



CULTURA E IDENTIDADE QUILOMBOLA: NARRATIVAS ORAIS SOBRE AS FESTAS POPULARES E O PROCESSO DE EMERGENCIA ÉTNICA NA COMUNIDADE DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI, BARREIRINHA-AM

João Marinho da Rocha¹

Resumo

Este texto promove uma reflexão sobre os processos de constituição da Identidade Étnica no rio Andirá, quilombo Matupiri. Se propõe compreender as formas e os processos de conhecimentos criados e acionados pelos sujeitos para construir essa nova Identificação. Para isso, elegemos a análise das formas como a cultura, por meio das festas populares é acionada para indicar processos de Identidade quilombola. As análises das narrativas orais dos sujeitos do quilombo, foram pautados na metodologia da História Oral (MEIHY, 2005), (MEIHY e HOLANDA, 2011), indicam dentre outras questões que, ao lado de outros processos e formas de espaços e tempos de sociabilidades que auxiliam na pertença a determinados espaços e tempos físicos, sociais e culturais. Tais sujeitos passam a ressignificar suas práticas socioculturais e atribuir novos e variados sentidos e significados que ao que tudo indica dão conta de sua ancestralidade e contemporaneidade relacionadas às resistências à lógica do capital implantado na Amazônia. É nesses e a partir desses mundos de entrelaçamentos das práticas cotidianas que os sujeitos, e não mais o Estado ou religiosos, indicam os elementos que compõe a sua nova Identificação Étnico no rio Andirá, quilombo Matupiri.

Palavras-chave: Identificação Étnica; rio Andirá; Quilombo Matupiri.

Abstract

This text promotes a reflection on the processes of formation of ethnic identity in Andirá, quilombo River Matupiri. Proposes to understand the forms and processes of knowledge created and driven by the subject to build this new ID. For this, we have chosen to review the ways in which the culture, through the festivals is thrown to indicate quilombola Identity processes. Analyses of oral narratives of quilombo, were based on the methodology of Oral history (MEIHY, 2005), (MEIHY and NETHERLANDS, 2011), indicate among other issues, alongside other processes and forms of spaces and times of social arrangements that assist in membership of certain spaces and physical, social and cultural times. Such subjects shall resign their socio-cultural practices and assigning new and varied ways and meanings that apparently realize their ancestry and contemporaneity related to resistance to logic of capital deployed on Amazon. It is in these and from these worlds of everyday practices that meshes the subject, rather than the State or religious, indicate the elements that make up his new ID Étnico no Andirá, quilombo River Matupiri.

Keywords: Ethnic identification; Andirá River; Matupiri Quilombo.

Introdução

¹ Professor de História. Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins, UEA/CESP. Pesquisador do Grupo de Estudos Históricos do Amazonas-GEHA. Doutorando do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia. PPGSCA/UFAM E-mail: jmrocha.hist@hotmail.com



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

Este texto integra esforços maiores que configuram pesquisa para compor tese de doutoramento junto ao programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, onde buscamos compreender os processos e formas de conhecimentos criados e acionados por sujeitos do rio Andirá, quilombo Matupiri, Barreirinha-AM que passaram a acionar auto identificação Étnica como remanescente quilombolas e assim foram reconhecidos em 2013 pela Fundação Cultural Palmares, do ministério da Cultura².

O foco para a busca dessa compreensão de como esse grupo Étnico do rio Andirá constitui sua Identificação Étnica atual, se dá, a partir da constatação da existência de relações fortes entre as festas populares (re)organizadas durante esse processo de Identificação e outros elementos, a exemplo do trabalho nessas comunidades negras rurais que, aos poucos, passam a resinificar suas práticas socioculturais e atribuir novos e variados sentidos e significados que parecem dar conta de sua ancestralidade requerida, além de indicarem inúmeros elementos diacríticos, que os remetem a experiência dos mundo do trabalho escravo na Amazônia, especialmente a negra, por muito tempo tratada como “tema menor” por parte da Historiografia tradicional sobre a região, especialmente no Estado do Amazonas que concentrou-se até o século XIX e elegeu Manaus como foco de investigação sobre a temática.

Identificamos os processos de construção de uma memória do cativo baseada numa memória coletiva que sistematiza e seleciona certos elementos materializados nas atividades socioculturais cotidianas e especialmente nas festas. Os esforços em compreender como o Matupiri se disse/diz e se auto identificou/identifica quilombola, passa antes de tudo por perceber os inúmeros processos e formas de conhecimentos por eles acionados e utilizados nesse percurso. Uma das entradas para esse desafio se faz por meio da janela da cultura, via análise das festas populares ali (re)organizadas. Tais janelas (festas) tornadas espaços simbólicos, possibilitam a materialização de uma memória coletiva do cativo, constantemente associada aos mundos do trabalho escravo na Amazônia.

Estamos atentos nesse percurso reflexivo para os papéis desempenhados pela memória oral nos processos de constituição da Identidade Étnico-racial quilombola no rio Andirá. A

² A fundação Cultura Palmares através da Portaria Nº 176, de 24 de outubro de 2013 registrou no Livro de Cadastro Geral nº 16 e certificou, de acordo com a autodefinição e o processo em tramitação, junto à referida Fundação que as comunidades Comunidade de **Boa Fé, Itaquara, São Pedro, Tereza do Matupiri, Trindade** se definem como remanescentes de quilombo. Ver: Diário Oficial da União. Seção 1. Nº 208, sexta-feira, 25 de outubro de 2013.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

partir de um despertar para sua condição enquanto “sujeito de direito” (MATTOS, 2006), os negros do Andirá passaram a acionar uma memória do cativo que deu sustentação para sua luta por reconhecimento como comunidades remanescentes quilombolas.

A memória passou então a desempenhar importante papel na construção de caminhos que os levassem ao “dizer-se e ser” (BRANDÃO, et al, 2010) quilombola no Andirá. As primeiras estratégias foram marcadas pelo levantamento das reminiscências dos velhos e velhas das cinco comunidades (São Pedro, Trindade, Boa Fé, Ituquara e Santa Tereza) que passaram a ser os guardiões da memória, implicando-lhes novos valores às histórias contadas por seus pais e avós, (MATTOS, 2005). Tais valores foram revestidos com a força da tradição oral os ligou a um passado da escravidão negra na Amazônia, legitimando sua luta e conseguinte titulação de suas “terras tradicionalmente ocupadas” (ALMEIDA, 2008).

Essa memória do cativo passou então a servir de base para (re)constituição de modos de ser e viver naquele território, mas especialmente, auxiliou no processo de (re)organização da vida cultural das comunidades que passaram a legitimar a feitura de festas populares com a presença de inúmeras danças como gambá e onça te pega, pássaros como jaçanã e garcinha, dar outros sentidos as festas de santo da comunidade, assim como na reestruturação da festa de boi-bumbá que passou a se relacionar cada vez mais com outros espaços culturais da região.

Nossas pesquisas iniciadas em 2013³ junto aos sujeitos dessas comunidades (mulheres lideranças da federação quilombola, lideranças comunitárias, agricultores, pescadores, professores, alunos) estão sendo pautadas na metodologia da História Oral. Tal metodologia se constitui por um conjunto de procedimentos tais como o estabelecimento do perfil do grupo dos entrevistáveis, gravação em áudio ou vídeo e a transcrição das entrevistas, o tratamento do produto escrito, autorização para uso por meio de carta de cessão de direitos, por fim, armazenamento e análise da documentação oral produzida (MEIHY, 2005).

As análises indicam que a memória serviu no Matupiri como suporte para organizar as manifestações folclóricas que passam a ser “ritualizadas” nas comunidades em datas específicas e com isso constituem os “processos de vivências de uma memória coletiva” (ORTIZ, 2006)

³ Três relatórios de pesquisas de Iniciação Científica (1 em 2013/2014 e 2 em 2014/2015); dois Trabalhos de conclusão de cursos (artigos 2014 e 2015). Dois Projetos de Iniciação Científica em andamento (2015/2016). Projeto de Tese em Andamento a partir de 2014.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

sobre aquele grupo que se liga a experiência da escravidão do século XIX, e que, a partir de sua realidade social deste contexto do início do século XXI, busca acessar seus direitos coletivos enquanto novo grupo étnico diferenciado no rio Andirá.

“Nós temos agora outros valores diferentes, vamos ser tratado diferente do que eram no princípio nossos pais ...”. Memórias dos processos de Emergências das “novas identidades Étnicas” no Rio Andirá, Quilombo Matupiri.

é uma honra muito grande [o reconhecimento das comunidades como quilombolas], porque nós temos agora outros valores diferentes, vamos ser tratado diferente do que era no princípio. (...) nossos pais, nossos avós não foram escravos de senzala”, (...) foram escravos do trabalho que si haviam aqui de servir: de escada pros fazendeiros, pras pessoas que vinha vender mercadoria, os que regatavam por aqui. Eles se matavam tirando madeira pra trocá com rancho. (Maria Amélia dos Santos Castro, presidente da Federação Quilombola de Barreirinha). [Grifo nosso].

Nas duas últimas décadas do século XX como fruto das pressões dos movimentos sociais e demais órgãos e instituições forjadas no bojo da transição do regime civil-militar para o democrático, o Brasil assistiu, a um cenário que possibilitou a criação de dispositivos legais materializados na constituição de 1988, por meio de seu artigo 68. Isto fez com que as chamadas populações tradicionais, exemplo dos remanescentes de quilombos pudessem articular vários mecanismos para o reconhecimento de suas identidades coletivas e territórios tradicionalmente ocupados. Sobre isso, Brandão et ali, (2010, p.77), destacam que

As discussões públicas e as ações políticas ancoradas em perspectivas tipicamente multiculturais têm invadido a cena pública brasileira nas últimas décadas. Neste campo as questões relacionadas às relações raciais e os problemas advindos das desigualdades entre os grupos de cor e raça se destacam. Exemplos disto: a) na Carta Constitucional de 1988, que reconheceu a propriedade da terra às comunidade quilombolas, b) na adoção



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

de cotas raciais por inúmeras universidades públicas brasileiras a partir de 2004 (...), *c*) na promulgação da lei nº10.639/2003 que estabelece o ensino de história e cultura afro-brasileira na educação fundamental, e, *d*) na políticas públicas voltadas especificamente para os quilombolas, tal como as que se encontram em execução no programa Brasil Quilombola (iniciado em 2004).

Nesse contexto de direitos assegurados emergem possibilidades de acessá-los. Nisso, muitas comunidades negras rurais da Amazônia, como é o caso de município de Oriximiná - PA, onde, “as comunidades remanescentes de quilombos têm realizado, por meio da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná-ARQUIMO, a titulação coletiva das áreas que ocupam que segue a prática do uso comum do território para atividades extrativas e produção familiar de subsistência” (O’DWEYER, 2005, p. 8). Luta em muito “encorajada pela situação social presente de conflitos com as mineradoras como a mineração rio do norte-MRN que, associada interesses internacionais, nacionais, regionais e locais, avançava para seus territórios tradicionalmente ocupados. Essa situação de conflito, possibilitou os Negros de Boa Vista a emergirem enquanto Identidade Étnica” (O’Dweyer, 2005).

Ao realizar um levantamento dessas emergências das comunidades remanescente no Brasil num paralelo com as comunidades de outros países da América Central e do Sul, Price, (1999) evidencia que as comunidades negras rurais do Baixo Amazonas tornaram-se pioneiras nesse processo de Etnogênese do final do século XX, pois

Em 1989, (...) se organizaram como Associação das Comunidade Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná e, com a ajuda de antropólogos e outros peritos designados, começaram a militar pela posse da terra. Em novembro de 1995, a comunidade de Boa Vista se tornou a primeira em todo o Brasil a receber o título de posse coletiva da terra, com base no Art.68 da constituição. (...). Em novembro de 1996, duas comunidades vizinhas, Água Fria e Pacoval (...), se tornaram a segunda e a terceira no país a receber suas terras, de acordo com o Art. 68”. (PRICE, 1999, p.18).

Nessa luta por reconhecimentos como comunidades de remanescentes de quilombo, tais comunidades de todo Brasil, se articulam para acessar seus direitos, indicados no âmbito da resignificação do termo quilombo, do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) da Constituição Federal de 1988. Tal artigo confere direitos territoriais aos remanescentes de quilombo que estejam ocupando suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva pelo Estado brasileiro (O’DWEYER, 2005). “Ali se nomeava e se atribuía



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

direitos a um heterogêneo conjunto de comunidades de predominância negra que, salvo raras exceções, não se pensavam em qualquer medida como ‘remanescentes das comunidades de quilombos’”(BRANDÃO et al, 2010, p.78). Sua aprovação proporcionou uma “revisão histórica e mobilização política, que conjugava a afirmação de uma identidade negra no Brasil à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão” (MATTOS, 2005).

É também nesse contexto que o termo quilombo deixa suas limitações históricas, aprisionado a partir do modelo de palmares, forjado no contexto da colonização, pelo conselho ultramarino que definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos de senzala, que passassem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenha ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Esta definição influenciou toda uma pesquisa histórica da temática quilombola até a década de 1970 (SCHIMITT, et al, 2002).

Dentro desse cenário de possibilidades e dispositivos legais, é que serão encampadas lutas por todo país por reconhecimento das terras de remanescentes de quilombo. Somam-se a isso, outras questões, pois, “além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no tempo presente aproximavam o conjunto das ‘terras de preto’, habilitando-as a reivindicar enquadrar-se no novo dispositivo legal” (MATTOS, 2005, p.106).

Ao se referir a esses novos grupos étnicos, que tradicionalmente ocuparam suas terras, Almeida, (1998, p.17), afirma que há as “situações históricas peculiares em que grupos sociais e povos percebem que há condições de possibilidade para encaminhar suas reivindicações básicas, para reconhecer suas identidades coletivas e mobilizar forças em torno ...”. Esse contexto reivindicado socialmente abriu, portanto, possibilidades para a busca dos direitos diferenciados de grupos étnicos que foram criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século 20. Apresentando-se enorme desafio para historiadores, Antropólogos e Cientistas Sociais engajados entorno da questão (MONTEIRO, In: ARRUTI, 2006).

Nesse cenário de possibilidades de busca por acessar direitos e (re)afirmação étnica no Brasil, devemos ressaltar a atuação dos movimentos sociais, com destaque para os movimentos negros que



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

Buscam formas concretas de expressões culturais para interpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. (...). Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história da África (negra) – candomblé, quilombos, capoeira- os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados. A identidade é neste sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para uma ação política (...) (ORTIZ, 2006, p 141)

Sobre esse contexto de reconhecimento das Identidades, construídas socialmente nas duas últimas décadas do século XX no país, Almeida enumera alguns grupos sociais que se mobilizavam entorno da causa do reconhecimento de seu território,

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

As comunidades negras rurais passam a se articular entorno de elementos que os unisse na busca de acessar seus direitos. Para isso, acionam os mais variados elementos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando o decreto 4.887, de 20/11/2003 regulamentou que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos seria atestada mediante auto identificação da própria comunidade”. Por esse documento, tais comunidades, por sua vez, passam a ser compreendidas também como “grupos étnicos, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Nos cinco primeiros anos de década passada, as comunidades negras rurais do Matupiri, influenciadas por cenários externos, nesse ambiente de diálogos intenso com as experiências das outras partes do país, especialmente do Oeste Paraense, também iniciaram seus processos de

Luta por reconhecimento começou em 2005, quando teve a primeira pesquisa aqui dentro da comunidade. Veio uma professora, uma pesquisadora por nome Ana Felícia, ela veio pesquisar aqui porque ela viu no histórico que existia



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

negro no Amazonas, e a onde ela foi indicada, foi no Andirá. Ai, ela chegou aqui, conversou com o pessoal que foram contando que a gente tinha sangue de negro, porque o nosso princípio tinha vindo da África. Ai, foi que começou a ter o levantamento da procura dos negros né. Ai, chegou à conclusão que hoje nós somos reconhecido. Essa luta foi muito grande, tá sendo até hoje muito grande essa luta. (Maria de Lourdes, agricultora, 53 anos, presidente da Federação dos quilombolas de Barreirinha).

A reivindicação e a ideia de pertencimento ao território tradicional parece se fazer nas narrativas de Lourdes, também, a partir da expressão “*Filha do Andirá*”, como se auto apresenta ao ser indagada acerca de onde nasceu, fazendo alusão a um pertencimento aquele território tradicionalmente ocupado por seus pais e avós e que requer como seu e seus descendentes o direito de ter em mão a titulação e a partir disso as possibilidades de reprodução de seus modos de vida/cultura, enquanto grupo Étnico que se liga a um passado da escravidão negra na Amazônia.

“*Filha do Andirá*” também auxilia no processo de desconstrução de entendimentos sobre o que é ser remanescente de quilombos na Amazônia, a partir daquela ressignificação do termo supracitado. Aqui nesta região, os quilombos do século XIX, construíram juntamente com outras populações como indígenas, seringueiros espaços de liberdades, estabelecendo relações de usufruto comum dos recursos territoriais. Rios como o Andirá acolheram para além de suas “águas gravas” os ancestrais de dona Lourdes que agora é “filha do Andirá” e também desse processo de resistências as políticas de enquadramento do Estado Brasileiro de povos a certos territórios e tipos de relações de trabalho, como aliás foi por muito tempo olhado o território do rio Andirá - como um espaço exclusivo dos povos indígenas Sateré-Mawé. Mas que na prática sempre se configurou como uma área de constante fluxo de populações que se amocambavam (GOMES e QUEIROS, 2003), num sistema gigantesco de solidariedade entre si, como as populações vizinhas e até mesmo com as povoações controladas pelo Estado nacional como as cidades de Barreirinha e Parintins, para onde forneciam produtos extrativos diversos e de sua agricultura de subsistência como cana de açúcar, banana, extratos vegetais, etc (MOURÃO, 2010).

Além dessas ideias de pertencimento e reivindicação de ancestralidade naquele rio Andirá também para a população negra, as narrativas de Lourdes também iluminam para existência “agentes externos” (ARRUTI, 2006) no processo de tomada de si daquelas comunidades negras.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

Ao que parece, tais agentes externos indicaram as possibilidades para acionarem seu processo de luta por reconhecimento enquanto remanescentes quilombolas.

Essas comunidades até então, como indica as narrativas de Lourdes, não se viam como sujeitos detentores de direitos ao seu território tradicionalmente ocupado, onde pudessem continuar suas culturas e modos de vida. Estes, aliás, cada vez mais afetados pelas ações de agentes como fazendeiros que “adquiriram” para si as terras das cabeceiras do rio e matas por onde antes extraíam seus produtos para cestarias, vassouras e demais artesanatos e acima de tudo para a produção de mandioca, cana de açúcar e as transformaram em pastagem para o gado, fenômeno extremamente comum na Amazônia Brasileira, a partir da segunda metade do século XX principalmente. Como noutras partes da Amazônia, no Andirá essa pecuária “moderna” acabou utilizando-se também dos próprios negros como mão-de-obra, pautada numa relação de trabalho precária, marcada em sistemas de pagamento de diárias, auxiliou no desaparecimento de práticas tradicionais, a exemplo do sistema de trocas de trabalho, base do puxirum ou mutirão amazônico (MOURÃO, 2010). Prática essa que é retomada nas memórias dos mais velhos ao ser ligada ao gambá relevo na configuração das memórias do cativo e torna-se um elemento justificador da nova “Identificação Étnica”.

A partir de diálogos com “agentes externos” e com aqueles contextos nacional e regional de luta por reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupados por comunidades negras rurais ter chegado nas cabeceiras do Matupiri, iniciou-se ali um processo de estruturação da sua luta pelo reconhecimento do território. Primeiro, “*nós fundamos uma federação pra nós(...) pra fazer o mapeamento todinho da área. Passamos três meses fazendo isso pra gente adquirir os conhecimentos que as pessoas antigas tinham (...). Depois fizemos o resumo, onde tiramos as partes principais*”. (Maria Cremilda, 59 anos primeira presidente da federação quilombola).

Essa tentativa das lideranças comunitárias recém constituídas em buscar (re)construir uma memória de origem comum, relacionada ao cativo, pautada nas narrativas dos velhos e velhas das comunidades, tornados os guardiões das memórias do passado da escravidão na Amazônia (FURNES,1995). O processo de construção dessa memória do cativo partiu, portanto, de uma dada situação social atual de reivindicantes como grupo Ético que a partir de então liga-se àquele passado das relações de trabalho pautadas na escravidão. São, por isso, as condições de conflitos e necessidade do presente que dão suportes para esse processo de



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

construção coletiva da identidade quilombola no Matupiri. Nesse percurso os remanescentes, “por meio da recuperação das narrativas de seus pais e avós, mas desenvolvendo agora, novas interpretações. Nisso, muitas práticas culturais como origem no tempo do cativo, foram transformadas em capital simbólico para a afirmação da Identidade quilombola” (MATTOS, 2005, p.110).

Nesse processo de “*sair pelas demais comunidades*” para entrevistar os mais velhos, a fim de compor uma memória do cativo, a federação terminou por elaborar sua síntese histórica. Também buscou outras parcerias, para compor essa busca pelas origens,

(...) pra cabá de concluir quando a cartografia do Amazonas (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia) veio pra cá ai foi que completou!. Eles fizeram, nós tivemos uma oficina de 04 dias. Nessa oficina teve a oficina do mapeamento das áreas, cada comunidade fez o seu mapa, foi batido GPS todas as comunidades, então, através desses mapeamento e desse GPS foi que chegou à conclusão de nós sermo reconhecido. 08 meses depois, nós fomos reconhecidos né! Ai, nessa oficina foi feito dia 14 de fevereiro de 2013, quando foi dia 28 de abril de 2013 tivemos a conversão 169 aqui dentro da comunidade. ! Então, tudo isso ajudou nós acabar de completar a nossa palavra, ai nós fomos reconhecido, 07 meses chegou em nossas mão o diário oficial da união, 15 dias depois chegou a certidão de reconhecimento como remanescente de quilombo. (Maria Amélia dos Santos Castro, presidente da federação quilombola).

Para Maria Amélia dos Santos Castro, presidente da federação quilombola o reconhecimento das comunidades como quilombolas representa um novo tempo, tempo que ilumina para outras possibilidades, pois “*hoje a vida vai ser diferente né, hoje já tá sendo, já tá de olho aberto, não é mais aquele olho fechado que antigamente existia, então pra gente o nosso reconhecimento foi verdadeiramente uma pátria muita alegre, muito boa*”. E mais

É uma honra muito grande, porque nós temos agora outros valores diferentes, vamos ser tratado diferente como era no princípio. Se no princípio nossos pais nossos avós não foram escravos de senzala. Foram escravos do trabalho que si haviam aqui de servir, de escada pros fazendeiros, pras pessoas que vinha vender mercadoria, os regatiavam por aqui, eles se matavam tirando madeira pra troca com rancho. (IDEM.).

Ainda sobre a trajetória da comunidade durante o processo final da busca por reconhecimento, Maria Amélia aponta para os cenários de tensões por que passam tais



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

comunidades negras rurais na Amazônia que tentam acessar seus direitos e nisso burlar as práticas tradicionais clientelistas e autoritárias que tornaram a Amazônia, pobre e vítima de suas riquezas e exuberâncias.

Olha, quando eu não sabia eu procurá saber! Porque diziam assim, quando nós tava se organizando pra ser reconhecido muitas pessoas diziam assim: - vocês não vão ser reconhecido, porque o prefeito não vai assinar, porque o presidente do meio ambiente não assinou. Quando o Dr. Júlio Junior veio aqui do ministério público federal eu perguntei pra ele qual era o nosso direito dentro do nosso remanescente de quilombo, se realmente era certo a presença pelo município, ou se tinha outro órgão diferente?. Ele disse: - não, o município não resolve nada do problema de vocês, o que vem resolver o problema de vocês é a fundação Palmares, ele como trabalhava no ministério público federal que é outra voz e o INCRA. Foi que o pessoal (das comunidades) entenderam que nós não podia esperar do município, por isso que vem de Manaus, de Brasília, de Parintins. Vem direto pra cá, o pessoal ficam preocupado porque que não passa por Barreirinha, porque remanescente somo nós não eles!. É por isso que venham procurá nós” (Maria Amélia dos Santos Castro, presidente da federação quilombola).

Nesse movimento de luta pelo reconhecimento o “tradicional” como operativo também foi aparentemente deslocado no discurso oficial, afastando-se do passado e tornando-se cada vez mais próximo de “demandas do presente”, onde

(...) o fator identitário e todos os outros fatores a ele subjacentes, que levam as pessoas a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva, a declararem seu pertencimento a um povo ou a um grupo, a afirmarem uma territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra... (ALMEIDA, 2008, p. 29-30).

Grupos sociais na Amazônia como as comunidades do Matupiri, percebem que haviam possibilidades para encaminhar suas reivindicações, para reconhecer suas identidades coletivas e reivindicar um território por eles ocupados tradicionalmente.

Dentre outras questões, essas memórias sobre do reconhecimento como quilombolas, indicam processos de luta para assegurar direitos. Lutas essa travada em outras partes do país desde 1988-89, quando certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta de trabalhadores de modo geral e movimentos sociais do campo, escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de consciência ecológica e



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

critérios de gênero e de auto definição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos (ALMEIDA, 2008).

Mais ainda, ocorre que critério político-organizativo sobressai combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado.

Organizações como a federação dos quilombolas de Barreirinha, liderados exclusivamente por mulheres que, “quando não sabia eu procurava saber”, como fizeram Maria Cremilda, técnica de enfermagem e Maria Amélia, agricultora de poucas letras e muita determinação, ao articularem-se à órgãos Estaduais e Federais, colocaram suas comunidades em diálogos com os demais cenários nacionais de reivindicação. Pautaram-se naquilo que (ALMEIDA, 2008), indica como característica de alcance assumida pelos “novos movimentos sociais” que, nesse contexto, vão para a além dos poderes municipais como ocorreu com a federação. Nesse sentido, suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as instancias de legitimação, possibilitando a emergência de lideranças que prescindem dos que detém o poder local.

Mesmo distante da pretensão de serem movimentos para a tomada do poder político, essas novas formas associativas na Amazônia, logram generalizar o localismo das reivindicações e mediante estas práticas de mobilização aumentam seu poder de barganha face ao governo e ao estado, deslocando os “mediadores tradicionais” (grandes proprietários de terras, comerciantes de produtos agrícolas e extrativos, seringalistas, donos de castanhais e babaçuais) (ALMEIDA, 2008). Enfim, essas “práticas associativas poderão, aos poucos, romper com o clientelismo e o paternalismo, constantemente reforçados pela elite (CONCEIÇÃO & MANESCHY, (2002, p.168).

“Quando terminavam o puxirum era festa. Pegavam o gambá, pegavam de dançá o dia inteiro...”. Cultura e Identidade nos processos de Afirmação Étnica quilombola no Andirá.

As festas populares realizadas no Matupiri, especialmente a partir do contexto de luta por reconhecimento como remanescentes quilombolas, (re)aparecem baseadas nas narrativas orais



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

dos mais velhos daquela comunidade e indicam possibilidades de construção de uma memória que acusa “processos de identificação” (HALL,2003), no sentido que a Identidade não é fixa, mas “caminhante” e “contextual”. Assim, uma comunidade negra rural que há dez anos sequer se auto identificava como negra, pode acionar uma “Nova Identificação Étnica”.

Esse processo reivindicatório atual emergente em muitos Espaços da Amazônia indica que a própria constituição histórica dos quilombos na região no período colonial e imperial e as emergências dos seus remanescentes como no rio Andirá, apontam para possibilidades e estratégias de vidas, de sociabilidades, identidades, territorialidades e múltiplas formas *ocupabilidades* na Amazônia que estiveram e estão para além das estratégias do capital articuladas para estes espaços. Sobre essa questão adaptação do capital a região e da região ao capital e das tensões geradas dessa relação, Torres, (2000, p.58) indica que

A heterogeneidade sociocultural e ambiental constitui uma das maiores características da região amazônica. A própria organização do trabalho na Amazônia apresenta diversidade que não pode ser compreendida apenas sob a lógica do capital. Existem formas peculiares de ocupabilidade que remontam a culturas tradicionais e que se inserem no âmbito das estratégias de sobrevivência dos povos da floresta.

Uma dessas lógicas será nosso objeto de reflexão neste texto. Encontra-se na solidariedade fundante do puxirum⁴ que materializava a troca de dias entre famílias para a realização de inúmeros serviços, com destaque para atividades agrícolas. Haja vista que “no caso da Amazônia, a perspectiva mundos do trabalho parece ser mais adequada para compreendermos as relações de trabalho nesta região. A questão do trabalho para as populações amazônicas está relacionada a um conjunto de possibilidades (...)” (TORRES, 2000.p.58).

Uma dessas possibilidades pode ser percebida na execução do puxirum, na medida em que os sujeitos inserem-se também elementos da vida privada naquele espaço tornado público que é o roçado, da divisão sexual e social do trabalho, enfim. Isso tudo parece ser catalisado pelas bebidas alcoólicas, muitas das quais fruto da expertise na manipulação dos conhecimentos tradicionais indígenas, aprendidos por negros que também logo dominaram os processos de fermentação de produtos locais como: mandioca (tarubá, pagiroba), abacaxi (aluá); jenipapo e

⁴ Mutirão amazônico – em extinção atualmente frente as imposições das relações de trabalho individualizadas, caracterizada pelo pago precário de diárias.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

mangarataia/gengibre (Mangaratiba). Associado a esses espaços de trabalho aparecem o lazer, materializado, por exemplo nos batuques do gambá que dava lógica aos tempos e aos espaços para além dos ritmos do capital. Para realizar uma leitura dessa questão é preciso considerar que “que o trabalho é um fator de efetivo inter-relacionamento com os elementos da natureza (...) são centrais na vida das populações tradicionais. (...) São realidades concretas que alimentam a vida material e imaterial desses povos, que têm no mundo sensível o ponto de partida da sua espiritualidade” (TORRES, 2000, p. 59).

Pensamos nos quilombos na Amazônia como um representante desses mundos do trabalho para além do que queria o capital. Os negros como mão-de-obra foram introduzidos na região de forma oficializada pelo Estado Lusitano dentro das estratégias para dinamizar a explosão regional num contexto de recusa indígena pela subalternidade e, no entanto, como indica Gomes, (1996), assim como os indígenas, os negros “sempre constituíram-se como um empecilho para as pretensões lusitanas”. Haja vista que buscaram, em conjunto com as populações locais, subverter a lógica do estabelecida pelo capital e construir outras lógicas de trabalho na “Amazônia profunda”, para além das cachoeiras e das “aguas bravas” como as do Andirá, nas cabeceiras dos rios como o Matupiri. Tudo isso, sem deixar de construir inúmeras redes de relações (comerciais, de solidariedades, de lazer, etc) com a sociedade colonial. Servindo em certos casos, como suportes constantes a vida nas vilas e lugarejos como Funes, (1995).

Assim, os mocambeiros do Baixo Amazonas criaram, a partir do século XIX, e hoje seus descendentes reavaliam suas memórias para validar a seu favor o passado ancestral, enquanto espaços de vida, trocas, liberdades, criados a partir das solidariedades construídas entre escravos ou ex-escravos em movimento (fugas), indígenas (Sateré-Mawé no caso do Andirá) e demais sujeitos sociais que desenvolveram redes de relações para além dos controles do Estado.

Este texto olha para as relações férteis entre as festas e as ocupações no rio Andirá como um dos elementos que aquele novo grupo Étnico quilombolas vem aciona e utiliza para afirmar-se diante de si e dos demais, numa busca por aquilo que Silva, (1999) chama de “cidadania formal” aludindo a busca dos povos indígenas da Amazônia pelos direitos relativos à titulações de suas terras. Apostamos nessa “janela” das festas populares, por também entendermos que “as culturas das populações tradicionais compõem um mosaico rico e multifacetado, presente



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

no aspecto do trabalho e das representações simbólicas e imateriais que fazem da região uma construção social (...) (TORRES, 2000, p.58).

Nessa seara do trabalho na Amazônia e suas representações simbólicas e materiais, o capital não se implanta e se desenvolve tal somente como deseja, mas pode-se e deixa-se também afetado pelas práticas locais. Conceição & Maneschy em seus estudos acerca da relação tradicional (entendido como relativo ao local) e moderno (entendido como as propostas/discursos do capital) na região, nos lembram que

O material da literatura (...) mostra uma riqueza de formas pelas quais as populações nativistas participavam do sistema econômico, submetidas a relações de trocas desiguais e a relações políticas de dominação e sujeição, não raro mescladas à violência explícita. Mas havia, por outro lado, relativa autonomia, manifesta na utilização do tempo, na apropriação da natureza, enfim, uma fluidez das populações caboclas, dificultando total obediência às regras da sociedade dominante(...) (CONCEIÇÃO & MANESCHY, 2002).

As estratégias amazônicas visualizadas por essas autoras na literatura relativas ao campo das tensões entre os espaços locais e do capital, aparece: *a) nos pesqueiros reais*, retratados por Alexandre Rodrigues de Freitas que não obedecem ao tempo da coroa para fartura, mas sim a dinâmica dos rios que, se não “comandam da vida” (TOCANTINS, 2000), influenciam e muito os ritmos dela, dos seus sujeitos que nela habitam e aprendem a manusear seus recursos; *b) nas relações homem-natureza-ambiente* (para além do controle do Estado), registradas por Inglês de Souza; *c) na intensidade trabalho familiar*, apontados por José Veríssimo; *d) no Sistema de Aviamento* que institucionalizou *Clientelismo e Personalismo*, onde “(...) Foi notória a articulação dos setores mais avançados da indústria internacional, como relações sociais de produção antigas e padrões tecnológicos(...)” (p.153). Por fim, *e) Nas Relações “modernas”*, onde os Processos de constituição de Identidades Coletivas que vêm marcando as pautas amazônicas indicam para uma “passagem do local para o global nas relações políticas”.

Nessas discussões sobre as relações entre a região e os demais espaços, ou de como a Amazônia foi historicamente inserida na dinâmica do capital, a exemplo do que foi o mundo da escravidão indígena e no caso aqui tratado da escravidão negra, há que se considerar também que a região sempre esteve entrelaçada nas, e com as dinâmicas do capital, onde “o mundo e o local passam a ser unidades de análise para as quais convergem processos e fenômenos novos



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

e remanescentes. Os tempos e os espaços organizados tradicionalmente, além de conterem dimensões explicativas diversas, com elementos distintos(...) (SILVA, 1999, p. 3). Nisso, as populações locais se articulam entorno de demais globais como cidadania formal e possibilidades de manutenção de seus territórios ocupados tradicionalmente e por conseguinte suas culturas e existências como grupos étnicos. Tais possibilidades se dão em intensos e profundos diálogos para além da Amazônia, haja vista que

As relações mundiais contemporâneas impõem outras circunstâncias históricas de inserção da Amazônia na dinâmica global, de onde a região reemerge com fricções e paradoxos acentuados. Quanto mais a Amazônia é vista como um espaço geopolítico, um paraíso fiscal, um patrimônio da humanidade, uma zona econômica emergente, um banco genético planetário, mais contradições pretéritas e presentes dos ciclos históricos da acumulação originária, do capitalismo internacional, da economia mundial ganham complexidade no plano local (SILVA, 1999, p. 6).

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

Guerreiro & Rocha (2014) identificaram e descreveram algumas festas populares do quilombo Matupiri, segundo os sujeitos locais. Tal estudo sistematizou as festas em quatro modalidades básicas, a saber: *as danças*, com destaque para o lundum, a onça te pega e a do gambá; *os pássaros*, com destaque para a garcinha e o Jaçanã; *as festas de santos católicos*, caracterizadas por São Sebastião, Divino Espírito Santo e Santa Tereza e, por fim, a *feira de boi-bumbá*, a partir do boi-bumbá “trinca terra”. Acrescenta-se a isso a *feira cultura*, uma atividade exigida pela secretaria de educação para todas as comunidades rurais do município de Barreirinha e que no Matupiri se materializa segundo as memórias do cativoiro.

Neste texto destacamos uma das danças assumida no Matupiri como tradicional que é o gambá, por ser uma festa presente em quase todo Médio Amazonas (AVILA, s/d) especialmente ali no rio Andirá, sendo também realizado pelo povo indígena Sateré-Mawé, como demais comunidade e grupos folclóricos como na cidade de Maués-AM por meio do grupo “pingo de



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

Ouro”. Portanto, o gambá pode ser olhado como um representante daquilo que Burke, (2003) chama a “circularidade cultural”, sendo por nós analisada para além da reivindicação das origens do gambá, mas apenas no campo das apropriações feitas pelos variados grupos dessa manifestação para compor suas Identificações.

É importante perceber como que essa festa congrega não apenas entorno do lazer comunitário, mas no Matupiri, associa-se ao mundo do trabalho e das relações trocas de solidariedades entre as populações negras e demais sujeitos daquele rio, a exemplo do povo indígena Sateré-Mawé, junto dos quais, construíram sociabilidades, identidades e territorialidades, para além do “bravo” rio Andirá, nas cabeceiras do Matupiri.

Nesse sentido, a cultura popular, por meio das festas, materializa a afirmação de uma memória do cativo e conseqüente influencia no processo de constituição da Identidade Étnica dos novos quilombolas do Matupiri, onde também “*existe diversas danças, nós temos boi, festa de santos e temos a nossa tradição de dança: gambá, onça te pega, temos lundum, a garcinha, jaçanã. Todas essas danças é da comunidade remanescente, temos a capoeira*” (Maria Amélia dos Santos Castro, 53anos). Muitas das quais encerram em suas cantigas, alusões à memória do cativo numa reminiscência mais longa (séc. XIX) e às agruras com fazendeiros e comerciantes dos rios –regatões- num tempo mais curto (séc. XX). Na Amazônia, a memória do cativo está mais viva entre os velhos, netos e bisnetos de mocambeiros, guardiões das histórias que seus antepassados lhes contavam (FURNES,1995). Esses sujeitos são depositários de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expressa lembranças coletivas, pois,

Se fizesse um puxirum, um roçado grande. Assim faziam, tanto se a gente fosse convidado como não, era muito animando, era muita gente. Quando davam umas 9h, 10h terminavam de plantação, quando terminavam o puxirum era festa. Pegavam o Gambá e pegavam de dança o dia inteiro. Eu me lembro até hoje, era dia inteiro de dança!”. (Rafael Cidade de Castro, 54 anos morador da comunidade).

A dança do gambá, efetivada, a partir do batuque de um tambor de mesmo nome, e que está inserida num contexto de realidade vivida na comunidade, a exemplo para celebrar o fim de um trabalho coletivo, conhecido como puxirum, o mutirão amazônico, caracterizado pelas relações de solidariedade e ajuda mútua nas atividades de lavra da terra, em especial no cultivo agrícola.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

Quando se realiza o puxirum hoje, se está buscando alguma relação com um passado comum, haja vista que essa prática passa por processos drásticos de transformações, chegando mesmo a desaparecer em muitas partes da região Amazônica. Uma realidade que se aplica ao Matupiri, onde as fazendas dos arredores inserem relações de trabalho baseada no pagamento de diárias.

Assim, (re) organizar a dança do gamba entre velhos, mas sempre com a participação de crianças, parece também significar remeter-se comunitariamente à reorganização de práticas sociais e relações de trabalhos que marcaram o passado dos pais e avós. Nesse contexto de morte dessa atividade e da necessidade urgente de (re)inventar a tradição é que “a memória coletiva que é da origem, da vivência, (...), e se manifesta, portanto ritualmente. (...) é encarnada pelo grupo. (...)” (ORTIZ, 2006, p. 35-36). Rememorar e materializar o passado nas festas atuais aparece então como uma possibilidade de indicar sobrevida e Identificação ao novo grupo Étnico ancorado numa memória coletiva que ganha vida ao lembrar que

As festas que eles [ancestrais]faziam aqui na comunidade sempre é festa tradicional mesmo, regional né....Davam alimentação pro pessoal, era café, tinha dança do gambá, que era uma dança da cultura deles...essa é uma dança que eles sempre festejavam aqui na comunidade...até agora nós estamos tentando resgatar isso aí na comunidade. (Sidnei Trindade de Castro, 45 anos).

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

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



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

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

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

Além das festas como espaços de vivências e atualização da memória, há outras práticas também associadas a essas festas e ao mundo do trabalho, das relações de solidariedade, que requerem a ancestralidade no Matupiri. Pontuadas na memória coletiva da escravidão negra na Amazônia, elegem práticas cotidianas que os ligam aos seus antepassados que para certas ocasiões “faziam biscoito, o pessoal que vinham e eles faziam aquela mesada de comida era café com biscoito. Faziam aquela mesa grande, chamavam aquele povo pra comer, só pra comer mesmo, davam e não cobravam nada, me lembro até hoje” (Rafael Cidade de Castro, 54 anos). Tais práticas continuam no Matupiri,

A gente ainda usa essas moda dos antigos né, a gente não deixa de usar por que eles deixaram de lembranças pra gente, as festas que a gente fazia, que a gente faz ainda. Agora em outubro nós festejamos é a padroeira daqui desse novo distrito. Então nós temos acostumado ainda compra os bois pra dá povo né, nós faz o café que a gente ainda do povo. (...) Esse foi o costume dos velhos que eles faziam né, a gente usa aquele gambá que era festa de antigamente. O gambá é um tambor(...), gambá é um pau grosso assim (gestos) que tem um buraco por dentro, põem o coro de uma caça (...). Eles tiram o coro da caça, eles espicham na cara daquele pau, aquilo ele bati assim (gestos). Fica tipo um tambor, só que é comprido, uma braça assim no chão, eles sentam em cima, bate com a mão. É um pedaço de pau que tem buraco por dentro, chamo gambá pra ele, apelido dele, que o nosso avô deixaram pra nós gambá, né o pessoal ainda usa, é esse tipo de dança é (...)as brincadeira que usam aqui. Quem participava do gambá



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE PARINTINS

é os velharada (...) a maioria dos velhos já morreram. Estão tem pouca gente desse antigos, e tinha um da caixinha, outro do gambá, os retos cantava, tipo uma banda, eles cantavam as cantigas, primeiro um depois outros faz a segunda.

Tinha umas flautinha de bambu assim eles tocavam, eles tocavam também. Agora essa daqui por que já mudou é mais com a turma da banda de Parintins, de Barreirinha pra fazer essas feitas né, tirando essa dali é mais com gambá que ele chama, então eles se reuni dessa turma pega até o chapeleiro (comunidades vizinha ao quilombo), então esses mais velhos ainda se lembram dessas cantigas, eles venham se reuni aqui os mais velhos da turma né, ainda cantam ai.

E agora quem participa é o jovem já tem vários jovens já de idade que participa dessa brincadeira, das outras diversão também tinham o boi, a onça te pega e a aquela... tem uma brincadeira que se chama jaçanã pra ele, e a outra é garcinha também é outra brincadeira que tem. (Antônio Belém da Silva, 61 anos).

(...) eles botavam o gambá na ...lá no barracão né e batiam o gambá e dançavam como eles dançam pra lá pro...lá pro lados índios é assim também né, dançando o gambá (...). Quem era de menor não dançavam, só dançava gente graúda mesmo, então só pra comer e dormir naqueles tempos e hoje não, ainda amanhece criança por ali dançando né, naqueles tempo não (Maria Benedita Ribeiro de Castro, 68 anos).

Essas e outras narrativas auxiliam na compreensão das dinâmicas das festas populares no Matupiri, suas relações com outros elementos culturais das demais composições étnicas daquele rio, mas especialmente, apontam para Memórias coletivas servem para os processos de constituição identidades coletivas como remanescentes de quilombo. A memória popular (seria mais correto colocar no plural) deve, portanto, se transformar em vivência, pois somente desta forma fica assegurada a sua permanência através das representações teatrais (...) (ORTIZ, 2006, p. 135).

Considerações Finais

Compreender como o Matupiri se disse e se auto identifica quilombola passa antes de tudo por reconhecer e entender os inúmeros processos e formas de conhecimentos por eles acionados e utilizados. Essa é uma atividade não localizada no Andirá, mas que se liga a um contexto maior pelo qual novas Identificações Étnicas ganham força e constroem possibilidades de emergências e busca por direitos de povos e comunidades tradicionais por toda a Amazônia.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

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

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

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

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

Referências

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



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. – 2.^a ed, Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola.** Bauru, SP: EDUSC, 2006.

AVILA, Cristian Pio. **Gambá:** tambores, religiosidade e “cultura” no baixo Amazonas. Secretaria de Estado de Cultura do Amazonas/ Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Amazonas. SD.

BRANDÃO, André; DALT, Salete da; GOUVEIA, Victor Hugo. **Comunidades quilombolas no Brasil:** características socioeconômicas, processos de etnigênese e políticas sociais. Niterói:EDUFF, 2010.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** São Leopoldo: Editora UNISSINOS, 2003.

CONCEIÇÃO, M. F.C.; MANESCHY, M. C. A. Tradição e modernidade em meios às populações tradicionais da Amazônia. In: COSTA, Maria José Jakson (Org). **Caminhos sociológicos na Amazônia.** Belém: 2002.

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

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

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

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

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade.** 9.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MATTOS, Hebe. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP.** São Paulo, n. 68, p.104-111. Dezembro/fevereiro 2005-2006

MEIHY, José Carlos Sabe Bom. **Manual de História Oral.** 5. ed. São Paulo: Vértice, 2005.



MARUPIARA

REVISTA CIENTÍFICA DO CENTRO DE ESTUDOS
SUPERIORES DE PARINTINS

_____; HOLANDA, Fabiola. **História Oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2011.

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

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

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Afro-Ásia** [online] 1999, (Sin mes): [Date of reference: 12 / mayo / 2015] Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002308>> ISSN 0002-0591.

SILVA, Marilene Corrêa da. **Metamorfoses da Amazônia**. Manaus: EDUA, 1999.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida**. Manaus: Editora Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

TORRES, Irialdes Caldas. Noções de trabalho e trabalhadores na Amazônia. In: **Somanlu**: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 1, n. 1 (2000 -). -Manaus: Edua/ Capes, 2000.

Trabalho apresentado em 14/08/2014

Aprovado em 25/12/2015