

História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Funes, Eurípedes A.

Mocambos: natureza, cultura e memória

História Unisinos, vol. 13, núm. 2, mayo-agosto, 2009, pp. 146-153

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866833002>

Mocambos: natureza, cultura e memória

Mocambos: Nature, culture and memory

Eurípedes A. Funes¹
eufunes@terra.com.br

Resumo. No presente artigo, discutem-se as relações estabelecidas entre os mocambeiros do Baixo Amazonas e a natureza. Observam-se esses indivíduos no processo de fuga e de reprodução das sociedades quilombolas e mediante as vivências das comunidades descendentes dos mocambos que se constituíram nos rios e lagos daquela região ao longo do século XIX. Essas comunidades têm, nas práticas culturais, nas memórias e nas suas histórias, o sentido de pertença e de legitimidade da posse da terra.

Palavras-chave: quilombos, natureza, Amazônia.

Abstract. In this article it is discussed the established relations between the hut inhabitants (*quilombolas*) in low Amazon rainforest and the nature. It is observed these individuals in the escape and societal reproduction process. Also, it is discussed the life experiences of the Macombo descendants' communities established at the rivers and lakes in that Amazon region during the nineteenth century. These communities have in cultural practices, their memories and stories the sense of belonging and legitimacy of land ownership.

Key words: quilombos, nature, Amazon.

A mais cruel das memórias de Manuel Antunes era a de um escravo que, desesperado de fome, cortou a língua e comeu. Mais do que uma recordação era o símbolo de condição da gente negra: exilada do passado, impedida de falar senão na língua dos outros, obrigada a escolher entre a sobrevivência imediata e a morte anunciada (Couto, 2006, p. 260).

No início de minhas investigações sobre comunidades quilombolas na Amazônia brasileira, comentei com um colega professor, a intenção de adotar a história oral como possibilidade metodológica. Antes de qualquer argumento foi dito: *com fontes orais, você não fará um trabalho de História* (Funes, 1995).

Esta era uma observação que reafirmava o fetiche do documento escrito e punha em questão a validade metodológica da construção das fontes orais, como,

¹ UFC. Professor do Programa de Pós-Graduação em História Social.

ainda, os riscos metodológicos dos usos da história oral. Isso talvez explique o fato de que, até os fins de 1980, no Brasil, poucos historiadores tenham se aventurado em tornar móveis as fronteiras dos procedimentos investigativos. Não resta dúvida, hoje, quanto à definição de contornos e fronteiras no fazer do Antropólogo e do Historiador: saber, linguagens, rigor científico, procedimento metodológico, categorias de análise, noções de tempo e temporalidade. Esses aspectos supõem que se observem as particularidades e as nuances.

Todavia, pode-se afirmar que essas fronteiras tornam-se mais tênues no momento em que, nos diferentes campos do conhecimento, a Antropologia cultural, a Geografia cultural, a História cultural e social, em suas diferentes abordagens, amalgamam-se às linhas fronteiriças. Isso significa permitir aos estudiosos da História a circulação pelos territórios vizinhos, sem o comprometimento do olhar, do foco de investigação, da perspectiva de análise e da construção de sua narrativa historiográfica. Há, neste sentido, um elemento comum, um marco de interlocução possível: a noção de cultura.

No entanto, como afirma Thompson (1998, p. 22):

[...] não podemos esquecer que cultura é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos num só feixe, pode, na verdade, confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas. Será necessário desfazer o feixe e examinar com mais cuidado seus componentes: ritos, modos simbólicos, os atributos culturais da hegemonia, a transmissão do costume de geração para geração e o desenvolvimento do costume sob formas historicamente específicas das relações sociais e de trabalho.

Essa perspectiva exige trazer ao cenário um conceito de cultura que abarque as práticas de resistência diante do poder, o qual se manifesta tanto na ação política quanto nas formas ocultas e práticas culturais que têm também um forte viés identitário. Nesse sentido, “O povo aparece como um todo provido de uma cultura comum que o separa das camadas sociais que possuem o poder social e cultural. É importante aqui a ideia de que ‘os homens fazem a sua própria história’, que os homens não são objetos passivos de algumas configurações de si mesmos. Cabe-nos buscar e analisar as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, modos de comportamento – com cuja ajuda os homens de qualquer lugar se representam, perante si mesmos e perante aos demais” (Iggs, 1998, p. 85).

É o que tem feito Price (1999), em seus estudos etnográficos sobre os *bush negroes* do Suriname, onde muitas comunidades negras, em especial, os Saramakas,

“permanecem firmes, orgulhosas de suas origens ‘cimarrones’ e, em alguns casos, fiéis às tradições culturais singulares que foram forjadas durante os primeiros dias da história afro-americana” (Price, 1999, p. 191). É sobre os povos distantes e os eventos remotos, que os Saramakas, hoje, escolhem para pensar sobre, falar sobre, e atuar, “transformam em geral o passado (tudo o que aconteceu) num passado significante, a história deles” (Price, 1999, p. 191). Essa forma de perceber e recuperar a historicidade amplia o campo das possibilidades do historiador.

Foi munido dessas possibilidades fronteiriças que adentrei na história das comunidades negras amazônicas, que, no século XIX, se constituíram, como quilombos, nos rios Erepecurú, Trombetas, Curuá, nos lagos de Óbidos e no rio Amazonas, no município de Santarém, oeste do Pará, região então denominada Baixo Amazonas.

Neste momento, surge outro estranhamento sobre o objeto de estudo expresso por uma pergunta: e ali houve escravidão? Esta questão revela não só desconhecimento sobre aquela região, mas também uma lacuna na historiografia brasileira sobre o escravismo, que privilegia os estudos sobre as áreas de *plantation* e de mineração, onde a mão de obra escrava africana foi hegemonic. É um questionamento que revela a representação de uma Amazônia extrativista, das drogas do sertão coletadas pelos nativos e caboclos. Essa percepção da Amazônia como uma região marcadamente de cultura indígena fez com que a escravidão e a cultura africana fossem colocadas num segundo plano, constituindo um vazio na historiografia regional, fato que fica mais evidente na ausência de estudos sobre as comunidades negras, quilombolas, que se constituíram ao longo da história amazônica.

Nas conversas com os mais velhos, relembrando as histórias narradas pelos avós, eles contam, em tom de brincadeira, sobre um escravo que, ao fugir do senhor, entrou numa canoa, remou toda a noite e, ao amanhecer, percebeu que não havia saído do lugar. Na pressa da fuga, havia esquecido de desamarrar a canoa. Todavia, outros escravos conseguiram soltar seus barcos e, navegando pelos emaranhados dos rios, lagos e igarapés, conseguiram chegar aos mocambos.

Assim como aqueles mocambeiros, desatada a *igarité*, percorrendo o emaranhado das fontes, das falas e dos registros, este pesquisador perseguiu um caminho, navegando ora em águas bravas ora em águas mansas, que o levassem ao conhecimento do processo histórico dessas comunidades quilombolas. Instaurou-se uma busca de dados significativos para desvendar a história daqueles negros fugitivos, que, nos vários Infernos², constituí-

² Inferno: nome de vários igarapés e cachoeiras acima das quais os mocambeiros se estabeleceram. Ver Funes (1995).

ram suas Maravilhas³; que, para o Estado e os senhores, tornaram-se verdadeiras chagas e pragas inexpugnáveis, concretizadas nas atuais comunidades negras existentes no Baixo Amazonas.

Considerando a memória um “porto de partida para navegantes com desejo de vento e profundidade”, (Neves, 2000, p. 109), por aí seguiu essa viagem, procurando situar, num primeiro momento, o espaço da pesquisa e as formas possíveis de abordagem, tomando a memória, os depoimentos e as lembranças como fontes orais que abriram caminhos ao passado, e revelaram fatos e significados até então invisíveis para o historiador. Este aspecto tornou-se mais interessante à medida que foi possível estabelecer um diálogo entre fontes orais e escritas, de forma a evitar fissuras na montagem desse grande quebra-cabeça.

Por intermédio do diálogo com os mais velhos e com as lideranças comunitárias, foi possível conhecer, pouco a pouco, o passado dessas sociedades e perceber como ele é apropriado, e (re)significado. Podem ser reconhecidas: (i) uma percepção viva do passado, que não é apenas conhecido, mas vivido e sentido pessoalmente, já que lembrado de forma coletiva; (ii) uma memória que remete aos tempos da escravidão, dos quilombos e dos conflitos sociais que marcaram as histórias dos negros, cativos e libertos, e constituíram um corolário de referências para a compreensão do surgimento destas comunidades negras. Entre elas, aparece o Pacoval, (no rio Curuá) onde, como disse D. Gina, “os troncos velhos se acabaram, ficou essas raizinhos, sementezinhos, aí como eu, a Dica Oliveira, O Roxinho”. São essas as raízes de uma memória, que ajudam a percorrer os meandros da história daquela gente; sementes que vicejam no Marambiré, constituindo-se novos troncos e mantendo viva uma cultura que os identifica.

Se, por um lado, o Marambiré, festa em homenagem a São Benedito, simboliza uma manifestação de fé, por outro, constitui-se na representação mais significativa da cultura visível no Pacoval. É um elemento de identidade e etnicidade, uma manifestação cultural que vem dos tempos dos mocambos, que se torna um dos elos mais fortes de vinculação do presente dessa comunidade negra com o passado dos mocambos. Ele é, por si, um dos lugares da memória. Em seus versos, encontram-se sinais significativos, não só da religiosidade dos quilombolas, mas também das suas origens africanas, como o canto Ambirá. Por outro lado, ao cantarem: “Hosta linda, a teu linda” (Horta linda ah! tão linda) cantam assim “atravessado”, porque era a forma como os antigos, os do mocambo, cantavam. Segundo Vansina (1982, p. 157), “uma sociedade oral

reconhece a fala não apenas como meio de comunicação diária, mas também como meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuções-chave isto é, a tradição oral”.

Ao se referirem aos antepassados, os remanescentes remetem suas falas pouco para o tempo da escravidão, e muito para o dos mocambos, que eles têm como uma utopia, por representar o tempo da liberdade, da fartura, do respeito aos mais velhos diante das incertezas e da realidade vivenciada hoje. Instauram uma memória que é dinâmica, assim como a História, que “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. Fica a questão de quais memórias escolhem para recordar e relatar, e como se dão sentidos a elas são fatos que mudam com o passar do tempo. [...] Esse sentido supõe uma relação dialética entre memória e identidade. A 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, se constrói por meio da interação com outras pessoas e com as vivências individuais. A identidade se constrói mediante o processo de contar história, para nós mesmos – como histórias secretas ou fantasias – ou para outras pessoas, no convívio social” (Thonson, 1997, p. 57).

A memória, mesmo sujeita a influências e novos valores, parte natural do processo evolutivo do grupo que a preserva como elemento que dá sustentação à identidade e ao sentido de origem mantém o cerne como elemento de vínculo entre o presente e o passado. A repetição de fatos, nomes, lugares e atitudes são marcadores significativos e, ao mesmo tempo, reveladores, pois permitem traçar a trajetória histórica do grupo. Um exemplo é: vieram da África, fugiram, mocambeiros, remanescentes. A memória vira fonte para a História.

Histórias de comunidades cujas ancestralidades remontam às sociedades mocambeiras que se constituíram nos altos dos rios, região das cachoeiras – as águas bravas – hoje estão estabelecidas nas águas mansas, com ramos entrelaçados por relações de parentesco, compadrio e outras afinidades. Estão entrelaçados, sobretudo, por uma mesma história, partilhando experiências comuns na constituição de uma identidade e na construção de um espaço único – terras de negros, que é ao mesmo tempo raiz e cultura. “Não é fortuito o fato destas duas palavras terem um mesmo campo semântico e uma referência comum à terra nutridora” (Bonnemaison, 2002, p. 106-107).

³ Maravilha: nome do maior mocambo do rio Trombetas. Ver Funes (1995).

Nas comunidades estudadas, não há guardiãs das tradições orais e nem um ritual de transmissão desses conhecimentos. Aqueles que detêm a memória histórica, coletiva, são os mais velhos que ouviram as histórias narradas pelos avós ou que, movidos pela curiosidade, indagavam sobre o passado, o tempo dos mocambos, dos cativeiros, de suas origens. Nesse sentido, um dos critérios adotados para escolher os interlocutores foi o de terem em comum as suas origens e serem depositários de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expressasse as lembranças coletivas; que partilhassem experiências comuns e tivessem a constituição de uma identidade marcada pelo sentido de pertença e de construção de um espaço único – terras de remanescentes, um pertencimento que engendra uma rede de parentesco. Esse parentesco remete a um tronco comum de ancestralidade, e aos ramos. Os de agora, que fazem das histórias daqueles as suas histórias. Na origem, está o início da identidade.

Segundo Catroga (2001, p. 27),

[...] a memória do eu é sempre, em primeira instância, uma memória de família. E é a este nível que melhor se poderá surpreender os laços que existem entre identificação, distinção, transmissão e a sua interiorização como norma: recordar-se o espírito de família, porque é necessário preiteá-lo, retransmiti-lo e reproduzi-lo. De fato, os complexos, as reminiscências comuns e as repetições rituais (festas familiares), a conservação de saberes e símbolos (fotografias e respectivos álbuns, a casa dos pais ou dos avós, as campas e mausoléus, os marcos de propriedade, os papéis de família, os odores, as canções, as receitas de cozinha, a patromónia, os nomes) a par das responsabilidades da transmissão do conteúdo das heranças (espirituais ou materiais), são condições necessárias para a criação de um sentimento de pertença em que os indivíduos se reconheçam dentro de totalidades genealógicas que, vindas do passado, pretendem, sem solução de continuidade, projetar-se no futuro.

No diálogo com os narradores, a língua vai se soltando, as palavras vão configurando os elos entre o presente e o passado: *Vou conta o que me contaram, o que meu pai contou pro meu pai, o que minha mãe contava, não conto o que não sei, é assim a história* (Funes, 2006). Essas são expressões que marcam as falas e lembram a afirmativa do malinês Hampaté Ba (1982, p. 181-182):

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel,

o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra.

São as narrativas das experiências que vão interligando essas comunidades negras numa mesma raiz em que suas histórias se fundem e suas memórias se entrelaçam. Ao falar de sua história, do eu, de sua vivência na comunidade a qual pertence, o sujeito navega pelas reminiscências de outras comunidades, porque estas fazem parte de sua memória, de sua ancestralidade. Há, nesse sentido, uma rede de parentesco que vincula as comunidades e fortalece o sentido de pertença e de territorialidade. Esses são espaços sociais conhecidos e sentidos como seus (Rio, 1998, p. 23).

As narrativas abordam vários lugares de refúgios, nascimentos e encontros. São lugares que constituem um cenário de memórias, configurado num território de negros, e que conferem, por isso, significação e valor à existência. Encontra-se uma origem comum, uma percepção viva do passado, que não é apenas conhecido, mas também vivido e sentido pessoalmente, lembrado de forma coletiva, o que fortalece a legitimidade do direito à terra.

O processo de fuga, individual ou coletivo, geralmente ocorria em época de festas e, mais especificamente, no caso da Amazônia, no período de cheias: dezembro a maio. Nessa região, as festas, em especial as dos ciclos natalino e junino, coincidem com o tempo de inverno e da castanha. O editorial do *Baixo Amazonas*, do dia 8 de janeiro de 1876 afirmava ser

[...] afitivo e verdadeiramente ameaçador em que [condições] vemos o direito de propriedade neste município, relativamente aos escravos, [...] levas abandonam 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 (Baixo Amazonas, 1882).

Tempo de festa, tempo de cheias, tempo da castanha – era este o tempo da fuga. Os escravos buscavam o rio, à noite; em canoas, tomavam os furos, os igarapés, passando de um lago a outro. Pelos paranás, varavam de um braço a outro do rio. Adentravam pelo Amazonas, subiam

para as cabeceiras de seus afluentes da margem esquerda, onde se estabeleciam acima das primeiras corredeiras e cachoeiras, as águas bravas.

Conhecer o meio ambiente era fundamental para o sucesso das fugas, já que a natureza tornava-se cúmplice natural. No tempo das cheias, capinzais crescem às margens dos lagos, formando tapagens, obstruindo os igarapés que os interligam entre si e aos rios, dificultando a passagem e camuflando os caminhos. Segundo o mocambeiro Benedito, que tentou levar consigo alguns companheiros, para chegar ao mocambo *tinha que atravessar um tabocal, passando por um igarapé e depois de atravessar gasta-se andando três dias para lá chegar* (Arquivo Público do Pará (APEP), 1804-1846).

Estabelecidos acima das corredeiras e cachoeiras, os quilombolas interpunham obstáculos naturais entre eles e seus perseguidores. Ultrapassá-los implicava ser bom de remo e hábil em desviar de pedras. Por sua vez, os caminhos pelas matas encurtavam as distâncias em relação aos rios cheios de meandros, mas, para conhecê-los era necessário ser mestre.

Nas cachoeiras dos rios Trombetas, Erepecuru e Curuá, viveram os bisavós, os avós, e ali nasceram os pais de muitos de nossos narradores, inclusive alguns deles. Como diz D. Rosa, moradora do Sagrado, no rio Trombetas, nascida no lugar Coroá, na foz do rio Cachorro: “A minha bisavó, Maria Dominga, foi ter minha avó no tal Turuna. A minha bisavó veio corrida da escravidão, e teve a minha avó para lá. E depois eles vieram baixando”.

“A vó do meu pai nasceu nesse Campiche [...]. Ela falava que quando eles vieram, eles subiram aqui nesse rio e foram pras cachoeiras, se esconde dos brancos e de lá a cidade que eles faziam as compras era Óbidos [...]. Ainda me lembro que ela falava que lá eles faziam festa, uma festa de Nossa Senhora da Conceição. Ela cresceu morando nesse Campiche”, diz D. Luzia Clemente dos Santos, moradora da comunidade Juquiri Grande, também no rio Trombetas.

Segundo o Sr. Raimundo da Silva Cardoso (Donga), da Tapagem, “foi depois que eles fugiram dos senhores, que eles foram fazê a aldeia deles lá muito dentro das cachoeiras do Turuna e Ipoana. A primeira foi Maravilha, a segunda, quando foram atacados, foi no Turuna, daí foram pro Ipoana, lá os homens não chegaram mais”.⁴

Neste momento, começou a volta, para as águas mansas, abaixo da cachoeira Porteira, mesmo antes do fim da escravidão, vinham os senhores do rio: “Quando eles vieram descendo, então eles vieram começando explorar

a margem baixa do rio, como bem, explorando a castanha, explorando o cacau, todos os negros vieram fazendo isso aí, explorando castanha”, afirma o Sr. Rafael, da comunidade Abui, no alto Trombetas.

Todas essas são lembranças que contam o tempo de liberdade, frente ao tempo do cativeiro, embora esse seja um tempo sobre o qual não falam muito ou, como dizem, *quando os mais velhos estavam conversando, a gente ainda era criança e não podia ficar por perto*.

Práticas culturais, como o “puxirum”, e a facilidade de se conseguirem alimentos junto à natureza, permitindo uma vida tranquila, fazem com que, no imaginário dos descendentes, o mocambo pareça uma terra sem males, a cidade Maravilha. Segundo o Sr. Donga: “Lá eles viviam felizes, não tinha quase maldade nenhuma, senão era festa que eles faziam, aquelas festas de bandeiras, de caixa, de santos [...]. Faziam aquelas festas por lá. Era uma cidade que não era lumiada com luz elétrica [...] era fogo de candeia, fogo de fogueira; pelos dias dos santos, faziam aquelas fogueiras grandes, alumiam o terreiro. Faziam aquelas luminárias de paus aí eles colocavam as candeias de barro, com 4 bicos, naquele mourão, com banha de pirarucu, óleo de castanha, com esses óleos assim. Aquilo lumiava a noite inteira as festas deles e aquilo era uma maravilha lá”.

Esse sentimento de paz está expresso na fala de D. Dica, ao afirmar: “No tempo em que me criei, quando eu me entendi, isso aqui era liberto, tinha muita fartura”. Ou na fala de D. Francisca, do rio Trombetas: “Tudo para nós era com facilidade, se pegava um pirarucu, tinha almoço, saía pra mata, matava uma caça, tinha almoço [...] Chegava o tempo de uma festa, eu não tenho vestido novo, botava o paneiro na costa vou já pra mata tirar uma caixa de castanha, vou comprar meu vestido e o meu perfume e vou me divertir”.⁵ O antigo vira saudade.

Estabelecidos nos altos dos rios, os mocambeiros teceram uma rede de relacionamento cujos fios perpassavam pelas sociedades indígenas, com as quais dividiam espaço, seguiam pelas comunidades constituídas pelos *Bush Negroes*, da Guiana Holandesa; entrelaçavam-se com outros mocambos da região e possibilitavam a manutenção de um vínculo com a sociedade escravista. Esse tipo de relacionamento ampliava as possibilidades de reprodução e defesa das sociedades quilombolas.

As comunidades mocambeiras do rio Erepecurú/Cuminá nunca foram atacadas pelas expedições punitivas. No rio Trombetas, a última expedição, um das poucas, foi em 1855, não conseguindo fazer um único prisioneiro.

⁴ O Sr. Donga era morador da comunidade Tapagem, rio Trombetas; este é um trecho da entrevista, feita em julho de 1993.

⁵ Dona Francisca, moradora da comunidade Mãe Cué, no rio Trombetas, julho de 1993.

No rio Curuá, o governo da Província do Pará logrou maiores êxitos, tendo prendido, em 1876, 153 quilombolas, do Mocambo do Inferno. Dentre estes, 136 foram transferidos para o presídio de São José, em Belém. Entre eles, estavam os avós de D. Dica e Santa Rita e de tantos outros moradores do Pacoval.

Em Belém, quando perguntados sobre quem eram seus senhores, respondiam como Maria Cândida, de trinta e tantos anos de idade, natural das matas do Curuá, filha de Maria Appolinária, solteira, mãe de dez filhos, “que nunca teve senhor por ter nascido nas matas como já disse”.

Maria Domingas, irmã Maria Cândida, natural do Cuminam, de mais ou menos 40 anos, solteira, mãe de cinco filhos, ao ser indagada quem era seu senhor, respondeu que não sabia por que tinha nascido nas *matas do Curuá*. Resposta semelhante foi dada por seu filho Braz, de 20 anos, batizado depois com o nome de Manoel Júlio: “pois se achava no mocambo desde que nasceu e que nunca teve senhor”.

Esses são mocambos que estão vivos no imaginário de seus descendentes, enquanto tempo de liberdade, de fartura, diante de um hoje marcado por dificuldades sociais vivenciadas pelas comunidades negras ribeirinhas, impregnadas pelo desrespeito aos mais velhos e, mais do que a discriminação racial e o preconceito, castigadas na luta pela terra.

Hoje, recuperar esse passado tem um duplo sentido: a afirmação de uma identidade e a legitimação da titulação e posse da terra. Nesse sentido, as práticas culturais, por serem lugares de memórias, constituem os pilares do ser remanescente e mocambeiro e fundamentam o sentido de pertença. Depois de tudo, a memória coletiva é uma memória viva que adquire sentido desde o presente e atualiza permanentemente as práticas (Arellano, 2003). Na relação com a terra, está outra marca da ancestralidade desses descendentes de quilombolas.

A luta pela terra já vem de longe. No tempo presente, as áreas ocupadas por essas comunidades foram atingidas diretamente pelas políticas desenvolvimentistas implementadas pelo governo brasileiro, do período da ditadura militar nas décadas de 1970 e 1980. Tais políticas propugnaram o desenvolvimento da Amazônia, provocando um forte impacto sobre as comunidades ribeirinhas da região, em particular as remanescentes de quilombos no rio Trombetas. Isso se concretizou tanto pela chegada dos grandes projetos de mineração, extração de bauxita, quanto pela criação de áreas de proteção ambiental – reserva biológica do Trombetas e a floresta nacional Saracá-Taquera. A implantação desses projetos implicou o cerceamento das

comunidades às atividades econômicas que secularmente desenvolviam – o extrativismo, a pequena agricultura e a pesca. Muitas famílias foram expulsas de suas terras, várias delas sem nenhum tipo de indenização, sofreram repressões físicas e psicológicas. Para estes atores sociais, não soava bem a ideia de que, para preservar a natureza ou o seu meio ambiente, tornava-se necessária a sua expulsão da terra, do seu espaço de convívio e de trabalho. Novos desafios foram colocados para essas comunidades – a defesa de seu território, constituído por seus ancestrais, os mocambeiros do Trombetas.

Essas comunidades, quando não expulsas, foram proibidas de tirar castanhas, caçar, capturar a tartaruga ou pegar seus ovos, imposição que gerou uma situação de conflito muito bem expresso na fala de alguns moradores das comunidades negras do Trombetas, área mais afetada pelos grandes projetos implantados na Amazônia, a partir dos anos de 1980.

O Sr. Pedro Viana da Cruz, Pedro Barulho, 70 anos, nascido no Arrozal, por ocasião do IV Encontro Raízes Negras realizado na comunidade da Tapagem em julho de 1992, expressou os sentimentos das comunidades do Alto Trombetas, ao vivenciarem momentos desagradáveis em relação à chegada das políticas governamentais, e de seus agentes. Falou sobre o modelo de desenvolvimento propugnado para aquela área e sobre a preservação de seu meio ambiente. Diz ele: “No tempo em que me criei, a vida era tranquila, ninguém tinha perseguição, e vivia muito bem, sem companhia hidrelétrica, sem essas outras consequências que está acontecendo agora no meio de nós. Meus pais me contavam certos passados deles que eles viviam. Contavam também de nossos antepassados que eram escravos, isto já passou, ontem, já ficou. Só vou falar de hoje. Mas a gente vivia uma vida boa, ninguém tinha perseguição nenhuma. Eu estou com 59 anos, depois de eu estar com 40 anos, mais ou menos, começou a aparecer no nosso município esse tipo de exploração, de coisas ruins pra nós. Primeiro chegou a onça que foi a mineração Rio do Norte, depois chegou o tigre, que foi a Cruz Alta (onde era para ser instalada a ALCOA), finalmente chegou, tá querendo chegar o leão, que é o mais brabo, que é a ELETRO NORTE, querendo formar essa grande barragem; e ainda tem outro mais forte, a cascavel, que foi o IBAMA que chegou no nosso meio”⁶.

A fala do Sr. Barulho é uma síntese do sentimento dessas populações ribeirinhas, negras, frente às políticas públicas impostas pelo Estado, nos tempos do milagre econômico em que o lema para a Amazônia era: “integrar para não entregar”.

⁶ Refere-se ao Sr. Pedro Viana da Cruz, Pedro Barulho, morador da comunidade da Tapagem, no rio Trombetas, em entrevista realizada em julho de 1993.

Se, num primeiro momento, as comunidades quilombolas estavam sob a ameaça constante das expedições punitivas, posteriormente, estiveram sob sujeição e à mercê das arbitrariedades praticadas pelos regatões, aviadores, mesmo tinham “quando patrões bons”. Finalmente, tiveram de se submeter à ação violenta praticada pelos órgãos governamentais, em particular nos anos de 1980. Isso leva esses mocambeiros a terem, no tempo dos avós, um tempo de fartura, de bondade, pois o quilombo é um espaço de liberdade. Percebe-se um sentimento vivo na fala de D. Maria Francisca dos Santos (D. Popó), nascida no Alto Trombetas, e que, por ocasião do IV Encontro Raízes Negras, em junho de 1992, estava com 81 anos, quando diz: “O que eu lamento e fico sentida é de ver nossa mesa tomada pelos outros, e nós ficamos olhando, com fome, sem podê comê. Isso eu lamento muito. Que no tempo dos meus avós, que eu me criei, isso aqui tudo era liberto, nós não tinha preocupação: ah! Não tem comida? Pega um peixe, pega uma tartaruga e nós vamos comê [...]. Hoje em dia, nós temos saudade. Se nós pega uma tartaruga, nós temo que comê escondido, senão vamos preso, vamos surrado, aqui dentro de nossa terra. Tenho bastante saudade do tempo de liberdade, tempo que passou”.

Libertar a terra tornou-se a representação do direito de ser livre e de posse do espaço vivido. Como afirma o Sr. Roxinho, morador do Pacoval: “Libertar a terra pra nós trabalhar”.⁷ Na constituição dos mocambos, estava a concretização da liberdade da escravidão; na terra liberta, está a concretude das comunidades negras remanescentes dos mocambeiros. Este movimento tem adquirido força consubstancial por meio da organização de associações dos remanescentes de quilombolas. Estas têm conseguido o título de posse das terras ocupadas há mais de um século por aqueles que forjaram na luta o direito de ser livre.

O sentimento de pertença, de lutar pela posse e titulação definitiva da terra, está amparado em dispositivos legais, como o artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, bem como no artigo 322, da Constituição do Estado do Pará. Esse direito se funda, sobretudo, na ancestralidade dessas comunidades, na historicidade de suas lutas frente às diferentes formas de repressão, em particular aquela praticada pelo Estado nas décadas de 1980. Tal violência levou essas comunidades a se organizarem na luta por seus direitos como descendentes de quilombolas, de ex-escravos, mas, acima de tudo, como cidadãos.

Como resultado dessa luta, em 1995 foi concedido o primeiro título de posse de terra a uma comunidade

quilombola, no Brasil, a de Boa vista, no rio Trombetas. Em 1996, foi a vez das comunidades negras do Pacoval e Água Fria receberem os títulos. Hoje, naquela região, somam-se 8 títulos de posse coletiva da terra já concedidos, contemplando as reivindicações de centenas de comunidades afro-amazônicas, descendentes dos quilombos que ali se formaram no século XIX. Todavia, outros desafios se instauram; há outros direitos a serem conquistados e novos confrontos se delineiam com a chegada de novos sujeitos àqueles espaços: os capitalistas do sul, que vivem da especulação fundiária e do uso desordenado das florestas. Há, em processo, um grande desmatamento para venda, às vezes, ilegal da madeira, plantio da soja e implementação da pecuária em larga escala. Essa pressão já chegou às comunidades quilombolas da região, em particular as de Santarém e Alenquer, que passam a ter suas terras ameaçadas pelos de fora. As terras que simbolizam o direito de ser livre, que representam a Terra Mãe, nutridora, raiz. É essa a terra de negros que, na contemplação da Amazônia, deixa ver a multiplicidade de paisagens e as várias fronteiras étnicas, territoriais, que compõem aquele espaço até pouco tempo homogêneo aos olhos dos forasteiros.

Terra nutridora, raiz, bem expressa na fala de D. Maria, moradora da comunidade quilombola do Silêncio, em Óbidos, que traz vivas as prédicas de sua avó Ana, a “chefe lá da cabeceira”, que disse: “[...] que não venha mais o terror que minha avó contava, que passava. Ela dizia: Deus livre minha filha, olha nós comemo farinha de milho, comemo farinha de surui, vocês não comeram, nós comemo aquela farinha fininha que vinha, chamamo farinha surui, que era igual açúcar fininha, nós comemo. Nós ganhamo pirão pra 10 pessoas comê, colocava aquele caldo de peixe, comia um pedaço de peixe, quando era pra outro cadê, não tinha mais, era só aquele caldo sujo no prato. Já a gente bibia aquele caldo. Por isso, eu digo vamo ismera em nosso trabalho, faze nossa roça, que isso é o pão de cada dia que Deus deixo. Porque quando ele foi pro céu, ele disse: plante prego e nasce ouro. Porque de fato se você corta um pedaço de maniva, desse tamanho, sai aquele leite, você cobre com aquela terra, aquele leite vai espalhando, vai espalhando, vem a chuva, olha aquele fiapo, daquele fiapo, vai engrossando a raiz, nasce o ouro que ele deixou”.⁸

Da terra nasce o ouro, mas para plantar é preciso não perdê-la.

Todavia, para essas comunidades negras, a afirmação de suas fronteiras étnicas e territoriais passa por novos embates. Essas batalhas surgem em razão

⁷ Este é o Sr. Roxinho, morador da comunidade do Pacoval, no rio Curuá, na entrevista em junho de 1992.

⁸ Dona Maria Ribeiro Nazaré era moradora na comunidade Silêncio, região dos lagos em Óbidos, fala coletada na entrevista realizada em julho de 1998.

das pressões políticas pela revogação do artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição de 1988; pela alteração do Decreto Federal Nº 4887/03, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por quilombolas de que trata o artigo 68, alvo de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade de autoria do então Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), no Supremo Tribunal Federal. A proposta foi feita em 2004, mas ainda não foi julgada. Projeto nesse sentido foi encaminhado pelo Deputado Federal Valdir Colatto (PMDB-SC) – projeto legislativo Nº 44 de 2007, que visa a suspender a aplicação do Decreto 4.887 e todos os atos administrativos dele decorrentes. Diz ele:

Diante desse cenário tão adverso, o governo federal adota uma posição de recuo e se propõe a rever as normas em vigência. Ao contrário do que alega a Advocacia Geral da União, a proposta de nova instrução normativa do INCRA não preserva o Decreto 4.887/2003, mas promove um grande retrocesso na garantia de direitos reconhecidos pela Constituição Federal, pela Convenção 169 da OIT e pelo próprio Decreto 4.887/2003. Seja, pelas pressões as mudanças nas normas internas do INCRA, em particular quanto aos limites das terras de quilombolas (ABONG, 2008).

Hoje, são conhecidas a violência e as tentativas de expulsão dos quilombolas de suas terras, como as ocorridas nos quilombos de Linharinho e Sapê, no norte do Espírito Santo, mediante ações violentas da Aracruz Celulose, com o apoio das forças policiais e judiciais. Atos de injustiças contra essas comunidades são cometidos em todo o território nacional.

O agronegócio, ao configurar suas fronteiras, sobrepõe os territórios indígenas, quilombolas, de todos os povos das florestas, e, neste sentido, as etnias dos atingidos não fazem diferenças para os especuladores. Fica a certeza, para todos os excluídos, que o tempo não para; o círculo não se fecha, a história não tem fim. Novas lutas, novas experiências. É assim a História.

Referências

- ARELLANO, M.E.C. 2003. *Identidad y cambios culturales: los mazahua de san antonio, pueblo nuevo*. Texcoco, Universidad Autónoma de Chapingo, 227 p.
- ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ (APEP).1804-1846. Correspondência de Diversos com o Governo, 1804-1846. *Auto de Interrogatório do escravo Luiz*, pertencente a João Ignácio Rabello, 06/02/1811. Auto de interrogatório realizado em Santarém. Documentos em Caixa.
- ABONG. 2008. Boletim Eletrônico da ABONG, Nº 420. 21 de abr.
- BAIXO AMAZONAS. 1882. Santarém, Arquivo pessoal do Sr. João Santos. 30 dez.
- BONNEMaison, J. 2002. Viagem em torno do território. In: R.L. CORREA; Z. ROSENDAL (orgs.), *Geografia cultural: um século*. Rio de Janeiro, EDUERJ, p. 83-132.
- CATROGA, F. 2001. *Memória, história e historiografia*. Coimbra, Quarteto, 72 p.
- COUTO, M. 2006. *O outro pé da sereia*. São Paulo, Companhia das Letras, 331 p.
- FUNES, E.A. 1995. "Nasci nas matas nunca tive senhor": história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo, SP. Tese de doutorado. USP, 441 p.
- FUNES, E.A. 2006. Comunidades Negras na Amazônia: fronteiras e identidades. In: SEMINÁRIO – HISTÓRIA, TRABALHO E MOVIMENTOS SOCIAIS NA AMAZÔNIA, I, Manaus. *Anais...* Manaus, UFAM.
- HAMPATÉ BÁ, A. 1982. Tradição Viva. In: J. KI-ZERBO, *História geral da África. Vol. I – Metodologia e pré-história da África*. São Paulo/Paris, Ática/UNESCO, p. 181-218.
- IGGS, G.G. 1998. *La ciencia histórica en el siglo XX – las tendencias actualaes*. Barcelona, Idea Universitaria, 156 p.
- NEVES, L. de A. 2000. Memória, História e Sujeito: substrato da Identidade. *História Oral*, 3:109-116.
- PRICE, R. 1999. Novas direções na história etnográfica. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23:191-200.
- RIO, J.M.V. del. 1998. *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas – interacción social, discursos políticos y procesos identitarios em la frontera hispano-portuguesa*. Sevilla, Fundacion Blas Infante, 513 p.
- THOMPSON, E. 1998. *Costumes em Comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 493 p.
- THONSON, A. 1997. Recompondo a Memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. *Projeto. História*, 15:51-84.
- VANSINA, J. 1982. Tradição oral e sua metodologia. In: J. KI-ZERBO, *História geral da África. Vol. I – Metodologia e pré-história da África*. São Paulo/Paris, Ática/UNESCO, p. 157-180.

Submetido em: 04/09/2008

Aceito em: 08/04/2009