

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E
TERRITORIALIDADES

MARCUS VENITIUS BONATO FILHO

DE MOCAMBEIROS A “FILHOS DO RIO”: um percurso
pela memória dos negros do rio Trombetas/PA

NITERÓI - RJ

2017

MARCUS VENITIUS BONATO FILHO

DE MOCAMBEIROS A “FILHOS DO RIO”: um percurso
pela memória dos negros do rio Trombetas/PA

Dissertação apresentada
ao Programa de Pós-
Graduação em Cultura e
Territorialidades (PPCULT)
da Universidade Federal
Fluminense, como requisito
parcial para obtenção do
Grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. GILMAR ROCHA

NITERÓI - RJ

2017

MARCUS VENITIUS BONATO FILHO

DE MOCAMBEIROS A “FILHOS DO RIO”: um percurso
pela memória dos negros do rio Trombetas/PA

Dissertação apresentada
ao Programa de Pós-
Graduação em Cultura e
Territorialidades (PPCULT)
da Universidade Federal
Fluminense, como requisito
parcial para obtenção do
Grau de Mestre.

Aprovada em 31 de agosto de 2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilmar Rocha – UFF (Orientador)

Prof. Dr. Wallace de Deus Barbosa – UFF

Profa. Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres – UFRJ

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho aos negros do Trombetas,
pelos ensinamentos e pela confiança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos “filhos do rio”, em especial à família Colé Viana, que compartilharam comigo seus saberes, seus fazeres, suas histórias e suas experiências. Essas experiências e convivência certamente marcaram a minha vida.

Ao professor Gilmar Rocha, meu orientador, pelo apoio, dedicação, generosidade e compreensão em todos os momentos da pesquisa. Mais que isso, pela relação de confiança, afeto, admiração e amizade.

Ao Patrick Zeiger que diante de seu olhar sensível e disponível, aceitou a empreitada de transformar “registros brutos de memórias” em uma narrativa fílmica.

À Cynthia Maria, minha companheira de todas as horas. Obrigado por não me deixar desistir. Seu percurso em busca do conhecimento e o rigor com a escrita é um exemplo para mim.

Aos meus pais, que sempre me apoiaram e deram condições para que eu pudesse seguir meus caminhos.

À tia Elen, “meu bem”, que fez da sua casa meu abrigo sempre que precisei.

À ARQMO que aceitou ser parceira desse trabalho compartilhando comigo informações e documentos importantes.

À Universidade Federal Fluminense-UFF, que por oito anos, vem me proporcionando encontros e contato com o conhecimento científico.

Ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades PPCULT, em especial aos professores Ana Enne, Cris Vital, Gilmar Rocha, e Wallace de Deus, pelos ensinamentos durante esse percurso. Não podia deixar de mencionar meus agradecimentos às queridas funcionárias do Programa: Márcia, Dulce e Silvia.

Aos professores Ana Enne e Wallace de Deus, pelas suas contribuições no momento da Banca de Qualificação.

À professora Luz Stella que aceitou participar da Banca de Defesa desta dissertação.

À Proex, que mesmo em momentos de dificuldade, autorizou minha estadia na Unidade Avançada José Veríssimo UAJV, durante as etapas de trabalho de campo.

À UAJV, em especial seus funcionários, que me recebe, me acolhe e me faz sentir em casa, deixando saudades.

Aos colegas do PPCult por compartilharem seus projetos, anseios, angústias e conquistas nesse árduo caminhar, em especial ao amigo Jailton Lira.

Aos amigos de Oriximiná, que sempre que podiam mostravam as belezas e os encantos de sua cidade.

Por fim, agradeço à Secretaria de Cultura do Município de Oriximiná que permitiu a primeira exibição em praça pública do documentário *Corpos de Barro*, na ocasião do *XXV Festival da Cultura de Oriximiná*.

EPÍGRAFE

Eu gosto desta solidão abundante do rio. Nada me agrada mais do que sozinho, olhar o rio no pleno dia deserto. É extraordinário como tudo se enche de entes, de deuses, de seres indescritíveis por detrás, sobretudo se tenho no longe em frente uma volta do rio. [...] É fulminante. O rio vira de caminho no fim do estirão, a massa indiferente dos verdes barra o horizonte, e tudo se enche de mistérios vivos que se escondem lá detrás. A cada instante sinto que a revelação vai se dar grandiosa, terrável, lá da volta do rio. E eu fico assim como que cheio de companhia, companhia minha, mais perigosa que boa, dolorida de receios que eu sei infundados, mas que são reais, vagos, e por isso mais completos e indiscutíveis, legítimos, deste perigo brutal de viver (de existir).

Mário de Andrade – O turista aprendiz

RESUMO

Essa dissertação caracteriza-se como desdobramento e aprofundamento de estudos realizados em comunidades quilombolas em Oriximiná, no Estado do Pará. Essas comunidades formam um patrimônio natural, cultural e humano tradicional que mantém viva uma forma singular de se relacionar com o meio. Durante, aproximadamente, três meses (maio, junho e julho/2016) foram realizadas entrevistas, registros em áudio e vídeo e visitas a comunidades que ficam a margem do rio Trombetas, a fim de captar as vozes e lembranças de memória das pessoas que tiveram contato com o documentário *Corpos de Barro*. Tal documentário, produzido pelo autor desta dissertação, a partir de uma compilação de dados, traz uma reflexão sobre a vida dos quilombolas, no que se refere, principalmente, à prática cultural de feitura de artefato de barro. Ao se reconhecerem nesse “enquadramento de memória”, os interlocutores da pesquisa condicionaram o caminho do trabalho. Seus registros de memórias, imbuídos de experiência, traçaram narrativas que tinham como destaque a construção social da identidade e do território, a relação com a natureza e com os rios e a luta e resistência dessa gente em denúncia à exploração histórica de suas riquezas. Assim, como *Movimentos* que se articulam e fundamentam a unidade dessa dissertação, o trabalho está dividido da seguinte forma: no *Primeiro* destaca-se a exibição do documentário em algumas comunidades quilombolas; no *Segundo* tem-se uma reflexão teórica sobre os conceitos de memória e identidade a partir dos escritos de Michael Pollak; já no *Terceiro* discute-se a constituição do território de uma gente que pode ser definida como “mocambeiros” e “filhos do rio”; os *Quarto* e *Quinto Movimentos*, trazem, respectivamente, a relação que os quilombolas estabelecem com a natureza na produção de artefatos de barro, e a relação de conflito entre comunidades quilombolas e órgãos governamentais. Todos esses temas foram suscitados a partir do contato de meus interlocutores com *Corpos de Barro*, o que fez da narrativa dessas pessoas um campo fértil para entender “os rios de memórias” que perpassam suas vidas.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola. Memória. Território. Corporeidade. Disputa política.

ABSTRACT

This thesis is a ramification and a deepening of studies that were carried out in the quilombola communities in Oriximiná, in the state of Pará. Such communities are a traditional natural, cultural and human heritage that keeps alive a unique way to relate to the environment. During about three months (May, June and July, 2016), interviews, audio and video records, and visits to communities in the bank of the river Trombetas were carried out in order to capture the voices and remembrances of the people who had contact with the documentary *Corpos de Barro* [Clay Bodies]. This documentary, produced by the author of this thesis from a compilation of data, reflects about the life of the quilombolas, especially regarding the cultural practice of manufacturing clay artifacts. By recognizing themselves in this “memory framing”, the interlocutors of this research determined the way this work was conducted. Their memory records, imbued of experience, outlined narratives that highlighted the social construction of identity and territory, their relationship with nature and rivers, and the struggle and resistance of these people denouncing the historical exploitation of their riches. Thus, like *Movements* that articulate and support the unity of this thesis, this work is divided as follows: in the *First Movement*, the exhibition of the documentary in some quilombola communities is highlighted; in the *Second*, there is a theoretical reflection about the concepts of memory and identity based on Michel Pollak’s texts; in the *Third*, there is a discussion about the constitution of the territory of a people that can be defined as “mocambeiros” and “children of the river”; the *Forth* and the *Fifth Movements* discuss, respectively, the relationship the quilombolas establish with nature in the manufacture of clay artifacts, and the conflicts between the quilombola communities and government agencies. All these subjects were raised from the contact between the research interlocutors and the documentary *Corpos de Barro*, which turned the narratives of these people into a fertile ground to understand “the rivers of memory” that run through their lives.

Keywords: Quilombola Communities. Memory. Territory. Body-nature. Political Dispute.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	10
PRIMEIRO MOVIMENTO: A memória dos excluídos: o <i>enquadre da memória</i> a partir do documentário <i>Corpos de Barro</i>	19
SEGUNDO MOVIMENTO: Memória e identidade: um estudo a partir do documentário <i>Corpos de Barro</i>	31
TERCEIRO MOVIMENTO: A construção do território: de “mocambeiros” a “filhos do rio”.....	40
QUARTO MOVIMENTO: Natureza, corpo e artesanato: subjetividades tecidas no tempo e espaço.....	50
QUINTO MOVIMENTO: Vozes políticas: luta, resistência e novas formas de exploração.....	65
APONTAMENTOS FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS.....	88
ANEXOS	

APRESENTAÇÃO

Começo compartilhando uma história. História que envolve um longo trabalho de pesquisa que teve início ainda nos primeiros anos da graduação e culminou nesta dissertação. Quando ainda cursava o primeiro período da graduação em Produção Cultural, na Universidade Federal Fluminense (UFF), fui selecionado para integrar a equipe do programa de extensão *Educação Patrimonial em Oriximiná/PA*, no qual participei como bolsista pesquisador durante dois anos (2010 e 2011). Na ocasião, o programa tinha como objetivo mapear e inventariar in *locus* o artesanato tradicional produzido pelos grupos indígenas, pelas populações ribeirinhas e pelas comunidades quilombolas. Esse trabalho possibilitou-me três idas ao município de Oriximiná/PA¹ (janeiro de 2010, julho de 2010 e julho/agosto de 2011), quando então pude conhecer e desenvolver a pesquisa em diferentes comunidades quilombolas espalhadas à margem do rio Trombetas. Essas três idas a campo contruíram com a elaboração do catálogo intitulado *Inventário do Artesanato Tradicional de Oriximiná/PA*, material produzido a partir da realização da pesquisa e do mapeamento do artesanato tradicional local.

Nesta ocasião foi possível perceber que, as diversas populações espalhadas pela floresta amazônica no Brasil, compartilham uma maneira singular e tradicional de viver, formando um grande e complexo acervo vivo. Tal complexo forma um patrimônio natural, cultural e humano que faz desse

¹ A Universidade Federal Fluminense (UFF) mantém, desde a década de 1970, uma base física na região amazônica. A Unidade Avançada José Veríssimo (UAV), acolhe docentes, técnicos administrativos e discentes que desenvolvem ações de extensão, ensino e pesquisa na região de Oriximiná, no estado do Pará.

território um lugar privilegiado que, desde então, vem despertando minha atenção e desejo de continuar pesquisando. A cada volta ao campo, novos horizontes e possibilidades de pesquisa se revelavam naquele universo tão distante e distinto nunca antes, por mim tateado. Recordo minha primeira experiência rumo ao desconhecido: “Ouve-se o apito do barco, um colorido jamais visto, esticadas as cores das redes se misturavam. Logo o encontro das águas dos rios Negro e Solimões e o sol... refletia a beleza amazônica”. Esse trecho, parte do meu diário de campo, escrito em 2010, reflete o quanto aquela viagem marcaria minha trajetória acadêmica.

Essa experiência etnográfica, iniciada naquele programa de extensão quando então cursava a graduação, estimulou meu interesse pessoal de dar continuidade a outras reflexões e estudos. Assim, como requisito parcial para obtenção do título de Produtor Cultural, o qual exigiu a elaboração de um trabalho monográfico², iniciei uma pesquisa no molde antropológico, na qual busquei investigar e compreender, a partir da experiência do trabalho de campo etnográfico, a relação entre o corpo, a natureza e o artesanato em uma comunidade quilombola de Oriximiná, conhecida por Lago do Moura³. Para tanto, acompanhei o dia a dia de uma família⁴ desta comunidade quilombola que ainda mantém viva uma forma peculiar de se relacionar com a natureza e com o mundo. Sua intrínseca relação com a natureza se evidencia em todos os elos de construção como pessoas, o que revela um modo singular de ser, permeado por verdadeiras trocas simbólicas, que podem ser desveladas a partir de suas práticas, neste caso, a partir da cultura do barro.

Para consecução da referida pesquisa, procurei realizar um trabalho em que mapear campos, selecionar informantes, estabelecer relações, manter um

² Trabalho intitulado *A simbiose entre o corpo, a natureza e o artesanato no processo de fabricação do artesanato do barro em uma comunidade quilombola à margem do rio trombetas/PA*.

³ A Comunidade do Lago do Moura está localizada à margem direita do rio Trombetas, que, em sua parte alta, forma um grande lago conhecido como Lago do Moura. Possui aproximadamente 90 famílias espalhadas em área de várzea. O acesso se dá por água, em embarcações. Sua área territorial está sobreposta à Reserva Biológica do Rio Trombetas, Flona (Floresta Nacional), Saracá-Taquera e Floresta Estadual Trombetas. Compõe uma grande riqueza natural de igarapés, castanhais e ilhas, além da diversidade da flora e da fauna. Sua proximidade com Porto Trombetas vem modificando consideravelmente o modo de ser e de viver daqueles que ali habitam.

⁴ Ressalto que, nesta ocasião, apesar do trabalho ter sido realizado com uma família, a família Colé Viana, tive contato com outras famílias desta comunidade que também têm em seus costumes a prática da cultura do barro.

diário, transcrever textos e, assim por diante, fossem questões imprescindíveis para uma prática etnográfica. O trabalho de campo consistiu em perceber o que está por detrás do objeto investigado e, para isso, a observação precisou ser detalhada e minuciosa, como sugere Geertz (1978) ao propor a “descrição densa”. A partir do trabalho de campo, pude perceber que o artefato oriundo da cultura do barro, funde as dimensões corpo, natureza e artesanato e, por isso, diz de um modo particular de construir o mundo, ao mesmo tempo, em que os objetos constituem pessoas e tecem toda uma forma social de ser, estar e se relacionar com o meio.

Tal pesquisa culminou em uma gama de possibilidades e caminhos de investigação que ora substancializa a pesquisa de mestrado. A cada intervalo de tempo, entre um campo e outro, foi possível estabelecer conexões até então não articuladas e tão pouco pensadas. A decisão de continuar pesquisando o universo quilombola colocou-me como desafio inicial compreender a constituição daquele território, o que foi feito a partir das reminiscências, histórias, lembranças e memórias daquela gente. Além disso, a revisão de todo material de pesquisa coletado (registros fotográficos, pequenos vídeos e transcrições de entrevistas) durante seis anos de trabalho naquele território levou à organização de um pequeno documentário intitulado *Corpos de Barro*⁵ como forma de registrar, sob outro formato e linguagem, a vida dos quilombolas, a partir de suas práticas culturais, especialmente, a cultura do barro.

Em meu plano de estudos de mestrado estava prevista uma nova experiência etnográfica no município de Oriximiná. Dessa vez, um pouco mais extensa e, conseqüentemente, mais intensa. A proposta era permanecer no território por três meses realizando etnografia em várias comunidades. Assim, no final de maio de 2016 embarquei para Oriximiná, a fim de dar prosseguimento à pesquisa. A princípio, precisava compartilhar com os principais interlocutores esse produto audiovisual e, tentar perceber se *Corpos de Barro* condensava as narrativas e reflexões realizadas por eles, e se a história retratada e “enquadrada” no documentário fazia sentido.

⁵ Produzido em maio de 2016, durante a pesquisa do mestrado, em parceria com a *Piloto Filmes*, sediada no Rio de Janeiro.

Desse modo, assim que cheguei à cidade de Oriximiná entrei em contato com a *Associação Remanescentes de Quilombolas de Oriximiná*, doravante denominada ARQMO⁶, com sede e foro na cidade de Oriximiná, no Estado do Pará. Devido a sua importância e representatividade perante os quilombolas deu-se a necessidade de informar, apresentar e formalizar minha proposta de estudo conforme projeto de estudo no mestrado. Para tanto, agendei uma reunião com o Conselho Diretor e coordenadores da associação para expor meus objetivos e futuros desdobramentos da pesquisa. Aproveitei a ocasião para estabelecer parcerias e tentar entender as principais mudanças e demandas na conjuntura atual, a começar pela renovação e atuação da nova gestão da ARQMO. Ao terminar a reunião, solicitaram que eu apresentasse um ofício com os principais objetivos da pesquisa para que eu pudesse obter autorização para executá-la em territórios quilombolas. Passados dois dias, estava com o documento em mãos e, a partir de então, comecei a planejar efetivamente minha ida a campo.

Nesse mesmo período, fui informado de que estava para acontecer uma das principais festas populares do município, o *XXV Festival da Cultura de Oriximiná*, organizado pela Secretaria de Cultura com objetivo de realizar uma amostra das manifestações culturais existentes na cidade, contemplando a cultura indígena, ribeirinha, quilombola e produções de Oriximiná. Ocasão que me foi propícia para reencontrar, conversar e articular com os quilombolas minha ida a campo e também propor a exibição do documentário *Corpos de Barro* durante o evento. Assim, encaminhei-me à Secretaria de Cultura para tentar conversar com o secretário e certificar-me sobre a viabilidade da proposta de exibição. O referido secretário recebeu-me na presença da

⁶ Associação civil de direito privado sem fins lucrativos ou econômicos, suprapartidária, sem distinção de credo ou religião, raça, etnia, classe, orientação sexual e gênero. Foi fundada em 1989 e como objetivos: “representar as comunidades de remanescentes de quilombo do município de Oriximiná; apoiar as organizações das comunidades remanescentes de quilombo; lutar pela titulação e direito das comunidades remanescentes de quilombos; promover e apoiar iniciativas visando à melhoria da qualidade de vida das comunidades remanescentes de quilombos; promover o estudo e a aplicação de novos modelos sócio-produtivos e de sistemas alternativos de produção e comércio visando os benefícios das comunidades remanescentes de quilombos; desenvolver estudos sobre as raízes históricas e manifestações culturais das comunidades remanescentes de quilombos; incentivar as manifestações culturais das comunidades remanescentes de quilombos; promover e apoiar a luta pela emancipação da população negra; promover a defesa e a conservação do patrimônio histórico e cultural, dentre outros” (ARQMO, 2015).

produtora responsável pela programação do evento e, com prontidão, incluíram o documentário na programação oficial do evento.

Antes dessa primeira exibição, tinha uma missão: entrar em contato com a família Colé Viana, atores personagens da narrativa fílmica que seria exibida em praça pública na ocasião da festa. Desde que havia chegado a Oriximiná estava em busca de comunicar-me com eles. A melhor maneira para obter informações do interior é circular pela rua à margem do rio, local onde a notícia “corre” devido à grande circulação de pessoas, principalmente, indígenas e quilombolas que passam pela cidade. Foi assim que tive notícias de que os personagens do documentário, sr. José Lopes e D. Maria Viana, estavam para chegar à cidade. Como era final de mês, tinha previsão “de barco baixando”, momento em que os quilombolas vão à cidade para receber seus benefícios financeiros, vender seus produtos, comprar produtos que necessitam, realizar consulta médica, ou mesmo, visitar algum parente.

Foi assim que nosso encontro aconteceu no dia 06 de junho de 2016 na Unidade Avançada José Veríssimo (UAJV), na presença do sr. José Lopes, D. Maria e sua filha Risiane. Esse momento foi marcado por um grande abraço coletivo e leveza na alma de nos reencontrarmos. Nas dependências da UAJV há uma sala, formato multiuso e equipada com telão e projetor. Esse foi um local adequado para exibição do documentário para uma plateia ilustre, os personagens de *Corpos de Barro*. Quando começou a sessão, estavam apreensivos. No escuro, era possível ver somente os olhos arregalados e fixos no telão. Ao término, ficamos todos em silêncio e, para minha surpresa, quando percebi, estavam tomados pela emoção. Bastante comovido, o sr. José Lopes disse:

É... Com certeza nossa história ta aí. A gente agradece muito, muito obrigado, to muito feliz, muito. Nunca imaginei que eu fosse receber uma visão dessa tão linda da minha vida, não sô muito chorão, mas não sô muito bom pra chorar também né? Infelizmente não consegui segurar... Eu senti tudo que eu precisava na minha vida assim... Vai ficar na história, com certeza. Vai ficar na história da minha vida.

É possível afirmar que esse momento, de certo modo, condicionou o que estaria por vir. A minha rememoração de registros e materiais captados anteriormente, e compilados sob o formato de documentário, misturados a memórias de um passado que legitimava o presente passou a ser o início e o

foi condutor deste estudo desde então. Cada exibição do documentário, como um recurso metodológico da pesquisa, seja em praça pública ou em pequenos grupos, suscitava naqueles que o assistiam um percurso pelas memórias de suas próprias vidas. Disso, surgiram vários e novos interlocutores, em diferentes territórios, dispostos a narrar seus fazeres e práticas sociais. Mais do que isso, a exibição do documentário, além de ter se tornado uma “porta de entrada” e ter me dado força para alcançar outros territórios, possibilitou-me um elo de confiança com as pessoas que compactuavam com aquela história e ali se viam representados. O documentário despertava o desejo nas pessoas de falar sobre si e legitimar suas histórias.

Acredito que isso foi possível a partir do momento em que consegui “afetá-los”⁷, ou seja, a partir do momento em que, por meio da exibição do documentário como um recurso metodológico, foram tecidas por eles considerações sobre suas próprias experiências mnemônicas, práticas culturais e entendimento de mundo, as quais articulei à abordagens e teorias antropológicas e sociológicas. Dessa maneira, neste estudo meu esforço é tentar dar forma a um rico material etnográfico construído ao longo do tempo, a partir de reflexões que elaboraram e que elaboramos juntos, e de trocas simbólicas (comunicacionais, afetivas e outras) que excedem o tempo cronológico da minha estada em suas casas. Como em um quebra-cabeça, minha tentativa foi juntar essas “peças de memória” em um todo coerente. Esse trabalho faz alusão ao que Geertz (1978) escreve:

[...] o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem – está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma ideia ou o que quer que seja está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente (p. 7).

Desse modo, o objetivo dessa pesquisa é, em certo sentido, dar voz a essas memórias silenciadas, articulando teoricamente tais memórias a

⁷ “‘Ser afetado’ é expressão que se encontra com certa frequência no discurso antropológico mais recente, em particular quando se trata de descrever o estilo de experiência implicado no trabalho de campo. Foi precisamente aí que Jeanne Favret-Saada concebeu essa noção [...]” (BARBOSA NETO, 2012, p. 235). Nesse sentido, “‘Ser afetado’ concerne a ‘uma dimensão central do trabalho de campo’, à experiência de habitar um ‘outro lugar’, de ser ‘tomado’ pelas suas ‘intensidades específicas’, as quais, em geral, ‘não são significáveis’” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155 apud BARBOSA NETO, 2012, p. 236).

reflexões e estudos sobre território, identidade, corpo e natureza. O propósito dessa articulação é pensar como e em que medida a memória coletiva e individual é potencialmente capaz de revelar uma história negada e silenciada por uma lógica dominante de exploração que se perdura, com propósitos distintos, ao longo do tempo e da história. Nesse sentido, a memória demonstrou ser uma dimensão fundamental para pensar os elementos do presente, do passado e o que se projeta para o futuro. Ela é o fio condutor de narrativas que expõem traços sociais, práticas culturais, costumes próprios, relações específicas com a natureza e, mais que isso, a identidade de um povo que, à margem, luta silenciosamente para preservar uma maneira peculiar de ser e se relacionar com o meio. Ao reconhecerem suas práticas em uma narrativa fílmica, os quilombolas que com *Corpos de Barro* tiveram contato, relembrou seu passado, expuseram as belezas e encantos de suas terras, e alimentaram a esperança de dias melhores.

Assim, essa dissertação está escrita em cinco *Movimentos* que, como pequenos “fragmentos de memória”, se articulam na tentativa de substancializar o todo do texto. A opção por intitulá-los de *Movimentos* e não Capítulos deu-se na tentativa de imprimir mais circularidade ao texto, posto que as histórias que o substancializam se comunicam e se completam. Desse modo, no *Primeiro Movimento*, *A memória dos excluídos: o enquadre da memória a partir do documentário Corpos de Barro*, tem-se uma discussão sobre a exibição pública do documentário no *XXV Festival da Cultura de Oriximiná*, bem como a exibição para família Colé Viana e também em outras comunidades. Nesse *Movimento* apresentam-se os desdobramentos de *Corpos de Barro* e como este foi potencialmente capaz de despertar reminiscências e importantes recortes da vida daquelas pessoas. Seus traços de memória fizeram delas interlocutores privilegiados, já que como narradores de suas histórias, mostraram-se sábios artesãos de suas experiências.

O *Segundo Movimento*, cujo título é *Memória e identidade: um estudo a partir do documentário Corpos de Barro*, baseia-se nas contribuições de Michael Pollak (1989; 1992) sobre memória e identidade. O autor vai trazer considerações memória coletiva e individual, sobre o *enquadramento da memória* – que diz respeito àquilo que se quer guardar, que se quer lembrar;

que remete ao passado e mantém conexões com o presente e com o futuro – e sobre as funções da memória e sua relação com os traços identitários de uma etnia. Como na maioria das vezes a história oficial é construída verticalmente, a memória do quilombola, acionada a partir de *Corpos de Barro*, revelou-se como uma memória que expressa a contradição desta história.

No *Terceiro Movimento*, busca-se traçar alguns caminhos para entender a trajetória desses negros espalhados em meio à floresta amazônica. Intitulado *A construção do território: de “mocambeiros” a “filhos do rio”*, nesse *Movimento* tem-se uma discussão sobre como os negros do Trombetas tecem e trocam saberes tradicionais específicos e necessários para própria existência. Para tanto, fez-se necessário traçar uma cronologia, não linear, sobre os processos constitutivos do território, tendo como ponto de partida, a origem dos “mocambos” naquelas terras. Tal processo é marcado por uma história de luta e resistência que se perdura ao longo do tempo e no qual o território é importante para compreender a constituição da identidade desses “filhos do rio”.

No *Quarto Movimento*, intitulado *Natureza, corpo e artesanato: subjetividades tecidas no tempo e espaço*, são discutidas as narrativas de memórias dos quilombolas a partir de suas práticas culturais correlacionadas a uma visão de mundo que implica a tríade corpo-natureza-artesanato. Deixa-se falar os interlocutores – que também se autodenominam “filhos da terra – na tentativa de compreender suas teorias sobre a relação entre seu próprio corpo, a natureza que os rodeia e o artesanato que fazem, além de pensar como essas reflexões corroboram ou não o campo teórico estudado por mim. Essas categorias – que também são tema de *Corpos de Barro* – se mostram fecundas para compreender o universo investigado e podem ser reveladas a partir de memórias acionadas pelo documentário.

No *Quinto Movimento*, *Vozes políticas: luta, resistência e novas formas de exploração*, são trazidas as questões provocadas por *Corpos de Barro* no que se referem às (não tão)novas formas de exploração dos negros remanescentes de quilombolas e de suas terras. Por meio de relatos contundentes sobre a situação atual que envolve grandes projetos de exploração de madeira e extração de minérios nas áreas investigadas, os

interlocutores denunciam as mudanças ocorridas na região. Como vozes que não se calam, buscam reagir a esse descaso tendo na ARQMO, uma possibilidade de reivindicação de seus direitos e preservação de suas terras, de seus costumes e de suas práticas culturais.

Já nos *Apontamentos Finais* algumas questões são retomadas, mais a título de discussão do que conclusivo, bem como são destacados os principais desdobramentos do documentário em outros momentos, que extrapolam o tempo da pesquisa. Por fim, no *Anexo* são apresentados os interlocutores⁸ diretos da pesquisa, além daqueles com quem pude conversar e que me narraram histórias e memórias daquela gente. Esses narradores, à luz do que Benjamim (1994) pôde elucidar, mostram que, “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história” (p. 205). Nesse sentido, esse trabalho tem, como intento mais eminente, conservar as histórias.

⁸ As fotos dos interlocutores foram tiradas pelo autor deste trabalho.

PRIMEIRO MOVIMENTO

A memória dos excluídos: o enquadre da memória a partir do documentário *Corpos de Barro*

[...] o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é conta-la *inteira*. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida.

Benjamin, 1994

O despertar a memória é um desafio. Segundo Pollak (1992), quando se trabalha com entrevistas e história oral⁹, em que se recolhem memórias individuais e coletivas, esse desafio se configura em como trabalhar com esses dados e como se sensibilizar diante de um material tão rico que é a história da vida de alguém. Aliás, tocar o outro e provocar nele a expressão de suas

⁹ Ver Thompson (1992). Em suas palavras, o autor afirma: “A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo [...]. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro das comunidades. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato – e, pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações” (p. 44).

percepções individuais da realidade requer *sensibilidade*¹⁰ à *pluralidade* e, como isso está no como se faz, há de se ter em mente que “[...] contar a própria vida nada tem de natural” (p. 213). Nesse sentido, o documentário *Corpos de Barro* foi testemunho deste desafio. Realizado sem maiores pretensões, a partir de imagens e registros feitos durante seis anos de pesquisa, tal documentário foi o fio condutor e dispositivo que acionou memórias silenciadas. Dessa maneira, cumpriu sua tarefa: deflagrou a questão da memória e da identidade quilombola.

Assim, começo narrando os dias que antecederam à exibição do documentário *Corpos de Barro* na ocasião do *XXV Festival da Cultura do Município de Oriximiná*. Mesmo confirmado na programação oficial do evento conforme publicado nos meios de comunicação – “O evento inicia na sexta-feira, dia primeiro de julho de 2016, com a apresentação do documentário *Corpos de Barro*, produzido pelo pesquisador da UFF, Marcus Bonato, sobre a arte em cerâmica encontrada nas comunidades quilombolas do Moura e de Boa Vista” (Orixi Notícia, 29/06/2016)” – não tinha a garantia se a empresa responsável pela infraestrutura do evento, teria os recursos técnicos necessários que permitiriam exibir o documentário em praça pública, uma vez que, seria a primeira vez que esse tipo de recurso e iniciativa seria utilizado para tal fim.

A festa acontece todos os anos na Praça do Centenário, principal praça da cidade, em uma grande arena montada especialmente para receber o tão esperado “encontro entre culturas”. Nas palavras do secretário de cultura, o festival tem como objetivo “abranger toda diversidade cultural do município. Além das apresentações de dança, do concurso de quadrilhas, vamos ter um espaço para exposição de artesanato e também da culinária regional”. Esse espaço, no caso, foi o local para a exposição das peças de barro do sr. José Lopes e de D. Maria Colé, que seriam naquela noite, os representantes de sua própria comunidade, com a exibição do documentário.

Dessa maneira, na presença dos protagonistas dessa história, aconteceu no dia primeiro de julho, a tão esperada exibição do documentário

¹⁰ “Seria muito interessante refazer uma história das ciências questionando a importância dessa sensibilidade no contato com os materiais sobre os quais a gente trabalha, em relação àquilo que a gente pesquisa e sobre o que a gente escreve” (POLLAK, 1992, p. 212).

Corpos de Barro. Por volta das 20:00 horas, já com a arena tomada pelo público, deu-se início a grande festa, quando logo, anunciaram o início das apresentações. Tanto eu, como os personagens dessa narrativa, estávamos apreensivos e nervosos para saber qual seria a reação das pessoas, principalmente, aquelas diretamente envolvidas com a cultura do barro. Na plateia, além do núcleo urbano, inúmeros quilombolas marcavam presença, dentre eles irmãos, parentes e amigos próximos de sr. José Lopes e D. Maria Colé. Ao terminar, o alívio e alegria em vê-los satisfeitos com os resultados alcançados. Abaixo, algumas fotos tiradas por mim, como registro de memória desse dia:



Figura 01: Sr. José Lopes e D. Maria Colé
Fonte: Acervo pessoal de pesquisa, 2016



Figura 02: Praça Centenário - Oriximiná
Fonte: Acervo Pessoal de Pesquisa,



Figura 03: XXV Festival da Cultura de Oriximiná – Praça Centenário
Fonte: Acervo pessoal de pesquisa, 2016

Durante a festa, tive a oportunidade de conversar com diferentes interlocutores, muito deles, líderes quilombolas, professores e educadores, principalmente, aqueles que lecionam no “interior”, maneira como se referem a quem ministra aulas nas comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas. Inclusive, uma delas, uma importante e reconhecida professora do município, me solicitou, via ofício, autorização para exibir o documentário na festa do Pré-Círio¹¹, festa que reúne uma mostra da cultura do município como os rituais e danças tradicionais, artesanato, rezas, etc, que compõe um retrato da cultura urbana e de comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas. Isso parece demonstrar que o documentário começava a tomar outro rumo, o que parecia demonstrar que as pessoas ensejavam que ele circulasse e mais pessoas pudesse assisti-lo.

Outra situação que precisa ser lembrada e compartilhada foi o encontro com D. Zuleide, uma importante artesã da comunidade de Boa Vista, que assim como sua irmã D. Maria, também pratica a cultura do barro. Em suas palavras, ela relata: “É, tá bom Marcus, é tudo real né? Aconteceu. Aqui tá mostrando o que passou, o que aconteceu, toda realidade, aqui não tem nada de mentira. Foi acontecido, isso é um registro, foi registrado, então é uma prova do que passaste por aqui, que trouxeste um retorno”. E continuou:

Então a gente foi crescendo com isso, pra nós foi uma tradição que foi passando de geração pra geração pra nós. Que sempre eu digo, nós da família Colé, a família Colé Viana, tem uma tradição, nós temos um princípio, nós temos um princípio e esse princípio é uma tradição, que até hoje nós fica mantendo (ZULEIDE, 2016).

A família Colé Viana, é muito respeitada e conhecida na região. Seus antepassados viveram escondidos na floresta e formaram os primeiros “mocambos”. De “mocambeiros” a “filhos do rio”, essa gente traz em suas histórias de vida saberes tradicionais apreendido e compartilhado com seus antepassados. Com eles, aprenderam mais que uma prática cotidiana; compreenderam os segredos, os mistérios e os desafios para conviverem “naquele mundão”. Conhecem e lutam pelos direitos de preservação de suas

¹¹ Festa que antecede o Círio Fluvial Noturno de Santo Antônio, evento religioso católico que reúne milhares de pessoas. É uma celebração tradicional, que perdura por mais de meio século, na qual se realiza uma procissão noturno no rio Trombetas, tendo a frente, uma grande embarcação que leva o padroeiro da cidade, Santo Antônio.

terras e reconhecimento de seu povo em alguns movimentos políticos, econômicos e sociais, eclodidos por uma série de ameaças surgidas, principalmente, após a ocupação e exploração de madeiras e minerais em suas áreas.

Durante a conversa com D. Zuleide, ela demonstrou compactuar com aquilo que acabara de ver e mostrou-se interessada em também registrar sua história, dessa vez, a partir das danças tradicionais¹². Perguntou-me se estava previsto em meus planos, ir à comunidade de Boa Vista, ocasião em que eu poderia conhecer melhor essa história e, conseqüentemente, a história da comunidade. Acertamos minha ida e, dessa maneira, a cada exibição do documentário, ampliava meu campo de atuação e inserção naquele universo de tantas fronteiras um tanto quanto difícil de “navegar”.

¹² Em minha segunda etapa de pesquisa em campo, em novembro de 2016, tive como objetivo registrar a festa de maior popularidade e relevância em que se reafirma a consciência negra, intitulada *Raízes Negras*. Além disso, essa etapa teve como objetivo registrar as danças tradicionais realizadas por D. Zuleide, na comunidade de Boa Vista. Assim, em 22 de novembro, fiz um registro da dança *Catisirigandô* e, antes da apresentação, a filha de D. Zuleide, Rosilda Clemente (44), nos explica: “A dança que será apresentada chama-se Catisirigandô, dança quilombola resgatada pela comunidade do Boa Vista. O resgate dessa dança foi através da bisavó Laureana Colé do Livramento, nascida em 19 de janeiro de 1882. Morava na margem direita do rio Trombetas, na comunidade da Tapagem, lugar onde chama-se Trindade. Contavam-nos que essa dança era de origem daqueles negros que fugiram e se acamparam nas cachoeiras do Campixe e do Turuna, até que ouviram dizer que os negros já poderiam sair daqueles lugares de fuga. Então, depois que se sentiram libertos, foram formando os quilombos. Foi então que a família de Laureana Colé acamparam na área da Tapagem, onde formaram um santuário chamado Oratório e colocaram uma imagem da Santíssima Trindade. Festejaram. Essa festa era de São Benedito, organizada de um jeito bem popular pela família. A família era de treze irmãs, que moravam numa casa que chamava Casa Grande, uma senzala. Moravam na casa Benedita, Lo, Luzia, Catarina, Inei, Conceição, Sofia e Lorentina. Algumas dessas irmãs tinham dons extraordinários. Uma tinha o dom de atrair animais e brincar com as cores da natureza, animais como o macaco que colocou o nome de Quatipuru. Enchia a cesta de flores e dizia ofertar para Jesus. Outra teve o dom de adivinho. Quando faziam a festa, ela benzia o local da festa antes do acontecimento para que não acontecesse nenhum mal ao povo que participava do evento; jogando banho e ervas cheirosas. Seu nome era Catarina, mas as pessoas a chamavam de Catirinha. A mesma tinha visão e sabia tudo que ia acontecer de ruim aos negros daquele lugar. As festas daquele lugar era organizada de um jeito bem ritual, tendo os instrumentos de reco reco, feito de bambu, o tambor e bumbo feito de pele de animais e madeira. Então o povo se divertia com diversos ritmos cantados e dançados, e hoje, resgatada pela comunidade de Boa Vista a dança composta por negras que rebolam em volta do mastro mostrando a cultura dos antepassados. Organizada pela Maria Zuleide, Rosilda dos Santos Clemente, Diana Viana dos Santos e Zuleia Viana dos Santos” Após essa apresentação, há um claro apelo e reivindicação por parte de outra filha de D. Zuleide: “A gente quer que esse nosso canto chegue em algum lugar, pra que esse canto não se torne um lamento mas sim numa reivindicação. Esses projetos de resgate de cultura, pessoas se prevalecem, montam projetos, e se beneficiam com esses projeto”.

Desse modo, foi na comunidade de Boa Vista, que aconteceu a segunda experiência em grupo, na presença de grande parte da família Colé Viana. Nesse momento, tive a oportunidade de conhecer e me aproximar dessa família, na triste ocasião que a sra. Rosa Colé¹³ (87) – mãe de D. Maria, D. Zuleide e mais 04 irmãos – adoece, ficando entre a vida e a morte. Como o caso da sra. Rosa se agravou, acharam melhor reunir todos os parentes próximos, tarefa um pouco difícil ao se pensar nas distâncias e a falta de comunicação entre as comunidades. Dois dias se levaram para que todos estivessem reunidos em Boa Vista. Ao ser surpreendido por essa situação, fiquei indeciso quanto a permanecer na comunidade ou continuar o trabalho de campo em outras comunidades. Porém, entendendo ser esse um difícil momento, ainda mantive a esperança de conseguir exibir o documentário para todo o núcleo familiar. Como o campo é um desafio, cheio de surpresas e imprevistos, no qual certezas acabam se tornando incertas, continuei em Boa Vista até que a situação estivesse mais estável. Isso veio acontecer alguns dias depois sendo possível cumprir parte dos objetivos da minha ida a esse campo.

Foi num domingo à tarde, logo após um almoço especial preparado por uma das filhas de D. Zuleide, que ocorreu a exibição. Do lado de fora da casa, próximo a um fogão de lenha – que também serve para queimar as peças de barro que são produzidas por D. Zuleide –, embaixo de um pé de fruta, tem uma mesa, na qual passamos o dia. Como de costume, na rotina dos quilombolas, domingo é um dia dedicado ao lazer. Geralmente, eles se reúnem para jogar bola, jogar dominó, tomar banho nos igarapés, visitar os parentes, ir à missa e, quando é preciso, fazer assembleias para discussões sobre questões referentes à comunidade. Esse domingo não foi diferente, estávamos jogando dominó, quando D. Zuleide, reuniu todos para a esperada sessão. Fez questão de chamar seu irmão mais velho, o sr. Miro (83) e enfatizou: “Ele é o mais velho e se tiver alguma coisa errada, ele diz: isso tá errado. Esse irmão pra nós aqui é o nosso pai, ele representa nosso pai”.

¹³ D. Rosa Colé, veio a falecer em novembro de 2016, dois dias antes de minha chegada a campo para realização da segunda etapa da pesquisa.

Antes de iniciar a sessão, expliquei como se deu o processo de idealização, a parceria estabelecida com a *Piloto Filmes*, responsável pela montagem e que, durante todos esses anos em que venho realizando pesquisa naquele território, não tinha a mínima intenção de fazer o documentário. Na realidade, uma das minhas maiores preocupações se configurava em compartilhar com eles tal resultado. Aproveitei para dizer que o documentário era dedicado a todos os quilombolas, em especial, a família Colé Viana. Em seguida, D. Zuleide tomou a palavra:

Eu tava ansiosa pra ver esse filme, porque se eu não me agradasse, tivesse alguma coisa errada, a mesma coisa, a mesma coisa eu ia dizer, Marcus, o sr. me desculpa, mas isso aí tá irregular. Não vi mentira aí, tá tudo certinho, o que *eu mostrei*, o que Sr. Zé Lopes falou, o que a minha irmã Maria do Carmo falou. O *ritual* que a gente faz na floresta pra tirar, pra retirar o barro, eles nem sabiam como era esse ritual. Nós fomos lá no Moura, eu mostrei o ritual pra eles. Então diz a história, um sendo o Mestre do outro, o que eu não sabia, eles passavam pra mim e o que eu sabia, eu passava pra eles. Então a gente vai trabalhando assim (ZULEIDE, 2016).

Esta fala também revela o quanto D. Zuleide havia se reconhecido nessa narrativa e, mais que isso, a importância de seu próprio valor nessa prática cultural. Quando terminou a sessão, a mesa estava rodeada dos filhos, netos e irmãos que juntos falavam sobre suas impressões diante do que haviam visto.



Figura 04: Exibição do Documentário para família Colé Viana – Comunidade Boa Vista
Fonte: Acervo pessoal de pesquisa, 2016

Nesse momento, minha atenção se dirigiu aos movimentos de D. Zuleide. Enquanto todos falavam, ela calmamente levantou-se e seguiu rumo ao interior da casa. Em questões de minutos, retornava trazendo em suas mãos uma caixa de médio porte. Enquanto todos ainda falavam sobre suas

impressões a respeito do documentário, D. Zuleide, colocando a caixa sobre a mesa, foi enfática:

É essa divulgação que nós queremos que vá pro mundo, não só ficar no computador, mas que vá pro mundo, joga na rede Globo, joga na internet pra gente também ser reconhecido. Porque a minha revolta aqui no nosso trabalho, aqui no rio Trombetas, é que a gente é um pouco explorado sobre isso. A gente é explorado em cima disso, que disso a gente já ta cansado, já to com 61 anos (ZULEIDE, 2016)¹⁴.

Ao abrir a caixa, tirou dela fotos, matérias de jornais, cartas e alguns pequenos objetos. Todos eles revelam a riqueza e beleza da cultura daquele povo. A partir de então, D. Zuleide, com aquele ato e aquele material, levou minha atenção para uma questão importante: ela veio reforçar minha hipótese de que o documentário precisaria ser uma história mostrada para mais pessoas, para que elas, em um enredo de memórias, lembranças e reminiscências, pudessem tecer mais e mais histórias.



Figura 05: D. Zuleide recordando suas histórias – Comunidade Boa Vista
Fonte: Acervo pessoal de pesquisa, 2016

¹⁴ Esta fala clama por reconhecimento e respeito ao trabalho que realizam. Ao mencionar que estão sendo explorados, D. Zuleide faz inferência ao projeto *Educação Ambiental e Patrimonial*, desenvolvido pela Mineradora Rio do Norte (MRN) desde 1999, que tem como objetivo valorizar as práticas culturais tradicionais, nesse caso, a cultura do barro. Com o passar do tempo, o projeto foi perdendo força e credibilidade e, a falta de apoio logístico e financeiro da própria empresa, fez com que alguns artesãos abandonassem o projeto, o que foi constatado, ao longo do trabalho de campo, após conversas com alguns desses artesãos. Em suas narrativas, havia sempre a marca da personagem Mineradora e, dada a complexidade dessa ambígua relação, calcada de bônus e ônus, isso demandou outras etapas de campo, em outros momentos, nessa comunidade. Ao questionar alguns moradores sobre como se dava a relação da empresa com a comunidade, um morador, cujo nome não será revelado a fim de preservá-lo, me relata: “A relação com a MRN é uma relação de conflito na verdade, ta sendo uma situação conflituosa né? Porque uma parte das minas estão dentro das comunidades quilombolas e, o que a gente sente, é que a empresa não está dando uma tratativa como era pra dá né, para os quilombolas e associações. Isso gera conflito dentro das comunidades, gera briga, conversas, intrigas e as comunidades acabam ficando fragilidades e a gente observa que a empresa se apodera disso para conseguir as coisas”.

Permanecemos conversando por mais de quatro horas; parecia que *Corpos de Barro* havia acionado diferentes canais de memórias, não somente em D. Zuleide, mas em todos aqueles interlocutores. Esses canais de memórias pareciam remeter a um passado que reverbera no presente e elucida a sombra do futuro. O que chama atenção nessa exibição para um grupo familiar – pessoas que fazem parte da família retratada no documentário – é que, à medida que iam sendo despertados por suas lembranças, revelavam vozes silenciadas e emudecidas, mas que, ao mesmo tempo, mostram-se potencialmente capazes de expressar sua cultura e lutar por suas causas. Na comunidade de Boa Vista pude perceber a força daquele povo e isso marcou, fortemente, o rumo da pesquisa.

Dada a proximidade da comunidade de Boa Vista com a comunidade do Lago do Moura e, tendo em vista, a situação delicada que se encontrava em Boa Vista com relação ao estado de saúde de D. Rosa Colé, desloquei-me até o Moura para compartilhar com Babado o documentário. Infelizmente, na exibição na UAJV, descrita na *Apresentação*, Babado não pôde estar presente¹⁵. Esse momento foi marcado pela alegria de Babado ao ver sua história contida em *Corpos de Barro*. A exibição foi realizada na casa dele e para toda família.



Figura 06: Rivaldo Colé (Babado) e sua família – Comunidade Lago do Moura
Fonte: Acervo pessoal de pesquisa, 2016

¹⁵ Babado não pôde estar presente neste dia devido ao fato de, há um ano, estar prestando serviço para Mineradora.

Cumprida essa etapa e, diante das possibilidades e caminhos da pesquisa, fez-se necessário retornar a Oriximiná a fim de organizar, sistematizar e compilar todo o material de pesquisa coletado. Nessa compilação, foi possível perceber também que a experiência no campo até o presente momento trouxe o entendimento de que chegar sozinho num território outro, complexo e distinto do qual estamos acostumados, exige daquele que o frequenta, no caso o pesquisador, uma conduta em que se perceber é tão importante como perceber o outro. Em uma inversão de papéis, passamos de pesquisador a participante, de observador a observado. Assim, quando um pesquisador das ciências humanas e sociais se propõe a vivenciar e fazer pesquisa em uma comunidade ou grupo social “[...] que não aquele de que faz parte, sabe que, por mais que tente se tornar um ‘nativo’, aceitando os elementos visíveis e óbvios dessa outra cultura, defronta-se, em determinados momentos de sua pesquisa, com sua verdadeira identidade” (LASK, 1998, p. 21). É nessa troca de valores “diferentes” que há a confluência de identidades, o que permite, pela empatia e pelo afeto, que o trabalho seja realizado. Nessas idas e vindas, não somente a pesquisa vai “encorpando”, mas o próprio pesquisador vai incorporando o seu ofício.

Nos dias que permaneci em Oriximiná, tentei inúmeras vezes entrar em contato com o líder da comunidade de Cachoeira Porteira¹⁶, todas em vão. Havia se passado seis anos desde a primeira e última vez que tinha ido a esta comunidade, e isso me trazia insegurança e medo quanto à receptividade e aceitação para a realização da pesquisa naquele local. Informe-me sobre o dia em que o barco da linha subiria o rio e preparei minha expedição rumo a esse campo. Cachoeira Porteira está localizada na parte alta do rio Trombetas, cerca de dezoito horas de barco de Oriximiná. Meu interesse em me deslocar a esta comunidade se expressa devido à importância histórica de Cachoeira Porteira. Essa comunidade é fundamental na constituição do território¹⁷ e na sobrevivência dos negros quilombolas, além de representar uma linha

¹⁶ Cachoeira Porteira faz parte do complexo das 36 comunidades quilombolas de Oriximiná. Conhecer sua história e sua gente foi de fundamental importância para responder questões relevantes deste trabalho. Sobre essa comunidade, ver Farias Júnior (2016).

¹⁷ Esse tema será discutido no *Terceiro Movimento*.

fronteiriça e de aproximação e troca de práticas sociais e culturais entre negros e índios, posto que essa comunidade está na divisa entre esses povos.

Ao chegar à comunidade, antes de ir ao encontro daqueles que já havia estabelecido contato em outra ocasião, procurei o sr. Ivanildo, líder da comunidade, que me recebeu e autorizou minha permanência. Em pouco tempo que estava ali, restabeleci os laços de afetividade com aqueles que já conhecia, compartilhei os objetivos da pesquisa e dei prosseguimento à exibição do documentário. Devido à geografia da comunidade, as exposições aconteceram em sua maioria, de forma individual, o que proporcionou entrevistas duradouras e relações mais próximas com aqueles que assistiram ao *Corpos de Barro*.

Destaco também, que nessa ocasião, tive a oportunidade de visitar por três vezes a aldeia *Tawanã*, onde pude perceber, mesmo que de forma embrionária, o atual grau de relação e parentesco entre esses índios e aqueles quilombolas. Em entrevista com o cacique, Amayka Waiwai, me foi relatado a origem da aldeia, sua relação com os quilombolas que vivem em Cachoeira Porteira, sua relação com a natureza e modo de viver.

Primeiro eu morei em Cachoeira Porteira, fiquei mais ou menos um ano lá. Na casa dos amigos. Então depois eu pensei em fazer essa aldeia. Um amigo meu, Ivanildo Carmem de Souza, presidente da Associação. Então eu conversei com ele e pedi a autorização dele pra eu vim aqui e fazer uma roça. Então eu fiz, quando eu vim de lá foi em 2000 [...]. O pessoal que eu conheço aí em Cachoeira Porteira são quase tudo muito meus amigos, eu não sou contra eles, eles também não são contra eu. Conheço o pessoal da Tapagem, Abuí, Cajoeiro [...]. A gente negocia também com o pessoal de Cachoeira Porteira, eles compra farinha da gente.

Cabe ressaltar que, foi nesse campo, durante a exibição do documentário e também no partilhar de antigos registros fotográficos que realizei dos moradores de Cachoeira Porteira, que veio a tona, mais uma vez, o poder dessa linguagem – o registro audiovisual em foto e vídeo –, como recurso metodológico capaz de despertar subjetividades que podem ser tecidas através das lembranças e reminiscências ativadas no campo da memória.

Sendo assim, as exposições de *Corpos de Barro*, em grupos ou individuais, que vieram a acontecer ao longo do trabalho de campo, suscitavam nas pessoas a vontade de falar. Em suas narrativas revelavam uma percepção viva de suas histórias, a partir de lembranças vividas, sentidas e

experienciadas. Nesse “rio de memórias” relembavam a relação com o território e os conflitos que advém desta; com a natureza e a produção de artefatos para sobrevivência; com o corpo e como esse aparato físico enfrenta os desafios da natureza externa, entre outros. Assim, os interlocutores se mostravam, como nas palavras de Funes (2015),

[...] depositários de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expressas lembranças coletivas; partilhando experiências e a constituição de uma identidade marcada pelo sentido de pertença e construção de uma territorialidade. Um pertencimento que engendra uma rede de parentesco, que remete aos ‘ramos’ e a um tronco comum de ancestralidade. Os de agora fazem das histórias daqueles suas histórias (p. 20).

Esse sentimento de pertencimento podia ser percebido quando, juntos e separados, retraçavam memórias compartilhadas e advindas de um passado antigo, como nas narrativas sobre a feitura de peças de barro, e como essa tradição era passada de geração a geração. Ou ainda, quando relembavam as marcas provocadas no território e as mudanças engendradas pela exploração das riquezas naturais amazônicas. Assim, esses traços entrelaçados de memória pautavam identidades que interligam pessoas, tempo, lugar e espaço. Como artesãos de suas experiências, essa gente se embebia de suas histórias. Como narradores de suas vidas, tinham o dom e a sabedoria de percorrer o *acervo de toda uma vida*.

SEGUNDO MOVIMENTO

Memória e identidade: um estudo a partir do documentário *Corpos de Barro*

A memória gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado. Que memórias escolhem para recordar e relatar (e, portanto, relembrar), e como damos sentidos a elas são coisas que mudam com o passar do tempo. [...] Esse sentido supõe uma relação dialética entre memória e identidade. Nossa identidade (ou “identidades”, termo mais apropriado para indicar a natureza multifacetada e contraditória da subjetividade) é a consciência do eu que, com o passar do tempo, construímos através da interação com outras pessoas e com nossas próprias vivências. Construímos nossa identidade através do processo de contar história, para nós mesmos – como histórias secretas ou fantasias – ou para outras pessoas, no convívio social.

Thomson, 1997

Despertar memórias é, antes de tudo, provocar nas pessoas a narrativa dessas memórias. Quem fala de si, fala sobre toda uma humanidade que está contida em sua própria existência. Falar sobre a história de uma vida é supor que a vida é uma história. Para Bourdieu (1998), é pressupor que a vida é

[...] caminho que percorremos e que deve ser percorrido, um trajeto, uma corrida, um *cursus*, uma passagem, uma viagem, um percurso

orientado, um deslocamento linear, unidirecional ('mobilidade'), que tem um começo ('uma estréia na vida'), etapas e um fim, no duplo sentido de término e de finalidade ('ele fará seu caminho' significa ele terá êxito, fará uma bela carreira), um fim de história (p. 183).

Essas vidas narradas que foram despertadas a partir de *Corpos de Barro* entrelaçam memória e identidade; condensam sentimento de comunhão de práticas sociais e culturais; e, fundem experiências comuns. Além de trazer uma imersão mais profunda no campo e uma abertura para galgar novos territórios, com o documentário, como recurso metodológico, foi necessário o aprofundamento teórico sobre o conceito de memória, a partir das reflexões de Michael Pollak em *Memória, esquecimento, silêncio* e *Memória e identidade social*.

No primeiro, o autor traz uma reflexão importante sobre memória, destaca a postura de Maurice Halbwachs com relação ao tema e pontua sua própria visão sobre memória. Para Pollak (1989), Halbwachs entende o conceito de memória, a partir da tradição de Durkheim, como categoria que se constrói como fato social no qual é possível inferir que a memória coletiva de um grupo tem como pontos de referência fatos empíricos que reforçam o pertencimento e as fronteiras (de semelhanças e diferenças) entre os grupos. Para Pollak (1989), Halbwachs

[...] longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de 'comunidade afetiva'. Na tradição europeia do século XIX, em Halbwachs, inclusive, a nação é a forma mais acabada de um grupo, e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva (p. 3).

Sentimentos de pertencimento, de afetividade e de coesão fazem parte do cotidiano das comunidades quilombolas. Além destes sentimentos, os relatos suscitados pelo documentário, mostram que, assim como pontua Halbwachs, e também Pollak (1992), a memória é seletiva e nela está imbuído um processo fusional entre memória coletiva e memória individual.

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (HALBWACHS, 1968, p. 12 *apud* POLLAK, 1989, p. 4).

Os elementos individuais da memória constroem e são construídos a partir da socialização de traços semelhantes entre os grupos. Esses traços compõem uma *base comum* de lembranças e fazem com que as pessoas se reconheçam e se diferenciem dos demais¹⁸. Porém, diferente do que postula Halbwachs sobre a memória nacional como memória coletiva, a visão construtivista, como aponta Pollak (1989), toma a memória como algo a ser analisado a partir de como ela é constituída e por quem é construída. O importante é pensar os processos e atores que constituem a memória, inclusive como oposição a “memória oficial” e salvaguardando a memória dos excluídos e tidos a margem da lembrança “dominante”. Ao reabilitar a *periferia e a marginalidade*, essas memórias subterrâneas que sobrevivem no silêncio reacendem em momentos de crise e conflitos. Para o autor, “Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existem conflito e competição entre memórias concorrentes” (POLLAK, 1989, p. 4). Isso pôde ser percebido na apropriação das pessoas no contato com o documentário. A memória oficial, “branca”, elitizada, concorre com a memória subjacente e, ao mesmo tempo, ambas se completam em uma junção narrativa e mnêmica.

Isso acaba proporcionando a revisão da memória dominante a qual é sobressaltada pela irrupção de tabus a serem rompidos. Nesse sentido, pode-se dizer que revistar o passado não deixa de ser um ato político. A memória como uma possibilidade de romper tabus, de dizer o não-dito¹⁹, de expressar o não-expresso, é uma categoria que faz sobreviver lembranças de (res)sentimentos e sofrimentos dificilmente publicados. Tais lembranças “[...] durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas” (POLLAK, 1989, p. 5). Desse modo, “O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir

¹⁸ Durante uma exibição do documentário na comunidade de Boa Vista, D. Zuleide, parece demonstrar tais elos e traços: “Por isso que eu chamei minha filha caçula, pra ela vê uma coisa dessa, por que a gente é de fôlego, hoje a gente está vivo, amanhã a gente tá no além, né? Mais ela vê uma coisa dessa e diz: isso aqui é mamãe. Se ela estiver lá no Rio, ela enxerga uma coisa dessa e diz: isso é mamãe [...]. Muita coisa aí se eu não visse, eu não ia lembrar, eu não ia lembrar, eu podia até dizer que isso não tinha acontecido” (ZULEIDE, 2016).

¹⁹ Para Pollak (1989), “[...] existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, ‘não-ditos’. As fronteiras desses silêncios e ‘não-ditos’ com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (p. 8).

ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (p. 5).

O documentário *Corpos de Barro* acabou despertando as pessoas do silêncio e suscitando a socialização de lembranças em lugares menos formalizados. Com isso, as pessoas que tiveram contato com o documentário se sentiram mais a vontade para se expressar e falar sobre suas percepções a respeito dele. Em vez de passarem despercebidas, tais lembranças foram acolhidas e se mostraram como resistência a um discurso ideológico que serve de justificativas para perpetuar o sofrimento destas pessoas e, até mesmo, provocar nelas a culpa pela condição em que foram colocados. Após uma exibição, eis o que narra um quilombola sobre a relação dominantes *versus* dominados, ao se referir a grandes projetos de exploração madeireira e mineral em suas terras.

Então a questão hoje da MRN, que eles usam, por exemplo, a mamãe, ela tem pouca caneta, se eles conversarem com a mamãe, o tempo que eles conversarem com ela, eles já não vão me chamar porque eu já sou um cara mais olho aberto. Com certeza, é verdade, é isso gente. Hoje a situação vem nos prejudicando em vários termo. Ta aí, usou a mamãe, fez um projeto aí, entendeu? As coisas ficam poeirando aí, e hoje ela sabe como ela sobrevive disso, né?

A abertura para o falar sobre si, sobre sua história, seu passado, sua comunidade e conflitos, produz algo libertador e permanece como resistência e como possibilidade de transformar a realidade em que se vive. Desse modo, pode-se dizer que a quebra do silêncio é algo que liberta. E, nesse sentido, a escuta do relato do retorno do reprimido parece ter possibilitado, àqueles que tiveram contato com *Corpos de Barro*, a expressão do que está subjugado em suas memórias. Nesse sentido, para Pollak (1989),

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, [...], em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (p. 9).

A expressão da memória de um povo por meio dos relatos de suas experiências aciona os pontos de referência que constituem essa memória e cumprem o que Pollak (1989) nomeará de funções da memória: manter o grupo

enquanto grupo que se reconhece a si mesmo e mantém fronteiras entre o externo e o interno, entre os semelhantes e diferentes. Para o autor, o mais correto seria falar em *memória enquadrada* na qual se analisa o impacto da história na vida das pessoas e as várias interpretações dadas a ela por um grupo. Com isso, busca-se manter as funções da memória, qual seja, de manter as fronteiras históricas e sociais e também traz a possibilidade de pensar o passado e o futuro à luz do que foi feito no presente. Assim, “O que está em jogo na memória é também o sentido de identidade individual e do grupo” (p. 10). A memória enquadrada carrega fatos históricos e a reconstrução deles a partir de reinterpretações próprias e pessoais daqueles que narram suas experiências, em grande parte, experiências e lembranças sensíveis.

Nesse sentido, Pollak (1989) irá afirmar que o filme-testemunho e documentário se mostram como instrumento e suporte de pesquisa, pois “Ele se dirige não apenas às capacidades cognitivas, mas capta as emoções” (p. 11). E foram muitas emoções, em várias instâncias, que *Corpos de Barro* pôde captar. Uma delas é expressa na fala do sr. Miro (83), irmão mais velho de D. Maria Colé Viana.

Eu também achei uma coisa muito interessante, bonito, um presente pra gente. E vem ser também uma alegria pra gente o que você trouxe. Isso é bonito. Como ela [D. Zuleide] acabou de falar, que a coisa ta bem feita. O que eles falaram ta gravado aí, não ta nada demais, você não aumentou nada. Se tivesse alguma coisa de erro, mas o problema não teria sido do senhor, como eu disse, mas a fala foi bem controlada, bem abençoada. Então isso é um prazer pra nós. Uma surpresa pra nós.

Na medida em que iam ocorrendo as exposições, parece que ia-se colocando em cheque a memória coletiva nacional sobre esses povos e trazendo a possibilidade de pensar a memória social e a memória individual – que são indissociáveis – construída pelos próprios quilombolas: seus *enquadres de memória*.

Se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é a chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais (POLLAK, 1989, p. 12).

A história de vida de uma pessoa e *suas lembranças pessoais*, como uma *memória enquadrada*, requer, em primeiro lugar, uma escuta atenta e o devido respeito ao que se ouve. Essa memória narrada apresenta quebras, sínteses, contradições, tensões e distrações que expressam o contexto social de quem relata e a teia de relações que se estabelece. Pela memória relatada por meio da história oral a identidade de um grupo pode ser investigada. As histórias de vida, para Pollak (1989),

[...] devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos factuais. Por definição reconstrução *a posteriori*, a história de vida ordena acontecimentos que balizaram uma existência. Além disso, ao contarmos nossa vida, em geral tentamos estabelecer uma certa coerência por meio de laços lógicos entre acontecimentos-chaves (que aparecem então de uma forma cada vez mais solidificada e estereotipada), e de uma continuidade, resultante da ordenação cronológica. Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros (p. 13).

Esquecimentos, lapsos, brancos, silêncios²⁰ fazem parte do tempo da memória que é feito de continuidade e rupturas, coerência e incoerências. Para Pollak (1992), ao condensar representações da realidade, a narrativa oral da história de vida de uma pessoa ou um grupo de pessoas tem tanta validade enquanto documento de pesquisa quanto as fontes escritas. Isso porque, confrontadas a estas, a história oral é um instrumento importante para a pesquisa no campo das ciências humanas e sociais. Ela requer, antes de tudo e como dito anteriormente, o aguçar da sensibilidade do pesquisador que, ao comparar os dados coletados por meio das narrativas com outras fontes, percebe que é impossível eliminar a subjetividade dos sujeitos que narram suas histórias. Pollak (1992) escreve: “Penso que a história de vida apareceu como instrumento privilegiado para avaliar os momentos de mudança, os momentos de transformação” (p. 211). Desse modo, o autor aponta que “O que mais deve nos interessar, numa entrevista, são as partes mais sólidas e as menos sólidas. Eu diria que no mais sólido se encontra o que é mais fácil de identificar como sendo verdadeiro, bem como aquilo que levanta problemas de interpretação” (p. 209). No verdadeiro encontra-se o que escapa, o

²⁰ “Na ausência de toda possibilidade de se fazer compreender, o silêncio sobre si próprio – diferente do esquecimento – pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou real) para a manutenção da comunicação com o meio ambiente” (POLLAK, 1989, p. 13).

contraditório e as tensões, assim como o que permanece na memória como algo relativamente duradouro.

A riqueza que se capta por meio da fala de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, quando estas narram as histórias de suas vidas, é um meio de produção de cultura. Por conseguinte, é a partir da memória que se constitui uma narrativa de cultura; narrativa essa que diz de uma identidade. Segundo Pollak (1992), por ser uma instância construída, a memória constitui a identidade. Nas palavras do autor,

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (p. 204).

Há uma forte ligação entre memória e identidade, que não são instâncias fechadas e se constituem mutuamente. A identidade para Pollak (1992) seria “[...] a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros” (p. 204). A construção da identidade de uma pessoa ou grupo tem como referência o outro. O outro nos constitui; nossa identidade é constituída espelhada na identidade do outro. Somos constituídos na socialização dos costumes, hábitos, comportamentos, práticas sociais, entre outros, que nos faz ser o que somos, nos identificarmos e diferenciarmos dos demais. Isso é realizado através de uma *negociação direta com os outros* e segundo alguns critérios, como: aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade (POLLAK, 1992). Na construção da identidade, alguns elementos são essenciais na constituição de um indivíduo: a *unidade física*, o limite físico, do corpo, do ambiente, do território; a *unidade temporal*, a construção do tempo passado, presente e futuro; e, o *sentimento de coerência*, que é o que dá sentido a essas unidades.

A memória como elemento constituinte da identidade tem pontos constitutivos importantes. Além de possuir aspectos mutáveis e aspectos que sempre estão presentes²¹ nas narrativas, constituem a memória os seguintes

²¹ “É como se, numa história de vida individual – mas isso acontece igualmente em memórias construídas coletivamente – houvesse elementos irredutíveis, em que o trabalho de

elementos: acontecimentos, pessoas e lugares. Estes três elementos são vividos pessoalmente pelas pessoas em sua individualidade e/ou identificados como vivido, já que o que os compõem são fatos empíricos vivenciados na coletividade grupal, que não necessariamente se apoiam em um tempo cronológico real. Para Pollak (1992):

Esses três critérios, acontecimentos, personagens e lugares, conhecidos direta ou indiretamente, podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundados em fatos concretos. Mas pode se tratar também da projeção de outros eventos (p. 202).

Como a memória é seletiva, ou seja, nem tudo que é registrado aparece nas narrativas e lembranças das pessoas, há uma mistura entre fatos vividos e fatos projetados, o que alude ao *trabalho próprio da memória em si*, ou seja, para Pollak (1992), “[...] cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização” (p. 206). A memória organiza os fatos vividos, reais ou projetados, de modo peculiar. Seu alimento é o que o autor vai chamar de identidades coletivas: “Por identidades coletivas, estou aludindo a todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência” (p. 207). Esse sentimento de unidade da memória traz coerência ao que é diverso, ao discurso que por vezes se apresenta em quebras, silêncios e rupturas.

Com isso, a memória, como um fenômeno vivido na singularidade e na coletividade, é capaz de expressar histórias parciais e plurais. Para Pollak (1992), a própria história enquanto ciência humana e social, com sua abertura para a história oral como recurso metodológico e fonte de pesquisa, vem se transformando em *histórias*, sem perder a credibilidade de ciência. Sobre as histórias plurais, o autor escreve: “Acredito que a única coisa que se pode dizer é que existem cronologias plurais, em função do seu modo de construção, no sentido do enquadramento da memória, e também em função de uma vivência diferenciada das realidades” (POLLAK, 1992, p. 210).

solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças” (POLLAK, 1992, p. 201).

Por fim, se uma das funções da memória – além de manter e dar coerência a um sentimento de grupo – é delimitar as fronteiras entre grupos, pode-se dizer que, para tanto, faz-se necessário incluir, nessa delimitação, o conhecimento do território: sua formação e constituição, sua dimensão geográfica e espacial, seus elementos simbólicos e sua ligação com a construção da identidade dos povos quilombolas, a partir de memórias silenciadas.

TERCEIRO MOVIMENTO

A construção do território: de “mocambeiros” a “filhos do rio”

Conhecida como “Princesa do Trombetas”, a cidade de Oriximiná está situada no interior do Estado do Pará à margem esquerda do rio Trombetas, um dos afluentes do rio Amazonas, na mesorregião do Baixo Amazonas. Sua demarcação territorial abrange uma área de 107.603.661/km² (IBGE, 2016) e está subdividida em quatorze microrregiões que se destacam pelo rico patrimônio natural, entre eles: parte do Parque Nacional Indígena de Tumucumaque, parte da Reserva Indígena Trombetas-Mapuera, parte da Reserva Indígena Nhamundá-Mapuera, Reserva Biológica do Trombetas, entre outros.



Figura 07: Mapa dos Limites Geográficos

Fonte: Plano Diretor Participativo do Município de Oriximiná, 2007

Em suas terras, para além do núcleo urbano, concentrado em Oriximiná e na vila de Porto Trombetas²², habitam ribeirinhos, moradores de terra firme, povos indígenas e comunidades quilombolas. Frente a esse universo de diversidades culturais e de extensões incontornáveis, o foco dessa investigação, como mencionado na *Apresentação*, foram as comunidades quilombolas, em especial aquelas localizadas à margem do rio Trombetas. Que comunidades são essas? Que relações permeiam suas histórias e memórias? Como vivem? Essas foram questões iniciais que me permitiram conhecer melhor esse território.

A construção social da identidade dos povos que habitam esse local está atrelada à constituição do território. Um dos fatores dessa construção diz respeito à relação que as pessoas estabelecem com a natureza; em especial a relação com os rios. Os rios da região se constituem de duas partes: a primeira denominada de “águas bravas” e a segunda de “águas mansas”²³ (FUNES, 2015). O rio Trombetas percorre o município de Oriximiná de norte a sul e deságua no rio Amazonas. Por ser o principal meio de transporte e de deslocamento, tanto de pessoas quanto de mercadorias, exerce grande importância na vida das pessoas e no desenvolvimento econômico da região.

Em outros tempos, o Trombetas demarcou e pontilhou fronteiras e, ao mesmo tempo, constituiu relações tênues entre etnias diferentes, no caso, entre negros e índios.

Foi nesse rio de águas negras, emolduradas por castanhais, que se constituiu no século XIX uma fronteira quilombola. Ali, firmaram-se os mais importantes mocambos do oeste paraense, configurando-se uma Amazônia negra. Uma fronteira é sempre final e princípio; ponto de chegada e de partida, âmbito do cotidiano e do desconhecido, geradora de medos e desconfianças; espelho e escudo, eterna contradição de um ser que requer o outro, ao mesmo tempo que necessita diferenciar-se para seguir sendo essencialmente humano. Rio que se constituiu caminho natural para aqueles que, em processo

²² Complexo urbano-industrial onde funciona a Mineração Rio do Norte/MRN. Atualmente é uma das principais rotas trafegadas da região, saindo barcos praticamente todos os dias de Oriximiná/PA e Santarém.

²³ “O Trombetas, assim como outros rios daquela região, se constitui de duas partes. A primeira denominada de ‘águas bravas’, marcada pela presença de cachoeiras, mais próxima das nascentes, de difícil navegabilidade, até mesmo para uma simples canoa. Territórios de várias nações indígenas, outrora também de refúgio de vários quilombolas. A segunda, chamada de ‘águas mansas’, por ser de fácil navegabilidade, tem uma extensão de aproximadamente 200 quilômetros até a sua foz. Trata-se de uma região com terra preta (denunciando a presença de antigas povoações indígenas), hoje pontilhada por comunidades quilombolas, que ali se constituíram ao longo do século XIX” (FUNES, 2015, p. 18).

de fuga, buscavam as águas bravas, onde ser livre era possível. Mocambos que necessitavam, na opinião do governo provincial do Pará, ser destruídos, 'em razão dos graves prejuízos que sofrem os lavradores daqueles distritos com a fuga de seus escravos' (FUNES, 2015, p. 18).

Diante desse contexto, é possível perceber que a história dos negros daquele território é uma história de luta e resistência, perpassada por uma série de obstáculos e enfrentamentos que afetam todo um modo de viver. No passado, para se libertarem do regime escravista praticado nas fazendas produtoras de cacau e nas cidades do Baixo Amazonas (Pará), os “negros do Trombetas” viam na fuga o sinônimo de liberdade. Buscavam refúgio e a possibilidade de construção de uma nova vida em meio aos desafios impostos pela natureza, em áreas de difícil acesso como no alto das cachoeiras ou entre as “águas bravas” do rio Trombetas e seus afluentes Erepecuru, Cuminã e Curuá. A origem dos quilombos, ainda muito presente nas memórias dos quilombolas com quem conversei, diz de relações ambíguas e de submissão, bem como de um imaginário de disputas e oposições à força dominante dos brancos.

Olhe, antigamente, antigamente os quilombolas, os antigo né, que eram os escravos, os preto que andavam correndo dos branco, remavam dias e dias aí na beirada, os preto correndo dos branco. Aí aqui em cima no rio Grande, tem uma paragem, uma ilha que chama ilha do Moura. Lá era onde os preto se escondia. Quando os branco sabia que os preto era os escravo aí eles andava procurando, procurando que era pra eles entrarem na escravidão. Aí quando foi um dia, um dos chefes dos escravo, dos quilombola, achou que não estava certo aquilo. Achou que ele podia mudar de outra maneira, aí eles começaram a fazer acampamento por dentro das mata das capoeira que hoje em dia muitas das capoeiras dentro dessa mata aí dentro do rio Grande, daqui quatro a cinco dias de remo, uns três dias de motor. Eles faziam aquelas capoeira dentro da mata que era com medo dos branco não pegarem ele, porque os branco quando agarrava os escravo eles castigavam mesmo. Bom, aí eles mudaram, fizeram uma transferência pro Cachorro, aí lá tem uma paragem que até o nome já é 'Cai dos Preto', é uma cachoeira que tem pra lá, 12 dias de remo subindo (VICENTE, 2016).

Esses negros fugitivos, alvo de perseguição e castigo, eram identificados como “mocambeiros” e o local onde viviam “mocambos”.

O termo mocambo foi utilizado no século XIX por governadores e corpos de policiamento para identificar o agrupamento de fugitivos, notadamente formado por escravos. A denominação mocambo foi impregnada de qualificações negativas, identificando-o como o lugar de reunião de mocambeiros ou mocambistas, tidos como criminosos, desertores e preguiçosos pela sociedade escravista (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 28).

Outras referências historiográficas também fazem inferência a esses termos, como: “os mocambos do Trombetas têm sido perseguidos periodicamente, mas nunca destruídos” (Bastos, 1975 apud O’Dwyer, 2010, p. 78); situação que também se confirma no relatório de viagem *Exploração e Estudos do Vale Amazonas – Rio Trombetas*, ocasião em que Barbosa Rodrigues esteve na Amazônia em uma missão científica encomendada pelo governo imperial (1872-1875). Em seus escritos narra o encontro que tivera com os negros fugitivos que agiam como “senhores do rio” perante aqueles que ousavam ameaçá-los. O autor descreve em seus relatos o apoio ao extermínio e a captura desses negros fugitivos que deveriam ser devolvidos aos seus senhores provenientes de Óbidos, Santarém e da Província do Pará, observa O’Dwyer (2010). Outras fontes, como o editorial do *Jornal Baixo Amazonas*, de 08 de janeiro de 1876, citado por Funes (2015), confirma tal conjuntura:

Aflitivo e verdadeiramente ameaçador em que [condições] vemos o direito de propriedade neste município, relativamente aos escravos, [...] levados abandonados seus senhores para se refugiarem nos soberbos quilombos que nos cercam. Todos os dias registram-se muitas fugas de escravos e de vez enquanto uma leva de 10, 12, 20 e até 30 escravos [...] como as que se deram nas noites de 28 de dezembro do ano findo e 3 deste mês [...]. De janeiro a maio [período] em que enche o Amazonas é tempo que os escravos julgam mais apropriado para fugirem. Neste tempo o trânsito, que é todo fluvial, facilita-lhes poderem navegar por atalhos que conhecem ou por onde são conduzidos, sem receio de serem agarrados; por este tempo que é o em que se faz a colheita das castanhas (p. 21).

Era durante o período de cheias, de dezembro a maio, entre as festas e a colheita das castanhas que os escravos aproveitavam para fugir. Em pequenas embarcações improvisadas, geralmente na “calada da noite”, saíam rumo ao desconhecido, mata adentro, em busca de refúgio e liberdade. Para tanto, buscavam se esconder em lugares estratégicos, nas partes altas das margens, em terra firme, de difícil acesso, onde fosse possível extrair da floresta seus alimentos de modo a garantir a própria sobrevivência. Segundo Funes (2015), “Além da castanha extraíam: salsaparrilha, cumaru, óleo de copaíba, de andiroba, do pequiá e outros produtos naturais...” (p. 26). Os excedentes vendiam no mercado clandestino na região. Também de acordo com O’Dwyer (2010):

Os chamados “mocambeiros” estabeleciam relações comerciais mesmo na vigência da ordem escravocrata que punia criminalmente

essas transações entre homens livres e escravos fugidos. O próprio Barbosa Rodrigues que recomendara em seu relatório ao governo imperial a liquidação dos mocambos e a re-escravização, mantivera em sua viagem ao Trombetas contato com “mocambeiros” de acordo com o seu relato (p. 78).

Alguns anos depois, entre 1898 e 1900, sob a tutela do governo paraense, o casal Henri e Otilie Coudreau realizou um importante trabalho de levantamento socioeconômico e geográfico no percurso do rio Trombetas e seus afluentes Erepecuru-Cuminã. Em seu relatório *Voyage au Trombetas*, os Coudreau chamam atenção para o fato dos “mocambeiros” nos anos sessenta migrarem para áreas de fácil acesso, descendo as cachoeiras, sob promessa de liberdade trazida pelo frei Carmelo, da paróquia de Óbidos. Segundo registros documentais da época, essa promessa de liberdade era feita em nome do governo imperial e, em troca da liberdade, os “mocambeiros” deveriam ingressar no Exército Imperial como soldados na Guerra do Paraguai²⁴.

Além disso, esse movimento trouxe uma aproximação²⁵ importante entre negros fugidos e nativos que viviam acima das cachoeiras em locais de difícil navegabilidade ao longo dos rios Trombetas, Mapuera, Cachorro e Nhamundá. Nos dias de hoje, os índios estão distribuídos em 35 aldeias alocadas em territórios indígenas, parcialmente regularizados, conhecidos como Nhamundá-Mapuera, Trombetas-Mapuera, Katxuyana-Tunayana e os TIZo'é. Como pode ser observado no mapa abaixo, as fronteiras entre territórios quilombolas e indígenas são limítrofes.

²⁴ Esse passado ainda se faz presente nas lembranças dos antigos quilombolas. É o que se pode observar nas reminiscências do Sr. Valdemar, um importante interlocutor com quem trabalhei: “Minha vó contava que quando ela tava nova, que ela chegou pra cá, ela chegou pra cá em 1901, a mãe da minha avó, então de lá pra, quantos anos? Um século e pouco, então, se você contar mesmo 1945 eu me lembro bem, 1945 me lembro bem, eu me lembro bem quando teve a última revolta. Aí, eu me lembro bem, que tinha um tal de “pega-pega”, que pegava o pessoal de 15 anos para revolta né? Inclusive não teve porque afundaram aí em Óbidos um barco da revolta, foi, 1935, 45, já to lembrado bem, muito bem” (VALDEMAR, 2016).

²⁵ “Em 1835, face à guerra denominada Cabanagem, os escravos negros, revoltosos contra os seus senhores e em busca de liberdade, subiram o rio em busca de proteção e fundaram quilombos famosos como o Maravilha, quase na boca do rio Kaspakuro. Nesta subida, os negros se aproximavam dos indígenas e deles adotavam práticas de agricultura (como o cultivo da mandioca) e contraíam casamentos (ou, mais frequentemente, ‘arranjavam’ mulheres indígenas para homens negros), mas, ao mesmo tempo, entravam em conflitos com os indígenas e os obrigavam a subir ainda mais para as cabeceiras dos rios” (CAIXETA DE QUEIROZ, 2015, p. 112).

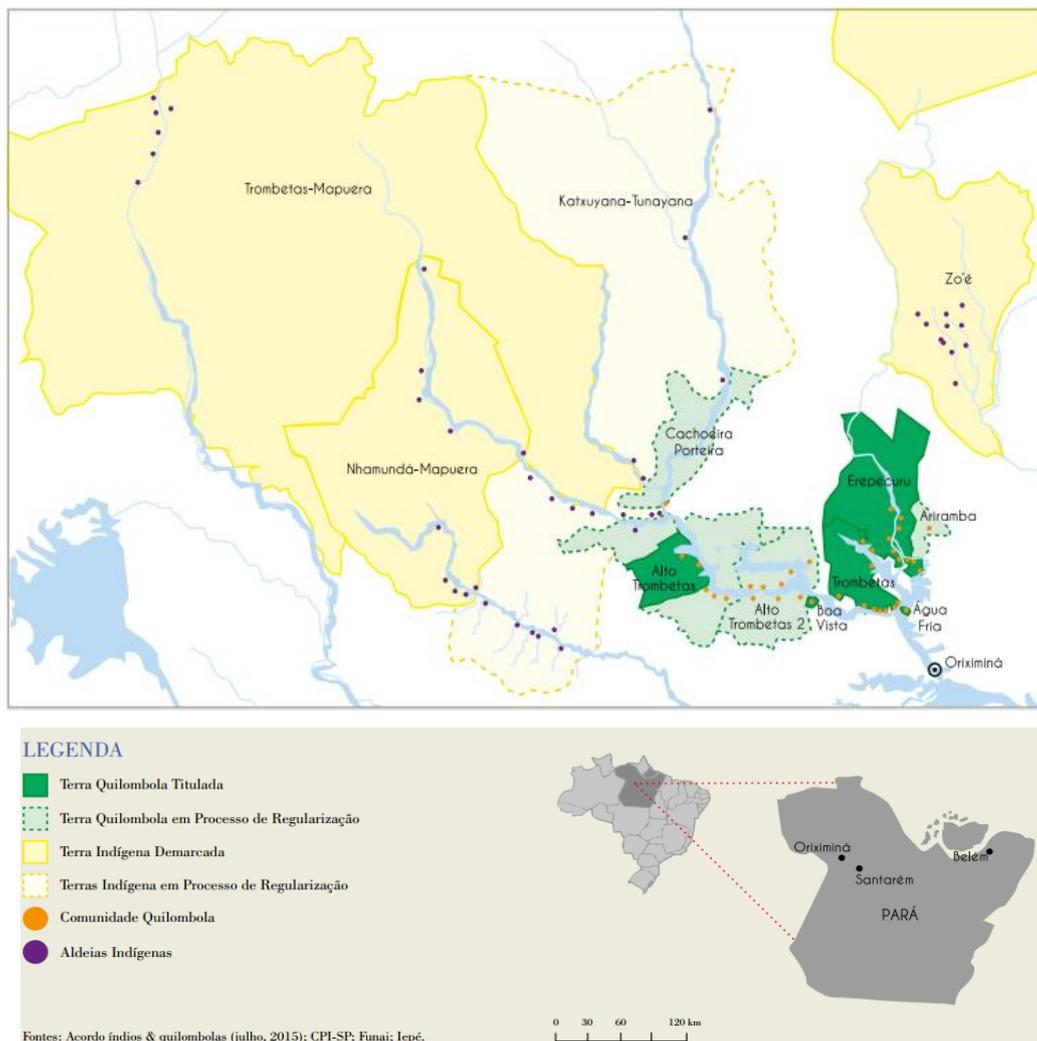


Figura 08: Terras Indígenas e Quilombolas em Oriximiná
Fonte: Acordo índios & quilombolas, 2015. CPI-SP; Funai; Iepé

Dessa antiga aproximação, trocas de saberes e experiências foram compartilhadas. Para Funes (2015), “Nesse novo momento de sua história, o escravo – agora quilombola até então ocupado basicamente em atividades agropastoris e domésticas – estava diante de uma nova realidade: além do cultivo, deveria caçar, pescar e praticar o extrativismo para garantir a sua sobrevivência” (p. 25). Essa junção de saberes tem na natureza a principal fonte de matéria prima, e no território o terreno propício para a prática comum de atividades. Desse modo, os momentos de fusão – como se pode constatar nas etnografias de Frikel (1970) quando descreve os Katxuyana como um “povo misturado” ou “povo misto” resultante de uma *mesclagem de dois componentes étnicos* –, ressaltam que ambos, negros e índios imigrados para a região trombetana, mantiveram uma relação diferenciada. Segundo Grupioni

e Andrade (2015), estes povos “[...] mantiveram uma convivência, ora de troca, ora conflituosa, que trouxe aprendizados mútuos, influenciando profundamente tanto o modo de vida indígena quanto o das comunidades afro-amazônicas que ali se constituíram” (p. 10). As relações afro-indígenas²⁶ também foram destacadas em outros estudos²⁷.

As narrativas produzidas pelos quilombolas, durante o trabalho de campo, demonstram uma aguda sensibilidade para descrever situações do ambiente. Em seus exercícios de memória, os sujeitos relembram a temática acima, a relação entre negros e índios. Eis o que diz o sr. Raimundo Vieira (84), um dos moradores mais antigos da comunidade de Cachoeira Porteira²⁸: “A minha bisavó, a mãe da mamãe era índia pura, aí, por ela, eu já tenho uma parte também dos índios, já tenho um sanguezinho assim pelo meio”. Essa relação de parentesco²⁹ também é narrada por outro antigo morador desta comunidade, o sr. Valdemar (82):

A linguagem eu nunca aprendi com eles, a língua deles eu nunca aprendi, nunca. Olha eu rolei no meio deles, mas nunca eu aprendi, algumas palavras eu aprendi. A maioria deles já falavam a nossa língua, desse que nós conviviam com eles. Nós ia nas festa deles pra lá, eles viam pra cá também, e era assim. Muitos anos os negros já conviviam com as índias. Aqui em Oriximiná tem várias índias negras, então é isso. Graças a Deus nós sentimos bem com eles, esses daqui da cabeceira daqui, todo quanto é índio me conhece.

²⁶ Ver Goldman (2014).

²⁷ Em seu recente artigo *Relações em movimento: inimizade e parentesco entre os Katxuyana e os megoro* (quilombolas), Luiza Girardi (2015) apresenta um panorama das relações entre os índios e os “negros”, na língua dos nativos, megoro. Em outro artigo, intitulado *Cosmologia e história Waiwai e Katxuyana: sobre os movimentos de fusão e dispersão dos povos (yana)*, Ruben Caixeta de Queiroz (2015) busca compreender o fundo histórico-cosmológico da ocupação do vale do rio Trombetas pelos povos indígenas.

²⁸ Essa comunidade faz fronteira entre os povos indígenas e quilombolas. Sobre Cachoeira Porteira, Funes (2015) escreve: “Significativo é o nome da primeira cachoeira do Trombetas [...]. Ao atravessá-la, os negros rebatizaram-na com o nome de Porteira. Um marco de resistência, um divisor de dois tempos e lugares: o tempo das águas bravas, dos mocambos, e o tempo das águas mansas, o das comunidades remanescentes. Tempos que se juntam nas histórias de luta e liberdade. Um lugar de memória daqueles que buscaram ser livres. Ali, na margem direita está o lago do Mocambo, primeiro refúgio dos pretos do Trombetas. Cachoeira por onde desciam os mocambeiros do Trombetas, ‘senhores do rio’. Marca do início de um espaço em que apenas seus donos podiam entrar: mocambeiros e nativos da região” (p. 37).

²⁹ Cáceres (2017), em sua etnografia sobre os quilombolas de Vargem Grande-RJ, ressalta a necessidade de compreender e entender parentesco “[...] mais que como uma grelha classificatória fixa, como uma linguagem que ordena as relações sociais e que em seus termos locais recorre a expressões como ‘família’, ‘parentes’, ‘nascido e criado’ e os ‘antigos daqui’” (p. 272). No universo investigado, é recorrente os termos “somos todos parentes”, “somos filhos do rio”, “filhos da terra”.

Porém, as relações conflituosas e de desconfiança também são evidentes:

Só que, nesse ponto o índio é traiçoeiro, ele nunca ele amansa, todo tempo o índio ele adoma, mas amansar não, não senhor, ele não amansa. Também a todo tempo ele é brabo, é bicho bruto, ele é antigo, aquele sangue veio de natureza que Deus deixou, ele é bravo todo tempo, agora ele amansa com a gente, com a gente ele é amigo, mas só que no fundo no fundo ele nunca pega o ritmo nosso, por exemplo, mexer nas coisas, você deixa uma coisa aqui, você sempre tem que está com cuidado com ele, ele vai mexer. (...) Você conhece bem o gato de casa, é a mesma coisa, você cria um gatinho, ah meu gato não mexe, ah meu cachorro não mexe, é a mesma coisa o índio, muito gente boa, mas ele mexe, só quem ele não adomou pra ele não mexer. Todos eles, não tem jeito não, não se fie neles (VALDEMAR, 2016).

Por outro lado, como a relação entre negros e índios é ambígua, percebe-se que divergência e amizade se mesclam.

Eu subia pro rio Cachorro, eu tava com dez anos, pra lá eu dançava no meio das índias e brincava com eles. Quando eu vinha de lá eu trazia muita comida de lá. Vamos dizer que eu fui criado no mato com eles. Eles me tratam como irmão. A comida que eles comiam eu comia também. Então aqui pra nós, vamos dizer a maior parte dos quilombos, foi criado unido com os índios, depois de acabar com esse negócio de branco matar os negros por aí, fazer escravo, essas coisa, foi libertado mesmo, então nos se criamos com os índios (VALDEMAR, 2016).

Sobre o quilombola eu falo agora, porque muito tempo aqui eles moraram também, mais quem moro mesmo foi o indígena pra cabeceira do Cachorro, do Mapuera. [...]. Muitos quilombolas contam história, muitas histórias, o Valdemar ta velhinho, ele conta muita história também. Ele sabe história como viviam antes, depois quando os português brigaram com os negros, foram afastado pra cá, eu acho que era fugido, só pode ser. E já moraram aí pra cima também. Já moraram aí pra cima também, mas os índios já moravam lá. Se misturou tudo, misturado nos tamo, tem índio quilombola, tem quilombola índio. Quilombola já morreu na mão dos índios. Por isso que existe o cai dos preto, aí na cachoeira assim como eles chamam, lá eles enganavam ai eles morriam naquela cachoeira, então nós temo os cai do preto, o sr, Valdemar sabe, outros sabe (WAIWAI, 2016).

Nesse sentido, Acevedo e Castro (1998) escrevem:

Varando furos, igarapés, logrando subir as cachoeiras e apoderar-se cautelosamente do potencial da floresta e das águas, os negros do Trombetas teceram quotidianamente raízes étnicas, profundamente associadas à noção de território. Para eles, viver, apropriar-se ao transformar a natureza encerram atos criadores de existência material e social. Penetrar nesses momentos e ações significa decifrar suas representações expressas na linguagem, nos gestos, nos corpos, que se cristalizam como movimentos e subjetividades na história (p. 29-30).

Essas *subjetividades na história* foram tecidas por meio de uma relação social com um território que impõem desafios e constrói, ao longo do tempo e da história, novas denominações dos povos que o habitam. Com os anos, os “mocambeiros” deixaram de ser conhecidos como fugitivos e passaram a ser reconhecidos como “filhos do rio”³⁰ – maneira como se autodenominam aqueles que nascem e se criam na região. Impregnada em sua história de luta e resistência, está à relação com a terra e, conseqüentemente com o território, onde desde há muito atuam como líderes e carregam em suas vidas um saber singular, apreendido e compartilhado com seus antepassados. Na visão dos quilombolas, quanto mais velho o “caboclo”, mais experiência e ensinamentos se agregam. Nas palavras do sr. Vicente (84):

Assim meu amigo, se você prestar atenção, nós que não tem estudo, instrução, essas coisas, nós só vamos conhecer a natureza é na minha idade. Aí que você vai buscar o que é a natureza [pausa], é. Porque eu digo assim, nós que anda em cima dessas terras nós calcula.

Durante o trabalho de campo, relataram que, desde crianças, acompanhavam seus pais e seus avós nas mais diversas atividades: trabalhavam no roçado, torravam farinha, praticavam a pesca, a caça, e na cheia, iam para os castanhais. Naquela época “Todo mundo tinha suas roças. Então vamos dizer, eles tiravam o cacau, faziam o chocolate, apanhavam o café, e pronto” (VICENTE, 2016). A todo tempo, ressaltavam a exuberância da floresta; para eles, a natureza oferece quase tudo para aqueles que nela se aventuram: dela se retiram os alimentos, os remédios, os minerais e diferentes matérias-primas utilizadas no cotidiano. Para tanto, é preciso conhecer e aprender os segredos que são passados de geração em geração, no meio dessa imensidão. Assim,

O território é condição de existência, de sobrevivência física para os grupos negros do Trombetas que compartilham da mesma origem e elaboram uma unidade: ser *remanescentes de quilombos*, com a qual estão identificados e são identificáveis por outros. Na atualidade, essa identidade constitui-se no bastião de suas lutas pelo reconhecimento de direitos de ancianidade da ocupação (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 33).

³⁰ Esses “filhos do rio”, “[...] refazem o contorno dessas águas para atingir as terras de coleta, de cultivo e de caça; marcaram nelas, ainda, os lugares de festa, de lazer, os cemitérios com inúmeras recordações. Nos igarapés e lagos inspiraram-se para relatar as histórias dos guardiões das águas, da florestas e de suas vidas, e desde sempre existiram (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 31).

Nesse sentido, a noção de território não se reduz ou, literalmente, se limita a um recorte físico ou geográfico, mas remete, inclusive, ao uso da região, da terra, da floresta, ou seja, o território diz de uma relação das pessoas com o meio, como elas constituem o ambiente onde vivem e como são constituídas por ele. Nessa constituição mútua, o território se mostra um ambiente onde se tecem relações étnicas, que nitidamente aparecem nas narrativas mnêmicas dos interlocutores desta pesquisa. Seja como escravos que serviam aos desejos dos brancos ou como negros “mocambeiros” fugidos, esses remanescentes de quilombos e “filhos do rio” estabelecem uma relação de unidade com o território. Fazem dele sua morada onde mantêm laços consanguíneos e sociais com pessoas, animais, plantas e com a natureza em geral. Desse modo, é possível pensar a questão da territorialidade que, para Acevedo e Castro (1998), “Concretiza-se em práticas quotidianas, na perseguição de estratégias de vida e de trabalho, na execução de ações que são criadoras da existência material e social” (p. 30). Assim, o território é “[...] ao mesmo tempo, raiz e cultura. Não é fortuito o fato de essas duas palavras terem um mesmo campo semântico e uma referência comum à terra nutridora” (BONNEMAISON, 2002, p. 106-107 *apud* FUNES, 2015, p. 20). Os “filhos do rio” Trombetas decifram os segredos do território e os mistérios da natureza, e com ela mantêm uma relação de afeto e cumplicidade.

QUARTO MOVIMENTO

Natureza, corpo e artesanato: subjetividades tecidas no tempo e espaço

O reconhecimento dos quilombolas como “filhos do rio”, leva-os também a se autoidentificarem como “filhos da terra”, isso porque a construção de sua identidade é tecida a partir da relação social que estabelecem com a natureza e o meio. Os quilombolas apresentam a si mesmos e aos outros como semelhantes aos animais, as árvores, e, por isso, devem-lhes respeito. Suas vidas são mais que “extensão” da natureza: a natureza é condição de existência e sobrevivência e, por tanto, eles estabelecem conexões de reciprocidade entre essas ontologias. Assim, a “[...] sintonia com a natureza seria ativa, transcendente, cognitiva: em lugar de natural, seria, por assim dizer, sobrenatural”, escreverá Castro (2007, p. 01). Em seu ensaio *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, de 1996, o autor revela, a partir de uma extensa etnografia sobre a Amazônia, um legado de observações importantes sobre esse universo, e como diferentes seres, humanos e não humanos, se veem e são vistos. Esse “modo de ver” ou “como se vê” diz de um terreno cósmico em que “[...] o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo ponto de vista distinto” (p. 115). Sobre a interação homem e animal, nos revela sr. Valdemar (2016):

Tudo naquela época era bruto, a onça era um bicho bruto, um bicho brabo, tudo bem. Tem o veado, tem a onça. Mas muito animal não conhecia o que era, ele vinha pra cima de você, mas não sabia o que era. Era isso assim. Ele queria é conhecer, ele não tinha visto esse

tipo de gente... de bicho, porque nós pra eles é bicho também, nós somos bicho, eles enxerga nois e quer conhecer.

Essa fala lembra também as observações de Levi-Strauss (1989), em sua teoria sobre o pensamento selvagem, quanto à capacidade dos índios observarem, conhecerem e se relacionarem com a natureza. Eles são verdadeiros “etnógrafos”, como sugere o antropólogo francês, ao dizer da capacidade dos nativos para descrever e significar os elementos da natureza, o que parece valer também para os quilombolas desse território:

Não basta identificar com exatidão cada animal, cada planta, pedra, corpo celeste ou fenômeno natural evocado nos mitos e no ritual – tarefas múltiplas para as quais o etnólogo raramente está preparado – é preciso saber também que papel cada cultura lhe atribui no interior de um sistema de significações. Certamente, é útil ilustrar a riqueza e a finura da observação indígena e descrever seus métodos: atenção prolongada e repetida, exercício assíduo de todos os sentidos, engenhosidade que não rejeita a análise metódica dos dejetos dos animais, para conhecer melhor seus hábitos alimentares etc. Dentre todos esses mínimos detalhes pacientemente acumulados ao longo de séculos e fielmente transmitidos de geração à outra, somente alguns são retidos para destinar ao animal ou à planta uma função significante num sistema. Ora, é necessário saber quais, pois essas relações não são constantes de uma sociedade para outra e para a mesma espécie (LEVI-STRAUSS, 1989, p. 70).

Essa intrínseca relação com a natureza revela uma consciência ecológica e, também, política, na medida em que os quilombolas, em suas práticas culturais, sabem exatamente as consequências que sofrerão se agirem contrários à natureza, e assim, retratam sua preocupação com a sustentabilidade e respeito com o meio em que vivem:

Então, em referência ao respeito à natureza é você agradecer, é você saber usar, é você saber que aquele solo que você tá mexendo também tem uma vida. Aquilo também é uma vida. Não se pode degradar, fazer coisas que não pode, usar de maneiras incorretas. Que Deus deixou tudo no mundo e entregou ao homem, mas pro homem cuidar e não acabar, maltratar. Ninguém quer ser maltratado. Então se eu maltrato do local de onde eu trabalho por exemplo, meu barreiro, onde eu tiro o meu barro pra fazer minhas peças pra minha subsistência, se eu não sei usar eu tô prejudicando quem? Eu tô prejudicando a mim mesmo, porque quando eu for lá eu não vou ter barro de qualidade pra fazer minhas peça pra mim viver. Então eu tenho que preservar. Eu tando preservando a natureza eu tô preservando a minha pessoa (JOSÉ LOPES, 2013).

A natureza assume em suas vidas um papel protagonista, por ser “[...] investida de forças e energias restauradoras do corpo, da alma e de virtudes éticas para a convivência social” (CARVALHO; STEIL, 2008, p. 291). Essa *convivência social* se refere não somente à convivência com as pessoas e com

a natureza, mas às práticas sociais e culturais que realizam, inclusive, às relacionadas à feitura de artefatos de barro. Ao se referir a esse trabalho, sr. José Lopes relata: “a vida do barro é a vida da gente, quem faz a vida dele, além da natureza, somos nós, também é cuidar é preservar, é se incorporar naquilo e sentir que aquilo é a gente, que ele já sente que a gente é ele” (2016). Essa integração entre homem e natureza, se evidencia também na observação atenta da natureza para confecção de réplica de animais de barro. É o que nos conta Babado (2016) sobre o seu trabalho:

Tipo uma tartaruga, é fácil de fazer pra mim, pra mim é fácil, porque aí eu já sei os detalhes dela tudinho, e mesmo assim eu penso nela, penso na tartaruga, aí às vezes eu tô fazendo aqui o detalhe, por exemplo, das costas dela, aquelas malhas que tem, aí eu paro, às vezes eu faço aqui, pô, não é assim, eu já olhei nela, não é assim, aí eu apago aquilo ali, aí eu vou, não é assim, aí eu vou faço, borá ver, vou fazer pra ver se vai melhorar, aí melhora, vai buscar o jeito mesmo do bicho mesmo. Aí tem aquelas malha tudinho, as unha, as mão, cabeça, o rabo dela, tudinho, o peito como que é o peito dela, tudo a gente vai buscando. Assim em cima de um pau, por exemplo, um tracajá em cima de um pau, então quando eu tô fazendo um tracajá que ele tá em cima de um pau, aí eu vou buscar assim, quando eu tô pescando, às vezes eu tô pescando, às vezes eu topo bem com o tracajá assim em cima do pau, a gente topa com ele. Quando o sol tá quente ele tá lá enxugando em cima do pau. Aí eu vou buscar o jeito de como é que ele fica, por onde que ele sobe, a forma que o pau tá, não esse pau ele tá assim, então ele não vai subi daqui assim da parte alta, ele vai subi daqui aonde tá meio rampado pra ele subir, aí então tudo isso é forma pra mim fazer o tracajazinho e o pau tudo na forma que tava. Então se ele tá, o pau tá assim, com certeza ele subiu daqui, aí ele vai sobe, tem uns que fica um meio por cima do outro, porque às vezes não sobe só um, sobe mais de um, aí tem os que fica de frente pra cá. Eu já tenho feito uns galho assim de pau com os tracajazinho, fica bacana, mais pequeno assim, aí eu vou lembrando, tal pescaria que eu fui eu vi, é assim (Babado, 2013).

A inspiração para feitura dessas peças é fruto de uma experiência minuciosa e particular de contato, observação e relação com os animais. Os quilombolas conhecem suas maneiras, seus ruídos, suas formas e seus singelos detalhes. É como se ao fazer uma réplica de um animal, o pensamento, a atenção e o próprio corpo estivessem incorporados àquele bicho, levando-os a uma obsessão pelo imitar, o mais perfeitamente, aquele outro corpo. Como revela José Lopes (2013): “A gente trabalha numa coisa mais pensando naquela coisa, como é que é”.

Outras narrativas exaltam também os desafios e as surpresas no enfrentamento da natureza. Assim, “Até para andar no mato, se a pessoa não souber, vai se perder; entra no mato só para se perder, se variar assim no

mato, do seu caminho, pra não voltar pra beira. Eu não sei o que é, tem um mistério, o mato tem um mistério nele” (BABADO, 2013). Diante destas histórias, é possível perceber que o mistério e a vida na floresta “alimentam” um imaginário³¹ amazônico que requer muitas habilidades, pois muitas são as exigências que se colocam frente àqueles que se aventuram por aquelas terras.

Tudo isso a gente tem experiência, por que o camarada entrar no mato, mesmo que ele conheça o mato, mas se ele não entrar no mato e não fizer a cortadinha, o cortadinho pra ele voltar... Vamos que tem um vacilo? Porque no mato, no mato você encontra visão, muitas visões você encontra, muitas visões você encontra, só que assim, não dá, não é assim, visões assim de dar medo, às vezes aparece assim um assobio, às vezes você se depara de modo que lhe chamaram assim, como se chamaram, chamaram assim, ainda mais como está só uma pessoa, isso é visão, é do mato. Então vai embora pra frente, vai embora... Tem, às vezes também, tem a Curupira, a Matinta Perera, aquela Matinta Perera tem um passarinho, ele também é todo cheio de frescura, às vezes ele canta tiritiri, ele canta. Agora tem gente que diz que tem Matinta Perera, que é invisível, é invisível a gente não vê, não sei não, não sei se tem se não tem (BABADO, 2013).

Ao ser questionado sobre a história da Matinta Perera³², Babado diz que esta é uma história contada pelos mais velhos, de uma “visão sobrenatural” que uma pessoa, ao entrar no mato, pode vir a ter. É uma forma de castigo, de “mandinga”, àquele que violou de alguma forma as regras de boa convivência com a natureza. As histórias narradas pelos mais velhos alimentam os mitos que povoam o imaginário daqueles que vivem entrelaçados à natureza. Os mitos aparecem ao humano como um outro humano e, ao mesmo tempo, possuem uma natureza distinta, ou seja, não são humanos em si, mas um animal, uma planta ou um outro ser que tem um outro corpo e ganha vida. Para

³¹ Por imaginário, entende-se: um sistema simbólico constituído por imagens e representações que não se opõem ao real, ao contrário, antes constitui o real embora seja de outra natureza e tem como função produzir sentido para tudo aquilo que muitas vezes situamos na ordem da imaginação, da emoção, do “irracional”.

³² Segundo Coelho (2003, p. 148), a lenda da Matinta Pereira “É uma das mais conhecidas lendas da Amazônia. A Matinta Pereira é uma velha vestida de preto, com os cabelos caídos no rosto. De hábitos noturnos, dá preferência para as noites sem luar. Quando sente a presença de alguma pessoa, ela solta um assobio estridente que dá impressão de estar gritando o seu próprio nome ‘Matinta Pereira’. O seu aparecimento causa verdadeiro pavor às pessoas. A ‘Matinta Pereira’ poderá aparecer em diversas formas diferentes se transformando em velha, pássaro, porco, cavalo, galinha e pato. Para se descobrir quem é Matinta Pereira, basta que a pessoa ao ouvir o seu assobio convide-a para vir a sua casa pela manhã e tomar café. Na manhã seguinte a primeira pessoa que chega pedindo café ou tabaco é a Matinta Pereira. Acredita-se que a Matinta Pereira possua poderes sobrenaturais, seus feitiços são capazes de causar prejuízos às suas vítimas principalmente com respeito à saúde, causando-lhes fortes dores físicas e podendo até mesmo levá-las à morte” (p. 148).

Castro (1996, p. 135), “[...] o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhado em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”. Nesse sentido, realidade e mitos se misturam; humanos e “não humanos” – personagens que ganham humanidade ao longo de uma tradição oral e passam a estar vivos no cotidiano – convivem, e esses últimos são, ao mesmo tempo, temidos e despertam curiosidade e sensações. Representam corpos que se relacionam e reagem à ação de outro corpo, mesmo que esse outro corpo seja algo mais imaginário do que real. Entretanto, às vezes são mais reais do que elucubrações da imaginação.

Além das narrativas sobre a Matinta Pereira, outro mito bastante recorrente no imaginário quilombola é o da Cobra Grande. Durante o trabalho de campo, todos os interlocutores mais antigos das comunidades visitadas, narraram alguma história de contato com esse ser “sobrenatural”. Em sua maioria, relataram suas próprias experiências diante a aparição do temido “bicho grande”, maneira como se referem à Cobra Grande. Essas “visagens” geralmente acontecem quando saem mata adentro, a desbravar a natureza. Vejamos algumas dessas narrativas:

Eu corri cinco vez da Cobra Grande que chama. Gente que diz que não existe Cobra Grande, existe jacaré grande, como é que tem jacaré grande e não pode ter a Cobra Grande? Tem. Aí nesse Erepecu, tinha um primo que ele era caçador no tempo da castanha, aí avistou um pau grande, aí ele foi lá e encostou, tava encima do umbigo dele, era uma jiboia. Olha tava parecendo uma castanheira. Aí ele saiu de lá, quando ele olha era o caçador da cobra. Tem gente que diz que não existe, mas existe. Há que a cobra grande o mais que ela cresce é sete metros, ah mais quando, ela cresce muito que fica parecendo uma castanheira, aquele monstro de bicho. Quando eu andava no mato, meu medo no mato só era esse, porque ela atrai o cristão (VICENTE, 2016).

Quando os branco souberam que eles iam fazer esse encontro, eles subiram, vieram aguardar eles aqui. De tão afobados que vieram, aí caíram naquele porão grande, e então lá de baixo tem uma cobra, uma cobra muito valente, grande, aí um bocado deles se salvaram e outro bocado a cobra grande comeu. Aqueles que se salvaram caíram no mundo, um bocado vararam pra cá, um bocado vararam pro Mapuera, outro bocado vararam pra banda do Erepecuru e assim eles se espalharam. (RAIMUNDO, 2016).

Eu não sei se é esse Valdemar...que a jiboia ia comendo ele...mas tem um Valdemar daí da Cachoeira Porteira. A mamãe sabe, o papai

sabe dessa história que esse Valdemar saiu pro Castanhal, aí foi só ele caçar, pro Castanhal, tirar castanha. Aí ele tinha um rife, aí foi embora, andou, andou, juntou um cado de castanha por lá, aí lá ele viu um pau lá e disse: Bora descansar ali, descansar em cima desse pau. Aí ele sentou em cima do pau, aí pô... quando ele se deu aquela moça, muito bonita, muito bonita, diz que ela tava assim, na frente dele, a moça, só de sutiã e calcinha, muito, muito, muito bonita mesmo, parece uma princesa mesmo; a hora que ele viu, diz que ela chamava ele, venha Valdemar, venha aqui comigo. Aí, puta merda, ele pegou tirou a roupa dele, tirou a roupa dele tudinho. Aí ele logo antes disso, ele sentiu um *remorso no corpo dele*, aí ele pegou engatilhou o rife aí saiu, foi embora na direção da mulher, disse: Meu Deus eu nunca vi isso, que mulher é essa, eu não sei se eu atiro será que eu mato essa mulher? Vamos que seja uma pessoa humana que esteja me procurando? E foi indo pro rumo dela, aí era a jiboia que tava lá, o chamado dela era a língua dela [da jiboia], ela fazia: Venha Valdemar, venha aqui comigo, me abraçe, falava pra ele. Aí o Valdemar foi foi foi... Ele aqui assim oh, com o rife aqui, desse jeito com o rife e foi andando foi andando. Aí quando a jiboia abriu a boca aqui, abriu a boca aqui, abriu a boca pra engoli o Valdemar, o dedo dele aqui, triscou aqui no gatilho, aqui, aqui, aí disparou..pauuu... aí ele se recordou, jogou o rife pra ali e só escutou aquele estrondo grande bounnnn... que a bala entrou dentro da boca da jiboia, era uma monstra. O pau que ele sentou em cima era a jiboia, aí essa jiboia começou a quebrar terra lá, quebrar, baubaubau, morrendo, aí esse Valdemar se desesperou, saiu no mundo afora, aí se salvou dessa jiboia. A mamãe, ela sabe dessa história, é caso real mesmo (BABADO, 2013).

Eis o que me conta o próprio sr. Valdemar sobre o episódio em que teve contato com a Cobra Grande, três anos depois em que Babado havia narrado a mim a história dele. Antes, compartilho o que antecede essa conversa. Estávamos já algum tempo proseando sobre suas aventuras quando jovem em meio à selva. Sr. Valdemar se enaltece ao dizer que era um homem que gostava de caçar e, por isso, “andava longe”; em suas palavras, “atravessava qualquer curva, qualquer mato, qualquer selva grande” em busca de alimento e sustento. Numa dessas idas e vindas, descendo o rio Mapuera se deparou com a temida cobra grande e, por ela, foi enfeitiçado, praticamente, perdendo a consciência. Assim, nos narra sr. Valdemar:

Eu caía eu, eu varei no rio e pra mim, toda terra já era cobra. Eu fiquei assim, sem saber o que eu fazia. Aí, eu vinha me guiando até que cheguei na canoa. Quando eu chego em casa me apresentou uma grande febre, dessa febre passei um mês e pouco com febre, doente. Dor de cabeça, febre, dor de cabeça, febre, *me doía o corpo*. Aí tinha um sacaca, um pajé lá embaixo, com nome Balduíno. Aí meus pais, foram me levar lá, eu vivia sem saber do meu corpo. Chegou lá foi a primeira coisa que ele disse: ah uma serpente que lhe atraiu, atraiu você com a espingarda na mão, quando você foi pra entrar na boca dela a espingarda detonou. Foi é quando você diz que a espingarda detonou dentro da boca dela porque senão você não tava vivo. Se a espingarda não detona dentro da boca daquela

serpente, hoje em dia você não tava mais vivo. Então vamos dizer, eu passei mais de seis meses dele me tratando, benzeção, essas coisas, banho, tudo isso. E afinal de conta meu amigo, desde essa época, de vez enquanto eu sentia *remorso no meu corpo*, eu entrava no mato, mas com medo eu passei mais ou menos cinco ou seis anos por aí ou mais sem entrar no mato. Todo mato que eu encostava pra mim já era bicho, só pescava pelo rio. Chegava na beira da terra, se via algum macaco, alguma caça, algum bicho não tinha coragem de ir. Medo do bicho, enxerguei mesmo o animal assim mesmo na minha frente (VALDEMAR, 2016).

As consequências desse encontro produzem marcas, dores e *remorsos* no corpo, além de alimentar um imaginário de crenças no poder da natureza, dos bichos e dos homens. Essas experiências, especialmente a do sr. Valdemar, descrevem a existência de seres sobrenaturais e entidades imaginadas reveladas pela memória social, principalmente, através dos testemunhos dos mais velhos. Ainda muito presente em suas reminiscências, está à figura do falecido Balduíno Antônio de Melo, um dos curadores ou “sacacas” – maneira como denominam aqueles que detêm poderes mágicos – mais conhecidos e respeitados da região³³. Para além dos poderes de cura aprendidos na floresta e nas “viagens no fundo dos rios”, ele também detinha poderes adivinatórios. Durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de conversar com algumas pessoas que conviveram com ele. Elas relataram que a grande escola de Balduíno estava no fundo dos rios, onde permanecia por horas e ali construiu seu conhecimento. Algumas dessas pessoas³⁴ relataram que muito antes da MRN se instalar na região, Balduíno já prenunciava as grandes mudanças que estariam por vir. Acompanhemos a narrativa de D. Zuleide.

Ele via as coisas antes de acontecer, muito na frente ele já falava, ele dizia: olha, aqui nessa Conceição [local onde hoje está instalada a Vila de Porto Trombetas] vai existir uma cidade muito grande e bonita. Só que vai ser uma cidade, vai ser uma cidade muito rica, e vai entrar muito lódios [categoria nativa para designar navios], que esse rio vai ser pequeno pra eles. A gente não sabia nem o que era aquilo, já era difícil motorzinho, barquinhos, imagina um navio desses. E ele, já tava enxergando que ia existir. [...] E pra quem ele falou lembra que ele falou isso aí e deu certo. Ele era um profeta, ele só de olhar ele sabia... Quando não ele falava tudo em parábola.

³³ Outro importante “sacaca” foi Chico Melo, já falecido, e conhecido por desvendar o local onde as pessoas desaparecidas se encontravam.

³⁴ D. Maria Helena Vieira (71), nascida na comunidade de Água Fria, é neta sobrinha do sr. Balduíno, com quem se criou. Ela relata: “depois dele, não conheço outra pessoa aqui que fizesse o que ele fazia. Toda criança que nascia sempre era ele que batizava, se havia alguém doente, era ele que cuidava, ele era um paizão para todo mundo”.

O contato com a natureza, seus elementos reais e sobrenaturais; com a floresta, seus mistérios e desafios; e com pessoas que compartilham o mesmo pensamento cósmico e substanciam um imaginário peculiar, sugere uma reflexão a respeito dos estudos sobre o corpo, por este ser o canal central em que as subjetividades podem ser construídas, sentidas e reveladas. Nessa perspectiva, “[...] o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (SEEGER; DA MATTA; CASTRO, 1979, p. 11).

Algumas áreas do conhecimento, como as artes, a filosofia, a sociologia e, em especial, a antropologia, vêm contribuindo para que o corpo seja estudado não apenas como sinônimo da fisiologia ou da anatomia, mas, também, a partir da compreensão que envolve uma perspectiva cosmológica. O corpo, pensado como objeto relacionado à natureza e ao meio em que está inserido, carrega valores simbólicos responsáveis pela construção cultural de um determinado povo e de sua identidade. A etnografia, ao adentrar em diferentes culturas, com outras “visões de mundo”, tem contribuído para se perceber o papel do corpo e suas inúmeras possibilidades de interpretações, o que o torna um objeto complexo de análise e reflexão. Mauss (2003), em seus estudos, já apontava para a importância de se realizar uma etnografia para compreender como diferentes sociedades “servem-se de seus corpos”. Nessa perspectiva, os estudos deste autor revelam-se como preciosas formulações teóricas sobre o corpo como operador e receptor de sentidos e significados simbólicos no processo de construção da pessoa e de sua relação com o mundo.

Para o autor, o corpo é o “[...] primeiro e o mais natural instrumento do homem. O mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo, o meio técnico do homem é seu corpo” (MAUSS, 2003, p. 217). Para ele, técnica não está restrita a algo mecânico e/ou tecnológico, pois implica uma prática, uma ação, que são apreendidas, transmitidas e ensinadas de acordo com a tradição, pois “[...] não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição” (p. 217). Ao reforçar a noção de corpo como instrumento técnico do homem, o autor acaba por

contribuir com uma nova forma de pensar o significado do corpo. Ele é pensado como um canal de influências simbólicas, históricas e afetivas que permite pensar o homem como um ser total, o qual atribui sentidos a si mesmo e ao mundo e, portanto, que produz cultura.

Para Mauss, o 'homem total' é, antes de tudo, o homem concreto e, como tal, deve ser visto enquanto ser biológico, psíquico e sócio-histórico. Curiosamente, sua produção em torno d'As técnicas corporais, da Expressão obrigatória dos sentimentos e de Uma categoria do espírito humano – a noção de pessoa, a noção do 'eu', de certa forma, parece sintetizar essa tridimensionalidade constitutiva do homem enquanto corpo, sentimento e racionalidade. Contudo, não pode esquecer o fato, talvez, mais importante, do homem enquanto ser histórico. Somente à luz de uma abordagem interdisciplinar é que se pode apreender o homem em sua totalidade (ROCHA, 2011, p. 95).

A partir do século XX, especialmente após os anos 1960, a corporeidade foi tomada como um objeto de estudo privilegiado na compreensão das sociedades. Importantes sociólogos, filósofos e antropólogos estiveram atentos a uma compreensão rigorosa das diferentes e variadas formas de corporeidade sugeridas por um corpo inserido num tempo-espaco e a seu valor simbólico como fenômeno social e objeto de representação. Em outras palavras, o corpo passou a ser o fio condutor para se tentar compreender a relação do homem e seu envolvimento com o mundo. Um exemplo disso são as contribuições de Le Breton (2006) que, em seus estudos sobre a sociologia do corpo, dedica-se à “[...] compreensão da corporeidade humana como fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginário” (p. 7). Para o autor, toda e qualquer relação humana é tecida pelo corpo. É por meio da corporeidade que o homem faz a ponte entre si e o mundo e, assim, cria ações, gestos, técnicas, relações, expressões simbólicas, etc. Em suas palavras, “O corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: [...]. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal” (p. 7).

Na perspectiva de Carvalho e Steil (2008), o corpo “[...] ao mesmo tempo em que age em direção ao mundo e aos objetos, também é constituído pelo mundo e pelos objetos em direção aos quais ele se move” (p. 292). Já para Merleau-Ponty, em sua fenomenologia da percepção, é a partir do corpo que se tem um entendimento do mundo, e que este se dá a partir da própria experiência com o meio e sua relação com os objetos. O sentir, o ouvir, o ser, o

estar, o criar, etc. são apreendidos e (re)produzidos pela mesma matéria que estabelece a relação entre o mundo exterior e o mundo interior dos homens, que interage e reage a novas possibilidades do fazer cultura: o corpo. Almeida (2004) sintetiza a questão, chamando a atenção para o seguinte:

[...] Merleau-Ponty rejeita a idéia de que a mente seja uma substância separada do corpo. O corpo vê e é visto, ouve e é ouvido, etc. [...] a percepção baseia-se no comportamento, em ver, ouvir, tocar, por exemplo, enquanto formas de conduta baseadas em hábitos culturais adquiridos. [...] A incorporação não é experienciada, é a base mesma da experiência. Experienciamos através da nossa incorporação sensível e sensorial. O nosso corpo é o nosso modo de ser(estar)-no-mundo, [...] o corpo é o terreno da experiência e não objecto dela (ALMEIDA, 2004, p.13-14).

Em consonância com as formulações destes autores, é possível fazer referência às falas dos interlocutores da pesquisa que, como pode ser observado, vão ao encontro destas perspectivas teóricas. Ao relatarem o contato com a natureza, com os mitos, com os seres “sobrenaturais” e com pessoas com poderes de “cura”, destacam o corpo como um instrumento de prenúncio e proteção [como quando fazem inferência ao remorso no corpo], como uma corporeidade que se relaciona com outras corporeidades e como matéria que sente e dá vida ao mundo. No cotidiano dos quilombolas, o contato com a natureza, os desafios que ela impõe e como eles são sentidos no corpo podem ser percebidos nas situações abaixo:

Mas às vezes uma cobra, uma onça, aí dá sinal, seu corpo vai lhe dá o sinal, arrepiava seu corpo tudinho, dos pés à cabeça, às vezes levanta, às vezes faz aquele negócio tziiiiiviiii, a modo que seu corpo cresce, teu cabelo cresce, às vezes eu passo a mão assim... Já tem acontecido comigo, às vezes eu passo a mão no meu cabelo, tá normal, aí eu olho pro meu corpo o cabelo do meu braço tá todo arrepiado assim, parece que eu tô com frio. Aí eu já procuro, já me examino logo assim, fico cuidando porque alguma coisa tem aqui, alguma coisa... Às vezes quando não é uma cobra é alguma coisa, às vezes eu não dou com a coisa lá, mas alguma coisa está perto de mim. É um aviso isso que o corpo dá, é um aviso pra gente (BABADO, 2013).

E pra mim, imediatamente me apresentou aquele negócio no meu corpo, de modo que arrepiava, porque no mato quando a gente de primeiro, nos tinha aquele aviso no nosso corpo. Quando tinha um bicho vigiando, espiando a gente existia o corpo da gente ficava assim com remorso, com coisa, e assim eu fiquei (VALDEMAR, 2016).

Além disso, é importante pensar que diferentes corpos, em contato com outras matérias, fabricam outros corpos, num círculo criativo e contínuo de

relações e, portanto, de significações de mundo. Ou seja, em concordância com Carvalho e Steil (2008), o corpo “[...] ao mesmo tempo em que age em direção ao mundo e aos objetos, também é constituído pelo mundo e pelos objetos em direção aos quais ele se move” (p. 292). Nessa constituição mútua, tem-se uma tríade mundo-corpo-objeto que permite a compreensão desses elementos e a relação que eles estabelecem. Para essa pesquisa, essa tríade sugere um desdobramento, ou seja, seria mais interessante pensar a relação natureza-corpo-artesanato, pois, na relação que estabelecem com natureza e servindo de seus corpos, os quilombolas “fabricam” outro corpo, o “corpo-artesanato”. Na cultura do barro, há uma interação entre esses corpos.

O barro é minha vida, é minha vida o barro, por que? O homem foi feito do barro, Deus fez o homem de barro depois soprou nas narina dele e deu vida a ele, então porque o artesanato não pode ser relacionado ao corpo e o corpo ao artesanato, se nós fomos feito do barro, tá vendo como é? Isso é uma das resposta principal por exemplo pra essa coisa aí se o homem é feito do barro, nós fomos feito do pó da terra e se acaba no pó da terra, então são coisas que a gente tem que ir analisando, pensando porque que essa peça virou um homem e o homem ela, isso é uma boa coisa também pra gente pensar nisso e fazer essa colocação (JOSÉ LOPES, 2013).

Absorto em suas formulações, o sr. José Lopes parece pensar em voz alta; mesmo não tendo clareza sobre a amplitude da relação entre esses corpos, vai narrando como se, ao falar, pudesse pensar melhor. Ele remete a questões importantes sobre sua visão de mundo, ao retratar a crença na religião e a relação do homem com a natureza, ambas inter-relacionadas. Assim, a relação que se estabelece com a natureza é imanente, orgânica e natural. Ele nos apresenta uma ontologia que, por certo, é afinada com o imaginário cristão: o artesanato se faz religião; como na etimologia da palavra, *religio*, religar, o barro, o artesanato liga o homem à natureza e a Deus. Para ele, assim como os homens, a natureza também tem vida e precisa ser respeitada; ela é tida como “um outro” cuja importância é fundamental para sua própria vida. Tais vidas se misturam, se alimentam e se completam. O barro, para ser transformado em outro corpo, precisa de um corpo, no caso o seu próprio corpo, na mesma medida em que este precisa daquele corpo transformado [a peça de barro] para sobreviver. A incorporação entre esses corpos é sentida no momento em que seu corpo interage com aquela matéria e o transforma em artesanato.

Eu vou falar um pouco de mim, porque eu falando de mim eu tô falando dos outros. Então como é que eu acho essa incorporação do artesanato no corpo e o corpo no artesanato. Então eu acho que é assim, principalmente quando começa desde lá do barreiro por exemplo. Então quando eu chego no barreiro, a nossa cultura é assim, a gente chega lá, faz uma oração e pede um pouco daquela matéria prima pra mãe natureza, pra que a gente possa fazer, modelar as peças da gente, fazer o trabalho da gente, viver daquilo ali. Então quando a gente chega lá, aquilo ali ta normal, não ta mexido, ta inteiro, ta super natural ali, então pra que se transforme por exemplo num corpo, ou seja, um artesanato, a gente tem que mexer e transformar ela numa outra coisa. Então a partir que eu tire aquele barro dali eu vou transformar ela num corpo, vou fazer uma peça por exemplo. Então ali ela já não está mais quando eu antes de retirar aquele barro dali, então aquele barro pra ser transformado em um corpo, ele precisa do outro corpo, no caso seria o meu corpo se movimentar, agradecer, e retirar aquele barro dali, então ele tá precisando do meu corpo pra fazer todos esses movimento, então eu já to começando a integrar o meu corpo no corpo da natureza, inverter o meu sacrifício todo que possui dentro de mim pra inverter com a natureza (JOSÉ LOPES, 2013).

A partir dessa narrativa, infere-se que, por meio do trabalho com o barro, os quilombolas estabelecem conexões de reciprocidade entre o corpo, a natureza e o artesanato. Nesse processo³⁵, contam suas histórias e suas origens, e seus traços ficam marcados naquele objeto, de forma que os representam.

Eu digo isso porque ele vai se reconhecer naquela peça, essa peça aqui é minha, não precisa nem dobrar o fundo dela pra ver o nome dele, essa peça é minha, fui eu que fiz; eu digo isso, porque eu tenho integração e conheço a minha obra, conheço o que eu sei fazer, como a minha esposa, minha velha, meu filho (JOSÉ LOPES, 2013).

As falas do sr. José Lopes ressaltam a integração do corpo com a natureza; os corpos se misturam, se corporificam e se incorporam. Elas revelam a integração com a natureza e a importância do corpo para a fabricação de uma peça de barro. Ter um corpo significa existir, ou seja, ele existe por meio do seu corpo e, através dele, sente, experimenta e descobre o mundo, além de transformar o que é natural em um objeto predominantemente caracterizado por seu valor simbólico.

Então é o corpo, é a relação do meu corpo inteiro ao barro, tudo que você tem no corpo de membro possui na fábrica de qualquer uma peça que você for fazer, você usa a unha, você usa o pé, usa a mão, o pé porque conduz, a mão porque modela, eu corto lenha, eu corto pau seco prá fazer a cuivara [sic] pra queimar minha peça, então ela tá integrada na minha peça. [...] você se entrega quando vai fazer

³⁵ Todo esse processo pode ser visto como um ritual, pois é carregado por atos simbólicos que vão desde as rezas à beira do barreiro, ao reconhecimento da peça (artefato) como “gente”.

uma peça, você se entrega de corpo e alma, é aqui, se você não concentrar você acaba não fazendo nada (JOSÉ LOPES, 2013).

Outra importante reflexão sobre a prática da cultura do barro vem das reminiscências de D. Maria Colé, quando ela pega em seu acervo uma peça de barro. Com os olhos fixos naquela peça, ela se apresentou e começou a contar como foi seu processo de iniciação, aprendizagem e envolvimento com a cultura do barro. Sua memória parecia estar contida naquele objeto e, por meio dele, ela evocava lembranças e revivia o passado.

Eu sou uma artesã, meu nome é Maria do Carmo Colé Viana, eu moro na comunidade do Moura e estou apresentando aqui uma peça que é de uma mestra, nossa primeira artesã que trabalhou pelo projeto [projeto de educação patrimonial promovido pela MRN]. Ela foi a minha mestra. [...] Ela me ensinava tudo, ela me dizia: Olha D. Maria, quando a senhora for fazer uma peça a senhora dê três alisadas nela pra ela ficar bem lisinha, igualmente como esta aqui. O dia que ela fez essa peça pra mim tava uma chuva muito grande, ela pegou o caroço do babaçu e saía pregando assim [...]. Isso aqui é amassado com o caroço do babaçu, aí ela pegava o caroço do babaçu e ficava assim, e eu junto dela.

D. Maria ganhou aquela peça de presente de sua mestra, a falecida Rosa Serrão, mais conhecida como D. Filica, com quem trabalhou durante muito tempo. Ela era conhecida como uma das artesãs mais antigas e respeitadas da região. No processo de queima do artesanato, uma de suas peças trincou; foi quando D. Filica perguntou a D. Maria se ela aceitava aquela peça de presente. Cabe ressaltar, que um dos processos mais complicados durante a “fabricação” de uma peça de barro é o momento de sua queima, pois os riscos de uma peça não resistir e trincar é muito grande. Quando isso acontecia, D. Filica dizia que não podia ficar triste, “porque atrás daquela alma [ao se referir ao artefato] vem outra, aí com certeza, você vai conseguir”. As palavras dela são recordadas³⁶ por D. Maria: “Não fica assim, porque fica pior tu ficar triste, porque assim como tu fica triste a peça também entristece, por isso que quebra”. Ela dizia, relembra D. Maria: “Quando a gente fica triste a peça também fica triste”.

³⁶ Para Thomson (1997), “O processo de recordar é uma das principais formas de nos identificarmos quando narramos uma história. Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser” (p. 57).

Como podemos perceber, uma peça de barro parece significar muito mais que um simples objeto. A ela, se atribuí alma³⁷, sua forma ganha um corpo, uma vida, capaz de sentir e de se relacionar com aquele corpo que o transformou.

Essa peça me traz muita lembrança do nosso trabalho e representa muita coisa [...] minha lembrança mais forte pra mim é a D. Filica, porque quando eu enxergo essa peça eu tô representando ela, eu tô enxergando ela e é tudo pra mim. [...] Pra mim representa ela, a mente dela, a fala dela, representa ela comigo essa peça. É como se ela estivesse viva comigo (MARIA COLÉ, 2013).

Era como se D. Filica estivesse incorporada àquele “corpo-artesanato”. Por meio dele, pareciam estabelecer contato e rememorar vidas. A sensação era que ele, o “corpo-artesanato”, dizia por si só. Sendo assim, alguns objetos são portadores de qualidades mágicas e/ou muito especiais e, por isso, nunca são negociados ou trocados. É o que se percebe quando D. Maria nos fala da importância e do significado daquela peça em sua vida.

Essa peça aqui eu não faço negócio nenhum é uma herança para os meus filhos, para meus netos, bisnetos, eu não faço negócio nenhum com ela. Pra mim é um troféu da minha casa, da minha loja, aqui do meu trabalho, eu não faço negócio. [...] vai ser uma *recordação* para sempre, então eu falei isso pra ela em vida e jamais depois dela morta, eu, ah não, isso aqui eu vou vender a troco de nada ou a troco de um pouquinho de farinha? Não, não tem amizade que faça eu vender essa peça aqui, nada, nada, nada (MARIA COLÉ, 2013).

Considerando todo o ritual que envolve a feitura de peças oriundas da cultura do barro, é possível perceber que elas carregam valores simbólicos que ultrapassam a fronteira que as colocam na condição, única e simplesmente, de trabalho manual com fins utilitários e/ou de enfeites. Além disso, nessas narrativas estão presentes as dimensões coletiva, cósmica e ecológica do artesanato. A todo tempo é ressaltada certa “consustancialidade”³⁸ entre corpo, natureza e artesanato. O “corpo-artesanato” é tão vivo para aquele que o dá “vida”, que imprime e exprime, simultaneamente, traços mútuos que os identificam e os completam nessa teia de significados complexos. Dessa

³⁷ Em certo sentido, essa questão atualiza as contribuições de Marcel Mauss sobre o “espírito da coisa”, quer dizer, sobre as coisas serem mais que coisas, mais que objetos; elas são “pessoas”, têm vida, têm alma.

³⁸ Para Kergoat (2010), o conceito de consustancialidade, ao se referir a uma *forma de leitura da realidade social*, pode ser definido como “[...] o entrecruzamento dinâmico e complexo do conjunto de relações sociais, cada uma imprimindo sua marca nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca” (p. 100).

maneira, é o objeto formando pessoas: se o homem faz o objeto de barro, também o barro tem agência e o fabrica. Essa é a reciprocidade deste fazer e ser feito entre corpo, natureza, artesanato, visto que está presente tanto em contextos cotidianos coletivos quanto em contextos específicos restritos, e dizem de uma maneira de conceber o “eu”, o “nós” e o mundo.

[...] nós usamos objetos para fazer declarações sobre nossa identidade, nossos objetivos, e mesmo nossas fantasias. Através dessa tendência humana a atribuir significação aos objetos, aprendemos desde tenra idade que as coisas que usamos veiculam mensagens sobre quem somos e sobre o que buscamos ser. [...] Através dos objetos fabricamos nossa auto-imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam ainda o que no passado é vital para nós [...] não apenas nos fazem retroceder no tempo como também tornam-se os tijolos que ligam o passado ao futuro (WEINER, 1987, p. 159 *apud* GONÇALVES, 2007, p. 26).

Os relatos indicam que, por meio dos objetos, é possível estabelecer laços, apreender significados, fazer contatos, evocar lembranças; é reviver o passado e pensar o futuro. Como bens inalienáveis, os objetos vão muito além de simples coisas; nos fala de pessoas, de maneiras, de costumes e de tradição e, sendo assim, nos abre a possibilidade de serem vistos como um fenômeno social total. O artefato oriundo da cultura do barro, pensado como operador simbólico, funciona como mediador entre corpo e meio, natureza e cultura. O artesanato perpassa a fronteira de algo tangível, pois diz de uma construção cultural, de um modo particular de se relacionar com o mundo. Por meio dele, é possível identificar não só seu povo, como seus costumes, seus hábitos, seu modo de vida, etc.

QUINTO MOVIMENTO

Vozes políticas: luta, resistência e novas formas de exploração

As reflexões acima sobre a constituição do território e dos mocambos na região amazônica, sobre a construção da identidade dos “filhos do rio e da terra” e suas práticas culturais, principalmente, as que se referem à cultura do barro, a partir da tríade corpo-natureza-artesanato, suscita uma questão não menos importante. As reminiscências e lembranças quilombolas trazem um universo mágico, cósmico e fascinante que mantém e alimenta mitos, histórias tradicionais e maneiras peculiares e próprias de viver em meio à floresta. Essa forma peculiar de se relacionar com o meio permite a constituição de relações sociais e identitárias a partir de uma etnicidade específica. Para Cohen (1978), falar em etnicidade é pensar “[...] um fenômeno fundamentalmente político, pois os símbolos da cultura tradicional são usados como mecanismo de articulação de alinhamentos políticos” (p. 123). Isso implica uma organização dos elementos da cultura quilombola em direção a estratégias que possam afirmar e reafirmar tal cultura.

Em contraponto a isso, a questão que por muito tempo se oculta é que essa cultura também é marcada por uma história de luta e resistência em um território minado e visto como um lugar de disputa política, bem como, de conflitos e interesses diversos. No que se referem a questões a respeito da consciência e da luta política, os quilombolas – atualmente espalhados em 36 comunidades, distribuídos em 08 territórios étnicos, que se interligam e se

conectam através dos rios, como pode-se observar no mapa abaixo –, desde suas origens, compartilham de uma mesma história marcada por um processo de resistência que se perdura até os dias de hoje, sobretudo em territórios de grandes projetos minerais, madeireiros e hidrelétricos.

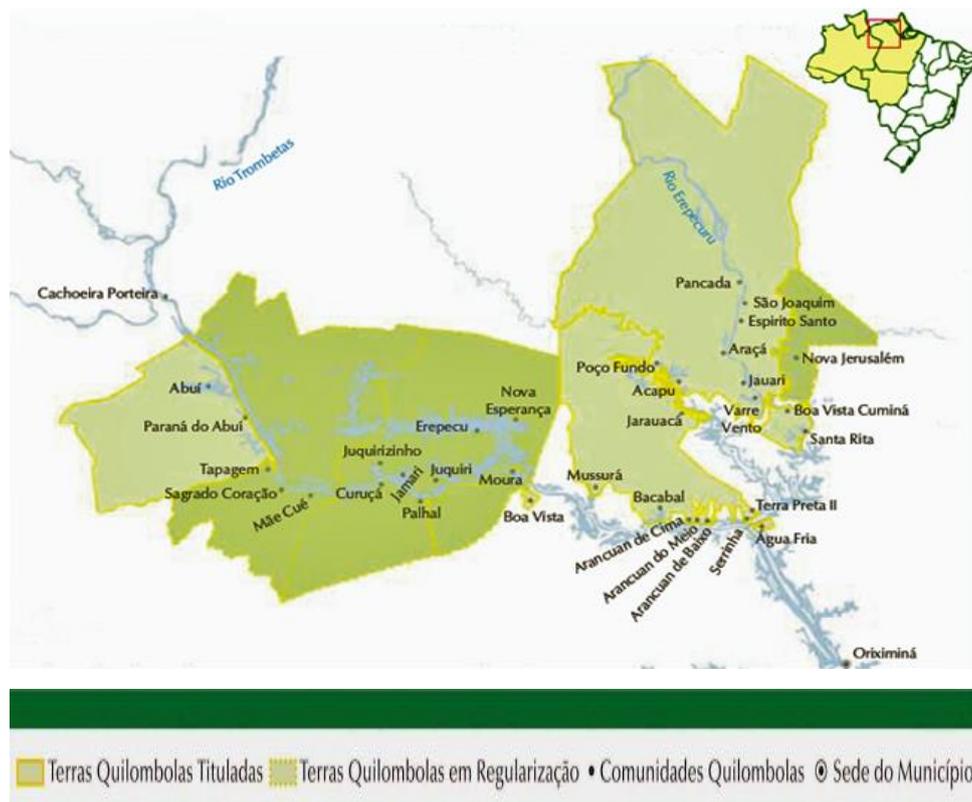


Figura 09: Comunidades Quilombolas em Oriximiná
Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo

A intensificação das atividades e a expansão da área de exploração em territórios quilombolas e indígenas, que assolam e transformam a forma de ser e viver desses povos amazônicos vem gerando constantes embates pelo direito e preservação da terra. Para ganharem “voz” e força política, em 1989, os quilombolas fundaram a *Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná* (ARQMO), como resposta às invasões e ameaças que vinham sofrendo desde a década de 1970, período que viram suas terras serem ocupadas por grandes empreendimentos como a instalação da Mineração Rio do Norte, a criação da Reserva Biológica do Trombetas³⁹ e da

³⁹ De acordo com o Decreto 84.018/79, publicado no dia 21 de setembro de 1979, essa área corresponde a um total de trezentos e oitenta e cinco mil hectares.

Floresta Nacional Saracá-Taquera⁴⁰ – impedindo o acesso dos quilombolas aos principais castanhais e aos lagos e igarapés, áreas de grande riqueza vegetal e animal – e a edificação, pela Eletronorte, de uma vila para a implantação da Hidroelétrica de Cachoeira Porteira, além do aumento do número de fazendas e de ocupações de pequenos posseiros. Todas essas ameaças perturbam e assombram o dia a dia do quilombola.

No discurso da coordenadora administrativa da associação, gestão 2015-2017, Claudinete Colé (39): “a ARQMO surgiu em 1989 com a finalidade de lutar. Na época, não se falava em titulação, se falava em defender o direito dos ‘remanescentes de quilombo’ que naquela época eram ameaçados por grandes projetos”. Atualmente, a associação é representada por 35 comunidades que comungam um mesmo querer: defender e lutar pelo direito de titulação de suas terras e, conseqüentemente, o reconhecimento da cultura de seu povo. De acordo com o último recenseamento promovido pela própria associação, em 2016, o número de quilombolas vivendo no interior é de cerca de 720 famílias, aproximadamente 6.000 pessoas, e destes, 4.600 são associados. Para Rogério de Oliveira Pereira (46), membro do Conselho Diretor, gestão 2015-2017, da associação:

A ARQMO é uma associação que desde sua fundação defende e luta pelas suas bandeiras como a titulação das terras, a educação, a cultura. Um longo caminho, uma longa história de perseverança de conquista. E ainda hoje a ARQMO continua dando seguimento a isso, a titulação de suas terras (PEREIRA, 2016).

Ao assumirem uma identidade política de “remanescentes de quilombo” – maneira como se autoidentificam e são reconhecidos perante o Estado que, desde a Constituição de 1988, assegura aos chamados “remanescentes de quilombo” o direito do uso comum e titulação da terra –, esses povos assumem também a corresponsabilidade de gestão e cuidado do território. De acordo com o *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* (ADCT), “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Art. 68), fator que motivou a criação, no ano seguinte, da ARQMO. Nesse mesmo ano, 1989, fazendo jus à Lei, líderes desta

⁴⁰ De acordo com o Decreto 98.707/98, publicado no dia 27 de dezembro de 1989, essa área corresponde a um total de quatrocentos e vinte seis mil e seiscentos hectares.

Associação, acompanhados por representantes parceiros da Comissão Pró-Índio de São Paulo⁴¹ e da Paróquia de Oriximiná vão a Brasília pleitear a titulação de suas terras. Abaixo, o registro em jornal, retirado do site da ARQMO, dessa primeira viagem.



Figura 10: 1989 Primeira Viagem a Brasília
Fonte: Site Institucional da ARQMO

Além dessa fonte, podemos acompanhar os embates e percalços desses processos através do Jornal RONQUEIRA⁴², criado em 1990 pela própria ARQMO. Na edição de março de 1994, o informativo carrega na capa a seguinte matéria: “A voz da ARQMO chega até Brasília e Brasília vem até Trombetas” e logo abaixo: “A voz dos negros deve ser respeitada”. Essa controvérsia assim foi compartilhada:

Prezados companheiros, é com muito prazer que voltamos a informar sobre o nosso trabalho. Ficamos um tempo em silêncio, mas a nossa luta continuou. E é sobre essa luta que vamos informar. Graças a Deus e a luta da ARQMO, conseguimos trazer até o Trombetas a

⁴¹ “A Comissão Pró-Índio de São Paulo é uma organização não governamental fundada em 1978 que atua junto com índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos, procurando contribuir com o fortalecimento da democracia, o reconhecimento dos direitos das minorias étnicas e o combate à discriminação racial. A parceria da CPI-SP com os quilombolas de Oriximiná iniciou-se em 1989 e se concretiza por meio da assessoria às organizações quilombolas, da promoção de atividades de capacitação, do desenvolvimento de ações conjuntas de incidência e da busca de alternativas de manejo sustentado dos territórios quilombolas” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 2011).

⁴² Durante o trabalho de campo tive acesso a essas fontes através dos arquivos da ARQMO. Esse jornal tinha como objetivo informar e difundir para os quilombolas as ações que a ARQMO vinha desenvolvendo.

Procuradora da República e uma equipe do Incra de Brasília. Neste número, vamos contar como foi a visita. Esta visita foi cheia de surpresas e dificuldades, como vocês poderão comprovar através dos artigos desse informativo. A diretoria da ARQMO se congratula com as comunidades que demonstraram sua força e sua unidade no enfrentamento com os “doutores” de Brasília. Axé!

Será que o negro nunca deve ser respeitado? Foi o que todos nós, remanescentes, pensamos nas reuniões dos dias 9 e 10 de março com o pessoal de Brasília. Durante a reunião o que ouvimos foi: “eu faço o que eu quero”, “ninguém nos fiscaliza”, “só precisamos da ARQMO para guia”, “vocês são mesmos remanescentes?”, “a ARQMO representa mesmo as comunidades?”, “quantos sócios tem a ARQMO?”, “precisamos de outro antropólogo”, “os remanescentes tem que se unir com o IBAMA”, “eu nunca ouvi falar da ARQMO”, “o título de Boa Vista pode demorar 10 anos”. Nós pensávamos que a Procuradora e o Incra viriam nos dar apoio, mas para a nossa surpresa, ocorreu o contrário. Ficamos decepcionados. Isto deixou os negros ainda mais desconfiados.

Após moroso processo de luta, resistência e conflitos com as autoridades governamentais, eis que em 20 de novembro de 1995, a comunidade de Boa Vista se torna a primeira terra titulada no Brasil.



Figura 11: Jornal O Liberal, 1995
Fonte: Acervo ARQMO

A comunidade de Boa Vista está localizada no alto de um morro à margem direita do rio Trombetas. Sua proximidade com a vila de Porto Trombetas certamente contribuiu para que a comunidade sofresse, ao longo da

história, uma série de transformações ambientais, sociais, econômicas, políticas e culturais que se alastraram, num “efeito dominó”, a outras comunidades circunvizinhas. Como vimos, essas transformações se intensificaram a partir da década de setenta, principalmente com a construção da vila de Porto Trombetas, local onde a Mineradora Rio do Norte (MRN), maior produtora de bauxita do Brasil, está instalada. Toda área ocupada pela empresa é cercada e o acesso à vila de Porto Trombetas é controlado por uma cancela, a poucos metros da margem do rio, que separa esses dois mundos constituídos por experiências culturais tão antagônicas.

Desde o início das atividades de exploração da Mineradora, que se configura não só como exploração de minerais, como também de vidas daqueles que habitam a região, vem surgindo momentos de tensão e conflito entre os “remanescentes de quilombo”, os povos indígenas, os grupos econômicos e as agências governamentais que passaram a exercer o controle e o domínio sobre o território. Como exemplo, podemos citar novamente as unidades de conservação Reserva Biológica do Trombetas e, passados 10 anos, o da Floresta Nacional Saracá-Taquera, ambas, tomaram grande parte do território dos quilombolas e passaram “[...] a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão em franca oposição”(O'DWYER, 2002, p. 77). Ainda segundo a autora:

[...] as práticas costumeiras de caçar durante a noite na floresta e pescar nos igarapés e lagos [...] para obtenção de alimentos, passaram a ser consideradas condutas condenáveis e sujeitas a proibições, com a intervenção coatora do órgão encarregado de preservação ambiental, depois da decretação da Reserva Biológica, principalmente, segundo as ‘comunidades negras’ atingidas, a partir de 1985 com a instalação dos postos de fiscalização do IBAMA na boca do lago Erepecu e nas proximidades da entrada do lago Jacaré (p. 81).

Estas violentas medidas impostas no passado reverberam no presente, principalmente, nesses locais, que hoje têm a circulação controlada. É presente no cotidiano do quilombola relatos de ameaças e ações truculentas praticadas por parte dos órgãos responsáveis pela preservação dessas áreas. Durante o

trabalho de campo, algumas dessas histórias me foram narradas⁴³ e, em sua maioria, elas continham certo tom de revolta:

Olha, o lago do Jacaré era um lago rico pra nós e do Erepecu também, mais a população aumentou e aí dificultou. Dificultou da seguinte maneira, o lago do Jacaré o IBAMA tomou conta, tirou os moradores tudinho do lago pra tomar conta e do Erepecu também. Era um lago rico.

Aqui nesse rio, quando eu era criança a gente andava nesse rio. No inverno era castanha e no verão era peixe, era tartaruga, pirarucu, era tudo. E hoje tem pra mais de 10 anos ou quase 20 anos que não vou mais no Jacaré. No Erepecu eu fui anos atrás, porque lá tem um cemitério da região e eu fui fazer uma “iluminação”. Quando eu cheguei lá, mandaram eu ir lá no IBAMA pra tirar licença pra poder subir. Como eu tenho parente lá dentro, eu entrei por minha conta. Olha, diga pro seu chefe então tirar o cemitério daqui.

Tem coisas que eles fazem errado de qualquer maneira, eles tomam a canoa, eles tomam a rabeta, eles tomam tudo. De Trombetas até Terra Santa, tem um posto. É muito mais alto do que isso aqui de canoa. Tem canoa nova, da vontade de chorar. Se eles tomarem minha canoa, como é que eu vou andar? Se pegarem minha rabeta como é que eu vou andar? É um exagero, um desrespeito o que eles fazem com o pessoal. Pra quem que a gente vai reclamar?

Antigamente, essas terras faziam parte de um imaginário de abundância⁴⁴, onde os quilombolas praticavam livremente a pesca, a caça, o roçado, a extração de remédios, da castanha, etc; costumes necessários para garantirem a própria sobrevivência. Nos tempos atuais, aqueles que se aventuram a circular por essas áreas, quando flagrados, como observamos, podem sofrer duras penas e, desde então, essas medidas vem afetando diretamente a forma tradicional de viver desses quilombolas. Concordando com O’Dwyer (2002), é possível dizer que os “filhos do rio” ou “negros do Trombetas” “[...] são vistos pelas autoridades administrativas e pelo corpo técnico dos organismos governamentais como indivíduos que precisam ser disciplinados visando a alteração dos seus hábitos, sendo suas práticas culturais identificadas como transgressões” (p. 86). Isso parece no relato de uma antiga moradora da região:

⁴³ O nome das pessoas será preservado todas as vezes em que suas falas as colocarem, de algum modo, em conflito com instituições governamentais.

⁴⁴ Sobre essa fartura podemos destacar as lembranças do sr. Valdemar: “a minha avó dizia, sempre dizia: meu filho, nós temos essa fartura hoje em dia, mas seus filhos, seus netos, ele não vão pegar essa fartura”. E continua: “é preguiça, porque não quer fazer minha avó. Não, não. É porque o costume vai ser outro, eles vão se acostumar muito diferente de ti”.

Onde que a gente pensava em comprar comida num rio grande desses aí? Com tanta fartura de peixe, muita fartura... Se o IBAMA enxerga a gente pescando do lado de lá toma canoa, toma anzol, toma tudo da mão da gente. E a gente, pra gente não matar ou não morrer a gente deixa de ir procurar e prefere comprar.

Indubitavelmente, esses impactos estão presentes nas memórias coletivas e individuais, esquecidas no tempo e espaço, muitas vezes silenciadas por grupos dominantes que tentam apagar e exterminar a história de um povo em prol de uma lógica desenvolvimentista calcada em grandes investimentos. Esse é o caso da sociedade anônima de capital fechado, composta por oito empresas⁴⁵ acionistas diluídas em MRN. Para alcançarem seus objetivos e se apoderarem da situação, promovem uma série de ações sociais e culturais no território a fim de ocultar a realidade e os impactos causados desde o início de suas atividades. Vejamos como o líder da comunidade de Boa Vista relata algumas dessas ações:

Logo quando começou esse projeto da habitação aqui a Mineração ela filmou tudinho aqui o começo desse histórico dessas casas aqui. Só que a hora que eu pedi o vídeo eles cortaram tudinho a imagem da comunidade aqui. A imagem que eles deram pra nos foi tudo sem sentido, entendeu? Então a gente reivindicou essa questão e o que aconteceu, no final desse filme a empresa ganhou um brinde de não sei quantos milhões em cima da Comunidade de Boa Vista, em São Paulo. Isso deixou nois aqui muito revoltado. E hoje olha onde a gente mora: numa favela né, como eles chamam. E hoje a gente vem lutando.

Em consonância a essa fala, em 1999, o grupo *American Chamber of Commerce* concedeu à MRN o “Prêmio Eco” pelo melhor projeto de participação comunitária no Brasil, fruto do “Programa de Apoio ao Desenvolvimento das comunidades ribeirinhas e dos remanescentes de quilombos da região”. Em 2004, foi novamente premiada pela *BHP Billiton Health, Safety, Environment & Community Awards* com o projeto “Quilombo”, que beneficia comunidades ribeirinhas com ações de saúde. Entretanto, o respeitado reconhecimento a companhias que adotam práticas socialmente responsáveis e de gestão sustentável não parece condizer com a realidade e tão pouco com as ações praticadas pela MRN, conforme podemos observar na

⁴⁵ São elas: VALE 40%; AICOA (AWA Brasil) 4,62%; HYDRO 5%; ALCOA (World Alumina) 5%; AICOA (Alumínio S.A) 8,58%; CBA 10%; Rio Tinto 12%; SOUTH 32 14,8%. Dados retirados do site institucional da Mineradora Rio do Norte.

fala de um dos moradores de Boa Vista, ao narrar sua percepção sobre as mudanças e os impactos ambientais causados pela empresa.

Aí ele me perguntou? Mais escute, depois que a Mineração chegou pra cá teve muita diferença? Eu digo, e muito, muito, muito senhor, tudo, tudo mudou. Tirou nosso costume, que nos fazia roça, nada mais a gente faz, tudo isso ficou ruim. To com 76 anos eu acho que vou morrer e não vou me acostumar. To lhe dizendo com certeza. Pra mim mudou muito, até a água pra toma banho, agora eu tomo, eu tomo banho, é. Mais como é, de primeiro você tomava banho aí e não sentia coceira igual hoje, é a água. Você enche um balde com água e você coloca aí a noite todinha quando é de manhã você pensa que ela vai claria e não claria, não claria, é, não claria. Passa a noite todinha aí, mais a cor dela fica vermelha. Você fica com medo até de fazer café, é, você cisma que mesmo fervendo ainda não mata o veneno, tudo isso. Nunca aconteceu uma dessa, já tive pra dentro do Igarapé aí caçando, vendo aquela água limpa, bebia e não fazia mal.

Durante o trabalho de campo, ficou evidente a preocupação coletiva em relação a contaminação da água e o futuro dos igarapés, “uma das principais riquezas de nosso povo”, argumenta um morador. Preocupação esta que se fundamenta quando pesquisamos na história da própria empresa e deparamo-nos com a afirmação: “Assim, entre 1979 e 1989, não havendo outra tecnologia disponível e estando em observância às leis ambientais da época, o rejeito foi lançado no Lago do Batata⁴⁶, o que impactou aproximadamente 30% de sua superfície”. Certamente essa ação, para além dos impactos ambientais, trouxe consequências imensuráveis ao meio ambiente e também para aqueles que vivem nessa região. Atualmente, a área está sendo monitorada e de acordo com a MRN passa por “claros sinais de recuperação”. É o que podemos observar na imagem⁴⁷ abaixo:



Figura 12: Lago do Batata989 Primeira Viagem a Brasília
Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016
Foto: Carlos Penteado

⁴⁶ Wanderley (2008), em seus estudos, relata tais impactos ambientais.

⁴⁷ Disponível em: <http://www.quilombo.org.br/impactos-socioambientais?lightbox=datatitem-isrjlisz>, acesso em 01/08/2017.

Após a tragédia que chocou todo país devido ao rompimento, em novembro de 2015, de uma das barragens da empresa Samarco localizada na cidade de Mariana/MG, os quilombolas de Oriximiná, vem tomando providências contra a MRN em relação às 24 barragens construídas com o propósito de armazenar resíduos de bauxita. Destas, 22 barragens estão localizadas em plena área da Floresta Nacional Saracá-Taquera e 02 barragens a poucos metros da comunidade de Boa Vista.

Tais barragens vêm preocupando os moradores da região que vivem com medo do que pode acontecer caso alguma destas cheguem a romper. Segundo informações levantadas pela Comissão Pró-Índio/SP, o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) solicitou, em 2015, que a empresa MRN elaborasse o Plano de Segurança de Barragem que deverá incluir um Plano de Ação de Emergência (PAEBM) em 03 barragens (TP1, TP2 e SP6). Para o coordenador da comunidade de Boa Vista, o sr. Aildo Viana (41) “nós da comunidade já estamos tomando algumas iniciativas porque a gente pode tá dormindo e acordar com o estrago já feito”⁴⁸, conforme podemos observar nas fotos⁴⁹ abaixo.



Figura 13: Porto Trombetas
Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016
Foto: Carlos Penteadó

⁴⁸ Entrevista concedida em Belém, em novembro de 2016.

⁴⁹ Disponível em: <http://www.quilombo.org.br/galeria-de-imagens?lightbox=datattem-iss57e7k>, acesso em 01/08/2017.



Figura 14: Barragens Mineradora Rio do Norte - MRN
Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016
Foto: Carlos Penteadó



Figura 15: Divisa Barragem Boa Vista
Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016
Foto: Carlos Penteadó

Com o objetivo de tornar evidentes os impactos ambientais e os riscos das barragens de mineração, a Defensoria Pública do Estado do Pará e a

Comissão Pró-Índio de São Paulo, vem implementando medidas cautelosas para alertar e orientar os moradores que habitam áreas consideradas de risco. Assim, em novembro de 2016, aconteceu em Belém, um encontro intitulado *Barragens de Mineração: impactos e riscos* que teve a participação de pesquisadores, instituições e lideranças comunitárias. Nessa ocasião, Aildo Viana conta: “aconteceu agora em fevereiro e março, transbordou a barragem próximo a nós, e aonde a água ficou totalmente da cor do minério, ela tá poluída, a nossa água né? Avermelhada, e antes a gente tomava, era uma água limpa”. Nesse mesmo encontro, após análise de documentos, constatou-se que as comunidades próximas a esses empreendimentos estão totalmente despreparadas para uma situação de emergência, sem informações sobre os riscos, sobre medidas de segurança e sobre os impactos ambientais, questões que foram pontuadas durante o trabalho de campo.

As ameaças aos territórios quilombolas se evidenciam e tendem a piorar na medida em que se intensifica a expansão e, conseqüentemente, a exploração de minerais em áreas quilombolas. Segundo dados da CPI-SP, a mineradora vem atuando em áreas sobrepostas aos territórios quilombolas desde 2012 e sua concessão abrange uma área de 8% dessas terras e 27% da Floresta Nacional Saracá-Taquera. Em 2013, o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) concedeu à MRN uma autorização⁵⁰ para expandir suas atividades em uma área conhecida como platô Monte Branco, antes mesmo, de se realizar uma consulta prévia com os principais afetados. Tal medida prejudicaria diretamente 07 comunidades e dezenas de família que praticam a extração do óleo de copaíba nessas áreas que seriam suprimidas pela exploração da bauxita por requerer o desmatamento de toda área. O descaso com os verdadeiros “donos” daquelas terras [os quilombolas] e o fato da MRN indenizar o ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) em mais de setenta milhões de

50

Disponível

em:

http://docs.wixstatic.com/ugd/354210_78e89332c1c44e96a2d015816f5c8d27.pdf, acesso em 01/08/2017.

reais, levou o Ministério Público Federal a intervir e suspender tais licenças, conforme publicado no portal eletrônico do MPF/PRPA⁵¹:

Que, em razão dos fatos e argumentos apresentados determine, em razão da urgência e do relevante interesse público, a SUSPENSÃO DAS LICENÇAS OU AUTORIZAÇÕES EXPEDIDAS OU EM PROCESSO DE EXPEDIÇÃO NA REGIÃO DO PLATÔ MONTE BRANCO E NA REGIÃO DO TERRITÓRIO DE QUILOMBOLA (ainda que em fase administrativa de titulação). Abstenha-se, ainda, de RENOVAR OU CONCEDER QUALQUER TIPO DE LICENÇA OU DE AUTORIZAÇÃO NESTA REGIÃO a empresas de mineração que tenham ou não autorização para pesquisa mineral ou concessão de lavra. Tudo isto até que haja a realização de consulta livre, prévia e informada da Convenção 169 da OIT e posterior acordo formal de indenização às comunidades da região (01/09/2016).

Mesmo assim, em abril de 2017, a empresa protocolou um novo pedido de Licença Prévia⁵² para extração da bauxita, dessa vez em uma nova área conhecida como Zona Central e Oeste sob a tutela de garantir suas operações de exploração até 2043. Tal pedido levou lideranças quilombolas a encaminharem uma carta ao Ministro do Meio Ambiente e aos presidentes do IBAMA, INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e Fundação Cultural Palmares, solicitando a paralização e a suspensão das atividades até a titulação de suas terras. Abaixo a carta⁵³ por inteiro:

⁵¹ Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/354210_0aebde60ccb94cea83635eab3f03165c.pdf, acesso em 01/08/2017.

⁵² De acordo com o Diário do Pará (2016), esses investimentos seriam de “[...] aproximadamente R\$ 6,8 bilhões, sendo R\$ 4 bilhões na fase de implantação e R\$ 2,8 bilhões em infraestrutura. Dos investimentos planejados, estima-se ainda uma arrecadação de imposto em torno de R\$ 474 milhões [...]. Metade da produção é destinada à exportação, gerando receita de R\$ 850 milhões. Só no ano passado, a receita com a bauxita foi de R\$ 1,7 bilhão, sendo R\$ 232 milhões em recolhimento de impostos para os cofres públicos, incluso a título de Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais (CFEM), R\$ 42 milhões, além de investimentos da ordem de R\$ 163 milhões”. Disponível em: [http://m.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-379310-mineradora-investira-r\\$6-bilhoes-em-expansao.html](http://m.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-379310-mineradora-investira-r$6-bilhoes-em-expansao.html), acesso em 01/08/2017.

⁵³ Disponível em: http://docs.wixstatic.com/ugd/354210_4060240ece0748039796b60ab89e83b0.pdf, acesso em 01/08/2017.

Oriximiná 2 de maio de 2017

Sr. José Sarney Filho
MINISTRO DE ESTADO DO MEIO AMBIENTE

Sra. Suely Mara Vaz Guimarães de Araújo
PRESIDENTE IBAMA

Sr. Leonardo Góes Silva
PRESIDENTE INCRA

Sr. Erivaldo Oliveira da Silva
PRESIDENTE FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Assunto: Carta dos Quilombolas de Oriximiná (PA) – Requer a suspensão do licenciamento ambiental para extração de bauxita em terras quilombolas até a titulação.

Prezados Senhores,

Nós, quilombolas de Oriximiná, escrevemos com grande preocupação pois, no dia 11 de abril, a Mineração Rio do Norte pediu ao IBAMA a **Licença Prévia** para retirar bauxita dentro dos Territórios Quilombolas Alto Trombetas 1 e Alto Trombetas 2 onde vivem 3.000 quilombolas em 14 comunidades.

Vimos exigir que **NENHUMA LICENÇA SEJA CONCEDIDA** para a Mineração Rio do Norte **ANTES DA TITULAÇÃO** de nossas terras.

Os processos para titulação das Terras Quilombolas Alto Trombetas 1 e Alto Trombetas 2 foram abertos em 2003 pelo Inera. Somente esse ano (2017), o Inera publicou os Relatórios de Identificação (RTID) de nossos territórios. E isso porque teve a decisão da Justiça Federal estabelecendo prazo de 2 anos para a titulação – prazo que vence em maio de 2018.

A titulação de nossas terras não avança porque Ministério do Meio Ambiente e o ICMBIO causam embaraço para o processo; dizem que não aceitam a titulação por causa das duas unidades de conservação que foram criadas em nossas terras tradicionais (Flona Saracá-Taquera e Rebio Rio Trombetas).

Mas **MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE** e o **ICMBIO AUTORIZAM A EXTRAÇÃO DE BAUXITA NA FLONA SARACÁ-TAQUERA!** A extração de bauxita causa graves impactos para os quilombolas e ribeirinhos e para o meio

ambiente na Flona Saracá-Taquera. Traz impactos também para a Rebio, para os rios da região e para as tartarugas que o ICMBIO diz proteger.

É uma **DISCRIMINAÇÃO** e um **DESRESPEITO** que nossos direitos garantidos na Constituição sejam deixados em segundo plano.

Por isso demandamos que:

- O MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE e o IBAMA **SUSPENDAM IMEDIATAMENTE** o andamento do **PROCESSO DE LICENCIAMENTO** dos platôs Escalante, Rebolado, Jamari, Barone, Cruz Alta Leste, Cruz Alta e Peixinho. E que o processo permaneça suspenso até que a titulação de nossas terras seja concluída.
- O INCRA **AGILIZE A CONCLUSÃO** processo de **TITULAÇÃO** das Terras Quilombolas Alto Trombetas 1 Alto Trombetas 2.
- O INCRA cumpra seu dever de **GARANTIR A DEFESA DOS INTERESSES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS** nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras (artigo 15 do Decreto 4.887/2013) e nesse caso nos apoie na defesa de nossos territórios ameaçados pela mineração.
- A FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES **RECOMENDE** aos órgãos competentes a **IMEDIATA SUSPENSÃO** do **PROCESSO DE LICENCIAMENTO** da Mineração Rio do Norte visando a exploração dos platôs incidentes em terras quilombolas até a conclusão do processo de titulação.
- Que **nenhuma licença seja concedida** para a Mineração Rio do Norte **ATÉ A TITULAÇÃO DE NOSSAS TERRAS.**

*Povo negro é um povo sofrido. Não tem melhora de vida.
É só humilhação*

Vão ficar com toda a nossa riqueza, deixando nós sem nada, sem ter condição.

Querem tirar os negros de suas terras. Cadê o direito que temos na constituição ?!

Assinam

Pela ASSOCIAÇÃO MÃE DOMINGAS (TQ Alto Trombetas 1):

*Fri Carlos Princes COO. PROGRAMAS COM
Admissão. selva - dos santos - Mãe Domingas.*

Um dos principais motivos que desencadeia esse descaso no território quilombola é o fato de grande parte de suas terras não serem regularizadas. Enquanto isso, os quilombolas lutam perante os órgãos competentes para que nenhuma licença seja concedida até suas terras serem tituladas. Com fundamento no Art. 68 do *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias* e em cumprimento ao Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, o INCRA publicou no Diário Oficial da União do Pará (fev. 2017), o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação dessas áreas que reconhece o direito dos quilombolas às terras sobrepostas à Reserva Biológica do rio Trombetas. Ao mesmo tempo em que os quilombolas comemoram a notícia, aguardam ansiosos para saber o posicionamento do ICMBio e do Ministério do Meio Ambiente, que sempre colocaram obstáculos a continuidade destes processos.

Nos revolta o fato de nossa titulação estar interrompida pelo mesmo órgão, o Ministério do Meio Ambiente (por meio do ICMBio, do IBAMA e do Serviço Florestal Brasileiro), que autoriza retirada de madeira e bauxita do interior da Flona Saracá-Taquera. Assistimos preocupados o avanço da Mineração Rio do Norte dentro do nosso território (CARTA ABERTA DOS QUILOMBOLAS DE ORIXIMINÁ, 2017).

Entre disputas de um lado e jogo de interesse de outro, os quilombolas não desistem de seus direitos e lutam bravamente pela regularização de suas terras. Como podemos observar no mapa abaixo⁵⁴, no universo de Oriximiná, apenas 05 áreas foram tituladas, são elas: Boa Vista (1995), Água Fria (1996), Trombetas (1997)⁵⁵, Alto Trombetas (2003)⁵⁶ e Erepecuru (2000, 1998)⁵⁷. Essas áreas correspondem a 300.613 hc e abrange 23 comunidades.

⁵⁴ Disponível em: <http://www.quilombo.org.br/sobreposicao-com-unidades-de-conser>, acesso em 01/08/2017.

⁵⁵ Abrangem as comunidades Aracuan de Baixo, Aracuan de Cima, Aracuan do Meio, Bacabal (Oriximiná - PA), Jarauacá, Serrinha (PA), Terra Preta II.

⁵⁶ Abrangem as comunidades Abuí, Mãe Cué, Paraná do Abuí, Sagrado Coração, Santo Antônio do Abuizinho, Tapagem.

⁵⁷ Abrangem as comunidades Acapú, Araçá, Boa Vista do Cuminá, Espírito Santo, Jarauacá, Jauari, Pancada, Varre Vento.

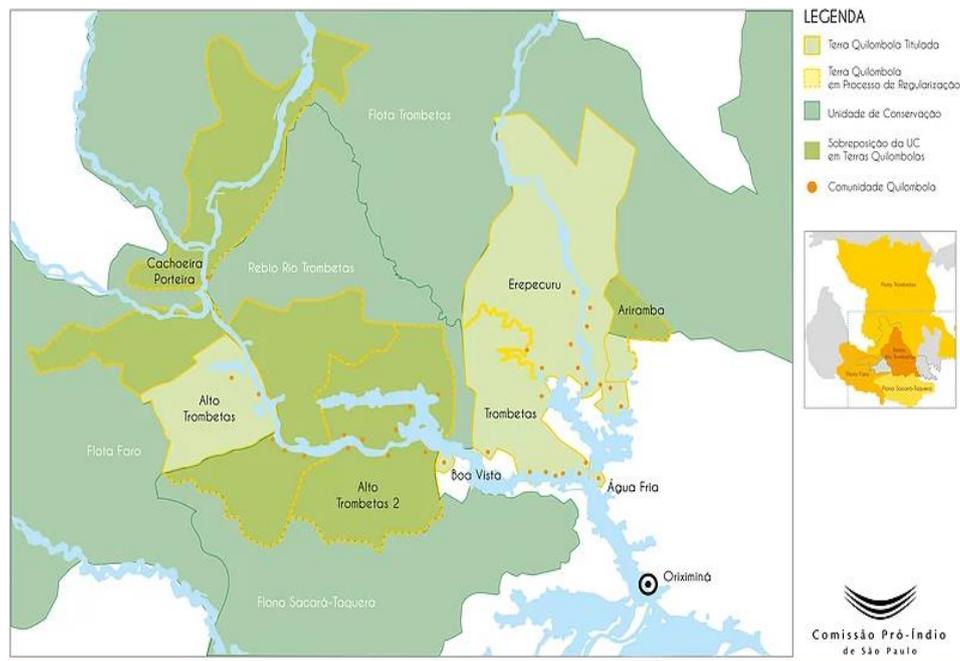


Figura 16: Porto Trombetas
Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016

A lentidão nos processos vem gerando momentos de angústia e conflito como podemos perceber na carta acima em que os quilombolas exigem que o ICMBio e o Incra concluem o processo de titulação das áreas Alto Trombetas I⁵⁸ e Alto Trombetas 2⁵⁹, iniciadas há mais de 10 anos. Desse modo, em palavras de integrante da ARQMO: “Somente assim estaremos juridicamente amparados para resolver o futuro de nossas terras”.

Da expressão desta luta, e do caminhar durante dias de trabalho de campo, o que se percebe é que a construção da identidade dos quilombolas do Trombetas – ao mesmo tempo, mocambeiros, autodenominados “filhos do rio” e “filhos da terra”, e “remanescentes de quilombos”, que resistem bravamente para não perderem o que, historicamente, lhes pertence –, é permeada por um processo que emerge da relação com o território, com os nativos, com a natureza e, principalmente, expõe a preocupação com a preservação destes. Não uma preservação ingênua, pueril e bucólica, mas como proteção e resguardo de si, do que se é, de suas práticas culturais e da própria vida.

⁵⁸ Corresponde a uma área de 161.719,4276 hectares onde vivem 155 famílias espalhadas em seis comunidades: Abuí, Paraná do Abuí, Santo Antônio do Abuizinho, Tapagem, Sagrado Coração de Jesus e Mãe Cué.

⁵⁹ Corresponde a uma área de 189.657,8147 hectares onde vivem 243 famílias espalhadas em oito comunidades: Juquirizinho, Juquiri Grande, Jamari, Curuçá, Palhal, Último Quilombo do Erepecú, Nova Esperança e Moura.

Como uma identidade configurada e reconfigurada pelas relações sociais e culturais estabelecidas entre homens e meio, e homens entre si, ela se constitui de vozes silenciadas que puderam ser lembradas a partir do documentário *Corpos de Barro*. As narrativas provocadas por esse recurso audiovisual evidenciaram, entre outros aspectos, que toda essa questão política está permeada, ou melhor, em conflito com uma prática de vida que não somente o artesanato, mas também outras práticas culturais, ilustram de maneira exemplar.

APONTAMENTOS FINAIS

Longe de ser algo conclusivo, termino retrazando alguns pontos que se fazem importantes para reflexão sobre o trajeto percorrido durante a pesquisa. A oportunidade de estar novamente em contato com as comunidades quilombolas deflagrou uma gama de possibilidades e diferentes caminhos metodológicos que incidiram diretamente no objeto desta pesquisa, elevando-o para lugares que não podia imaginar. Na ocasião em que planejei o trabalho de campo, levava comigo apenas uma certeza: precisava compartilhar aqueles registros de memórias, que denominei *Corpos de Barro*, com os “guardiões desta memória” e, para tanto, desloquei-me até Oriximiná. Não havia, como mencionado anteriormente, a pretensão de que ele fosse mais do que isso. Porém, seus desdobramentos e abertura para desbravar novos territórios foram de suma importância, não somente para o conhecimento de novos interlocutores, mas também, para o aprofundamento teórico sobre questões que elucidaram essas novas narrativas.

Para que o trabalho de campo em Oriximiná se concretizasse, fez-se necessário cumprir, com rigor, alguns procedimentos. Neste caso, o primeiro deles consistiu em solicitar uma autorização à Pró Reitoria de Extensão (PROEX), com o objetivo de obter permissão para permanecer na Unidade Avançada por três meses. Assim, preparei toda a documentação exigida e encaminhei à Coordenação de Integração Acadêmica (CIAC/EX), setor responsável pelo acompanhamento das ações desenvolvidas em Oriximiná. Ressalto esses fatos, devido à relação que essas atividades que permeiam o

trabalho de campo exercem sobre o fazer da produção cultural, de onde eu vim, e de onde eu parto.

Paralelo a isso, se fazia jus e necessário conhecer e aprofundar o conhecimento a respeito do universo a ser investigado, o que desencadeou cultivar um acervo de teses e artigos sobre a historiografia e a constituição desse território. Nesse exercício, mesmo sem total consciência, comecei a “enquadrar” a narrativa que iria contar. O que não sabia, era que o campo, conduziria meu objeto de pesquisa para outro lugar. Um lugar regido por lutas e resistências diluídas ao longo do tempo, que reverberam no presente e, certamente, trarão grandes consequências para o futuro. Assim, é possível dizer que, vozes silenciadas a margem do rio, entoam por reconhecimento e respeito através de suas histórias e de suas origens.

O período extenso em que permaneci em Oriximiná, para além de proporcionar laços de afetos e uma reflexão mais apurada sobre os fatos, nesse caso, experimentados e vivenciados, levou-me também a uma compreensão da relação entre “mundos paralelos” sobrepostos em um mesmo território. É notório perceber, nas situações mais cotidianas e corriqueiras, mesmo que de forma latente, o preconceito que esses negros precisam enfrentar ao se legitimarem e se reconhecerem descendentes dos antigos “mocambeiros”; nas atuais circunstâncias, como prega a Constituição Brasileira, “remanescentes de quilombos”.

Dadas as situações e circunstâncias, o fato do documentário *Corpos de Barro* ter se tornado uma narrativa importante que legitima e revela não só uma prática cultural, mas uma maneira de como esses quilombolas se posicionam e se relacionam com o meio em que estão inseridos, abriu espaço para outras narrativas. Um exemplo disso foi a iniciativa de D. Zuleide, como indicado na *Nota de rodapé 11*, de pedir-me para filmar – e isso me levou a retornar a campo para uma segunda etapa de pesquisa em novembro de 2016 – uma dança tradicional, *Catisirigandô*, na qual ela procura manter e resguardar os traços de sua cultura deixados por sua avó.

A potência da narrativa, quando ela acontece em sua essência, traz um enorme desafio para o pesquisador. Captar e “enquadrar” memórias e vozes que ecoam e, a partir delas, encontrar um fio condutor que expresse essas histórias – uma história a partir de linhas e pontos que constroem uma narrativa particular – requer respeito pelo que o outro narra, respeito pelo o que o outro narra que ele é. A tarefa de colocar os óculos – óculos de observador atento, pesquisador sério e ser humano “humanizado” – e, a partir de então, pensar essas narrativas só foi, e acredito ser possível, devido a uma disponibilidade e vontade mútua entre pesquisador e interlocutores. Ressalta-se que, antes de falarmos de um pesquisador e/ou sujeito, ou vice-versa, estamos falando de seres humanos que estabelecem relações culturais, sociais, políticas, etc., capazes de criar e recriar diferentes formas de se relacionar com o mundo.

Construir uma narrativa que valorize cada etapa do árduo e difícil desafio de tecer experiências vividas, a partir das reminiscências e lembranças de outras pessoas, é ter em mente o confronto com as marcas de um passado que não passou. Esse passado serve como ponto de partida para desanuiar o presente, e trazer, quiçá, possibilidade de transformação da realidade em que se vive. Se *Corpos de Barro*, em algum nível, representou essa possibilidade, esse trabalho, em certa medida, cumpriu seu objetivo. Objetivo que, mesmo em condições de dificuldade, deve ser almejado por todo pesquisador.

Se diante disso, o que prevalece para a construção do conhecimento é a produção científica e o que ela reverbera, penso que as exposições de *Corpos de Barro* após a minha etapa de campo foram importantes nessa direção. Assim, como o material produzido – o documentário – é dos interlocutores, eles se sentiram no direito de exibí-los em diferentes situações e contextos. Um exemplo disso aconteceu no *Festival das Águas*, realizado em Alter do Chão – distrito de Santarém-PA, atualmente considerado o maior aquífero subterrâneo do mundo – que tinha como objetivo “reativar no profundo do ser humano sua missão de guardião da natureza” (Extraído do site oficial do evento)⁶⁰, principalmente, perante as ameaças que os rios e populações da Amazônia vem sofrendo nos últimos anos. O evento ocorreu entre os dias 11 a 15 de

⁶⁰ Disponível em: <http://www.festivaldasaguas.org/programacao>, acesso em 27/11/2016.

novembro de 2016, reunindo cientistas, representantes governamentais, comunitários e afins.

FESTIVAL DAS ÁGUAS
11-15 - NOV - 2016
ALTER DO CRÃO - AMAZÔNIA - PARÁ - BRASIL

DIA 14 (SEGUNDA FEIRA): 10h – SESSÃO INFANTIL:
O Lorax – Em busca da trufula perdida (1h26 – dir. Chris Renaud e Kyle Balda – classif: LIVRE)

12h – SESSÃO DE CURTAS:
Ópera cabocla (26min – dir. Adriano Barroso – classif: LIVRE)
Ribeirinhos do asfalto (26min – dir. Jorane Castro – classif: Livre)
Cidades amazônicas (19min – dir. Jorane Castro – classif: LIVRE)
Corpos de barro (14min. – dir. Marcos Venitius Bonato Filho – classif: livre)

16h – FICÇÃO: Narradores de Javé (1h40 – dir. Elianne Caffé – classif. LIVRE)

O documentário também foi exibido durante o encontro *Capoeira Angola no rio Trombetas*, organizado pelo Grupo de Capoeira Angolinha (GGANG). Nesta ocasião, os personagens de *Corpos de Barro* estiveram no evento e fizeram uma participação especial, logo após a exibição do documentário. Além disso, desde então, foram convidados a expor suas peças em outros momentos.

CAPOEIRA ANGOLA NO RIO TROMBETAS
"LIBERDADE DE PÁSSAROS"

Mestre Angolinha
Mestre Marrom
Oti Japa
Prof. Dani

09 e 10/05/16 – ALTER DO CRÃO (PA)
07 X 11/05/16 – COMUNIDADE QUILHOLA CAPOEIRA PORTEIRA (PA)

BEM VINDOS
O tempo é o senhor da sação (Mestre Angolinha)

Por fim, diante dos recentes embates e retrocessos da atual circunstância política brasileira, destaco que a aposta na apropriação do conhecimento e da cultura seja uma ferramenta de resistência. Aprendamos todos a resistir como “mocambeiros” e “filhos do rio”.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, R.; CASTRO, E. **Negros de Trombetas**: guardiães de mata e rios. 2. ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- ALMEIDA, M. V. de. O corpo na teoria antropológica. **Revista de comunicação e linguagens**, Lisboa, n. 33, p. 49-66, 2004.
- ANDRADE, Mário de. **O Turista Aprendiz**. Estabelecimento do texto, introdução e notas Veríssimo de Telê Porto Ancona Lopez. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.
- ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ. **Estatuto**. Oriximiná, 2015.
- BARBOSA NETO, E. R. O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, La mort, Les sorts. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, UFRGS, v. 18, n. 37, p. 235-260, jun. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 jan. 2016
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Coord.). **Usos & Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- CÁCERES, L. S. R. Paisagem, memória e parentesco no quilombo de Vargem Grande, RJ. **Etnográfica**, Lisboa, v. 21, n. 2, 2017, p. 269-292.
- CAIXETA DE QUEIROZ, R. Cosmologia e história Waiwai e Katxuyana: sobre os movimentos de fusão e dispersão dos povos (yana). In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. (Org.). **Entre águas bravas e mansas, índios &**

quilombolas em Oriximiná. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015. p. 104-133.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v. 11, n. 2, p. 289-305, jul-dez 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-753X2008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 18 abr. 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. In: ENCONTRO “VISÕES DO RIO BABEL. CONVERSAS SOBRE O FUTURO DA BACIA DO RIO NEGRO”, 22 a 25 de maio de 2007, Manaus. **Anais...** Manaus: Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, 2007. p. 1-14. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/visesdoriobabel.pdf>. Acesso em: 15 set 2015.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005>. Acesso em: 17 ago 2015.

COELHO, M. C. P. **As Narrações da Cultura Indígena da Amazônia:** lendas e histórias. 2003. 192 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

COHEN, Abner. Organizações ‘invisíveis’: alguns estudos de casos. In: _____. **O homem bidimensional** – a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 115-147.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados:** diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará. 445 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

FRIKEL, Protásio. **Os Katxuyana: notas etno-históricas.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970. (Museu Paraense Emílio Goeldi. Publicações Avulsas, n. 14).

FUNES, E. Comunidades Mocambeiras do Trombetas. In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. (Org.). **Entre águas bravas e mansas, índios & quilombolas em Oriximiná.** São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015. p. 16-61.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIRARDI, L. G. Relações em movimento: inimizade e parentesco entre os Katxuyana e os *Mekoro* (Quilombolas). In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. (Org.). **Entre águas bravas e mansas, índios & quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015. p. 84-103.

GONÇALVES, J. R. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007, 256p.

GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. In: **Cadernos de Campo**, n. 23, vol. 1. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP, 2014.

GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. Apresentação. In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. (Org.). **Entre águas bravas e mansas, índios & quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015. p. 8-15.

IBGE. **População estimada de Oriximiná em 2016**. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=150530&search=para|oriximiná|infograficos:-informacoes-completas>>. Acesso em> 28 set 2015.

KERGOAT, D. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos. -CEBRAP**, São Paulo, n. 86, p.93-103, março 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100005> Acesso em: Acesso em: 20 out. 2016

LASK, T. Apresentação. In: BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Organização Tomke Lask; Tradução de John C. Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 7-24.

LE BRETON, D. **Sociologia do corpo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 8. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELO NETO, J. C. **Obra completa**: volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

O'DWYER, Eliane C. Remanescentes de quilombos na fronteira Amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. **Boletim Rede Amazônia**, Rio de Janeiro, v. 1, n.1, p. 77-86, 2002.

_____. **O papel social antropólogo**: a aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2010. (Antropologias, 6).

XXV FESTIVAL DA CULTURA ACONTECE NESTE FIM DE SEMANA. Oriximiná

Notícias, 2016. Disponível em: <http://orixinoticia.blogspot.com.br/2016/06/xxv-festival-da-cultura-acontece-neste.html>. Acesso em: 23 nov.2016

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

ROCHA, G. **Mauss & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Pensadores & Educação).

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, A. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. In: **Projeto História**, n. 15, São Paulo: PUC/SP, abr.1997.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, v. 32, n. 1-2, p. 2-19, 1979.

ANEXO: FILHOS DO RIO

Um galo sozinho não tece uma manhã: ele precisará sempre de outros galos. De um que apanhe esse grito que ele e o lance a outro; de um outro galo que apanhe o grito de um galo antes e o lance a outro; e de outros galos que com muitos outros galos se cruzem os fios de sol de seus gritos de galo, para que a manhã, desde uma teia tênue, se vá tecendo, entre todos os galos. E se encorpando em tela, entre todos, se erguendo tenda, onde entrem todos, se entretendendo para todos, no toldo (a manhã) que plana livre de armação. A manhã, toldo de um tecido tão aéreo que, tecido, se eleva por si: luz balão.

João Cabral de Melo Neto



Sr. **Aildo Viana**, tem 41 anos, é “nascido e criado” em Boa Vista. Nossa entrevista aconteceu em Porto Trombetas. Quando estava chegando, Aildo se preparava para viajar a Belém para participar do encontro *Barragens de Mineração: impactos e riscos, o caso de Oriximiná*. Tal encontro tinha como um dos objetivos discutir os impactos e as consequências das barragens em territórios quilombolas. É líder da comunidade desde 2004 e sempre atuou e lutou pelos direitos dos quilombolas. Enfatiza os impactos sofridos por sua comunidade desde a implantação da MRN. Ao falar da geração mais nova, demonstrou preocupação com a “perda da cultura” dessa geração que “preferem ganhar algum dinheiro prestando serviços para Mineração. Com isso, perdeu-se o hábito de pescar, caçar, fazer roçado, extrair castanha. E quando a Mineração for embora, como será?” Questionou. Apesar deste encontro ter sido rápido, tive a oportunidade de reencontrá-lo em outras ocasiões.



Sr. **Antônio Edemar Vieira**, tem 76 anos, nascido no Estado do Ceará. Mudou-se para Cachoeira Porteira em 1976, período em que tiveram início as atividades da empresa Andrade Gutierrez e a ENGE-RIO, que tinham como um dos objetivos construir Porto Trombetas. Em suas reminiscências, contou-me da época em que essas empresas deixaram de vez a comunidade. Ao falar sobre sua convivência e relação com os quilombolas, enfatiza: “eu tenho mais da metade da minha vida aqui, então eu sou quilombola, me considero quilombola, todo mundo aqui gosta de mim, de ponta a ponta”.



Sr. **Amayka Waiwai**, tem 44 anos, nasceu na aldeia Grande e, quando adulto, mudou-se para Cachoeira Porteira. Em 1998, pediu um pedaço de terra para o líder da comunidade de Cachoeira Porteira para construir sua aldeia e a batizou de *Tawanã*. Depois de dois anos, mudou-se com toda sua família. A produção de farinha é a principal fonte de renda da aldeia. Todos os dias se dedicam a essa atividade; o excedente, vendem nas comunidades quilombolas vizinhas e em Oriximiná. Em nossa entrevista, relatou a importância da delimitação e demarcação da terra indígena, principalmente, pelo fato de suas áreas estarem em zonas limítrofes com áreas quilombolas. Durante o trabalho de campo, visitei a aldeia por três vezes; em um desses momentos, consegui exibir o documentário e entrevistá-lo. Em seguida, chamou um índio para passear comigo pela aldeia para ver os artesanatos que as mulheres fazem, a produção da farinha e a grande Oca.



Claudinete Colé de Souza, tem 37anos, mais conhecida por Nete. É filha de D. Zuleide e o sr. Valério dos Santos. É “nascida e criada” na comunidade de Boa Vista. Representa uma nova geração de remanescentes de quilombolas que, em sua trajetória de vida, teve oportunidade de estudar e acompanhar com “mais clareza” as mudanças ocorridas em sua comunidade e nas comunidades circunvizinhas. Herdou dos seus pais o “dever” de criticar, lutar e reivindicar pelos direitos dos remanescentes de quilombolas. Atualmente, faz parte do Conselho Administrativo da ARQMO e, desde então, representa seu “povo” em diferentes situações e ocasiões. Sua relação e envolvimento com a ARQMO transpassa a relação de trabalho; é uma questão de afeto, em suas palavras, “de carinho, de amor”. A todo tempo, em nossas conversas, enfatiza a importância da titulação das terras, somente assim, segundo ela, estarão seguros dos grandes empreendimentos. Nete foi muito importante para que fosse efetivada a parceria com a ARQMO.



Sr. **Carlos Printes** tem 39 anos. É “nascido e criado” na comunidade do Abuí. Atua como líder político antes mesmo da fundação da ARQMO. Participou dos primeiros movimentos de reivindicação de suas terras e representou a ARQMO em diferentes instâncias. Estava presente na primeira reunião que fiz com a ARQMO, ocasião em que solicitei autorização para a realização da pesquisa em territórios quilombolas.



Sr. **Colé Viana**, tem 56 anos é “nascido e criado” na comunidade de Boa Vista. Irmão caçula de D. Maria e D. Zuleide, diz que herdou o talento do seu pai para cantar e compor. Em sua trajetória como músico gravou dois CDs. Suas músicas contam a história das comunidades, a forma como viviam, os lugares encantados, etc. Atualmente, vive mais na cidade de Oriximiná do que na comunidade de Boa Vista. Encontrei-o por diversas vezes pela cidade de Oriximiná vendendo seus CDs, maneira que consegue algum dinheiro.



Sr. **Ivanildo Carmo de Souza**, tem 51 anos, é “nascido e criado” em Cachoeira Porteira. É presidente da *Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira* AMOCREQ-CPT, desde sua fundação, em 2002. Em nossa entrevista ressaltou a importância da criação da AMOCREQ e sua autonomia diante a ARQMO; o extrativismo da castanha como principal fonte de renda dos quilombolas e também o novo Projeto relacionado ao turismo da pesca. De acordo com ele, a área de Cachoeira corresponde a uma área de 225.000 hc, e nos dias de hoje, possui 90 famílias entre brancos e negros que vivem em Cachoeira. Nos dias em que passei em Cachoeira Porteira, Ivanildo se mostrou solícito, apresentou-me alguns moradores, disponibilizou documentos como o Relatório Antropológico (2012), levou-me para conhecer a Casa da Castanha e o escritório da AMOCREC.



Sr. **José Lopes dos Santos**, tem 58 anos, é “nascido e criado” na região da comunidade do Lago do Moura. Atua como um líder na comunidade e, na sua história de vida, carrega um saber singular aprendido com os mais velhos e também de sua experiência com a natureza. Como bom mestre, procura transmitir aos seus os ensinamentos e segredos adquiridos ao longo da vida. Seu principal trabalho é aquele oriundo da cultura do barro. Durante o trabalho de campo, passei dias em sua casa, tecendo reflexões sobre o corpo, a natureza e o artesanato. Praticamente, todos os dias ele e sua esposa, D. Maria, se dedicavam a cultura do barro. Como já conhecia meu trabalho, meus objetivos e sabia que eu precisava conversar com outros quilombolas, disponibilizou-se para levar-me em sua rabeta – barco com motor – a outras comunidades, o que foi de suma importância, uma vez que as casas na comunidade do Moura, ficam espalhadas à beira do lago, sendo o acesso, somente por embarcações.



Sr. Loreval da Conceição, tem 82 anos, “nascido e criado” na comunidade da Serrinha. Em uma de nossas conversas, lembrou-se de uma ocasião em que navegava com o sr. Balduino, nas mediações da MRN, quando ele [Balduino], sentado no meio da canoa enquanto sr. Loreval remava, disse: “Vê meu filho, tá vendo isso aqui? Eu não vou vê, mas tu vai alcançar, eu não vou vê porque eu vou morrer, mas tu vai tá vivo. Isso aqui vai ter um grande minério, uma cidade de minério por cem anos”. Eles eram companheiros de tirar castanha e sr. Loreval contou-me outra história do velho sr. Balduino: “Olha, ele tinha um filho, o nome era Dorvalino, botava no meio da canoa, lá no rio Cuminã tem um poço que chama Carará, ele chegava lá deixava a canoa bem no meio do poço, com filho lá e mergulhava, mergulhava era umas nove horas e ele lá sentado, o filho dele. Quando ele boiava era 11 horas, ninguém mexia com o filho dele na canoa”.



Sr. Manoel Corino dos Santos, mais conhecido como Corino, tem 71 anos. É “nascido e criado” na comunidade de Cachoeira Porteira. Em nossas conversas, contou-me sobre a época em que as empresas Andrade Gutierrez e Eletro Norte se instalaram na comunidade. Falou também da época quando era criança e como era diferente a maneira de viver. Com ele, pude aprender sobre os artefatos feitos de palha e cipó, como o Paneiro (cesto cargueiro), Tipiti (usado para extrair o sumo do tucupi) e a Peneira.



D. Maria Colé Viana, tem 57 anos, nasceu na comunidade do Abuí e, quando se casou com o sr. José Lopes, mudou-se para a comunidade do Lago do Moura, sendo uma das primeiras moradoras. Em nossas conversas, trouxe a lembrança do seu pai, o sr. Rafael Printes Viana, em suas palavras “filho de Cachoeira Porteira”. Meu contato intenso com a sua família, em outra ocasião, favoreceu para que nossas conversas, na ocasião desta pesquisa, fossem mais objetivas e profundas.



D. Maria Helena Barroso Vieira, tem 71 anos, nascida na comunidade de Água Fria, é neta sobrinha do sr. Balduino, com quem se criou. Nossa entrevista aconteceu na cidade de Oriximiná, na presença de seus familiares. Ao falar do sr. Balduino ela relata: “depois dele, não conheço outra pessoa aqui que fizesse o que ele fazia. Toda criança que nascia aqui, sempre era ele quem batizava. Se havia alguém doente, era ele que cuidava. Ele era um paizão para todo mundo”. Sobre Balduino, ainda lembrou-se de um espelho com poderes mágicos que ele carregava; em suas memórias “ele tinha um espelho que ali era que ele via tudo que existia de todo mundo, eu vi”. E conclui: “nós fomos cria do Balduino Antônio de Melo, ele era marido da minha tia, então nós éramos só uma família”. Contou-me também do sr. Manuel (83), mais conhecido como Tenente, único filho ainda vivo do sr. Balduino. Durante nossa entrevista, tentou entrar em contato ele, mas infelizmente, sr. Manuel estava em viagem.



D. Maria Tereza Xavier Viana, conhecida por Tereza, nasceu na comunidade da Serrinha e se criou na comunidade da Tapagem. Ao falar do sr. Balduino diz “eu era afilhada dele, praticamente filha de criação. Na época meus pais vinham de canoa de Tapagem até a Serrinha, dois três dias viajando”. Lembrou-se também, de um dia em que estavam “baixando o rio” na companhia do sr. Balduino. Em suas palavras: “a gente vinha baixando lá da Cachoeira Porteira, aí ele disse assim, olha minha filha, aqui onde o Leonirde mora [se referindo ao local onde hoje é Porto Trombetas], vai ser uma cidade muito linda, vai obrar muito emprego pro seus filhos, seus netos”. O fato de D. Tereza trabalhar na UAJV e já termos contato antes, motivou seu interesse em ajudar-me e, por isso, ela foi mais que uma importante interlocutora, foi mediadora em algumas situações deste trabalho.



D. Maria Zuleide Viana dos Santos, mãe de seis filhos, tem 62 anos, é “nascida e criada” na comunidade do Abuí. Mulher guerreira, valente, de traços fortes, que luta bravamente pelos direitos dos quilombolas. Foi uma das fundadoras da ARQMO e, desde então, faz parte do Conselho Diretor da Associação. Quando se casou com o sr. Valério, migrou para a comunidade de Boa Vista, sendo esta uma das primeiras famílias a ocupar o local. O interesse pela cultura de seu povo se faz evidente em suas histórias e nas práticas culturais que realiza. Em nossa entrevista, contou-me sua visão sobre os bônus e ônus desde a chegada da Mineradora; da época em que faziam o *pixurun* – categoria nativa para definir mutirão – e também, da época da fartura dos quelônios, dos peixes e das caças, tempo em que varavam furos, atravessavam igarapés e iam para beira do rio comer peixe, tracajá. Durante o trabalho de campo, estive com D. Zuleide algumas vezes, o que foi imprescindível para sanar e aprofundar algumas questões.



Sr. Oseas Bernadino Rocha dos Santos, tem 80 anos, e é “nascido e criado” na região próxima a comunidade do Lago do Moura. Hoje, devido a idade, vive ora com seu filho, o sr. José Lopes – personagem de *Corpos de Barro* –, ora com sua filha, a D. Marli Lopes – feirante na vila de Porto Trombetas. Durante o período em que esteve na comunidade do Moura, teve a oportunidade de conviver e muito conversar com o sr. Bereco. Passávamos o dia na “casa do barreiro”, local onde o sr. José Lopes e D. Maria trabalham com o barro. Nossas conversas tinham como fio condutor as lembranças de um passado ainda presente nas memórias do sr. Bereco.



Sr. Raimundo Vieira da Costa tem 84 anos. É “nascido e criado” na região da comunidade de Cachoeira Porteira. Sua avó, Maria Vieira, fundou os primeiros “mocambos” da região. Em suas reminiscências está presente o período conflituoso entre negros, índios e brancos no processo de ocupação desse território. Em suas palavras, “Olhe antigamente, antigamente os quilombolas, os antigo né, que eram os escravos, os preto que andavam correndo dos branco. Remavam dias e dias aí na beirada os preto correndo dos branco. Aí aqui em cima no rio grande, tem uma paragem, uma ilha que chama ilha do Moura. Lá era onde os preto se escondia. Quando os branco pegavam eles era aquela coça que dava nele, era pau era tudo que não podia carregar e fazia tudo contra a vontade”. Sr. Raimundo, sr. Corino, sr. Valdemar e outros quilombolas com quem tive a oportunidade de conversar fazem artefatos de tala de palmeiras e palha de cipó como o Paneiro, a Peneira e o Tipiti.



Rivaldo dos Santos, tem 40 anos, é “nascido e criado” na comunidade do Lago do Moura. Relatou que, desde criança, acompanhava seu pai e seu avô nas mais diversas atividades. Trabalhava no roçado, saía para pescar, caçar, para buscar castanhas em áreas onde está o castanhal; montava na canoa e saía remando. Ao falar da prática do barro disse que é um trabalho que requer muitas horas de dedicação, pois muitas são as etapas que o barro precisa sofrer até ser transformado em um artesanato. Disse-me que gostava de fazer tracajá, jacaré, cotia, peixe e onça. A inspiração para feitura dessas peças, certamente, é a sua própria e minuciosa experiência em observar esses animais. Nos dias atuais, trabalha para uma empresa que presta serviço para a MRN.



Rogério de Oliveira Pereira, tem 46 anos, pertence à comunidade da Serrinha e trabalha na ARQMO. Atua diretamente com Nete. Em nossa conversa, na sede da Associação, demonstrou preocupado em relação aos pesquisadores que desenvolveram e desenvolvem pesquisa – e não dão retorno algum aos quilombolas – em territórios quilombolas sem o consentimento e, tão pouco, a ciência da associação. Demonstrou-se sensível em relação à cultura quilombola e falou da importância em manter vivas suas histórias. Em entrevista, recordou-se da época em que os quilombolas sentiam na “pele o sabor da floresta”. Vale ressaltar que o contato com o documentário *Corpos de Barro* provocou em Rogério o reconhecimento de sua cultura, levando-o a difundir e propagar essa narrativa em escolas da região, além de exibi-lo em Brasília, quando esteve em contato com autoridades governamentais.



D. Rosa Colé tinha 88 anos e foi casada com o sr. Carlos Printes. Nosso contato foi restrito, pois quando tive a oportunidade de conhecê-la já estava doente. Entretanto, sua presença e permanência na casa de D. Zuleide, durante o período que estive em campo, despertava em seus filhos várias lembranças e a vontade de falarem sobre seus passados.



Sandro Viana tem 40 anos e é “nascido e criado” na comunidade de Cachoeira Porteira. É um grande conhecedor da região e meu contato com ele durante a pesquisa foi muito importante. Atualmente, trabalha pilotando lancha para turistas que praticam o esporte da pesca na comunidade. Com ele, fui por três vezes na aldeia *Tawanã*. Sua boa relação com o cacique Amayka Waiwai favoreceu meu contato com o mesmo.



Sr. **Valdemar dos Santos** tem 82 anos e é “nascido e criado” na região da comunidade de Cachoeira Porteira. Seus ancestrais – a família Vieira – foram os pioneiros a formarem os antigos “mocambos”. Suas lembranças são uma “fonte viva” de um passado que ainda se faz presente em suas memórias e, por isso, foram de suma importância para pensar algumas questões que permeiam esse estudo, principalmente, aquelas referentes à relação entre negros e índios, à formação dos mocambos e ao convívio com a natureza. Suas narrativas podem ser consideradas privilegiadas por exercerem constantemente a memória social do grupo. Em suas palavras: “Era homem de coragem que gostava de caçar e andar nesse mundão. Me criei com os índios no Cachorro, vamos dizer vizinho com nós aqui né, com os negros daqui, eu fui criado de um lado pro outro, na selva”. Sr. Valdemar é muito comunicativo e tem prazer em compartilhar suas experiências e histórias com os mais novos. Todos os dias em que permaneci em Cachoeira, eu ia a sua casa para ouvir suas histórias.



Sr. **Valério dos Santos**, tem 77 anos, e “nasceu e se criou” na região da comunidade de Boa Vista. Em nossas conversas, contou-me como era sua vida na floresta antes dos grandes empreendimentos. Casado com D. Zuleide, criou seus filhos em Boa Vista. Nosso encontro foi muito importante para entender como se deu as grandes mudanças e os principais impactos causados na região. Em suas palavras: “eu acho que vou morrer e não vou me acostumar. To lhe dizendo, com certeza. Pra mim mudou muito”. Em suas lembranças, está a vida de quando os quilombolas podiam caçar, pescar, tomar banho no rio, ir nos igarapés, lagos sem correrem riscos de serem interceptados.



Sr. **Vicente Vieira dos Santos**, tem 80 anos, outro antigo morador “nascido e criado” na região da comunidade de Cachoeira Porteira. Vive sozinho em uma pequena embarcação atracada na beira do rio, logo abaixo das fortes corredeiras. Suas histórias são constituídas também a partir das memórias de seus antepassados. Em nossas conversas, contou-me a história de sua família, em especial do seu avô, o falecido Sebastião Vieira dos Santos. Em suas palavras, “foi ele quem entrou amansando os índios, lá num rio chamado Turuna. Só depois que meu avô conseguiu amansar eles, que eles foram descendo e se misturando com os pretos. Quando os índios desciam de lá da aldeia deles, passavam era mês aqui junto de nós, aqui na Cachoeira, comendo, bebendo, brincando, aí eles subiam, quando a gente ia pra lá, ficava lá”. Após a exibição do Documentário, falou do grau de amizade e estima pela família Colé Viana. Assim como eles, sua mãe e sua vó também faziam “louça de Barro”.