compromisso quando é festa religiosa, festa do clube de futebol, e assim. Festival só anunciam pelo rádio, só fazem o convite do festival. Já quando se faz alguma festa de comunidade sim existe um convite formal. Se tivessem feito um convite para nós todos de Saracura estaríamos aqui, e depois eles estariam na nossa festa, pagando a visita. (Sra. Jocimara, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Na comunidade quilombola de Saracura as principais festas são o aniversário do Esporte Clube Saracura, fundado em 1970, comemorado no terceiro final de semana de todo mês de setembro; a festa religiosa a qual é acompanhada com uma trasladação e um círio da padroeira da comunidade, Nossa Sra. do Livramento, realizada sempre entre os dias 19 a 28 de outubro de cada ano, na qual está proibido o consumo de bebidas alcoólicas; além de vários bingos beneficentes que, dependendo das circunstâncias, são organizados e realizados com a presença de moradores de diversas comunidades. Para todas estas festas são realizados os convites correspondentes, tendo-se que “pagar visita” depois voltando para as festas religiosas, aniversários de times de futebol, festas de associação comunitária, bingos, e demais atividades festivas, de todos aqueles que aceitaram os convites.

A festa de outubro foi boa, vieram muitas pessoas de outras comunidades. Depois a gente tem que pagar a visita voltando para as festas das comunidades que vieram. Esse ano eu fui para a festa religiosa de Santa Ana do Tapará, São Ciríaco de Uricurituba, e assim. Dia 17 e fevereiro vai ter também o festival do jerimum que será realizado aqui. Assim a gente se ajuda, igual com os bingos beneficentes, a gente vende os bingos e leva o dinheiro para eles e assim, as vezes eles compram nosso bingo também. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

A nossa procissão a gente chama de círio. Tem trasladação sábado à noite e também círio no dia de domingo. Mas a festa dura oito dias, a festa religiosa dura oito dias, o Padre vem no último dia. (Sra. Ivonilse, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

Ainda sobre as relações intercomunitárias, é interessante observar a relação existente entre a comunidade quilombola de Saracura e a comunidade de Igarapé da Praia posto que esta última decidiu não se autorreconhecer como uma comunidade de *quilombo* mesmo estando localizadas ambas comunidades no mesmo espaço geográfico, na ilha de Saracura. O meu curto tempo no quilombo não me permitiu visitar pessoalmente a comunidade de Igarapé da Praia,

mas, segundo pude ouvir de alguns entrevistados, hoje em dia o relacionamento entre ambas comunidades é recíproco, chegando inclusive a dividir a fiscalização do Lago Simão (ver **figura 46**), um dos lagos da ilha Saracura cuja pose compartilham.

Porém, alguns depoimentos recolhidos no quilombo de Saracura evidenciaram também que nem sempre as relações entre ambas às comunidades foram cordiais. O autorreconhecimento da comunidade quilombola de Saracura como *quilombo* em início dos anos 2000 marcou um antes e um depois nas relações destas duas comunidades. No quilombo foi comum ouvir, sobre os moradores de Igarapé da Praia, que “eles poderiam ter sido quilombolas”, mas esse autorreconhecimento não só não foi do interesse deles, se não que em um primeiro momento também se opuseram ao autorreconhecimento do quilombo de Saracura, chegando inclusive a judicializar o conflito, em virtude da questão da titulação coletiva de Saracura e a pretensão da comunidade de Igarapé da Praia, existente na mesma ilha, de manter a sua área fora desse reconhecimento coletivo.

Finalmente as duas comunidades, a quilombola e a “ribeirinha”, permaneceram ocupando as suas respectivas áreas na ilha de Saracura evitando desse modo conflitos entre elas. De qualquer forma, na comunidade quilombola de Saracura acredita-se que com o passar dos anos os moradores da comunidade de Igarapé de Praia passaram a perceber certas desvantagens ao se comparar com o quilombo de Saracura. Um exemplo disso é relatado por uma educadora quilombola de Saracura que foi diretora da Escola Municipal localizada na comunidade de Igarapé da Praia. Segundo ela conta, chegou a cadastrar em um censo à escola dessa comunidade como quilombola, porém, os comunitários de lá solicitaram e conseguiram a retirada dessa distinção étnica da sua instituição educacional. Anos depois chegou para a Escola Municipal de Saracura um comunicado da Escola Municipal de Igarapé da Praia que solicitava o seu anexo a esta última já que nessa comunidade perceberam que a instituição etnicamente diferenciada como quilombola recebia mais atenção por parte do município e do poder público de maneira geral. Porém, os comunitários de Saracura, em uma decisão conjunta, não aceitaram essa anexação, reafirmando dessa maneira a independência pela qual tanto tinham lutado em anos anteriores.

Tem uma outra comunidade aqui nessa mesma ilha que se chama Igarapé da Praia, fica bem atrás da nossa comunidade. Eles não são quilombolas, mas a nosso relacionamento com eles é bom, a gente se entende muito bem com eles. Igual com o povo de Santa Maria; com o povo de Pixuna, com o que a gente tem um trabalho de preservação; de São Joaquim, com os que fazemos trabalho da igreja junto com eles lá. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Agora o acesso a Igarapé da Praia está complicado pelo tempo da seca, o acesso é muito mais difícil pra lá do que pra aqui. Igarapé da Praia fica também na ilha de Saracura, só tem essas duas comunidades na ilha, a relação é boa. Eles não quiseram ser quilombolas, eles queriam ser índios, mas não tiveram como provar suas raízes. Eles poderiam ter sido quilombolas, mas não quiseram. Agora eles reclamam porque a nossa comunidade sempre recebe benefícios, ou mesmo visitas. Por exemplo nós agora estamos recebendo uma visita de um senhor que veio lá do Peru (risos). (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

Saracura só desliga do Igarapé da Praia porque Igarapé da Praia fica do outro lado do Igarapé. Essa foi uma briga grande, eles até acionaram advogado, mas não puderam fazer nada, não queriam aceitar o quilombo, mas agora eles ficaram ali nessa parte da ilha, eles não mexem com a gente e a gente não mexe com eles. Eles poderiam ter sido quilombolas, tem mais negro que não sei o que lá. Eles perderam muitas coisas por não ser quilombolas, mas não quiseram então não se pode fazer nada. (Sra. Macionilia de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Dentro da ilha de Saracura tem uma comunidade, Igarapé da Praia, que não se autorreconheceu como quilombola. Eu, como diretora da escola naquela época, fiz o censo de lá como escola quilombola pelo fato da comunidade de Igarapé da Praia se encontrar em solo quilombola. E eles lá solicitaram a retirada da escola como quilombola, era uma luta interna na verdade. Finalmente, como a escola ficava lá em Igarapé da Praia, tivemos que retirá-la do censo como quilombola. Porém, agora recebemos um comunicado dizendo que a escola deles quer se tornar anexo da nossa escola, que sim é quilombola. Eu falei para a associação de Saracura que a decisão tinha que ser coletiva, mas que eu tinha sofrido na própria carne todo o processo que anos antes foi feito para retirar a escola como quilombola. Se anexarem a nossa, a escola deles passaria a ser quilombola, mas parece que as lideranças de Saracura não aceitaram mais. Eles em Igarapé da Praia sabem que perderam muito por essa decisão porque nós, como escola quilombola, tivemos várias formações, acesso ao material didático, várias coisas. (Sra. Maria Jasileira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Portanto, na ilha de Saracura atualmente existem só duas comunidades, mesmo que nem sempre tenha sido assim. Antigamente existia também a comunidade do Palhão, porém, devido ao fenômeno natural das “terras caídas”, a maior parte do espaço geográfico que essa comunidade ocupava terminou sumindo. Hoje em dia o que resta dessa comunidade passou a formar parte da comunidade quilombola de Saracura, e seus moradores passaram a se reconhecer como *remanescentes de quilombo*, se tornando membros efetivos da associação quilombola. De qualquer forma, é interessante observar como os ex-moradores do Palhão, os quais ainda povoam o que restou da sua comunidade (uma “pequena ponta” localizada ao norte da ilha, S 02° 23’ 7.16” W 054° 37’ 1.67”), se esforçam por manter viva a sua identidade do lugar de origem, não chegando a aceitar, as vezes, o fato de que a comunidade na qual eles cresceram sumiu.

Palhão já não existe mais, eu tenho alguns alunos na escola que ainda falam que são de lá, mas eu lhes digo que Palhão existe no coração e na mente deles, porém o Palhão como lugar físico já não existe mais, as terras quebraram, caíram, muitas pessoas perderam suas casas. Palhão foi pro fundo, e todas as pessoas que moravam lá vieram

para Saracura. Inclusive a escola chamada Bruno de Carvalho, como instituição escolar, foi morta, foi desfeita totalmente, os alunos assistem aulas na escola de Saracura. Mas o pessoal de lá não consegue aceitar isso, e passam de geração em geração essa crença de que são de Palhão, por isso algumas crianças também falam que são de lá. Mesmo assim, eles se reconhecem como quilombolas e são associados aqui. (Sra. Maria Jasileira, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Já tem muito tempo que Palhão caiu, sobrou um pouquinho, mas continua caindo, há pouco caiu um pouco de uma casa lá da ponta de Igarapé da Praia também. Então o pessoal do Palhão veio chegando pra cá, mas continuam falando que são do Palhão. Mas Palhão era muito grande antigamente, quando alguém dizia que ia para o Palhão tinha que esquentar perna, agora não tem mais. Em Saracura tem pouca terra caída graças a Deus, bem pouquinho, só uns pedacinhos. Onde teve muita terra caída foi em Arapemã, ali já caiu muito e continua caindo, as casas tiveram que ir para dentro da mata. Muitos dos que perderam a casa tiveram que ir para a cidade, se espalharam. (Sra. Macionília de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Palhão é uma comunidade, também é quilombola. Mas por exemplo a associação é a mesma, o pessoal de lá são todos sócios aqui em Saracura. Aqui tem seus times de futebol, Esporte Clube Saracura, o Luso-brasileiro, e lá no Palhão nós temos o nosso, o Esporte Palhão. Palhão fica longe, dá meia hora caminhando até lá desde aqui da igreja de Saracura. Para o pessoal de Saracura não tem diferença, mas para a gente tem. Acontece que antigamente a comunidade de Palhão era muito grande, só que as terras foram caindo, e nós, que morávamos muito em cima, viemos baixando, só que assim, o pessoal daqui compreendem que o lugar que a gente agora ocupa é Saracura, e inclusive muitos de lá mesmo compreende que é assim também. Só que a gente mantém o nome de Palhão por causa da antiga comunidade que se acabou, então a gente não quer perder o nome do time, da comunidade que tinha antes. Então antigamente nessa ilha aqui de Saracura tinha Palhão, Saracura, e Igarapé da Praia, agora só tem Igarapé da Praia e Saracura. (Sr. Edilson, da região do Palhão, comunidade quilombola de Saracura, 17 de novembro de 2019)

O futebol é um dos cenários onde se materializa esse intento de preservação da identidade daqueles ex-moradores do Palhão, posto que na comunidade quilombola de Saracura existem times de futebol formados exclusivamente com jogadores e jogadoras que vieram de lá, sendo o “Palhão Esporte Clube” o time masculino, e o “Aliança Palhão” o time feminino. Já o clássico da ilha se dá entre os dois times principais, o “Esporte Club Saracura” e o “União de Igarapé da Praia”, onde possivelmente a rivalidade tenha-se acirrado por causa dos acontecimentos que, como já mencionado, anos atrás enfrentaram ambas comunidades. De qualquer forma, os jogos e principalmente os campeonatos de futebol criam espaços de encontro e de troca entre as divisões comunitárias da região.

A região do Tapará promove um campeonato de futebol próprio diferente ao “Campeonato Ribeirinho” jogado principalmente pelas comunidades das regiões de Uricurituba e Aritapera. Em anos anteriores alguns times do Tapará já chegaram a se apresentar nos dois campeonatos, o que não é comum devido às dificuldades de arcar com a taxa de inscrição de

duas competições, além das dificuldades que implica cobrir os deslocamentos até regiões de várzea mais distantes. Uma das principais diferenças entre ambas competições é que o campeonato de futebol promovido na região do Tapará, a diferença do “Campeonato Ribeirinho”, é de “futebol Society”, ou seja, é jogado com oito jogadores por cada time e em um gramado menor que o oficial.

A minha estadia na comunidade quilombola de Saracura no ano de 2019 coincidiu em ser o ano no qual esta comunidade sediava o campeonato de futebol da região do Tapará. Dessa forma, depois da missa dominical os comunitários se dirigiram rapidamente até o campo de futebol do principal time local, “Esporte Clube Saracura”⁶⁶, para organizar o dia festivo enquanto os demais times e as suas respectivas torcidas começavam a chegar nos barcos e atracar no porto da comunidade.

Dois campeonatos aconteciam naquele dia, o campeonato de futebol feminino, que se encontrava no seu terceiro domingo de competição, e o masculino, que disputava o seu sétimo domingo de competição por ter começado um mês antes devido à maior quantidade de times inscritos. As partidas de futebol feminino eram as primeiras a começar a partir das 10:00 da manhã; no total eram cinco times femininos disputando o campeonato, o qual teve uma taxa de inscrição de 100 reais por time e, conseqüentemente, um prêmio de 500 reais para o ganhador⁶⁷. Já o campeonato masculino era disputado por 10 times, sendo a taxa de inscrição de 1000 reais por time⁶⁸. No final do campeonato masculino os quatro primeiros colocados recebiam um prêmio de acordo com a classificação, recebendo o primeiro colocado 4000 reais, o segundo 3000 reais, o terceiro 2000 reais, e o quarto 1000 reais.

Algumas outras diferenças entre o campeonato feminino e masculino eram a duração do tempo de jogo, que no caso das partidas femininas eram dois tempos de 25 minutos, e no caso das partidas masculinas eram dois tempos de 30 minutos. Durante cada tempo havia um tempo técnico de três minutos para que cada equipo pudera se hidratar. Todas essas regras eram

⁶⁶ Na comunidade quilombola de Saracura existem quatro times de futebol, os quais são: “Burujete”, “Radical”, “Luso-Brasil”, e “Esporte Clube Saracura”, sendo este último time não só o mais antigo e popular, senão também o único que conta com time de reserva e com time feminino. Como já explicado, os ex-moradores da comunidade de Palhão, que hoje fazem parte do quilombo de Saracura, mantem seus próprios times, o “Palhão Esporte Clube” e o “Aliança Palhão”, sendo estes, respectivamente, os times masculinos e femininos.

⁶⁷ Os times femininos que disputaram o campeonato foram “União de Igarapé da Praia”, “Esporte Clube Saracura”, “Aliança Palhão”, “Juventus de Urumanduba”, e “Aliança de Maruru”.

⁶⁸ “União de Igarapé da Praia (A)”, “União de Igarapé da Praia (B)”, “11 amigos de Igarapé da Praia”, “Coroa de ouro de Igarapé da Praia”, “Juventus de Urumanduba (A)”, “Juventus de Urumanduba(B)”, “Esporte Clube Saracura (A)”, “Radical de Saracura”, “Palhão Esporte Clube”, “Amigos da Bola de Bom Jardim”.

controladas pelos dois árbitros profissionais da Liga Esportiva de Santarém que apitavam os jogos, os quais recebiam 40 reais, de cada um dos times, por cada partida.



Figura 61: Lances da partida do campeonato feminino disputado entre “Aliança Palhão” (branco e vermelho) e “Juventus de Urumanduba” (preto), sendo que Urumanduba é um bairro periférico de Santarém que recebeu muitas pessoas vindas de diversas comunidades da região do Tapará. Acervo pessoal.



Figura 62: Público assistindo as partidas de futebol na beira do “estádio Lucimar Guimarães” do Esporte Clube Saracura. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 63: Time feminino completo do Esporte Clube Saracura antes de enfrentar ao time “Aliança de Mararu”, sendo Mararu também um bairro periférico de Santarém que recebeu muita gente proveniente de comunidades de várzea. Fonte: Acervo pessoal.



Figura 64: Parte do time masculino do Esporte Clube Saracura após ganhar um jogo por W.O contra o time “Amigos da Bola”, do quilombo de Bom Jardim. Fonte: Acervo pessoal.

Além das festas e do futebol, durante a minha visita na comunidade muito foi falado a respeito das variadas práticas culturais realizadas no quilombo de Saracura, dentre as quais destaco, por exemplo, a escultura em madeira, a qual tem como um dos seus principais representantes o Sr. Dailson, conhecido por suas esculturas de barcos e bajaranas, além de brinquedos de todo tipo.

Trabalho com a escultura em madeira ocupando o meu tempo, eu já tenho levado para a cidade alguns trabalhos para vender por lá mesmo. Da última vez que eu levei vendi a 50 reais a bajara de madeira, o barco sai por 80 reais. A diferença é que a proa da bajara aponta aos dois lados, já do barco só aponta para um lado porquê do outro é redondo. E ninguém me ensinou, mas eu via as pessoas mais velhas trabalhar com isso, criando coisas com a madeira da *buieira*, que é muito boa para fazer brinquedos. Todos os meninos aqui já têm barcos que eu dei para eles, todos aqui me chamam de avô. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)



Figura 65: O Sr. Dailson trabalhando na escultura em madeira de uma bajara, na comunidade quilombola de Saracura. Fonte: Acervo pessoal.

De igual maneira, algumas “práticas de cura” tradicionais continuam sendo utilizadas no quilombo de Saracura como complemento à medicina ocidental oferecida nos postos de saúde de algumas comunidades e nos hospitais da cidade. Foram recolhidos alguns relatos sobre a utilização da banha de diversos animais da região como peixes-boi ou sucuriús com fins medicinais, além de plantas com propriedades curativas como a jendiroba, e outros produtos

naturais, como o mel de abelha coletada diretamente dos *saburás*⁶⁹ retirados do interior dos troncos das árvores.

Peixe boi é um tipo de médico que você não paga consulta, qualquer tipo de doença, mesmo se estiver escondida, ele bota pra fora. A gente prepara a banha do peixe boi misturando com jendiroba, *vik*, bate bem e coloca ali onde está doendo, tem que passar bem por fora, esfregar bem. Agora mel de abelha você pode misturar com banha de sucurijú, essa sim é para tomar. (Sra. Macionília de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)



Figura 66&67: Na primeira foto um comunitário do quilombo de Saracura segura com a mão o favo, estrutura feita de cera onde as abelhas constroem seus ninhos, recém retirado de um tronco de árvore. Na segunda foto, o *saburá* de onde é retirado o mel. Fonte: Acervo pessoal.

Traçando um breve paralelo sobre o uso tradicional de plantas medicinais, na comunidade quilombola de Surubiu-Açú foi possível observar o direcionamento destas plantas para tratar outros tipos de doenças não convencionais, como é o caso da cura ou limpa feita por meio de banhos de folhas destinada a tirar a “*panemise* do corpo”. Segundo comentou Samuel, um comunitário do quilombo de Surubiu-Açú, quem em uma das visitas na comunidade se encontrava esquentando água em uma panela cheia de folhas de diversos tipos, ele tinha pescado pouco durante os últimos dias, por esse motivo estava preparando um banho para afastar aquele azar ou *panema* que o perseguia.

Estou esquentando água para fazer um banho para mim. Tem um monte de folhas que a gente coloca, folha de canela, folha de limão, folha de vindicá. Esse banho é para

⁶⁹ Palavra de origem indígena que define o resíduo de pólen amarelado e amargo onde, segundo nos disseram, “é o lugar onde as abelhas produzem a mel”.

tirar a *panemise* do corpo. Quero tirar a *panemise* de tudo, estou pegando pouco peixe. Assim que esfriar eu vou tomar o banho, somente eu que estou precisando, todo mundo da minha família está bem. As folhas eu não comprei, peguei com a minha avó Minguinha. A gente utiliza muito esse tipo de remédio aqui. (Sr. Samuel, comunidade quilombola de Saracura, 09 de novembro de 2019)



Figura 68&69: Nas fotos aparece o Sr. Samuel, na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, esperando enquanto esquenta a panela de água cheia de folhas que ele prepara para poder tomar um banho que possa “levar embora a *panemise*”. Fonte: Acervo pessoal

Por fim, histórias míticas sobre criaturas ou monstros lendários ainda permanecem presentes na memória social principalmente dos moradores mais velhos da comunidade. No quilombo de Saracura foi possível ouvir relatos sobre a *cobra grande*, a qual, segundo contam, até não muito tempo atrás morava no Lago das Piranhas. Porém, estas criaturas míticas teriam começado a sumir por causa de fatores externos como o aumento da movimentação de embarcações ou a destruição do seu habitat natural pelo gado bubalino dos fazendeiros.

Não tem mais *cobra grande*, antigamente tinha uma que ficava ali no Lago das Piranhas, mas não tem mais. Ela saiu de lá porque o aningal (vegetação cerrada) onde ela morava não tem mais, os búfalos que colocavam os fazendeiros comeram tudo e ela teve que sair, porque era embaixo do aningal que ela morava. O Lago das Piranhas ainda existe, graças a fiscalização dos lagos agora tem muito peixe lá. Eu lembro que uma vez eu estava com 17 anos, eu fui pescar, pescava de caniço puxando o *carauaçu* beirando o aningal. E o meu pai falava para eu não entrar nem demorar perto do

aningal porque ali tinha um bicho logo na entrada, que quando a gente demorava um pouco ali dava para sentir o chiado dele. Eu fui pescar, peguei a linha e fiquei esperando, pescando, estava animado, já tinha pegado uns quatro *carauaçú* aquele dia, mas quando senti que a linha se mexeu, senti também que alguma coisa mexeu a minha canoa. Eu peguei o remo, empurrei o bote e fui me embora, era o bicho, era a *cobra grande* quem tinha sacudido a minha canoa. Tem pescadores daqui que falam que aqui na frente, perto do Igarapé que vai para Arapemã, onde fica o Lago do Prata, tinha uma *cobra grande* que saía até a Ponta do Urubu e voltava para lá de novo, que aparecia de noite com os seus dois olhos acesos tipo uma lanterna, falam que é rápida como relâmpago. Muitos não acreditam, porque ninguém vai ver uma *cobra grande* no chão, o bicho vai morar na água e fica ali. (Sr. Dailson, comunidade quilombola de Saracura, 15 de novembro de 2019)

A *cobra grande* eu ainda nunca vi ao vivo, mas já vi os focos (olhos) dela que parecem lanternas. Ela saía da ponta da localidade do Ituqui até a chamada Ponta do Urubu. Ela vinha focando com seus olhos e depois voltava, mas isso só acontecia em noite de temporal. No Lago das Piranhas em Saracura tinha uma *cobra grande* também. O marido da Milene uma noite foi lá para ver a sua malhadeira. Quando ele viu aquele negócio escuro se movimentando, pensou que podia ser búfalo, mas depois reparou que era a *cobra grande* e foi embora. Antigamente tinha mais porque era todo silêncio, não tinha essa movimentação de barco que tem hoje. (Sra. Macionília de Oliveira, “Dona Mocinha”, comunidade quilombola de Saracura, 18 de novembro de 2019)

Em diversas comunidades quilombolas e não quilombolas da região também foi possível ouvir, sempre dos mais velhos, diferentes relatos sobre a *cobra grande*. Desse modo, esta e outras crenças, fruto da fusão de elementos influenciados tanto pela tradição “ibérica” quanto pelas “ideias e crenças ameríndias”, segundo Galvão (1976 [1954]), poderiam ser entendidas como sendo parte de uma “cultura regional” que distingue ao “habitante rural da Amazônia” de outras regiões brasileiras (Galvão, 1976 [1954] *apud* O’Dwyer, 2005b). Sobre uma possível “cosmologia amazônica” pode-se igualmente compreendê-la como uma tradição de conhecimento expressa, por sua vez, em variações de sub-tradições (Barth, 1995 [1987])⁷⁰. De fato, nas comunidades quilombolas de Patos do Ituqui e do Surubiu-Açú, onde foram realizados trabalhos de campo juntamente com equipe de pesquisa, relatos sobre a *cobra grande* representaram esta criatura de diversas maneiras, como sendo cega de um olho, em alguns casos, ou brilhosa em outros, ou inclusive destacando certas características, como a rapidez ou o forte odor.

Lembro que uma vez, faz tempo já, eu estava pescando pirarucu bem aqui nesse Aiaia do Maicá, só que fiquei com sede, então peguei a cuia para tirar água para tomar, e quando meti a cuia na água uma sucuriçu pulou e me pegou pelo braço, ela era muito grande, meteu quase toda minha mão e parte do braço na boca dela. Me enredou todinho, só não me enredou no pescoço nem de outro braço, mas minhas pernas e todo

⁷⁰ Na obra de Barth, o uso do termo “sub-tradição” é designado para referir-se “às ideias que membros de uma comunidade local ou de um único grupo linguístico consideram como verdadeiras”. Por sua vez, o termo “tradição” é utilizado para designar “o fluxo conglomerado de ideias e símbolos de uma pluralidade de comunidades relacionadas e intercomunicantes” (Barth, 1995 [1987]:1).

o resto me enredou. Aí fomos brigar né?, fomos brigar, alagou o casco todo do barco, a *cobra* me jogou na água e ali mesmo continuou a briga e eu já estava ficando cansado e cada *acochada* que ela me dava estalavam todos meus ossos, e bom, naquela hora pensei que meus filhos nunca mais iam me encontrar porque ia sumir com esse bicho, pensei em me entregar, em morrer. Mas pelejamos, pelejamos, e o bicho fedia muito, fedia muito. Eu tentava morder ela também mas era quase como tentar morder um pneu, aí eu pelejava e pelejava e com a mão que eu tinha solta eu taquei na cara dela, aí apertei o que eu pude a cara dela e então abriu finalmente a boca. Eu puxei a minha mão que estava presa, e assim que eu puxei a minha mão ela virou e me enredou pelo outro lado, meteu o rolo por cima do meu baço, da cabeça, e aí eu pensei que não tinha mas jeito não, pensei que ia ter que me entregar para ela. Fiquei pelejando ainda, e aí lembrei que eu tinha sido crente durante pouco tempo, mas não tinha assim aquela fé. Mas mesmo assim naquele momento eu orei ao Senhor, orei e dentro de um segundo a *cobra* se desenrolou todinha. A *cobra* me largou e aí eu aproveitei para dar um toco na cabeça dela, mas não cheguei a matar não. Aí eu fiquei sentado encima dela, tinha que descansar porque eu estava muito cansado, a *cobra* ficou quieta, não se movia para nada. Quando eu me senti mais descansado, tornei a olhar para o céu e perguntei, senhor, como é que eu vou sair daqui? Eu não sei como, mas eu dei um pulo e fui para frente, mergulhei até onde o casco do barco estava, era meio fundo, cheguei lá, peguei o facão que tinha ali e sai para cima. Quando a *cobra* me viu partiu para cima de novo, e eu a esperei com o facão e acertei nela várias vezes, não sei se morreu, tinha muito sangue, eu estava lavado de sangue também. Só sei que eu fui embora assim que deu, cheguei em casa todo sujo e a minha mulher começou a gritar, eu falei para ela que quase não voltava mais. Como não podia tomar banho ela me deu banho porque eu estava todo arrebentado, não podia pegar em nada. Passei nove dias jogado no fundo da rede, com febre. Foi assim que eu me livre, foi um milagre porque a *cobra* se acalmou com a minha reza. (Sr. Tobias, comunidade quilombola Patos do Ituqui, 14 de junho de 2018)

A primeira vez que vi uma *cobra grande* foi perto daqui, no Lago do Remanso, tinha uma ponta de mato ali que era meio loiro, capim dourado que chamam. Eu estava com o meu sogro e fomos de noite lá, eu amarrei a minha rede junto a um pau, meu sogro ficou dormindo na canoa, ele não tinha levado rede, eu como era besta sim tinha levado rede. Aí amarrei a minha rede a um galho do pau, tinha água embaixo, aí quando foi de madrugada senti que se apagava o fogo que tínhamos deixado, e vi o monstro que vinha por cima da água, a *cobra grande* era brilhosa, e entrou para dentro do mato, se escondendo para lá. Depois disso fomos embora rápido. Mas tudo foi muito rápido, aquilo é muito rápido. Quando fui no outro dia, rapaz aconteceu uma coisa incrível, ali onde a gente tinha dormido tinha arriado toda a terra! Égua, ela tinha passado por ali. (Sr. Martinho dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 25 de outubro de 2018)

Nos igarapés daqui de perto nem tem muito, é mais perto do Amazonas que aparece a *cobra grande*, porque lá é mais fundo. Dizem que ela é cega, que só tem um lado da vista, é cega de um lado. Dizem que já foi para cima de várias pessoas, inclusive daqui da comunidade. O Verico, em uma viagem que fizemos para a comunidade de Surubim Mirim, conta que a *cobra grande* já foi para cima dele. A gente estava levando jerimum para vender em Alenquer, mas primeiro íamos parar perto de Surubim Mirim, eu estava nessa viagem levando produtos junto com ele. Estávamos em um barquinho, o barco que Verico tem agora é maior, mas aquele anterior era pequeno, de nove metros mais ou menos. Aí a *cobra grande* foi para cima do barquinho, éramos ele, eu e o finado Cupido. Mas eu não cheguei a ver a cobra, só senti ela mesmo. Já o Verico sim a viu, por isso ele diz que é cega de um lado. E dizem também que é muito rápida, se tu chegas a enxergar ela daquele outro lado do rio, quando tu pensas que ela sumiu, ela já está bem aqui, é rápida demais. (Sr. Valdo, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 25 de outubro de 2018)

Por sua vez, cabe assinalar que a lenda da *cobra grande* e questões de etnicidade têm sido abordadas em outros contextos etnográficos sobre comunidades de quilombo no Pará, como no caso dos negros dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, os quais “constroem sua identidade de sujeito histórico como procedentes dos quilombos, a partir de relatos de fuga que misturam eventos fragmentados presentes na memória social, com lendas heroicas e narrativas míticas sobre a *cobra grande*” (O’Dwyer, 2000). Dentre os relatos recolhidos naquele trabalho se encontram aqueles que evocam a *cobra grande* do Barracão de Pedra (localizado na margem esquerda do Erepecuru), criatura lendária que impedia aos antepassados das comunidades quilombolas de deslocarem-se livremente pelo rio. Ainda esses mesmos relatos abordam o fim daquela *cobra grande* do Barracão de Pedra, morta pelo seu irmão, *cobra grande* macho residente no lago do Erepecu, as margens do rio Trombetas, quem teria sobrevivido a luta ficando com um dos olhos cego.



Figura 70: Pintura realizada na Escola Municipal da comunidade quilombola de Bom Jardim, onde se representam figuras pertencentes à cosmologia amazônica da região, dentre as quais destacam o boto cor de rosa e a *cobra grande*. Fonte: Acervo pessoal

Considerações finais

Grupo étnico como forma de organização social e/ou o campesinato como categoria analítica?

O campesinato tem frequentemente sido considerado na atualidade como uma “noção problemática” (Velho, 2007:15), o que dizer então tentar utilizar esse conceito para analisar as formas de organização social dos grupos étnicos. Giralda Seyferth chamava a atenção para o alto grau de abstração com o qual o termo campesinato sempre foi utilizado, aproximando-se nesse sentido, segundo ela, as considerações feitas por Weber sobre as comunidades étnicas. Outro ponto em comum dessa aproximação seria “o papel do Estado brasileiro na formação de campesinatos que também recebem (ou se atribuem) rótulos étnicos” (Seyferth, 2011:396); o que nos leva a destacar como os Estados nacionais tem atuado no sentido de desfazer e criar categorias sociais e étnicas que depois passam a ser acionadas de diferentes maneiras de acordo as particularidades dos processos políticos levados a cabo segundo as ações de indivíduos e grupos sociais.

No Peru, por exemplo, os termos “indígena” e “índio”, com os quais eram reconhecidas muitas comunidades rurais, desapareceram de maneira oficial a partir de 1969, quando o Art.º 115 da Lei da Reforma Agraria que entrou em vigor estipulou⁷¹, literalmente, que a partir da promulgação do referido Decreto de Lei as Comunidades de Indígenas passariam a ser denominadas como Comunidades Camponesas. Desde aquele momento não só o 24 de junho, data em que se comemorava o Dia do Índio, passou a ser renomeado como o Dia do Camponês, se não que se alterou por completo a organização territorial das comunidades rurais no país.

Assim, as comunidades rurais no Peru ficaram divididas, até o presente, em dois grandes grupos. Por um lado, as chamadas Comunidades Nativas, que foi a dominação que passou a definir as Comunidades Indígenas situadas exclusivamente na região amazônica⁷²; e por outro lado, sob a denominação de Comunidades Camponesas foram agrupadas as “Comunidades campesinas originarias de la sierra y costa”, muitas delas consideradas indígenas, e as “comunidades Ribereñas de la amazonía” (comunidades “ribeirinhas”

⁷¹ Reforma agrária (Decreto de Lei n.º 17716) levada a cabo em 1969, a inícios do governo militar presidido pelo general Juan Velasco Alvarado.

⁷² Em 1974, por meio do Decreto de Lei n.º 20653 e ainda no governo militar, as comunidades indígenas amazônicas passaram a se denominar Comunidades Nativas.

amazônicas)⁷³. Já o Estado brasileiro, por sua parte, na Constituição Federal de 1988 não incluiu nenhuma vez a palavra camponês ou comunidade camponesa, mas explicitamente incluiu como parte da sua Constituição, por meio do Art.º 215, inciso 1º, a proteção das “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Evidentemente não é o intuito do presente trabalho retomar aquela noção de “campesinato histórico”, consolidada a partir da segunda metade do século XX, que entendia o campesinato a partir da sua identidade de classe (por mais que dito conceito de viés classista ainda seja reivindicado por diversos coletivos políticos⁷⁴). Tampouco se pretende diminuir às distintas identidades étnicas encontradas no Baixo Amazonas como sendo simplesmente “vertentes distintas de um bloco amazônico camponês”⁷⁵.

Muito pelo contrário, constatamos a relevância dos movimentos sociais nas reivindicações identitárias dos grupos étnicos, assim como na importante pauta que marcam na agenda política do país e do continente. Porém, entendemos que a utilização do campesinato como conceito analítico, e não apenas como categoria política, fornece um outro enfoque por meio do qual também é possível estudar às comunidades quilombolas etnicamente diferenciadas do Baixo Amazonas, cujos membros, assim como a grande maioria dos moradores da região, podem ser categorizados como fazendo parte de um “campesinato polivalente” (Castro, 1998:7)⁷⁶. E isto não só por praticar as mesmas atividades socioeconômicas, mas principalmente por compartilhar dimensões semelhantes da vida social e cultural, o que alguns autores têm denominado como uma “ética camponesa constitutiva de uma ordem moral” (Woortmann, 1990:11).

Por conseguinte, as formas de organização social das comunidades quilombolas abordadas pelas teorias da etnicidade podem ser igualmente compreendidas à contraluz do conceito de campesinato sobre as unidades familiares de produção camponesa instrumentalizando a análise da organização e da dinâmica das distintas comunidades da região, tanto quilombolas, quanto “ribeirinhas”⁷⁷. Desse modo, as unidades de produção familiar

⁷³ Disponível em: <<http://www.ibcperu.org/wp-content/uploads/2017/06/DIRECTORIO-DE-COMUNIDADES-CAMPESINAS-DEL-PERU-2016.pdf>>. Acesso em: 05/04/2019.

⁷⁴ Trocate, C. (org.). 2017. Ideias para o pensamento político da Via Campesina na Amazônia 2004-2013.

⁷⁵ *idem*.

⁷⁶ O qual abarca agricultores, agro-extrativistas, seringueiros, pescadores, coletores e caçadores, garimpeiros, castanheiros, quebradeiras de coco, ribeirinhos, entre outras.

⁷⁷ De igual maneira, trabalhos prévios realizados na região do Baixo Amazonas, utilizando o conceito de “cálculo econômico” de Marshall Shalins (2004 [2000]), tem entendido o tipo de organização social das comunidades de várzea como sendo “grupos domésticos (cuja composição) obedece a um mesmo padrão: unidades familiares

comumente presentes em ditas comunidades podem passar a ser pesquisadas mediante enfoques teóricos clássicos do campesinato, como os trazidos por Chayanov, que colocaram em evidência, por meio do estudo dos “sistemas econômicos não capitalistas”, uma lógica de produção familiar própria que não se baseia no trabalho assalariado, mas sim na denominada “auto-exploração familiar” (Chayanov, 1981[1924])⁷⁸.

Agora, que a lógica de produção dos grupos domésticos estudados seja diferente à lógica de produção capitalista não equivale a dizer que os mesmos se encontram fora do sistema econômico no qual evidentemente estão inseridos, como muitos críticos de Chayanov afirmaram erroneamente (Pérez, 1983:66). De igual maneira, afirmar que o movimento da circulação de mercadorias na produção camponesa é distinto ao da produção capitalista por prevalecer a produção de *valores de uso* por sobre os de *valores de troca* (Oliveira, 2001:52; Silva, 2009:55)⁷⁹ tampouco pode ser entendido como um intento para relegar a essas populações para fora do *Sistema Mundial* contemporâneo.

Da mesma forma, é importante assinalar que, na região do Baixo Amazonas, as comunidades quilombolas e “ribeirinhas”, as quais aqui se apresentam como pertencendo a um mesmo tipo de “campesinato de várzea”, são por sua vez compreendidas baixo a categoria mais abrangente de “povos e comunidades tradicionais”, nos quais estão incluídos indígenas e quilombolas⁸⁰. Nesse sentido, mesmo sem a necessidade de serem colocadas para fora do sistema econômico, as comunidades chamadas de tradicionais, ao igual que o foram historicamente as distintas realidades camponesas, são comumente entendidas como obstáculos à mudança (Grynszpan, 2002:129; Ploeg, 2008:35) e/ou contrastivas a modernidade (O’Dwyer, 2013a:123).

Caberia perguntar por que algumas dessas categorias passam a ter na atualidade mais dispositivos constitucionais e Portarias de reconhecimento territorial pelos órgãos

extensas que compreendem a geração dos pais, filhos e netos. O cálculo da despesa é considerado um só, mesmo que haja a divisão de tarefas e esferas diferenciadas de repartição dos ganhos e produtos” (O’Dwyer, 2005a).

⁷⁸ “O grau de Auto-exploração familiar é determinado por um equilíbrio específico entre a satisfação da procura familiar e a fadiga devida ao trabalho” (Chayanov, 1981 [1924]).

⁷⁹ Segundo os autores, a lógica de produção camponesa seria a de *valores de uso*, quer dizer, uma produção voltada para o autoconsumo onde o excedente produtivo entra na esfera monetária como sendo parte de uma forma de circulação simples das mercadorias. Durante a pesquisa etnografia realizada nas comunidades quilombolas do Baixo Amazonas era comum ouvir depoimentos como o seguinte: “eu vendia jerimum, cuia, abobora, peixe, banana, etc. Dava para vender bem, uma hora dessas (meio dia) a gente terminava de vender na feira (da cidade de Alenquer) e ia para o supermercado para comprar carne, pão, etc. já com o dinheiro do produto”. (Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 24 de outubro de 2018).

⁸⁰ “A expressão “povos tradicionais”, como categoria inclusiva, compreende grupos indígenas, *remanescentes de quilombos*, os chamados ribeirinhos, seringueiros, entre outras designações que assumem significados descritivos e analíticos (...)”. (O’Dwyer, 2013a:123).

governamentais, como no caso dos indígenas e quilombolas, do que outros, principalmente aqueles que estão ligados aos projetos de reforma agrária e assentamentos coletivos no Baixo Amazonas, como o caso do Lago Grande de Curuaí, onde inclusive existem também comunidades indígenas e “ribeirinhas”⁸¹.

Dos processos de fissão e fusão

Por fim, retomamos a questão inicial relativa ao “debate sobre a produção da etnicidade, que não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis, e a existência de variáveis e complexas relações entre etnicidade e cultura sem nenhuma relação *one-to-one* entre diferenças étnicas e culturais”⁸².

No contexto etnográfico desta pesquisa constatamos uma série de similitudes nos modos de fazer, criar e viver, isto é, das práticas culturais e, porque não, da cultura como modo de conhecimento (Barth: 1995 [1987]) entre a comunidade quilombola de Surubiu-Açú e as comunidades “ribeirinhas” vizinhas, incluindo as que compõem a região do Aritapera; assim como também entre a comunidade quilombola de Saracura e as demais comunidades vizinhas que fazem parte da região do Tapará.

Dessa forma, enquanto os contextos etnográficos aqui abordados permitem entender a identidade étnica das comunidades quilombolas do Baixo Amazonas como frequentemente construída a partir de uma origem comum, as observações empíricas mostram como, ao mesmo tempo, podem haver diferenças étnicas no que se refere à origem comum e ao parentesco presumido, principalmente com relação a outras comunidades “ribeirinhas”, sem que isso implique necessariamente em diferenças culturais significativas entre estas, partindo do entendimento de que a fronteira étnica é o elemento central que passa a definir aos grupos e não os elementos culturais dos mesmos (Barth, 2000 [1969]; Eidheim, 1969; Eriksen, 1991; O’Dwyer, 2005b).

Cabe assinalar que estas identidades étnicas, que comumente mobilizam uma crença subjetiva na descendência comum ou imagens compartilhadas sobre o sofrimento e as injustiças

⁸¹ O que, como apontam alguns pesquisadores: “estabelece um litígio complexo, até mesmo pela sobreposição de diferentes possibilidades de usos da natureza, não em virtude de diferenças de modos de vida entre o ‘caboclo recalcitrante’ e o ‘indígena assumido’, mas em função das diferentes institucionalidades que regem o mesmo espaço: por um lado, a FUNAI; por outro, o ICMBio, o IBAMA ou o INCRA” (Peixoto; Arenz & Figueiredo, 2012).

⁸² Eliane Cantarino O’Dwyer, “Etnicidade, práticas culturais e formas de organização social em um contexto regional do Baixo Amazonas”. Projeto de produtividade do CNPq.

do passado (Eriksen, 2001; Weber, 2000 [1922]), se enquadram dentro de complexos processos políticos de relações comunitárias. Estes podem chegar a ter uma “profunda influência na natureza experiencial das próprias relações étnicas” (Eriksen, 1991:130), no sentido de que nos processos de construção das identidades coletivas “nada vem do nada (...) e fortes identidades coletivas são sempre imersas em experiências pessoais e sociais” (2001:66 *apud* O’Dwyer, 2013b:13). Por conseguinte, só pode-se ter um maior entendimento sobre a construção de fronteiras étnicas levando em conta os contextos culturais nos estudos sobre a etnicidade que situam contextualmente os atos de comunicação da distintividade, partindo do entendimento de que esta é, por sua parte, relacional, situacional, flexível e socialmente significativa (*idem*).

Assim, as experiências etnográficas aqui analisadas mostram como as comunidades quilombolas se encontram inseridas em uma realidade que, utilizando termos clássicos da antropologia política desenvolvida pelos africanistas nos anos de 1930 e 1940, tende à “fissão e a fusão” (Evans-Pritchard 1992 [1940]; Fortes & Evans-Pritchard, 2010 [1940]). O dinamismo desta visão permite entender, por exemplo, a cisão da comunidade Centro do Surubiu-Açú, a qual, a raiz do surgimento de “novas praias”, permitiu que novas orientações das ações coletivas de parte do grupo passaram a estabelecer novas fronteiras tornadas relevantes nos contextos de interação permitindo, dessa maneira, o autorreconhecimento da comunidade quilombola do Surubiu-Açú.

Por sua vez, as particularidades geográficas da região de várzea fazem com que estas “fissões e fusões” em alguns casos sejam não somente processos sociais e políticos figurativos e sim relativos à própria ocupação do espaço territorial devido aos fenômenos naturais das chamadas “terras caídas” e “terras crescidas”. Relatos na comunidade quilombola de Surubiu-Açú apontam sobre a forte tendência de que a terra ali continue crescendo, chegando inclusive a “apertar tudo” em algumas décadas, ou seja, terminando-se de juntar com a comunidade da frente, de Surubiu-Açú de Alenquer, o que seria um cenário inédito posto que duas comunidades de dois municípios diferentes, sendo uma quilombola e outra “ribeirinha”, veriam “fusionados” (geograficamente) seus limites. Nesse caso ainda considerado hipotético, segundo eles próprios, a “fusão” e a permanência de uma outra identidade dependeria da organização política do grupo e da orientação coletiva que passaria a tornar relevantes novas fronteiras a partir dos objetivos comuns de destinos compartilhados a serem traçados.

Já no caso das comunidades quilombolas de Arapemã e Saracura tem sido possível observar, nas últimas décadas, como o fenômeno das “terras caídas” somado a processos de “fissão” e “fusão” segmentar tem gerado profundas mudanças políticas nas mesmas. Como

aborda a antropóloga Patrícia Nunes (2011) no “Relatório antropológico de identificação dos remanescentes de quilombo do Arapemã residentes no Maicá”, no final dos anos 1980 as “terras caídas” na comunidade de Arapemã obrigaram a vários dos moradores da ilha a se deslocarem. Muitas dessas famílias tiveram acesso a alguns lotes de terras distribuídos pela Prefeitura de Santarém, passando assim a se instalar em uma área então periférica do município, no bairro hoje conhecido como Pérola de Maicá. Assim, diversos processos de “fissão” aconteceram posto que as famílias que saíram da ilha de Arapemã se desvincularam da associação quilombola de lá passando a se organizar na Associação Comunitária do Bairro Pérola de Maicá. Porém, no ano no 2006 uma nova “fissão” terminou na conformação da Associação de Moradores Remanescentes do Quilombo de Arapemã Residentes em Maicá-AMRQARM, a qual passou a integrar a FOQS. A mesma foi formada com parte das famílias que décadas atrás se deslocaram até a cidade e que tempo depois decidiram resgatar a memória social da sua descendência se autorreconhecendo como *remanescentes* de quilombo.

De igual maneira, as “terras caídas” na região norte da ilha de Saracura fizeram com que a ex-comunidade “ribeirinha” de Palhão, que ali se localizava, praticamente desaparecesse. As famílias de Palhão, afetadas pela perda de terras por causa do referido fenômeno natural, tomaram então a decisão de “fusionar” seus horizontes com os da comunidade quilombola de Saracura, passando a integrar a associação da comunidade quilombola de Saracura autorreconhecendo-se como *remanescentes* de quilombo. Esta “fusão”, intercomunitária e associativa, evidencia o que alguns autores tem denominado como sendo formas de “organização política relacional fluida” (Eriksen, 2001:64), mostrando, por sua vez, como as identidades coletivas são construídas nos mundos sociais da vida em que os indivíduos entendem o mundo (*idem*).

Finalmente, nos cabe reconhecer que pese ao esforço teórico e etnográfico aqui realizado que pretendeu apontar, por meio da comparação e análise de situações concretas observadas em campo, respostas para resolver a questão da produção da etnicidade no contexto regional do Baixo Amazonas, o presente trabalho se encontra longe de ter esgotado todas as interrogantes que giram em torno a essa questão, permanecendo assim um vasto campo de estudos que ainda merece ser explorado por meio da realização e continuidade de trabalhos de campo em maior número e com uma maior intensidade.

Referência bibliográfica

- Acevedo, R. & Castro, E. 1999. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos NAEA* 2(2): 73-106.
- Acuña, L. G. 2001. La esclavitud en el Perú colonial. *Apuntes* 48(1): 29-52.
- Almeida, A.W.B. 2002. Os quilombos e as novas etnias, in O'Dwyer, E. C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, pp. 43-82. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Almeida, M. W. B. de. 1986. Redescobrimo a família rural. *Revista de Ciências Social* 1(1):66-83.
- Anderson, B. 2011 [1983]. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras Editora. 330p.
- Asad, T. 1993. Introduction, in *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in christianity and islam*, pp. 1-24. London: The Johns Hopkins University Press.
- _____. 2008 [2004]. ¿Dónde están los márgenes del estado? *Cuadernos de Antropología Social* 27(1): 53-62.
- Augé, M. (org.). 1978 [1975]. *Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência*. Lisboa: Edições 70 (coleção Perspectivas do Homem, n.2). 181p.
- Barth, F. 1995 [1987]. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press. 99p.
- _____. 2000 [1969]. Os grupos étnicos e suas fronteiras, in: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, pp. 25-67. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora.
- _____. 2005 [1995]. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*. 19(2): 15-30.
- Brasileiro, S. & Sampaio, J.A. 2002. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano, in O'Dwyer, E.C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, pp.83-108. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Benedict, R. 1972 [1946]. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. Rio de Janeiro: Perspectiva Editora. 277p.
- Bensa, A. 1998 [1996]. Da micro-história a uma antropologia crítica, in Revel, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*, pp. 39-76. Rio de Janeiro: FGV Editora.

- _____. 2015 [2010]. *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana, una conversación con Bertrand Richard*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica Editora. 145p.
- Berremen, G. D. 1972 [1963]. Epilogue: Sirkanda ten years later, in *Hindus of the Himalayas: ethnography & change*, pp. 358- 424. 2 ed. California: University of California Press.
- Bezerra Neto, J.M. 2001. *Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu Editora. 140p.
- Bourdieu, P.1989. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região, in *O poder simbólico*, pp. 107-132. Lisboa: Difel Editora.
- Cardoso de Oliveira, R. 1996 [1994]. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de antropologia USP*. 39(1): 13-37.
- _____. 2006. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Paralelo 15. 258p.
- Cardoso de Oliveira, L. R. 2010. Prefácio, in *O papel social do antropólogo: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*, pp. 9-12. Rio de Janeiro: E-papers.
- Caruso, M. M. L. & Caruso, R. C. C. 2000. Cabanagem, a guerra do índio contra o branco, in *Amazônia, a valsa da galáxia: o abc da grande planície*, pp. 395-398. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Castro, E. 1998. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *Papers NAEA* (92): 1-16.
- Chayanov, A. V. 1974 [1925]. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión Editora. 342p.
- _____. 1981 [1924]. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, in Graziano da Silva, J.; Stolcke, V. (org.). *A questão agrária*, pp.477-502. São Paulo: Brasiliense Editora.
- Clifford, J. 2002 [1994]. Sobre a autoridade etnográfica, in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. pp.17-57. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Clifford, J. & Marcus, G. (orgs.). 2016 [1986]. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, Papeis Selvagens Editora. 388p.

- Coelho, G. M. 2000. Sonhos de Portugal no séc. XIX e o jogo pela posse do Norte do Brasil, in Caruso, M. M. L. & Caruso, R. C. C. *Amazônia, a valsa da galáxia: o abc da grande planície*, pp. 65-73. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Das, V. & Poole, D. 2008 [2004]. El Estado e sus márgenes. *Etnografías Comparadas. Cuadernos de Antropología Social* 27(1): 19-52.
- Díaz-Andreu, M. 2007. An alternative account of the history of archaeology in the nineteenth century, in *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past*, pp.1-26. Great Britain: Oxford University Press.
- Durkheim, É. 1983 [1930]. Da divisão do trabalho social, in *Durkheim – Os pensadores*, pp. 1-70. 2ed. São Paulo: Abril Cultural Editora.
- Eidheim, H. 1969. When ethnic identity becomes a social stigma, In *Ethnic groups and boundaries*. (ed.) F. Barth. Oslo: Norwegian University Press.
- Elias, N. 1997 [1989]. *Os alemães*. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 431p.
- Eriksen, T. H. 1991. The cultural contexts of ethnic differences. *Man* 26(1): 127-144.
- _____. 2001. Ethnic identity, national identity, and intergroup conflict: the significance of personal experiences, in Ashmore, R.; Jussim, L. & Wilder, D. (orgs.). *Social identity, intergroup conflict, and conflict reduction*, pp. 42-68. New York: Oxford University Press.
- _____. 2010 [1994]. *Ethnicity and nationalism*. 3th ed. London: Pluto Press. 246p.
- Evans-Pritchard, E.E. 2005 [1937]. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo, in *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, pp. 243-255. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- _____. 1992 [1940]. *Los Nuer*. 2 ed. Barcelona: Anagrama Editora. 284p.
- Feldman-Bianco, B. 1987. Introdução, in Feldman-Bianco, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos*, pp.7-45. São Paulo: Global Editora.
- Fortes, M. 2011 [1958]. O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Tradução: Alcida Rita Ramos. Série Tradução Vol. 01. Brasília: DAN/UnB.
- Fortes, M. & Evans-Pritchard, E.E. (orgs.). 2010 [1940]. *Sistemas Políticos Africanos*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana. 456p.

Foucault, M. 1978 [1972]. *Stultifera navis*, in *História da loucura*, pp.7-51. São Paulo: Perspectiva Editora.

Funes, E. A. 1996. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas, in Reis, J.J. & Gomes, F. (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, pp. 467-497. São Paulo: Companhia das Letras Editora.

_____. 2005. Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tiningí, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras Afroamazônidas: “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”, pp.1-40. São Paulo: CPISP.

Galvão, E. 1976 [1954]. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. 2da ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 153p.

Geertz, C. 1989 [1973]. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura, in *A Interpretação das Cultura*, pp. 3-24. Rio de Janeiro: LTC Editora.

_____.1999 [1959]. Forma e variação na estrutura da aldeia balinesa. *Mosaico* 1(1): 279-303.

_____.2009 [1988]. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita, in *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. pp. 11-39. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Gluckman, M. 1975 [1961]. O material etnográfico na antropologia social inglesa, in *Desvendando máscaras sociais*, pp.63-76. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

_____. 1987 [1958]. Análise de uma situação social na Zululândia moderna, in Feldman-Bianco, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos*, pp.227-344. São Paulo: Global Editora.

Goffman, E. 2010 [1963]. *Comportamento em lugares públicos. Notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes Editora. 263p.

Gomes, F.2017. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claroenigma Editora. 235p.

Gomes, L.G. & Leitão, D.K. 2017. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Antropolítica* 42(1): 41-65.

Grynszpan, M. 2002. Da barbárie à terra prometida: o campo e as lutas sociais na história da República, in Gomes, A. de C.; Pandolfi, D. C. & Alberti, V. (orgs.). *A República no Brasil*, pp. 117-155. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Editora.

Guia de cadastramento de famílias quilombolas. 2011. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). 135p.

Jones, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity*. London: Routledge. 180p.

Jordão, P. 2004. A antropologia pós-moderna: uma nova concepção da etnografia e seus sujeitos. *Revista de iniciação científica da FFC* 4(1): 35-51.

Lévi-Strauss, C. 1982 [1949]. A aliança e a filiação, in *As estruturas elementares do parentesco*, pp. 137-158. Petrópolis, RJ: Vozes Editora.

_____. 1993 [1952]. Raça é história, in *Antropologia Estrutural dois*, pp. 328-366. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Editora.

Lima, D. 2005. Apresentação do estudo, in Lima, D. (org.). *Diversidade socioambiental nas Várzeas dos rios Amazonas e Solimões: Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*, pp. 11-36. Manaus: IBAMA/ProVárzea.

Mahalen de Lima, L. 2013. Sobreposições e equivocções entre populações indígenas e tradicionais no Baixo rio Arapiuns (Santarém/PA). *Ruris* 7(2): 57-86.

Malheiros, M. 2010. “*Caboclos do Sítio, Pretos do Murumuru*”: *etnicidade, território e organização social em uma comunidade afro-amazônida*. Projeto de Identificação Territorial de Comunidades Quilombolas de Santarém – Oeste do Pará. Santarém.

Malinowski, B. 1976 [1922]. *Argonautas do Pacífico Ocidental– Os pensadores*. 1ed. São Paulo: Abril Cultural Editora. 436p.

_____. 1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: The Athlone press. 315p.

Maués, R. H. 2005. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19(53): 259-274.

Mauss, M. 2008 [1923-1924]. “Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in *Sociologia e antropologia*, pp. 183-314. São Paulo: Cosac Naify.

Mello, M. A, *et al.* 2003. Sucessão hereditária e reprodução social da agricultura familiar. *Agricultura São Paulo* 50(1): 11-24.

Mello, W. R. S. 2016. Histórias e narrativas cabanas: reminiscências da memória coletiva na região do Baixo Tapajós. *Novas epistemes e narrativas contemporâneas*. V Congresso internacional de História, UFG.

- Moura, C. (org.). 2001. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: Editora da UFAL. 380p.
- Nader, L. 1994. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 26(9):18-29.
- Neves, D. P. 2009. Os ribeirinhos-agricultores de várzea: formas de enquadramento institucional. *Novos Cadernos NAEA* 12(1): 67-91.
- Nunes, P. P. 2011. *Relatório antropológico de identificação remanescentes de quilombo do Arapemã residentes no Maicá*. Projeto de Pesquisa Identificação e Delimitação das Comunidades Quilombolas no Oeste do Pará.
- O'Dwyer, E. C. 2000. Da Matta nas paradas entre malandros ou heróis: a lenda da cobra-grande, o tempo histórico e questões de identidade, in Gomes, L.G.; Barbosa, L.; Drumond, J. A. (orgs.). *O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*, pp.185-220. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- _____. 2002. Os Quilombos e as práticas profissionais dos antropólogos, in O'Dwyer, E.C. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, pp.13-42. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- _____. 2005a. A construção da Várzea como problema social na Região do Baixo Amazonas, in Lima, D. (org.). *Diversidade socioambiental nas Várzeas dos rios Amazonas e Solimões: Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*, pp.207-264. Manaus: IBAMA/ProVárzea.
- _____. 2005b. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica* 19(2): 91-111.
- _____. 2010. *O papel social do antropólogo: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers. 130p.
- _____. et al. 2011. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Território Maria Valentina*. Santarém: INCRA.
- _____. 2013a. Desenvolvimento e povos tradicionais, in Ivo, A. (org.). *Dicionário temático desenvolvimento e questão social: 81 problemáticas contemporâneas*, pp. 123-129. São Paulo: Anna Blume Editora.
- _____. 2013b. Construções identitárias: nada vem do nada, in O'Dwyer, E.C. (org.). *Processos identitários e a produção da etnicidade*, pp. 11-14. Rio de Janeiro: E-papers.

- _____. 2014. Estratégias de redefinição do Estado no contexto de reconhecimento das terras de quilombo no Brasil. *Novos Debates* 1(2): 80-86.
- O'Dwyer, E. C. & Silva, K. 2020. Anthropological practices, inter-group conflicts and shared colonial experiences in a regional context of the Lower Amazon. *Vibrant*, 17: 1-23.
- Oliveira, A. U. 2001. *A Agricultura Camponesa*. São Paulo: Contexto Editora. 164p.
- Pacheco de Oliveira, J. 2009. Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia. *Cadernos do Leme* 1(1): 2-27.
- Palmeira, M. 1978. Prefácio, in Leite Lopes, J. S. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*, pp. XI-XV. 2da ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra Editora.
- Pantoja, M. C. 2008. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. 2da ed. Rio Branco: Editora da UFAC. 420p.
- Peirano, M. 1991. O encontro etnográfico e o diálogo teórico, in *Uma antropologia no plural*, pp.249-264. Brasília, DF: Editora da UnB.
- Peixoto, R.; Arenz, K. & Figueiredo, K. 2012. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. *Novos Cadernos NAEA* 15(2): 279-313.
- Pérez, E. 1983. Las concepciones de economía campesina, in *Agricultura y capitalismo. Análisis de la pequeña producción campesina*, pp. 51-94. Madrid: Servicio de Publicaciones Agrarias.
- Pérez, D. 2017. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói.
- _____. 2019. O componente étnico no licenciamento ambiental de grandes projetos de desenvolvimento: a invisibilização das comunidades quilombolas de Santarém/PA. *Cadernos do Lepaarq* 31(XVI): 121-133.
- Ploeg, J. V. D. 2008. O que é, então, campesinato? in *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*, pp.33-71. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Polivanov, B. 2013. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. *Esferas* 3(2): 61-71.

- Revel, J. 1998 [1996]. Microanálise e construção do social, in Revel, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*, pp. 15-38. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Ricci, M. 2006. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo* 20(11): 5-30
- Sahlins, M. 2004 [2000]. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 679p.
- Salles, V. 2005 [1971]. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 3ra ed. Belém: IAP; Programa Raízes. 372p.
- Santos, R. V.& Maio, M. C. 2005. Antropologia, raça e os dilemas das identidades na era da genômica. *História, Ciências, Saúde- Manguinhos* 12(2): 447-468.
- Seyferth, G. 1986. “Etnia”; “Etnicidade”, in *Dicionário de Ciências Sociais*, pp. 435-437. Rio de Janeiro: FGV Editora.
- _____. 2011. Campesinato e o Estado no Brasil. *Mana* 17(2): 395-417.
- Silva, P. A. 2009. A unidade de produção familiar e os enfoques teóricos clássicos. *Campo-Território* 8(4): 52-66.
- Simmel, G. 2004 [1908]. “Fidelidade e gratidão”, in *Fidelidade e gratidão e outros textos*, pp. 31-53. Lisboa: Relógio D’Água.
- Tönnies, F. 1947 [1887]. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada Editora. 321p.
- Trigger, B. G. 2004. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseus Editora. 477p.
- Trocate, C. (org.). 2017. *Quando as armas falam as musas calam?* Marabá: iGuana Editora. 95p.
- Van Velsen, J. 1987 [1967]. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado, in Feldman-Bianco, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos*, pp. 345-374. São Paulo: Global Editora.
- Van der Veer, P. 2001. Introduction, in *Imperial Encounters: the politics of representation in North–South relations*, pp. 3-13. Princeton: Princeton University Press.
- Velho, O. 2007. Marabá, régua e compasso. *Humanitas* 23(1):13-32.
- Verdery, K. 2000. Para onde vão a nação e o nacionalismo? in Balakrishnan, G. (org.). *Um mapa da questão nacional*, pp.239-247. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.

Vincent, J. 1987 [1977]. A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes, in Feldman-Bianco, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos*, pp.375-402. São Paulo: Global Editora.

Wagley, C. 1957 [1953]. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 401p.

Weber, M. 2000 [1922]. Relações comunitárias étnicas, in *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1, pp.267-277. Brasília, DF: Editora da UnB.

Wiggers, R; Ratier, H. & Rodrigues, C. (orgs.). 2012. *Comunidades Rurais: organização, associações e lideranças*. Manaus: Editora da UFAM. 391p.

Wiggers, R. 2012. Programa bolsa floresta: comunidades rurais em unidades de conservação ambiental do Amazonas, in *Comunidades Rurais: organização, associações e lideranças*, pp. 23-43. Manaus: Editora da UFAM.

Woortmann, K. 1990. “Com parente não se neguceia”. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 87(1): 11-73.

Anexo:

Diagrama de parentesco estendido- Quilombo de Surubiu-Açú

No **Diagrama de parentesco estendido - Quilombo de Surubiu-Açú** se optou por dar uma cor diferente à procedência ou atual local de residência de cada uma das pessoas incluídas no Diagrama com a finalidade de enfatizar as dinâmicas intercomunitárias existentes na região.

Legenda:

- | | | |
|---|---|---|
|  |  | Comunidade quilombola de Surubiu-Açú , região de Aritapera, Santarém |
|  |  | Comunidade Salvação, Alenquer |
|  |  | Comunidade Piracãoera de Baixo, região de Urucurituba, Santarém |
|  |  | Comunidade Piracãoera de Cima, região de Urucurituba, Santarém |
|  |  | Comunidade Centro do Surubiu-Açú, região de Aritapera, Santarém |
|  |  | Comunidade Enseada de Aritapera, região de Aritapera, Santarém |
|  |  | Comunidade Ponta do Surubiu-Açú, região de Aritapera, Santarém |
|  |  | Comunidade Surubiu-Açú, Alenquer |
|  |  | Comunidade Cabeça de Onça, região de Aritapera, Santarém |
|  |  | Santarém |
|  |  | Manaus |

