

**CAMINHOS PARA A AUTODECLARAÇÃO:
A LUTA POR RECONHECIMENTO DE MULHERES
QUILOMBOLAS DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI, NA
FRONTEIRA AMAZONAS-PARÁ**

Renan Albuquerque Rodrigues¹

João Marinho da Rocha²

José Vicente de Souza Aguiar³

RESUMO: Nesse artigo Procurou-se refletir sobre a produção do conhecimento na e sobre a Amazônia, dentro de contextos referentes à autodeclaração identitária. Foram enfocadas comunidades negras do leste do Amazonas (município de Barreirinha/AM). Memórias de lutas de mulheres quilombolas foram descritas segundo articulação social que promoveu acesso a direitos de grupos étnicos quilombolas. Almejou-se destacar o papel de lideranças femininas no processo, sobretudo mulheres que estiveram à frente da Federação Quilombola de Barreirinha/AM, e foram centrais na busca do reconhecimento do Matupiri/PA.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres quilombolas; Luta por reconhecimento; Quilombo Matupiri; Amazônia.

ABSTRACT: The paper reflects about the production of knowledge in and about the Amazon, within contexts regarding the identity self-

¹ Possui graduação em Comunicação Social pelo Centro Universitário Nilton Lins/AM, mestrado em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba e doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. É Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

² Possui graduação em História pela Universidade do Estado do Amazonas e mestrado em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia pela Universidade do Estado do Amazonas. É doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

³ Possui graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas, mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia da Universidade do Estado do Amazonas.

declaration. Was focus afrocommunities in the eastern Amazon (municipality of Barreirinha/AM). Memories of quilombo struggles women have been described as social joint that promoted access to rights of quilombos ethnic groups. Craved highlight the role of women leaders in the process, especially women who have been ahead of Quilombola Federation Barreirinha/AM, and were central in the search for recognition of Matupiri.

KEYWORDS: Quilombola's women; Struggle for recognition; Quilombo Matupiri; Amazon.

1 Introdução

1.1 Problema e abordagem

Processos de busca por reconhecimento jurídico, identitário e territorial foram formalizados legalmente a partir da Constituição Federal de 1988, Artigo 68, que determina a titulação de terras tradicionalmente ocupadas por comunidades negras autodeclaradas remanescentes de quilombos. Porém, o trabalho de reconhecimento pelo Estado e legalização das terras tradicionalmente ocupadas na Amazônia é recente. A partir dos anos 2000 é que Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), em parceria à Fundação Palmares, projetaram ações efetivas no bioma.

A partir desse período é que investigações sobre processos de luta por reconhecimento na Amazônia passaram a ser disseminados. Acevedo e Castro (1998, 2004), Furnes, (1995), Gomes, (1999), Sampaio (1997, 2011, 2012), Farias Júnior (2013) e Mourão (2010) sublinharam ponderação mediante arquivos paroquiais, fontes confessionais, documentos jurídicos, contábeis, estatais e memorialidades constituídas segundo narrativas dos locais.

Os resultados das pesquisas criaram condições e possibilidades para se evidenciar presenças pretéritas e, conseqüentemente, atuais de comunidades quilombolas que viveram e vivem na Amazônia. Nesse sentido, as pesquisas corroboram como suporte para a efetivação de dispositivos constitucionais que oferecem bases jurídicas para a posse de territórios quilombolas tradicionalmente ocupados.

No caso das comunidades negras do rio Andirá, no lago do Matupiri, município de Barreirinha, fronteira leste do Estado do Amazonas com o Pará, buscou-se por dez anos o reconhecimento e em 2013 – após trajetória que remonta inicialmente a fins de 2002 – conseguiu-se identificação registrada via lei federal. As pessoas da comunidade foram legalmente descritas, por titulação estatutária e constitucional, como populações tradicionais quilombolas⁴.

A Fundação Palmares, por ato editado na Portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013, segundo princípio de autodefinição em processo tramitado, registrou no Livro de Cadastro Geral nº 16 a certificação para as comunidades Boa Fé, Itaquara, São Pedro, Santa Tereza do Matupiri e Trindade. Todas se definem como remanescentes de quilombos.

Atualmente, após recém-legitimação processual, mantêm-se processos socioambientais necessários à reafirmação étnica, os quais perpassam por consensualidade e legitimação territorial, e, para além da referida conquista normativa, buscam-se conformações positivas relacionadas a questões materiais e imateriais subjacentes. A problemática é da ordem relacional entre o direito adquirido e o direito de fato, e foi acerca dessa dinâmica, referenciada na luta por reconhecimento dos quilombolas, que se procurou versar no *paper*.

Tendo em meta o suposto, almejou-se compreender em que medida lideranças femininas do Quilombo Santa Tereza do Matupiri, de Barreirinha/AM, a partir de realidades atuais e contingências vivenciadas, marcadas segundo conflito por terra e políticas ambíguas de Estado, constroem, acionam e utilizam memórias individuais e coletivas em função de seus modos de vida (POLLAK, 1992).

A proposta ensaiou considerar até que ponto remanescentes de quilombos se relacionam coletivamente a passados comuns de experiências escravistas. A reflexão tendeu a interpretar lembranças compartilhadas por velhos com intenção de ponderar

⁴ Ver DOU, seção 1, nº 208, sexta-feira, de 25 de outubro de 2013.

mentalidades vivenciadas e implicações em construções coletivas de territorialidades dominiais quilombolas (FREITAS, 2009).

Tendo como uma das bases inferenciais específicas Mourão (2010) – que sublinhou registros sobre fundadoras de comunidades negras do entorno do Matupiri – interessou pesquisar como mulheres quilombolas lidam com o passado e compreendem a condição atual de reivindicantes de direitos. Narrativas foram coletadas e mediante depoimentos tendeu-se a verificar afirmativas de movimentos sociais e organizações de classe articuladas em auxílio a novos grupos étnicos amazônicos (ALMEIDA, 2011).

Como metodologia, utilizou-se história oral de modalidade temática, que se constitui por conjuntos de procedimentos estabelecidos de i) perfis para participantes, ii) gravação em áudio ou vídeo, iii) transcrição de entrevistas, iv) tratamento de produtos escritos, v) autorização para uso e vi) armazenamento e análise de documentação oral produzida (MEIHY e HOLANDA, 2011).

Além disso, foram avaliadas memorialidades concernentes à história de vida de duas mulheres representativas da Associação Quilombola de Barreirinha, entidade organizada no começo do processo de litígio autodeclaratório. Essas mulheres foram selecionadas, pois tiveram destaque na trajetória. A partir de inferências sobre falas gravadas, notou-se a possibilidade para se perscrutarem vieses contextuais do passado em cativo, no Baixo Amazonas/AM-PA, refletindo acerca de familiaridades negroides de Santa Tereza do Matupiri e suas respectivas formações históricas.

O texto se constitui de três partes: i) uma, que busca justificar a escolha teórica efetivada; ii) outra, que tece considerações acerca de cenários políticos e sociais do país nas duas últimas décadas do século XX, quando se deram dispositivos legais possibilitando a populações tradicionais articulações para reconhecimento; iii) e a terceira, que pondera em que medida quilombolas do Matupiri tendem a se inserir em contextos de lutas e perspectivas futuras.

O objetivo geral do artigo foi explorar e descrever atitudes e valores implicados na luta por reconhecimento de mulheres

quilombolas de Santa Tereza do Matupiri, fronteira Amazonas-Pará, considerando a preocupação em realçar papéis de destaque de lideranças femininas na busca pela efetivação de direitos autodeclaratórios contemporâneos. Esse objetivo foi vislumbrado em função de conceitos que dialogam com a identificação de marcos legais direcionados a grupos étnicos quilombolas que buscam registros de pertença na Amazônia.

Resultados preliminares sugerem que gerações pretéritas construíram espaços de liberdade e resistência em meio a comunidades ribeirinhas e índios Sateré-Mawé, residentes do entorno da área. Essas gerações tiveram liderança feminina e isso influenciou na consolidação de uma instituição de base, a Federação Quilombola de Barreirinha, e ainda na dinâmica de reconhecimento junto ao Estado (PINTO, 2012).

2 Enfoque teórico

2.1 Luta por reconhecimento

Conflitos sociais na Amazônia, em larga medida, estão incutidos de problemáticas ambientais. Por isso, tendem a ser entendidos de forma híbrida, segundo seus aspectos socioambientais, dado engendrarem concepções referentes a disputas por territórios e simbolismos, em meio a entraves atitudinais, valorativos e ideológicos, e estarem compostos por elementos da natureza.

Significa dizer que a práxis da luta está implicada por dinâmicas de fauna, flora, minerais e climáticas, e, portanto, povos inseridos nesses conflitos projetam ações a partir do *status* da biota e mediam a vida segundo ecossistemas do entorno (HABERMAS, 2002; HONNETH, 2003).

A inserção de especificidades amazônicas no âmbito do reconhecimento é uma tentativa de contemplar, de forma assertiva, a ideia de luta dentro do bioma por povos nativos. Trata-se de uma proposta de análise crítica, positivando o problema do entendimento e da mediação entre teoria e práxis em uma região com complexas particularidades. É uma diferente gramática de

conflito social a que se apresenta na Amazônia (MELO, 2013a, 2013b, 2013c).

A lógica de conflitos nessa região justifica a ideia da caracterização socioambiental, em composição à social. Fenômenos de opressão, injustiça e desigualdade, sendo assim, constituem-se mediante crises provocadas em ambientes nativos e considerando povos nativos. Daí crê-se que a dimensão do reconhecimento perpassa pela mesma objetividade da natureza e, então, o que se estabeleceu como análise proposta no artigo foi um contexto crítico notadamente envolto em questões empíricas da natureza em conjuminância à constituição humana amazônica.

A luta por reconhecimento constitui-se por três pressupostos: amor, direito e solidariedade (HONNETH, 2003). Por meio dessa luta, dinâmicas de respeito são construídas e requeridas para se manterem fidedignas em face a singularidades culturais, econômicas e políticas. “É uma luta moralmente motivada por grupos sociais na tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco” (ID., *op. cit.* 156.).

Manter-se em luta por reconhecimento por meio de disputas socioambientais é um ato de contraposição a desrespeitos e opressões a pessoas e espaços dominiais de convivência na região amazônica. Situações correlacionadas a deslocamentos compulsórios por barragens, oclusão de territórios por mineração, danos à biodiversidade por retirada madeireira e espólio de áreas homologadas por grilagem de terras são conjunturas que concorrem para conflitos no bioma (RODRIGUES e OLIVEIRA, 2012).

A luta por reconhecimento em contextos amazônicos, sugere, portanto, uma praticidade que se constrói para justificar aportes teóricos que auxiliam em inferências acerca de questões socioambientais envoltas em sofrimentos coletivos. É, em suma, uma concepção de luta estabelecida mediante *locus* próprio e pessoas próprias. Trata-se de sofrimento que, ao ser reconhecido, viabiliza superações.

3 Resultados e Discussão

3.1 Escravidão negra na Amazônia: perspectivas atuais

O debate sobre a escravidão negra perpassa por discussão historiográfica, sem a ela se resumir. O que segue almejou interpretações referentes a complexidades e diversidades socioculturais da Amazônia quilombola, assim compreendida enquanto parcela integrante das variadas Amazônias que formam uma região continental, multiétnica e plurilinguística, com 24 milhões de habitantes.

Nesse sentido, primeiramente enfatiza-se que o escravismo na Amazônia, em parte, tende a ser ponderado mediante quantitativos de negros trazidos – mas por ser número reduzido e, portanto, menos intenso quantitativamente se comparado ao volume em demais regiões do país, a proposta teria menos vitalidade conjuntural. Essa diferença apaziguaria, em suposição inicial, a presença negra na composição de processos sociais na Amazônia nos séculos XIX e XX (SAMPAIO, 2011).

Porém, o que se procurou evidenciar consiste no entendimento de que se necessita reconhecer a escravidão como um fato em si, independentemente do número de pessoas negras envolvidas nessa experiência humana de subjugação da pessoa humana pela pessoa humana, mediante a um sistema de pensamento classificatório e hierárquico, utilizado para sustentar a ideia de superioridade de brancos sobre negros.

Atualmente, há presença efetiva de comunidades negras de leste a oeste da Amazônia. No tocante ao Estado do Amazonas, o mais extenso do bioma, nota-se principalmente que a porção oriental do território, já na fronteira com o Pará, abriga inúmeras comunidades que se autodeclararam ex-escravos, escravos libertos ou de fortíssima imersão na sociocultura afroindígena ou afroamazônica (GOMES, 1997). Essas comunidades se autodefinem “maranhenses” e mantêm modos de vida afeitos a usos e relações com o território em razão de simbolismos coletivos.

Notam-se usualidades referentes a festas, batuques, expressões corporais, cerimônias mutuais, segmentações de

carimbó, lundu, gambá e marzuca, comidarias e costumes parentais cujos referenciais atestam africanidades essenciais, consanguíneas, impulsionando discussões qualitativas sobre a presença negroide na configuração de ambientes adornados de culturas dominiais existentes para além da região do Andirá, mesmo local da fronteira Amazonas-Pará.

As expressões relacionadas às festas, às comidarias, às músicas, ao trabalho e aos afetos familiares, evidenciam um modo de ser, pensar e viver lastreado a processos identitários vinculados à africanidade e afrodescendência historicamente constituídas na Amazônia brasileira.

Sobre essa região fronteira, Furnes (1995) afirma que os rios Curuá/PA, Erepecuru/PA e Trombetas/PA foram denominados popularmente de “rios dos pretos e das pretas” porque ao longo deles viviam ex-escravos, que encontraram nos atos sucessivos de fugas, que foi uma forma de resistência ao trabalho em fazendas de gado e lavouras de cacau de Santarém/PA, Óbidos/PA e Alenquer/PA.

Eles granjearam liberdade contatando povos indígenas para se amocambarem em lagos distantes ou acima de cachoeiras, fosse do lado paraense ou amazonense. O fato é que a presença de índios junto a negros fugidos é descrita tanto em relatórios de chefes de províncias do Pará quanto do Amazonas em fins do século XIX (REIS, 1989; GOMES e QUEIROZ *apud* DEL PIORI e GOMES, 2003).

A dispersão e, conseqüentemente, a presença de pessoas negras em territórios amazônicos consiste em mais uma evidência de que procuram alternativas de vidas livres apesar de inseridas no sistema escravocrata brasileiro. Esses remanescentes quilombolas necessitam serem reconhecidos na estreita relação com um passado de cativo. Daí a necessidade de que dispositivos legais lhes assegurem condição de vida respaldada em garantia de posse de terra, vista na perspectiva da territorialidade, pois, mais que espaço físico, são referenciais atrelados a uma história de resistência à escravidão.

Sobre a decisão historiográfica pela ressignificação da negritude na região, Sampaio (1997) identifica dois movimentos: o primeiro se atém a proporções numéricas e impactos na

economia regional, sendo pouco relevante na discussão historiográfica acerca de mão de obra. Integram-no Pereira (1949) e Salles (1971), que sublinham comparações da escravidão nordestina ante a realidade amazônica e ensejam debate sobre descon siderações da presença negra local. O segundo estuda ações de silenciamentos e violências simbólicas contra quilombos na região, cujos propósitos possíveis visam negar a existência histórica dos remanescentes de quilombos, conseqüentemente os direitos de reconhecimento de territórios ocupados tradicionalmente. Integram-no Acevedo-Marin (1985), Funes (1995), Gomes (1997), Bezerra Neto (2001, 2009), Chambouleyron (2004, 2006), Acevedo e Castro (2004, 2006) e Freitas (2012).

Embora obviamente não estejamos vivendo em período de escravidão, percebe-se que a luta de negros pelo reconhecimento da terra ocupada por tradição ocorre em estado de tensão e vem sendo — se consideramos estratégias emanadas de abordagens acadêmicas constituídas por argumentos desfavoráveis a sua existência em territórios amazônicos — analisadas até certo ponto mais por aportes quantitativos que qualitativos.

Todavia, as avaliações de dados qualitativos da presença negra na Amazônia perpassaram por memórias orais, como as que falam de Santa Tereza do Matupiri, e se ligam a contextos nacionais de reivindicação por território e identidade quilombola. Destaque nesse caminho de leitura são memorialidades presentes em comunidades do Baixo Amazonas, para onde Furnes (1995) e Gomes (1997) projetam análises, direcionando-as especialmente a partir de pesquisas nos municípios de Parintins/AM, Barreirinha/AM, Nhamundá/AM, Óbidos/PA, Oriximiná/PA, Alenquer/PA e Santarém/PA.

No Amazonas, Sampaio (1997, 2011, 2012) analisou a escravidão negra no século XIX com destaque para a cidade de Manaus. Sobre resistência em forma de fugas e formações de comunidades quilombolas, destaca-se Farias Júnior (2013), em investigação sobre comunidades fixadas ao largo do rio dos Pretos, em Novo Airão/AM, no Quilombo do Tambor, debruçando-se sobre identidades coletivas e conflitos por implantação de

unidade de conservação de proteção integral. Os estudos consistem em inferências acerca de construções identitárias em função de terras ocupadas (ALMEIDA, 2008).

3.2 Resistências em forma de fugas e tradicionalismos de identificação

Na Amazônia, naturalmente pela extensão continental, a fuga de um escravo não significava que ele conseguiria ir diretamente aos quilombos. Muitas fugas duravam meses ou até anos em situações extremas. Escravos podiam circular ao largo de rios, juntar-se a outros negros libertos ou com indígenas e depois vagar por comunidades aleatoriamente, como estratégia contra a identificação e o aprisionamento (FURNES, 1995).

Tomando essa representação migratória particular e levando em consideração continentalidades da Amazônia, o termo quilombo passou a denominar grupos que desenvolviam práticas de resistência e manutenção de modos de vida característicos para a consolidação de um território próprio (O'DWYER, 2002). No bioma, o significado ganhou expressão ainda mais essencial pelo valor da liberdade e pela autodeterminação inerente.

Via memórias de velhos, aludidas por práticas cotidianas que retomam processos socioculturais e modos de vida, buscou-se encontrar origens africanas presentes na memória de remanescentes de quilombolas, via histórias narradas com projetada alusão a antepassados trazidos do continente africano para o Baixo Amazonas, de onde fugiram para mocambos (GOMES e QUEIROZ apud DEL PRIORI e GOMES, 2003).

Na análise de significados voltados ao termo tradicional e vinculados a reivindicações atuais de movimentos sociais, o que se pretendeu foi deslocar preocupações referentes a origens e isolamento cultural. Nesse sentido, Almeida (2012) alerta para a necessidade de analisar questões inerentes à história dos conceitos tradição e identidade (HOBSBAWM e RABGER, 1997; THOMPSON, 1998), visto que consistem em uma produção constituída em estado de tensão, envolvendo agentes que disputam interesses distintos em sociedade. Eles ajudam a

semantizar significados, tal qual o de tradição associado a hábito (WEBER, 1994) e o de costume atrelado a valor (KOHLHEPP, 2002; KOSMINSKY, 2007). Ambos são correlacionados a processos construídos a partir de situações sociais presentes.

Por esse entendimento, o tradicional, antes de aparecer como referência histórica remota, mostra-se como reivindicação contemporânea e expectativa de direito involucrada em formas de autodefinição de quilombolas amazônicas. A tradição nada tem a ver com permanência, mas com processos e agenciamentos sociais que transformam dialeticamente práticas e indicando a existência de comunidades dinâmicas orientadas por princípios em transformação, alterando-se cada vez que são acionados (ALMEIDA, 2012).

Estudos sobre temáticas negras na Amazônia (FURNES, 1995; ACEVEDO e CASTRO, 1998, 2004; GOMES, 1997; SAMPAIO, 2011; FARIAS JÚNIOR, 2013) indicam caminhos que superam discussões sobre quantitativos numéricos de escravos afrodescendentes como requisito para comprovar a existência de quilombolas na região. São tendências que referenciam processos qualitativos de análise, embasados em cotidianos de grupos negros a partir do século XIX, quando o Estado articulou a entrada intensa de mão de obra por meio da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (FURNES, 1995).

A partir dos autores e estudos mencionados, pretendeu-se indicar ainda dinâmicas de reivindicação de identidade coletiva e territorialidade quilombola subjacentes a consolidações conjuntas de grupos afrodescendentes viabilizadas por espaços de liberdade. São conjugações espaciais de usufruto de recursos socioambientais dissonantes daquelas pensadas e impostas pelo Estado, que já no século XIX viu-se em comunidades amocambadas empecilho para a efetivação de políticas estatais (GOMES, 1997).

Tais estudos mostram, por exemplo, que comunidades tradicionais amazônicas vêm indicando, por meio da sua própria existência, elementos para a promoção daquilo que Estado e ciência discutem, por vezes, sem os devidos diálogos com populações, sugerindo efetivo desenvolvimento responsável

para a região. Nesse sentido, Loureiro (2002) indica que povos negros do bioma têm papel relevante no desenvolvimento local e regional e precisam ter modos de vida identificados e descritos fielmente, para que se possa integrá-los cada vez mais a pautas estatais de políticas públicas.

Nessa integração, advinda da união com populações ameríndias originárias da Amazônia, formaram-se comunidades interétnicas e quilombos. Na emersão de novos grupos étnicos, a exemplo das formações do extenso rio Andirá, onde pessoas contam histórias (FREITAS, 2009) e constroem futuros a partir de acessos a territórios tradicionais, ocorreram pontos de manutenção linguística e de crenças, atitudes, valores e ideologias.

Analisando modos de vida, práticas culturais, processos e formas de conhecimentos, Funes (1995), Gomes (1997) e Farias Júnior (2013) projetam o estabelecimento de relações com passados comuns, vinculados por experiências de ancestrais imediatos ou distantes, associadas a modos de vida típicos da escravidão e de cativos de protoliberalidade. São experiências que, longe de serem individualizadas, atualizam-se via autodefinição, reivindicação de identidade étnica e manutenção de territorialidades concretas.

Não é a origem geográfica que está em jogo, tampouco se podem aprisionar identidades nela. Almeida (2008) afirma que as comunidades negras criam mecanismos diversos de autoconsciência cultural e, por isso, buscam se organizar, extrapolando mecanismos tradicionalmente utilizados, como exemplo a organização política em sindicatos. Chegam, por isso, a evidenciar fortemente afirmativas identitárias, fatores étnicos, religiosos, ambientais e de gênero (BARTH, 2005).

3.3 Possibilidades e dispositivos legais às lutas por reconhecimento no Matupiri: narrativas de mulheres quilombolas

Nas duas últimas décadas do século XX, foram criados dispositivos legais na Constituição de 1988, versados no Artigo 68. Esses dispositivos possibilitaram aos povos tradicionais a

articulação de mecanismos de reconhecimento para identidades coletivas e territorialidades. Muitas comunidades negras da Amazônia, como é o caso de Santa Tereza do Matupiri, passaram a buscar titulação coletiva da terra em razão de áreas que ocupam “a partir de práticas de uso comum para atividades extrativas e produção familiar de subsistência” (O'DWEYER, 2005, p. 85).

Na luta por reconhecimento como remanescentes de quilombo, comunidades se articularam para acessar direitos indicados no âmbito da ressignificação do termo, segundo o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) da Constituição. O documento confere direitos territoriais a remanescentes de quilombo que estejam ocupando terras tradicionais, sendo-lhes reconhecida e garantida titulação definitiva pelo Estado. É nesse contexto que o termo quilombo ultrapassa limitações históricas, forjadas na colonização, quando se regeu o significado disposto a habitação de negros fugidos, o que influenciou pesquisas históricas até a década de 1970.

Reiteramos que o uso da expressão “negros fugidos” se constituiu em perspectiva semântica de classificação submissa dos povos que resistiram à escravidão, pois enfatiza uma atitude desvinculada da rejeição a uma vida na condição de cativo. Por isso, a ação de fugir necessita ser compreendida como um ato planejado de resistência diante da realidade vivida até o final do século XIX pelos negros escravizados.

Dentro desse cenário de possibilidades pós-1988, dispositivos legais foram encampados em lutas por reconhecimento de terras de remanescentes quilombolas na Amazônia. Somam-se a isso outras questões, pois “além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também conflitos fundiários aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a enquadrar-se no novo dispositivo legal” (MATTOS, 2005, p. 106).

Ao se referir a novos grupos étnicos, que tradicionalmente ocupam terras, Almeida (1988, p. 17) afirma haver “situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições para se encaminhar reivindicações básicas, para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno delas”. A possibilidade de reivindicação sustentou

direitos diferenciados de grupos étnicos criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista da atualidade (MONTEIRO apud ARRUTI, 2006). Sobre as duas últimas décadas passadas, enumeram-se grupos sociais mobilizados em torno do reconhecimento territorial.

No início da década de 90 foram às chamadas “quebradeiras de coco babaçu” e os “quilombolas” que se colocaram na cena política constituída [...] juntamente com outros povos e comunidades tradicionais, tais como os “castanheiros” e “ribeirinhos” [...]. Além destes, começaram a se consolidar no último lustro as denominadas “comunidades de fundos de pasto” e dos “faxinais”. Estes movimentos, tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais (ALMEIDA, 1998, p. 19).

Comunidades passaram a se articular em torno de elementos de união para acessar direitos. Para isso, acionaram elementos e entidades externas. A questão legal se consolidou quando o Decreto nº 4.887, de 20/11/2003, regulamentou que a caracterização de remanescentes seria atestada mediante autoidentificação, ou seja, quando esta se declarasse grupo étnico-racial por critérios de autoatribuição. Partindo desse marco histórico foi que comunidades negras do Matupiri, em diálogo com experiências de outras partes do país, especialmente do oeste paraense, iniciaram a luta pelo reconhecimento como remanescentes quilombolas.

3.4 Experiências de campo

Maria de Lourdes, 53 anos, agricultora e atual presidente da Associação Quilombola do Município de Barreirinha, quando indagada sobre onde nasceu e o sentido de sua vida em meio ao quilombo, referenciou pertencimento a territórios tradicionalmente ocupados por pais e avós.

A luta por reconhecimento, a luta foi o seguinte, começou em 2005, quando teve a primeira pesquisa aqui dentro da comunidade. Veio uma professora, uma pesquisadora por nome Ana Felícia, ela veio pesquisar aqui porque ela viu no histórico que existia negro no Amazonas, e aonde ela foi indicada [para ir], foi no Andirá. Aí, ela chegou aqui, conversou com o pessoal que foram contando que a gente tinha sangue de negro, porque o nosso princípio tinha vindo da África. Aí foi que começou a ter o levantamento da procura dos negros, né. Aí chegou à conclusão que hoje nós somos reconhecidos. Essa luta foi muito grande, tá sendo até hoje muito grande essa luta (MARIA DE LOURDES, quilombola, pesquisa de campo, 2013).

O depoimento sugere a existência de agentes externos que chegaram a Santa Tereza do Matupiri e expuseram possibilidades para aquela comunidade negra acionar processos de reconhecimento (ARRUTI, 2006). Comunidade que até então não se via como detentora de direitos sobre seu território tradicionalmente ocupado, onde se mantinha em termos socioculturais e de modos de vida.

Uma manutenção, inclusive, pautada por conflitos. Em Santa Tereza do Matupiri, os negros eram cada vez mais afetados por ações de fazendeiros e grileiros, os quais invadiram e tomaram cabeceiras de rios que margeiam a região e as transformaram em pastagem para o gado, utilizando-se de negros cooptados como mão de obra barata. A complexidade, em suma, manteve-se dadas as condições históricas às quais foi submetida a comunidade ao longo da formação da sociedade amazônica (MOURÃO, 2010).

Todavia, o passo seguinte e decisivo no processo de luta por reconhecimento se deu quando moradores de Santa Tereza do Matupiri, com destaque para o protagonismo de mulheres da comunidade em análise, iniciaram diálogo para se fazerem reconhecidas a partir de estruturação formal organizada, por meio de uma associação componente do processo, como destaca Maria Cremilda.

[...] nós fundamos uma federação pra nós criarmos, né! É pra ver, pra fazer o mapeamento todinho da área. E nós passamos três meses fazendo esse mapeamento pra gente adquirir os conhecimentos que as pessoas antigas fizeram pra nós, conversando conosco. Depois fizemos o resumo, onde tiramos as partes principais (MARIA CREMILDA, quilombola, pesquisa de campo, 2013).

A narrativa explícita que lideranças comunitárias buscaram reconstruir memórias de origem comum relacionadas ao cativeiro e reunir composições associadas a memórias da escravidão. Memórias essas pautadas nos velhos das comunidades, que, como afirma Furnes (1995), guardam vivências sobre o passado e lembranças particulares. Essa narrativa embasa a proposta teórica de que as lutas por reconhecimento na Amazônia são socioambientais porque se constituem a partir de territorialidades dominiais.

Vê-se que o processo de construção mnemônica relacionado ao cativeiro partiu, portanto, de dada situação atual. Foram condições de conflito do presente que deram suporte a dinâmicas coletivas da identidade quilombola em Santa Tereza do Matupiri. No percurso, parece ter havido no local o que Mattos (2005, p. 110) pontua ao estudar comunidades remanescentes do litoral brasileiro. “[...] há a construção da identidade quilombola por meio da recuperação de narrativas, desenvolvendo novas interpretações. Muitas práticas culturais foram transformadas em capital simbólico”.

Esses mecanismos iniciais de luta por reconhecimento no Matupiri, ao que indicam as memorialidades, conformaram-se em torno de uma linhagem comunitária de origem comum, parecendo fugir daquilo que Almeida (2008, p. 20) chama de “[...] uma luta teórica contra a força dos esquemas interpretativos dos positivistas no direito, que sempre querem confundir etnias, minorias e/ou povos tradicionais dentro de uma noção genérica de povo”.

No processo de percorrer comunidades para entrevistar velhos, a fim de compor memórias do cativeiro, a federação terminou por elaborar uma síntese histórica que incrementou o pedido de reconhecimento, como descreve Maria Cremilda,

primeira presidente da Federação Quilombola, 59 anos na época da entrevista, em 2013.

As primeiras informações que nós pegamos foi o seguinte: as pessoas que vieram, que eram fugitivas, os nomes deles eram primeiro Manuel Rodrigues, oh meu deus!... Manuel Benedito Rodrigues da Costa. Eles vieram como fugitivos. Eles inclusive ficaram nessa área daqui de Parintins que é do outro lado da Vila Amazônia, né! E de lá eles fugiram e saíram do navio e fugiram pra lá, né. Uns saíram pela parte de baixo (do rio) que entra pelo Maçauari e esses foram por aqui pelo rio Andirá. Eles foram com um senhor que era comerciante, o senhor Ataíde. O senhor Ataíde tinha um comércio lá num local que agora a gente chama de granja. Essa granja que seu Ataíde comprou eu não lembro o nome, ele comprou do... Ele se localizou lá e vendeu pra um português, esse português que já mudou, que fez a mudança, né. Quando ele veio, esse pessoal daqui, seu Manuel Benedito Rodrigues da Costa, é que estava com ele e foi uma prima dele, a dona Maria Albina, eles localizaram diretamente lá nessa granja, onde seu Ataíde esse comerciante morava né, seu Ataíde não pôde mais a se responsabilizar por eles, vendeu!, Já queria que esse outro comerciante (falhou a memória agora meu Deus do céu)... seu Antônio Pedreno. Ele pegou, levou a rio acima, né, esse pessoal, e depois deixaram eles localizados numa área que chamavam de quilombo, eles deram o nome de quilombo, de quilombo. Eles se espalharam, entraram no rio Andirá, no rio Matupiri lá mais dentro numa cabeceira, a cabeceira ficava lá onde eles pudessem se esconder. Depois, eles não criavam nem cachorro, nem galinha, porque eles tinham medo das pessoas de novo voltarem, os donos deles voltarem, né! E pegarem eles e levarem eles de volta. Quando eles chegaram nessa terra lá que nós demos, colocamos o nome agora como central das outras comunidades, né, eles ficaram lá e de lá formaram famílias. Era primo casando com prima e até muitas vezes irmão fazia filho pra sua própria irmã (risos), entendeu? Aconteceu muito isso, inclusive nós temos até agora uma irmã que ficou junto com irmão estão até agora junto, entendeu? E depois foram as famílias e eles foram se distanciando

um dos outros. Essas pessoas que chegou lá que é seu Benedito Rodrigues da Costa. Manuel Benedito da Costa ele ficou com a prima dele, dona Maria Albina. Eles tiveram nove filhos: os nomes deles eram Pedro Rodrigues da Costa, Manuel Rodrigues da Costa, Silvério Rodrigues da Costa, que era meu avô e (eu não me lembro mais o nome deles, mas naquele caderno lá o senhor vai ver que tá lá). Aí, eles foram casando, foram formando família e foram se espalhando. A nossa área aqui diretamente, que eu sei que é nossa área mesmo, é de quilombo de uma parte que se chama “Terra Preta” e vai até o Lírio do Vale, por que foi criado tudo pela nossa família, era um que ficava no local aqui, outro ficava em outro local e iam se espalhando. Agora tem vários porque os filhos já casaram também e formaram família e eles estão assim: eles já vão pra outro local assim, vamos dizer assim nós temos várias comunidades que tem remanescente de quilombola, mas não quer dizer que a comunidade é quilombola, entendeu? Nós temos várias pessoas dentro, nós temos dentro do Ariau, nós temos no Maçuari, nós temos no Itaquara, mas que essas pessoas já chegaram, casaram e formaram famílias lá, mas essa comunidade já existia (MARIA CREMILDA, quilombola, pesquisa de campo, 2013).

Partindo dessa busca por origens, a federação também se direcionou a outras parcerias incidentes e funcionais, que auxiliaram na consolidação documental da instituição, como lembra a quilombola Maria Amélia. Além disso, auxiliaram na construção da ideia de luta por reconhecimento, composta por características que abrigavam a questão social com a natureza do entorno.

[...] quando a cartografia do Amazonas (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia) veio pra cá aí foi que completou. Eles fizeram oficina de quatro dias. Nessa oficina, teve o mapeamento das áreas. Cada comunidade fez seu mapa, foi batido GPS de todas as comunidades. Através desse mapeamento e desse GPS foi que chegou a conclusão de nós sermos reconhecidos. Oito meses depois, nós fomos reconhecidos. Aí, nessa oficina, foi feito dia 14 de fevereiro de 2013. Quando foi dia 28 de

abril de 2013 tivemos a Convenção 69 aqui dentro da comunidade. Então, tudo isso ajudou nós a acabar de completar a nossa palavra, aí nós fomos reconhecido. Sete meses depois chegou em nossas mãos o diário oficial da união, e quinze dias depois chegou a certidão de reconhecimento como remanescente de quilombo (MARIA AMÉLIA, quilombola, pesquisa de campo, 2013).

Para Maria Amélia, o reconhecimento como quilombola “é uma honra grande, porque temos agora valores diferentes. Vamos ser tratados diferentes de como era no princípio. Se no princípio nossos pais e nossos avós foram escravos de senzala, agora é diferente”. Segundo ela, “foram escravos do trabalho que se havia aqui, de servir de escada pros fazendeiros, pras pessoas que vinham vender mercadoria, e regateavam por aqui. Eles se matavam tirando madeira pra trocar com rancho e comer pouco” (ID., *op. cit.*).

A quilombola Maria Amélia acena para expectativas em relação ao futuro da comunidade quilombola Matupiri. “[...] Hoje vai ser diferente, hoje já tá sendo, já estamos de olho aberto, não é mais aquele olho fechado que antigamente existia, então pra gente o nosso reconhecimento foi verdadeiramente muito bom”.

[...] eu comecei também a procurar qual eram os nossos direitos, aí eu cheguei e fui na Cartografia do Amazonas, MDA, MDES, eu fui na CONAB, todos esses órgãos me ampararam e disseram como tinha de ser feito. Olha, quando eu não sabia eu procurava saber. Porque diziam assim, quando nós tava se organizando pra ser reconhecido muitas pessoas diziam assim: – vocês não vão ser reconhecidos porque o prefeito não vai assinar. Mas o que veio resolver nosso problema foi a Fundação Palmares (MARIA AMÉLIA, quilombola, pesquisa de campo, 2013).

As narrativas sugeriram, em suas totalidades, que em certa medida, no movimento de luta por reconhecimento, o tradicionalismo das comunidades foi aparentemente deslocado do discurso do Estado, afastando-se do passado e tornando-se

cada vez mais próximo de demandas do presente, dinamizadas por problemáticas contemporâneas, que pouco consideram a ancestralidade. Talvez seja uma estratégia recente que não se mostrou equivalente à realidade das comunidades étnicas amazônicas, que em seu dia a dia lidam com conflitos de cunho socioambiental.

São comunidades que buscam o reconhecimento pleno sobre duas plataformas básicas: i) o respeito à identidade dos indivíduos; ii) e o respeito pelas visões peculiares de mundo (FRASER, 2012). É uma busca, em suma, paralela à busca por acesso a bens materiais e trabalho remunerado.

Considerações finais

Procurou-se realizar construção dialógica em função de memórias de Maria Cremilda, Maria de Lourdes e Maria Amélia sobre o reconhecimento da comunidade Santa Tereza do Matupiri como quilombola. Elas indicaram situações referentes a processos para assegurar direitos concernentes a processos autodeclaratórios, o que tendeu a conformar situação empírica relacionada ao aporte teórico da luta por reconhecimento.

Tomando esses aspectos, concluiu-se que mesmo lutas travadas quando certos desdobramentos escapam ao sentido estrito de entidade institucional, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência socioecológica e critérios de gênero e autodefinição coletiva, tendem a ser objetivadas, porque concorrem para relativizar divisões político-administrativas e modos convencionais de pautar e encaminhar demandas a poderes públicos.

Grupos socioambientais, de matriz étnica, como os quilombolas da Santa Tereza do Matupiri, perceberam que havia possibilidades para encaminhar reivindicações, reconhecer identidades coletivas e reivindicar territórios ocupados tradicionalmente. E nas análises das narrativas das mulheres da federação estiveram indicadas ocorrências no Matupiri daquilo que Almeida (2008) chama de mobilização continuada, que é quando unidades de luta podem ser interpretadas como unidades socioambientais de mobilização.

Para nós, autores, foi exatamente o fator identitário e demais fatores de autoimagem a ele subjacentes que levaram as pessoas a se agruparem sob semelhante expressão coletiva e a declararem pertencimento a uma categoria histórica, afirmando territorialidade específica e encaminhando demandas face ao Estado para se exigir reconhecimento de formas intrínsecas de formação e identificação.

E ainda, a Federação das Mulheres Quilombolas de Barreirinha, ao se articular junto a órgãos estaduais e federais, forçou diálogos com demais cenários nacionais de reivindicação e pautou-se em características de alcance assumidas por novos movimentos sociais de outras localidades do país. Daí conclui-se que padrões tradicionais de relação política com centros de poder e instâncias de legitimação, as quais possibilitam a emergência de lideranças que prescindem dos que detém o poder local, mesmo distantes da pretensão de serem movimentos em busca de hierarquia política, alcançam reivindicações e, mediante práticas de mobilização, aumentam seu poder de influência face ao Estado.

Referências

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. *Negros do Trombeta – guardiões das matas e rios*. Ed. Cejup/UFPA-NAEA, Belém, 1998, 2ª edição.

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. *No caminho das pedras do abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. – 2.ª ed, Manaus: PPGSCA/Ufam, 2008.

ALMEIDA, Wagner Berno de. *Cartografia social dos povos e comunidade tradicionais da Amazônia*. Plano de curso ministrado no Centro de Estudos Superiores de Parintins-CESP/UEA, Julho a Dezembro de 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

CAMPOS, Sabrina Coelho. *Memória e luta: narrativas dos remanescentes de quilombos de Santa Teresa do Matupiri, São Pedro e Trindade*. Monografia. UEA. Parintins. 2010.

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. *Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor*. Manaus: UEA Edições, 2003.

FRASER, Nancy. 2012. “Luta de classe ou respeito às diferenças?”. *Le Monde Diplomatique*. Disponível em: [encouragedhttp://aldeiagaulsesanet.dihitt.com/n/politica/2012/07/24/nancy-fraser--luta-de-classes-ou-respeito-as-diferencas](http://aldeiagaulsesanet.dihitt.com/n/politica/2012/07/24/nancy-fraser--luta-de-classes-ou-respeito-as-diferencas). Acessos em 21 de agosto de 2015.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. “Os amazônidas contam sua história: território, povos e populações”. In: SCHERER, Elenise, OLIVEIRA, José Aldemir (Orgs.). *Amazônia: território, povos tradicionais e ambientes*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. “O presente na tradição: reconhecimento e busca”. *Folhas Soltas*. Departamento de Antropologia e departamento de ciências sociais ICHL/UFAM, Manaus, 2012.

FREITAS PINTO, Ernesto Renan de. “Amazônia: perspectivas para o século XXI”. *Folhas Soltas*. Departamento de Antropologia e departamento de ciências sociais ICHL/UFAM, Manaus, 2012.

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

FUNES, Eurípedes. “Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX e XX)”. In: Gomes, Flávio & Del Priore, Mary (Orgs). *Os Senhores dos Rios – Amazônia, Margens e Histórias*. Elsevier Ed. São Paulo, 2003.

GOMES, Adriana da. *A reconstituição do universo identitário dos remanescentes de quilombolas da comunidade de santa Tereza do Matupiri, através da memória coletiva e relatos orais*. Monografia. UEA. Parintins. 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVII E XIX)*. São Paulo: UNESP, Ed. Polis, 2005.

GOMES, Flávio. “Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira. In. GOMES, Flávio (Org). *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão da Guiana Brasileira (Séculos XVIII-XIX)*. Belém, Editora Universitária/UFPA, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003.

KOHLHEPP, Gerard. "Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira". *Estudos Avançados* - USP, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 37-61, 2002.

KOSMINSKY, Ethel. "Por uma etnografia feminista das migrações internacionais: dos estudos de aculturação para os estudos de gênero". *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 15, n. 3, dez. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000300016&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 5 maio 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300016>.

LOUREIRO, Violeta Rafkalevsky. "Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir". Dossiê Amazônia Brasileira. *Estudos Avançados* - USP, São Paulo., vol. 16, nº 45, Mai/Ago, 2002, doi:10.1590/S0103-40142002000200008.

MATTOS, Hebe. História e Movimentos Sociais. In CARDOSO, Ciro Flamarion. Ronaldo, VAINFAS. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2012;

MATTOS, Hebe. *Marcas da Escravidão. Biografia, Racialização e Memória do Cativo na História do Brasil*. Tese de doutoramento de Professor Titular, Niterói: 2004.

MATTOS, Hebe. O ensino de história e a luta contra a discriminação racial no Brasil. In. ABREU, Martha, e SOIHET, Raquel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra-FAPERJ, 2003. p. 126-136.

MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom & HOLANDA, Fabiola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo, Contexto, 2011.

MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013a.

MELO, Rúrion (org.) *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013b.

MELO, Rúrion. "Práxis social, trabalho e reconhecimento: o problema da reconstrução antropológica na teoria crítica". In MELO, Rúrion (org.).

A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013c.

MOURÃO, Antônio Tadeu Carvalho. *Agora somos quilombolas: a luta da comunidade de santa Tereza do Matupiri, pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo.* Monografia de conclusão de curso. História UEA, Parintins, 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV. 2002.

RODRIGUES, Renan Albuquerque e OLIVEIRA, José Aldemir. "Impactos sociais da desterritorialização na Amazônia brasileira: o caso da hidrelétrica de Balbina (Social impacts of resettlement in the Brazilian Amazon: the case of the Balbina hydroelectric dam)". *Emancipação* (Online) (Ponta Grossa), v. 12, p. 35-53, 2012.

SAMPAIO, Patrícia (Org.). *O fim do silêncio – presença negra na Amazônia.* Belém: Açaí/CNPq, 298 p., 2011.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia.* – Manaus: EDUA, 2012.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. *Os Fios de Ariadne.* Manaus: EDUA, 1997.