



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA

ADÃO SOUZA BORGES

NARRATIVAS DE REMANESCENTES DE QUILOMBO: divergências e
convergências na construção da identidade negra no Engenho do Calixto, em Aurora
(PA)

Orientador: Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes

Bragança (PA)

Julho de 2014

ADÃO SOUZA BORGES

NARRATIVAS DE REMANESCENTES DE QUILOMBO: divergências
econvergências na construção da identidade negra no Engenho do Calixto, em
Aurora (PA)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Linguagens e Saberes na
Amazônia da Linha de Pesquisa Memórias e
Saberes da Universidade Federal do Pará para
obtenção do título de Mestre Acadêmico.

Orientador: Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes

Bragança (PA)

Julho de 2014

ADÃO SOUZA BORGES

**NARRATIVAS DE REMANESCENTES DE QUILOMBO: divergências e
convergências na construção da identidade negra no Engenho do Calixto,
em Aurora (PA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Linha de Pesquisa Memórias e Saberes da Universidade Federal do Pará para obtenção do título de Mestre Acadêmico.

Aprovada em: ____ / ____ / _____

Dr, José Guilherme dos Santos Fernandes
Orientador/PPGLS/UFPA

Dr. Francisco Pereira Smith Júnior
Membro Interno- PPGLS/UFPA

Dra. Deis Elucy Siqueira
Membro Externo – UnB

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai (*in memoriam*), que, pela primeira vez, me chamou de mestre. “O meu mestre”, assim ele dizia! E eu, um menino da roça que aprendeu com ele a ler “romances” e escrever cartas para quem tinha ficado lá no sertão, daqui iam minhas primeiras escritas. A ele, que materialmente não chegou a ver comigo a felicidade deste título, porque foi chamado pelo Mestre de todos nós, Deus!

A minha mãe, meu irmão e minhas irmãs, pelos incentivos incessantes, por suas dedicações e, muitas vezes, abdições em prol da minha caminhada até este momento. Este momento, esta caminhada e este sonho também são seus!

Ao Professor Dr. José Guilherme Fernandes da Silva, por sua orientação sábia e competente e pelo apoio ao longo de todo o processo, desde a especialização até a construção desta dissertação.

À Professora Dra. Deis Elucy Siqueira, pela coorientação desta dissertação, pelo apoio, conforto e fortaleza nos momentos mais difíceis da produção deste trabalho, sempre receptiva e humilde a colaborar com sua experiência nos debates que este trabalho ensejou.

Ao Museu Paraense Emílio Goeldi, através da Dra. Maria das Graças Ferraz, que em vários momentos favoreceu-me condições para realizar a pesquisa de campo e participou da Banca de qualificação do texto da dissertação.

Ao estímulo intelectual e afetivo de diversos professores do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. De forma especial, destaco os/as professores(as) Gisela Villacorta, Cristina Caldas, Salomão Hage, Georgina Kalife, Ipojucan Campos, Flávio Leonel, Tabita Fernandes, Roberta Alexandrina e Pedro Petit Peñarocha, por provarem que o saber científico não deve e não pode se distanciar da realidade social deve sempre ser pautado por um compromisso e com os sujeitos dos nossos estudos.

Aos colegas que caminharam comigo este percurso. E, em especial, aos que se tornaram amigos durante esta travessia, tais como Gréubia Silva, Merivânia Barreto, Karina Paraense, Lanna Lima, Larissa Fontinele, Sara Centurion, Max Pinheiro, Zilah Terezinha, entre outros. Aos novos colegas ingressantes no mestrado

Cássio Souza e Marlon Noronha, com os quais debatemos parte da minha pesquisa e de quem recebi contribuições importantíssimas.

Aos meus amigos remanescentes de quilombos das comunidades ribeirinhas Boa Esperança I, Boa Esperança II, Nova Esperança, Nova União e Aningal, ribeirinhos que contribuíram narrando suas experiências cotidianas, dos seus ancestrais, através das reminiscências do tempo pretérito, seus projetos de vidas do futuro e suas lutas do presente. É também de vocês esta conquista!

RESUMO

O presente trabalho preocupou-se em analisar as narrativas dos remanescentes de quilombo do Engenho do Calixto, enquanto exercício capaz de enxergar as estratégias utilizadas por eles num momento em que suas identidades encontram-se num processo de ambivalências, e cujas recorrências se dão ora ao coronel José Calixto Furtado, dono do engenho e dos escravos, para atender ao branqueamento colonial, ora ao lado materno da escrava, para sustentar seus domínios no território em que vivem nos dias atuais. Essas ambivalências tornam-se entraves para a positivação da identidade negra no território em estudo, uma vez que se distanciam das políticas públicas. As narrativas orais dos sujeitos estudados são matérias-primas para o conhecimento histórico dos escravos do século XIX, formando, assim, um bloco interdisciplinar em consonância com a história oral e os estudos da memória na pretensão de suprir as carências da historiografia e das lacunas deixadas pela literatura de viajantes, como é o caso do naturalista Alfred Russel Wallace, que priorizou a descrição do engenho e das virtudes do escravista, deixando lacunas ao silenciar sobre as condições dos escravos do engenho do Calixto, de onde foi hóspede. Coube recorrer aos códigos barthesianos para interpretação e percepção dos elementos culturais presentes nas narrativas dos remanescentes do Engenho do Calixto.

Palavras-chave: códigos barthesianos; memória; narrativas orais; remanescentes do Engenho do Calixto.

ABSTRACT

This work aims to analyze the narratives of Quilombo remaining from Calixto's Mill in order to show strategies used by them at a time when their identities are in an ambivalence process, and whose recurrences occur occasionally to the owner of the plantation and slaves (Colonel Jose Calixto Furtado) to meet the colonial bleaching, or to a maternal slave opinion to justify their domains in the territory in which they live today. These ambivalences become obstacles to turn the black identity positive in the territory under study. The oral narratives of the subjects studied are relevant for the historical knowledge of the slaves of the nineteenth century in line with the oral history and memory studies in the pretense to reduce the lacks of historiography and the gaps left by the traveler literature, such as the naturalist Alfred Russel Wallace, who prioritized the description of the plantation device and the virtues of slavery, leaving gaps about the conditions of the Calixto's plantation slaves, where he was a guest. It was used *barthesianos* codes for interpretation and perception of cultural elements present in the remnants of Calixto's Mill narratives.

KEYWORDS: *barthesianos* codes; memory; oral narratives; remnants of Calixto's Mill

LISTA DE ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ARQMO	Associação dos Remanescentes Quilombolas do Município de Oriximiná
AQURC	Associação Quilombolas Unidos do Rio Capim
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará
CNACNRQ	Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas
CPT	Comissão Pastoral da Terra
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
MPEG	Museu Paraense Emílio Goeldi
NAEA	Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
SAGRI	Secretaria de Estado de Agricultura
SECULT	Secretaria de Estado de Cultura
SECTAM	Secretaria Executiva de Ciência e Tecnologia e Meio Ambiente
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção e Igualdade Racial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
A problemática da pesquisa	12
Objetivos	13
Estratégias da pesquisa	13
Hipóteses	14
Fundamentação teórica	15
Metodologia	23
Estrutura da dissertação	30
CAPÍTULO 1 A (RE) CONSTRUÇÃO DO TERMO QUILOMBO	32
1.1 Do Conselho Ultramarino à Constituição de 1988	33
1.2 Ressignificando o Quilombo: fundamentação teórica	36
1.3 Razões da tomada de foco da identidade afrodescendente	39
CAPÍTULO 2 O ENGENHO DO CALIXTO EM ESTUDO	44
2.1 Do engenho às comunidades de Remanescentes de Quilombo:	45
2.2 Trajetórias do discurso quilombola na Amazônia paraense	51
2.3 Alfred Wallace e sua viagem ao Rio Capim	58
2.4 Memórias dos narradores	63
CAPÍTULO 3 NARRATIVAS DOS REMANESCENTES DE QUILOMBO	71
3.1 Roland Barthes e a interpretação das narrativas	72
3.2 Narrando e tecendo identidades	87
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	99
ANEXOS	105

Povo que não tem memória não tem o que defender.

(Vicente Salles)

INTRODUÇÃO

O fenômeno da escravidão na Amazônia paraense vem merecendo a atenção de diversos pesquisadores de instituições públicas e privadas, tornando-se um campo fértil, também, para pesquisadores da memória, da narratologia e da história oral. Essas perspectivas se abrem no empreendimento científico na ocasião em que velhos paradigmas se “desmancham no ar”. Nesse sentido, trabalha-se no sentido de construir novas metodologias, capazes de produzir conhecimentos resultantes de relações horizontais entre pesquisadores e sujeitos das comunidades remanescentes da escravidão no estado do Pará. É fato que a realidade desses sujeitos vem se aproximando da realidade de seus pesquisados, quando a memória, a narrativa e a oralidade estão presentes no “olhar, ouvir, escrever”, acrescentando-se o verbo mudar. Este último transformou-se num convite ético, no qual o pesquisador é convidado a enveredar em cada empreitada a que se compromete e refletir sobre os diversos contextos sociais mais específicos.

Os estudos sobre comunidades quilombolas no Pará iniciaram-se nas últimas décadas com o estudo intitulado “*Comunidades Quilombolas do Estado do Pará*” em 2005, lançado pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPa), resultando em um CD-ROM em que se apresentavam duzentas e setenta comunidades quilombolas cartografadas no estado do Pará. Nesse mapeamento, as comunidades quilombolas do rio Capim não se fizeram presentes, devido à ausência de lideranças que reivindicassem suas heranças étnico-culturais, bem como à carência de estudos científicos, ao menos mais transparentes ao conhecimento público.

Em 2009, a Universidade Federal do Pará, através do NAEA, lançou o *Atlas socioambiental: municípios de Tomé-Açú, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis*, que destaca a importância e as formas de relações de trabalho ocorridas nessa região no decorrer do século XVIII e XIX e que foi relevante por apresentar trabalhos inéditos sobre as populações locais do rio Capim. No final do ano de 2013, elaboravam-se os Relatórios Antropológicos/INCRA com vistas à demarcação de terras das comunidades de Mariana/Viséu, de Rosário e Boa Vista em Salvaterra (PA). Dessa maneira, podemos afirmar que esse atlas contribui significativamente para a construção do conhecimento histórico e local e

para o

fortalecimento da identidade de comunidades, ocasionando a afirmação quilombola pelas comunidades que buscaram na memória, nas lembranças de lugares, hábitos e costumes da reminiscência da ancestralidade. Parece, então, que a construção do passado no presente se dá em modo de uma representação identitária. Foi o caso das comunidades Taperinha, Sauá Mirim e Nova Ipixuna, ao se inserirem no Projeto *Nova Cartografia Social da Amazônia – Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos*, lançado em parceria com a Universidade Federal do Pará, ocasionando, assim, a formação da AQURC (Associação dos Quilombolas Unidos do Rio Capim), por meio da qual cartografam seus territórios e reivindicam o uso de bens naturais coletivos, a demarcação de terras herdadas de seus antepassados, assim como políticas públicas das esferas federal, estadual e municipal.

Ressalta-se que o contato dos remanescentes do Aproaga com as instituições de pesquisas propiciaram estudos sobre aquele povo, o que se destaca na dinamização da discussão sobre a identidade étnica, que vem possibilitando a autoafirmação e, por sua vez, a legitimidade da terra, bem como servindo como mecanismo de pressão para o Estado. Esse contato externo com instituições de pesquisas, como o NAEA e o MPEG nas comunidades citadas, vem funcionando como incentivo para os moradores das comunidades em estudo.

Nesta empreitada científica, interessei-me por desenvolver esta pesquisa numa região habitada por afrodescendentes não presentes nas cartografias nem nos “inventários” patrimoniais que vêm sendo desenvolvidos pelas instituições e pesquisadores que atuam em pesquisas dessa natureza no estado do Pará. Por conseguinte, as comunidades estudadas ainda não vivenciaram as mesmas trajetórias que as outras comunidades vizinhas vêm traçando.

O trabalho em desenvolvimento encontra-se estruturado em três capítulos, que se somam a uma introdução e uma conclusão. Inicialmente, faço a contextualização do tema, mostrando o objeto da pesquisa, os objetivos geral e específico e a justificativa do trabalho, além da localização, fundamentação teórica e a metodologia.

A problemática da pesquisa

Nos remanescentes de quilombo das comunidades do Engenho do Calixto, aparecem ambivalências em suas narrativas, ora afirmando a identidade negra, ora negando-a. Esta negação está estruturada no preconceito decorrente que lhes foram atribuídos pelos colonizadores europeus, bem como nos estereótipos construídos por conta do marcador social que é a cor. Antonio A. Guimarães, ao refletir acerca do preconceito da cor e da raça, destaca:

A palavra “negra”, entre os povos europeus, era originalmente utilizada para se referir à cor de pele escura de alguns povos, geralmente aqueles de maior contato com os africanos, como os mediterrâneos. Para grande número de europeus, o encontro pessoal com negros africanos deu-se apenas depois das conquistas do século XVI. Os relatos desses primeiros encontros nem indicam que a cor negra dos africanos subsaarianos foi o que mais chamou a atenção dos conquistadores e aventureiros. E daí brota uma primeira fonte de sentimento negativo, ou preconceito, pois no simbolismo das cores, no Ocidente cristão, o negro significa a derrota, a morte, o pecado, enquanto o branco significava o sucesso, a pureza e a sabedoria. (GUIMARÃES, 2008, p. 12)

Estas construções da depreciação do negro, através do simbolismo das cores tornaram-se eficaz com a legitimação do pensamento clássico grego e do cristianismo.

Nós herdamos dos gregos e do cristianismo a polaridade branco-preto como expressão da pureza e do demoníaco. Lembramos o véu negro de Teseu, quando retornou de Creta, como símbolo da derrota, e o véu branco como sinônimo da vitória. Os eleitos, no cristianismo, vestem túnicas brancas e os diabos são negros. E esse dualismo se encontra até mesmo no nosso jogo de cartas! Sem nos darmos conta, essa ligação da negrura com o Inferno, à morte, as trevas da noite e o pecado não deixa de exercer influências sobre nossa visão dos africanos, como se uma maldição estivesse colada a sua pele. (BASTIDE, 1996, p. 39 *apud* GUIMARÃES, 2008, p.12)

Essas dualidades encontram-se presentes nas narrativas dos remanescentes do Calixto, transformando-se, talvez, em entraves para as ações afirmativas do século XXI na Amazônia. Cabe, neste trabalho, o interesse pela investigação em saber como se dá a passagem da identidade negativada para a identidade

positivada no Engenho do Calixto, bem como os elementos que os mesmos remanescentes instrumentalizam para negar ou afirmar suas identidades presentes nos discursos construídos.

Objetivos

O presente trabalho tem como objetivo geral compreender as narrativas orais (discursos) que constroem as representações identitárias das comunidades do Engenho do Calixto. Além deste, tem como objetivo específico visibilizar os elementos que estão positivando a identidade dos narradores dessas comunidades de remanescentes de quilombo.

Estratégia da pesquisa

Os “artefatos intelectuais” utilizados neste trabalho se baseiam nos referenciais dos estudos da narrativa e da história oral. Considero que as narrativas estão contextualizadas no âmbito social, conforme Marilena Grandesso¹, no qual “[...] as narrativas que construímos permitem tornar a vida possível”², dando sentido à nossa existência. A autora entende por narrativa a “organização por meio do discurso, de termos, símbolos e metáforas, de um fluxo de experiência vivida, em uma seqüência temporal e significativa”³. Na sua visão, as narrativas não são estáticas, mas, ao contrário, estão sempre abertas a ressignificações e releituras transformadoras. Contextualizadas no seu âmbito social, Grandesso (2000) acentua que elas têm uma dimensão histórica, e por isso precisam ser “negociadas” dentro das comunidades em que circulam. Nessa acepção, José Luiz Fiorin, ao se manifestar acerca das características que permeiam as atividades de produção de textos, quer através da dissertação, da descrição ou da narração, salienta que estas “[...] não constituem uma forma que limita o engenho humano. Ao contrário, o homem serve-se delas para criar textos muito variados. Misturando diferentes tipos,

¹ GRANDESSO, M. *Sobre a construção do significado: uma análise epistemológica e hermenêutica da prática clínica*. S. Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

² *Ibidem*, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 199.

forja o novo” (FIORIN, 1991, p. 42). Essa possibilidade de forjar o novo não encerra a possibilidade de “intercambiar” conhecimentos, modos de vida e cultura entre as gerações sucessivas dos remanescentes de escravos, como possibilita também a percepção das narrativas enquanto processos de criações e recriações dos sujeitos, que transitam entre o coletivo e o individual, onde a importância maior está na circunstância de ser histórica, onde o passado vive no presente.

Hipóteses

No desenvolvimento deste trabalho, estabeleceram-se três hipóteses principais a serem identificadas, a saber:

- Há dificuldades de autoidentificação, como remanescentes de quilombos, por parte dos afrodescendentes das comunidades formadoras do Engenho do Calixto;
- Essas dificuldades se ancoram em um processo histórico de discriminação, de silenciamento das vozes e expressões dos negros em sua memória coletiva, oprimindo uma identidade negra;
- As narrativas dos remanescentes de escravos são marcadas por ambiguidades e contradições sobre a condição e o lugar dos negros, dos escravos, dos quilombolas e dos remanescentes de quilombos, nas quais reportam cenas de torturas no cativeiro, maus tratos, opressão e relações harmônicas.

Fundamentação teórica

Nas últimas décadas do século XVIII e primeira metade do XIX, o mundo ocidental, a propósito da ciência, da literatura e da arte, polemiza a respeito da dualidade antigo/moderno, acenando a favor da desvalorização do passado. O passado torna-se tempo superado, e o moderno é sinônimo de progresso. Até fins do século XVIII, as sociedades ocidentais ainda valorizam o passado (LE GOFF, 2003), mas, a partir desse período, com o início do século XIX e XX, acontece a oposição antigo/moderno, triunfando a ideia de progresso e a destruição “com violência” dessas experiências que estavam ligadas umbilicalmente à tradição e à memória dos seus antepassados (BRANDÃO, 1988; LE GOFF, 2003).

Nesse sentido, a modernidade instalada com a Revolução Industrial subtraiu do homem a faculdade de intercambiar experiência, que lhe parecia inalienável, uma vez que o trabalho na máquina deixava o homem desprovido de transmitir qualquer experiência transmissível às gerações sucessivas por conta do abalo que houve na tradição (BENJAMIN, 1985). O relato oral, que até então tinha sido ao longo do tempo um dos principais meios de transmissão e conservação do saber deixou de ser familiar à humanidade e *passou a ser decisiva apenas no trabalho artesanal* (BENJAMIN, 1985).

Mas o que seria essa memória?

Ecléa Bosi, na obra *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, observa que *memini* e *moneo* (da raiz mn), ‘eu me lembro’ e ‘eu advirto’, são parentes próximos. Nessa esteira, Pitrafesa de Godoi (1999) ousa dizer que a função social da memória no sentido de lembrar e advertir é unir o início ao fim, ligando o passado ao porvir. Nesse sentido, a memória não seria um patrimônio definitivamente construído, estático, morto; ao contrário, ela é viva porque não é uma faculdade acabada.

Maurice Halbwachs (2006) define a memória como um trabalho que permeia reconhecimentos e propicia reconstruções capazes de atualizar os “quadros sociais”, nos quais as lembranças permanecem e articulam-se entre si. Para aquele autor, a memória é sempre construída em grupo (memória coletiva), mas também uma

construção individual (memória individual). Para a articulação entre as duas memórias, no entanto, necessita-se de vários elos entre uma e outra, para que assim as lembranças evocadas sejam reconstruídas sobre uma base comum.

Dessa forma, portanto, haveria dois tipos de memória que, antes da secularização moderna, estavam imbricadas entre si (BOSI, 2004). Isso porque, segundo a memória coletiva se apresenta, sobretudo, na tradição, ou seja, adotando a perspectiva de Walter Benjamin, o testemunho histórico e a oralidade foram abalados pela era da reprodutibilidade técnica. São estes os pilares que dão à experiência individual e coletiva os seus valores na medida em que, através de um elemento dito, um testemunho histórico autêntico é entregue, passado de geração a geração, como é o caso das narrativas contadas pelas(os) guardiãs(ões) da memória do povo do engenho do Calixto, que relembra o trabalho no engenho, as crenças, os lugares, o meio físico e as relações de opressão vividas.

Nesse afã de ligar o passado com o presente no engenho do Calixto, defendo a necessidade de traçar paralelos entre memória e história, ou seja, *Mnemosine* e *Clio*, tal qual se identifica nas palavras de Candau (2005):

[...] não é possível haver história sem memorização e o historiador apóia-se regularmente, em dados memoriais. Se bem que a memória não seja histórica. Ambas são representações do passado, mas a segunda tem por objetivo a exatidão da representação enquanto a primeira não vai além do seu caráter verossímil. (CANDAU, 2005, p. 74)

Para o autor, o compromisso da história é de organizar, da melhor forma possível, o passado, enquanto que a memória procura fazer do passado um movimento, que se funda na ação. Enquanto a primeira tem o caráter de ordenação, a segunda tem o efeito de desordenação, que por sua vez é atravessada pelo desordenamento das paixões, das emoções e dos afetos. A história tende a legitimar os fatos, no entanto é a memória que funda no presente as cenas dos acontecimentos do passado. A memória coletiva mostra-se estável no tempo, enquanto a história tem a vocação na percepção das transformações, ou seja, na mudança; a memória tende a dividir, enquanto a história tende a reunir.

Para Candau, os fundamentos teóricos da noção de memória coletiva revelam-se frágeis, contrariamente à dos quadros sociais da memória. Dessa forma, não podemos verdadeiramente falar de teoria da memória coletiva. Essa lacuna oferece um entendimento de que é nas memórias individuais que os indivíduos memorizam os fatos, os acontecimentos comunitários, e isso, de certa forma, nos orienta a desconstruir a ideia que se tem de hierarquização da classificação entre memória coletiva e memória individual. O autor oferece um novo conceito para a compreensão da formação coletiva da memória: o conceito de “memória partilhada”, o que, segundo Candau, “parece mais operatória do que a memória coletiva”, pois, nesta última, é possível pensar processos que se concretizam a partir da convergência entre ambas (memória coletiva e individual), mediadas pelos “sociotransmissores”.

É quase consenso na academia que os estudos sobre a memória possuem um caráter multidisciplinar. No entanto, no afã de construir uma perspectiva no campo antropológico, Candau (2005) parte da ideia de que é possível a manipulação da memória, quer seja pessoal ou coletiva no sentido de organizar e reorganizar o passado a favor dos governos, dos partidos políticos e dos grupos de pressão, através da manipulação da memória coletiva partilhada tanto quanto a memória histórica:

É preciso ver na deformação aplicada a um acontecimento memorizado um esforço de ajustamento do passado às representações do tempo presente. No caso dos grandes acontecimentos coletivos, adivinha-se então o interesse de uma pesquisa sobre a memória conduzida conjuntamente pelos historiadores e pelos antropólogos, ajudando quer uns quer outro ia medir os distanciamentos memoriais para com a realidade histórica, e propondo antropólogos aos historiadores uma interpretação desses distanciamentos à luz das questões (culturais, sociais, simbólicas) do presente. A mesma abordagem pode evidentemente ser adotada no caso extremo do refluxo memorial que constitui o esquecimento: a amnésia coletiva não pode ser completamente explicada sem a colaboração de historiadores e de antropólogos. Essa é uma das múltiplastarefas da antropologia da memória. (CANDAU, 2005, p. 140)

Os fatores culturais, sociais e simbólicos constituintes dos fenômenos mnemônicos, celebrados ou tidos como feridas no presente, não conseguem ser

refletidos apenas por um pequeno número de ciências, e sim carecem de um envolvimento multidisciplinar; no entanto, o autor preocupa-se com as manipulações – situações em que fatos sociais coletivos vêm a ser distorcidos quando interpretados, sem levar em consideração o contexto cultural em que os sujeitos estão envolvidos. A discussão também aponta para a necessidade da quebra de paradigmas tradicionais e propõe a inserção da antropologia da memória enquanto um campo do conhecimento capaz de fomentar a criação de uma concepção interdisciplinar, tal como proponho neste estudo, na qual a memória, aliada à história oral e à semiologia, possa compreender as identidades de descendentes da escravidão na contemporaneidade, sendo capaz de ir além do discurso externo do europeu branco, católico, dominador, colonizador. Dessa forma, a contribuição da ciência antropológica, dos estudos das narrativas orais e da história oral transforma-se num esforço de compreender o fenômeno da escravidão, a partir do que chamamos de vestígios – no nosso caso, de narrativas – coletados dos herdeiros de negros escravos. Vestígios esses que seriam, nas palavras de Candau (2005):

[...] acontecimentos passados cujo afastamento contínuo no tempo não concede mais do que fragmentos do real em pedaços, em suma, vestígios fugazes e infinitesimais a partir dos quais nós depois tentamos refazer uma totalidade. (CANDAUI, 2005, p.142)

A partir das narrativas orais dos remanescentes afros, espera-se recuperar parte daquilo que desapareceu, tendo em vista que a memória é objeto de relações que acontecem no presente. Daí o perigo de apropriação daquela por grupos que visam à dominação. Por exemplo, a escravidão no Engenho do Calixto não teve registros mais descritivos nos escritos de Alfred Wallace, no decorrer de sua viagem àquela localidade, porque não era interessante, naquele momento, dedicar-se a escrever com detalhes sobre a escravidão, e o interesse de suas investigações era de cunho das ciências biológicas, e não humanas. Um dos vestígios físicos existentes no ambiente da pesquisa encontra-se em fase de deterioração. Trata-se de parte dos paredões do engenho, construídos de tijolos e pedras, às margens do rio Capim, que foi abandonado pelo proprietário após a abolição da escravidão e que se encontra em destruição desde o final do século XX através de ações de fazendeiros. Estes compraram parte das terras para a atividade da pecuária e, com isso, talvez tivessem o propósito de encerrar as lembranças da escravidão naquele

lugar. No entanto o esforço deste trabalho nos animou a investigar cenários do passado e, dentro das possibilidades, elucidar as manifestações contemporâneas da memória dos remanescentes de escravos e compreender sua relação íntima com a identidade dos moradores daquelas comunidades na contemporaneidade.

Aciono neste trabalho a memória dos descendentes de escravos do Engenho do Calixto com a intenção de criação e recriação de narrativas que expressam a pressão pelo reconhecimento da diferença, em que suas demandas se constituam em políticas da identidade, pouco consideradas nas políticas públicas no âmbito federal, estadual e municipal, que vão desde a titulação das terras à aplicação da lei 10.639/03⁴, levando em consideração o contexto histórico local.

Ressalto que a política da identidade teve sua ancoragem na literatura de testemunho e passou a fazer intercâmbio com outros ramos do conhecimento científico, tornando, assim, um debate interdisciplinar. Segundo Jay Winter, “[...] na América Latina e em outras partes, a literatura de testemunho recupera histórias atropeladas pelas ditaduras militares. As histórias de crueldades e opressão, uma vez recontadas, constituem ato de desafio” (WINTER, 2006, p. 71). Dessa forma, a política da identidade, enquanto um emaranhado de construções narrativas, torna-se uma “contra-história” que desafia o sentido eurocêntrico da história oficial, o que implica na constituição de uma política indenitária que percebe a necessidade de reflexão a identidade enquanto um campo interdisciplinar.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, a questão da identidade e do seu reconhecimento quando aplicado a um grupo só faz sentido se vier adjetivada do termo “étnico”, o que, de acordo com o antropólogo, é um “[...] fenômeno caracterizado por uma evidente autonomia relativamente à cultura, qualquer que fosse o conceito que dela pudéssemos ter” (OLIVEIRA, 2006, p. 35). Dentro de uma sociedade multicultural, a questão da identidade étnica, quando se relaciona com a cultura, se torna mais crítica e, conseqüentemente, gera crises tanto no âmbito individual quanto coletivo. Acompanham essas crises pressões sociais perante o Estado a fim de forjar políticas de reconhecimento e do multiculturalismo.

⁴ Institui a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afrobrasileira no currículo do ensino básico das escolas públicas brasileiras.

A identidade humana está associada aos estudos mnemônicos. Para Candau (2005, p. 142), não pode haver identidade sem memória, uma vez que ela define o nosso ser e modela a forma de nossos comportamentos, sendo perceptível por nós essa relutância em busca da memorização, e a preocupação de não perdermos a faculdade da memória. E, quando isso ocorre (a perda), temos a sensação de que perdemos a nós mesmos. Assim como não pode haver identidade sem memória, não pode haver também memória sem identidade, uma vez que a conexão entre sujeito e tempo torna-se um encadeamento de sequências temporais que permitem a construção de significados, bem como permitem pensar a existência de uma memória partilhada.

As narrativas contadas pelos descendentes da escravidão no Engenho do Calixto caminham para dar sentido aos encadeamentos de vidas do grupo, tecidas pelo indivíduo que narra uma série de ações onde busca retomar as ações dos seus antepassados. Ao tratar desse encadeamento da história de vida do indivíduo e da comunidade, Candau afirma:

O ato de memória que se manifesta nas histórias de vida põe em evidência essa aptidão especificamente humana que consiste em poder voltar-se para o seu próprio passado para o inventariar, pôr em ordem e tornar coerentes os acontecimentos de sua vida tidos como significativos no próprio momento da narração. (CANDAU, 2005, p. 168)

Os descendentes de escravos do Engenho do Calixto, ao produzir suas narrações herdadas dos seus ancestrais, agregam valores que fazem parte de suas autobiografias, o que nos permite pensar que eles conduzem sua narrativa diferentemente do acontecimento ausente. O conteúdo da narrativa é sempre um momento de transição entre uma representação do passado num momento presente, que lhe propicia expectativas. Essa narrativa que gesta o futuro no passado é sempre uma “memória viva”, uma vez que o indivíduo “presentifica” as informações trazidas do “subterrâneo da memória”.

Michael Pollak, ao escrever *Memória, Esquecimento, Silêncio*, reforça o pensamento acerca da narrativa enquanto construção individual que perpassa a “[...] fronteira entre o dizível e o indizível” (POLLAK, 1989, p. 6). O autor nos coloca um

problema que é a possibilidade de uma amnésia das memórias “clandestinas”. E, quando remetemos essa reflexão aos descendentes de escravos do Engenho do Calixto, percebemos que elas correm o risco de se fragmentar e perder suas essências, sem que “[...] possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do não dito à contestação e à reivindicação” (POLLAK, 1989, p. 7).

Daí a preocupação de as narrativas em pauta se distanciarem do fenômeno escravagista do século XIX e serem distorcidas pelas elites brancas em nome da ciência histórica positiva, que valoriza as fontes escritas em detrimento das narrativas orais.

Vale ressaltar que, além dos conhecimentos e saberes dos remanescentes de escravos do rio Capim, a história das lutas por liberdade de seus antecessores corre o risco de ficar invisibilizada, sem encontrar ancoradouro na transmissão à população mais jovem, e, com isso, apresentar problemas na legitimidade de suas identidades étnicas; no entanto, Marin (2009), ao traçar um quadro das formas e relações de trabalho nos vales dos rios Tocantins, Capim, Guamá, Acará e Moju nos séculos XVIII e XIX, identificou tensões e conflitos no Vale do rio Capim, além de “[...] grande concentração de escravos fugidos nas cabeceiras do rio Capim, o Mocambo Caxiu, que foi bastante conhecido de índios fugidos e de negros” (MARIN, 2009, p. 12). Esses conflitos e tensões ainda não foram encontrados na oralidade da população remanescente de escravos na região pesquisada, gerando incômodo quanto à possibilidade de esses eventos terem sido perdidos da oralidade das gerações sucessoras sobre esses acontecimentos.

As abordagens de Wallace sobre a Amazônia foram influenciadas pelas ideias estruturalistas. O estruturalismo é uma corrente filosófica que acredita que tudo pode ser compreendido pelo sujeito, bastando, para isso, ele entender as leis ou as estruturas que regem os fenômenos físicos. Para alguns pensadores estruturalistas, na sociedade, existem estruturas fixas que governam tudo, cabendo aos métodos científicos investigar e apreender essas estruturas. Acreditavam, ainda, que as investigações científicas eram objetivas, confiáveis e aplicáveis a todos os fenômenos, tendo essa abordagem investigativa e exploratória estimulado um grande desenvolvimento das ciências físicas. Essas ideias acabaram influenciando também as ciências sociais, atingindo várias áreas do saber, como a sociologia, a

antropologia, a psicologia, entre outras. É dessa forma que se encontravam dissociados homem e natureza, segundo Boaventura de Souza Santos (2008):

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismos cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis: não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. (SANTOS, 2008, p. 25)

Nessa perspectiva de ciência, acreditou-se que o sujeito podia ser estudado da mesma maneira que os objetos, o que implicava observar cada um superadamente, ou seja, sem considerar a sua relação com o outro, além de se pensar que essa observação acontecia de forma neutra, objetiva e imparcial. É essa prática científica que vai gerar um conhecimento baseado na ideia de ordem no mundo, o mecanicismo, que ganha corpo com a ascensão da burguesia e, no século XVIII, influenciará a maioria dos viajantes que se deslocam para a Amazônia, como é o caso de Alfred Wallace.

É na efervescência do século das luzes, após a racionalidade proposta pela física e pela matemática, na crença de um mundo estático e imutável, aos moldes cartesianos, que as ciências sociais se mobilizam para se constituir como ciências em busca de um estatuto próprio. Santos (2008), ao discorrer acerca dessa construção, aponta duas vertentes principais nessa mobilização:

A primeira, sem dúvida dominante, consistiu em aplicar, na medida do possível, ao estudo da sociedade todos os princípios epistemológicos e metodológicos que presidiam ao estudo da natureza do século XVI; a segunda, durante muito tempo marginal, mas hoje cada vez mais seguida, constituem reivindicar para as ciências sociais um estatuto epistemológico e metodológico próprio, com base na especificidade do ser humano e na sua distinção polar em relação à natureza. (SANTOS, 2008, p. 34)

Metodologia

No desenvolvimento das pesquisas de campo, optei pelos recursos metodológicos da história oral a fim de reconstruir, a partir da memória dos narradores, aspectos de sua cultura e experiências cotidianas até então esquecidas ou pouco estudadas. Esse processo de rememoração trouxe à tona elementos que contribuíram para a (re)construção de memórias, assim como de identidades enquanto sujeitos étnicos. Ou seja, o contato com os/as pesquisados/as proporcionou espaço de reflexões por meio das conversas, narrativas que se tecem/teceram individualmente ou coletivamente, resultantes da necessidade da visibilidade de focar as relações conflituosas, presentes nas relações senhoriais no engenho do Calixto não narradas pelo naturalista em estudo.

As comunidades do Engenho do Calixto estão localizadas às margens do rio Capim, produtor de riqueza que fortaleceu a economia regional e a internacional, destacadas pelo naturalista Alfred Russel Wallace na obra de seu cunho denominada *Viagens pelo Amazonas e rio Negro*, a quem dedicou uma parte em sua crônica para descrever, a seu modo, as relações sociais ocorridas no Engenho do coronel José Calixto Furtado no século XIX.

Minha inserção em campo deu-se de uma forma cuidadosa, sobretudo as primeiras conversas, as quais revelam algo que os moradores do engenho do Calixto não fazem questão de dissimular: a desconfiança em relação aos pesquisadores, uma vez que circulam narrativas entre os comunitários que se referem a atos de desrespeitos de “visitantes” a membros das comunidades, o que resultou em questionamento da utilidade dos trabalhos de pesquisa e em recusa a concederem narrativas e de se deixarem fotografar, bem como aceitarem fotografar seus patrimônios. Dessa forma, pondero que o respeito com o “outro” é indispensável à realização da pesquisa porque estabelece um tom necessário a um relacionamento compartilhado entre iguais (POSEY, 1986; MARQUES, 1991). Só quando passei a narrar sobre minha história de vida aos descendentes de escravos do Engenho do Calixto é que percebi uma abertura para a desconstrução do clima hostil que havia inicialmente, com a “inversão de papéis” e a convivência entre os nativos (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

Com a pesquisa de campo e com as participações em atividades comunitárias, como as idas aos roçados, participações nas atividades da produção de farinha e nas atividades religiosas, constituíram-se os meios para coletar narrativas. A participação nessas atividades é necessária para um contato em que a razão e a emoção se completem e a observação forneça a medida de todas as coisas (PIETRAFESA DE GODOI, 1999). Vale ressaltar a esta altura que, mesmo com esse aconselhamento dos clichês que recaem sobre o trabalho de campo, que o pesquisador deve se esforçar para conseguir a confiança do entrevistado a fim de que este abra a boca e verbalize ao pesquisador. Dessa forma, é importante observar que “[...] a história oral é uma arte que requer vários sujeitos, para os quais a diferença é tão necessária quanto a consonância” (PORTELLI, 2010, p. 35). Essa técnica de tornar-se igual para ver a diferença me proporcionou informações circunstanciais verbais e não verbais dos descendentes, em que as duas têm significados importantíssimos e funcionam como elementos sociotransmissores da cultura dos afrodescendentes, que estão sendo registradas no meu diário de campo.

A observação, na pesquisa, permeia o trabalho de campo, no entanto estou associado a esta também por meio das entrevistas estruturadas com aplicação de formulários, pois ambas são propiciadoras de dados que subsidiarão também o *corpus* da pesquisa em pauta.

As entrevistas foram precedidas por explanação sobre o trabalho e de pedidos de permissão para gravá-las. A cada entrevista, solicita-se ao narrador, autorização para gravar, o que caracteriza o trabalho de campo no campo da história oral, no qual os “[...] conteúdos da memória são evocados e organizados verbalmente no diálogo interativo entre fonte e historiador, entrevistado e entrevistador” (PORTELLI, 2010, p. 20). As narrativas coletadas vieram à tona quando provocadas, tendo havido contribuição no auxílio às suas formulações através de perguntas que visam a ajudar o narrador a exercitar a memória dos acontecimentos que não são corriqueiros nas comunidades estudadas. Assim, foram feitas algumas questões sobre o conhecimento da história do engenho do Calixto, localização geográfica, relações parentais dos narradores com os escravos do engenho e do dono deste e sobre castigos e lugares de torturas, bem como possíveis rebeliões e fugas de escravos.

A priori, havia proposto entrevistar a população idosa, com idade igual ou superior a 60 anos. No decorrer da pesquisa de campo, observei que a lógica não era a que eu propunha, mas as que as circunstâncias me apontavam. Nem todas os/as idosos/as estavam dispostos/as a falar, narrar, por conta de algumas situações de enfermidades, ou haviam migrado para outras localidades distantes do lugar da pesquisa, ocasião em que redimensionei o trabalho da investigação a um público com faixa etária heterogênea, sendo que a lógica seguida foi ir ao encontro das pessoas consideradas contadoras de histórias, mesmo sendo estes/as moradores/as de localidades mais distante do lócus da pesquisa, selecionados através do método *snowball sampling* (“Bola de Neve”).

O método “Bola de Neve”, como é conhecido no Brasil, surgiu na década de 1960. Trata-se de uma técnica de pesquisa utilizada em ciências sociais na qual os primeiros participantes da pesquisa vão indicando novos participantes, formando cadeias de referencialidades, através das informações dos seus antecedentes. Albuquerque (2009) esclarece que a forma mais confiável na aplicação de uma pesquisa em “cadeias de referência” é aquela em que o pesquisador consegue coletar o máximo de informações sobre os membros da rede. Ao indicar um/uma contador/a de história da escravidão, os narradores do Engenho do Calixto utilizavam um critério, o de que a/o próximo/a narrador/a tinha experiência em “contação” de histórias. Portanto, seria um narrador em potencial, o que nem sempre ocorria. Às vezes, o “indicado” não se disponibilizava a falar sobre o assunto, no entanto recomendava-me ir ao encontro de outro/a. Esses critérios de recomendação provavelmente estavam baseados em suas sabedorias e habilidades como narradores. Ressalta-se que, apesar de nem todos os narradores se identificarem como descendentes diretos do cativo, eles tinham experiências (conhecimentos) do fenômeno da escravidão no lugar, através do ato de ouvir e de contar “causos”, o que tomo por empréstimo de outros pesquisadores que efetuaram pesquisas com quilombolas noutros territórios da Amazônia paraense. Nesse sentido, denomino tais narradores de “guardiães” da memória da escravidão do Engenho do Calixto.

Paralelamente ao procedimento de ouvir e transcrever as narrativas, também efetuei coletas de informações sobre determinados aspectos sociais, econômicos e culturais das comunidades envolvidas por meio da aplicação de formulários que

atenderam à pesquisa estruturada, com a intenção de abranger todas as famílias daquelas comunidades. Por se tratar de comunidades com números pequenos de moradores, não houve transtornos para essa atividade científica.

Durante o desenvolvimento desta pesquisa, recorri ao entrelaçamento metodológico entre história e narrativas orais por conta de poucas informações disponíveis sobre o objeto de estudo, sendo que uma das fontes de partida foi a obra escrita de Alfred Wallace *Viagens pelo Amazonas e rio Negro*, especificamente o capítulo V, em que o naturalista descreve em crônica o tempo/espaço das relações entre senhor *versus* escravo. Sabe-se que, no período após a extinção formal da escravidão, houve a destruição dos documentos relativos a ela: matrícula de escravos, dos ingênuos, filhos livres das mulheres escravas e libertos sexagenários, através de ato do então Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e Presidente do Tribunal do Tesouro Nacional, Rui Barbosa, em 1890. Essa atitude de Rui Barbosa foi aprovada pelo Parlamento brasileiro, segundo Eduardo Bueno (2003, p. 229), com a seguinte redação: “[...] O Congresso Nacional felicita o Governo Provisório por ter ordenado a eliminação nos arquivos nacionais dos vestígios da escravatura no Brasil”. Isso nos leva a pensar que a queima desses documentos foi o meio utilizado para se destruírem as provas, que poderiam ser utilizadas contra os escravocratas em possíveis ações indenizatórias movidas pelos escravos contra seus proprietários. Tal prática deve ter abrangido até o Engenho do Calixto, tornando-se imprescindível a compreensão e análise das narrativas dos afrodescentes, que foram e são transmitidas pelos seus ancestrais.

Alessandro Portelli (2010, p. 20), ao construir uma definição para a história oral, nos ensina que este campo do conhecimento “[...] é uma forma específica de discurso: história evoca uma narrativa do passado; oral indica um meio de expressão”. É, portanto, uma ação performática, em que pesquisador e pesquisado dialogam, trocam experiências face a face, mediados por um gravador, e, sobretudo um espaço onde o discurso é modelado estrategicamente, ou seja, é o reino da subjetividade. É, também, um campo de possibilidades, no qual os sujeitos que foram invisibilizados pelas metanarrativas pessoas ganham visibilidade a partir de suas falas, capaz de “[...] devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras”, conforme diz Paul Thompson (2008, p. 22). Para Lucília de Almeida Neves Delgado, como se lê:

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. (DELGADO, 2006, p.15)

A expansão dos debates sobre a memória e suas relações com a história transformou-se na possibilidade de uma nova inteligibilidade da compreensão do passado. Essas transformações na seara historiográfica do século XX geraram discussões sobre o papel das fontes históricas, abrindo espaço para a história oral nos atuais debates historiográficos. Entre as transformações ocorridas no campo historiográfico, a emergência da História do Tempo Presente tornou-se novo estatuto capaz de produzir ciência com os sujeitos vivos, ou seja, com testemunhos, e isso impulsiona o historiador a trabalhar diretamente com os testemunhos orais.

Outro fator importante que contribuiu para essas mudanças foram as transformações vivenciadas pelas sociedades modernas com as novas tecnologias de informações, que passaram a utilizar de registros sonoros e visuais, impulsionando a revisão do papel das fontes escritas e orais. Ressalto a importância do papel do sujeito como agente individual, criador, o que faz com que as narrativas orais ganhem substância na história oral, através de seus testemunhos vividos que suprem as lacunas do documento escrito. É, portanto, a história oral um dos pilares metodológicos do *corpus* desta pesquisa, capaz de traçar um diálogo e estreitar possíveis distâncias que existem entre a memória e a história, abrindo caminhos para novos conhecimentos associados à construção da memória, suas funções e seus usos políticos, sendo essa prática considerada como mecanismo de positivação da identidade dos moradores das comunidades em estudo. A esse respeito, Thompson (1988) discorre:

Tais usos políticos - em que a reafirmação de histórias anteriormente silenciadas pode permitir a afirmação de indivíduos, grupos sociais ou sociedades inteiras - estão ligados a uma tradição significativa e continuadas em que a história oral tem se mostrado uma importante fonte para grupos políticos e movimentos sociais: no movimento das mulheres, para os sindicalistas e comunidades de classes trabalhadoras, para povos indígenas, para comunidades étnicas e de imigrantes, em política de gays e lésbicas, e para deficientes. (THOMPSON, 1998, p. 13 apud FERREIRA et al., 2000, p. 60)

Roland Barthes, ao refletir sobre a estrutura da narrativa, nos ensina:

[...] a narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto ou pela mistura ordenada de todas estas substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na epopeia, na história, na tragédia, no drama, na comédia, na pantomima, na pintura (...) a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há, não há em parte alguma povo algum sem narrativa. Todas as classes todos os grupos humanos têm suas narrativas. (BARTHES, 1973, p. 9)

Em *O Narrador*⁵, Walter Benjamin nos ensina que a narrativa é o resultado das experiências humanas, tecidas no cotidiano “[...] quando alguém faz uma viagem, então tem alguma coisa para contar, diz a voz do povo e imagina o narrador como alguém que vem de longe”⁶. Dessa forma, a experiência transforma-se ao longo da reflexão do autor, que ora a entende como experiência vinculada à tradição, ora deplora a degradação da experiência deixada no mundo moderno e o vazio deixado por sua perda. Na obra, enfatiza a experiência como o lugar central de suas reflexões sobre a tradição e a modernidade, e a sabedoria do narrador representa “[...] o lado épico da verdade”⁷. O épico refere-se à arte narrativa tradicional, à grande narração fundada na tradição oral. A ideia de tradição remete, obrigatoriamente, ao esforço de fixar e conservar constantemente o perecimento, isto é, a morte, por mais que seja feita a contrapelo da destruição. A tradição busca forjar a permanência e a durabilidade da experiência humana.

Assim, é possível pensar a narração como uma modalidade de linguagem que cria e está presente na experiência da tradição, ora criando, ora limitando o campo da experiência da tradição, e que possibilita a transmissão de uma palavra comum como sabedoria épica. Para Benjamin (1980, p. 59), o “[...] narrador é um homem que dá conselhos aos ouvintes”, e aconselhar pressupõe, então, a transformação do desenvolvimento de uma história em palavra narrada, o que mantém o sentido de tentativa, de hesitação e de abertura a envolver todo o contexto narrativo. O que

⁵ BENJAMIN, W. *O Narrador*. In: BENJAMIN, W. *Textos escolhidos*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Brasil Cultural, 1980 (col. Os Pensadores).

⁶ *Ibidem*, p. 58.

⁷ *Ibidem*, p. 59.

Benjamin define como dimensão épica da verdade é, na realidade, a elaboração de um sentido comum e transmissível, que é colocado sempre em jogo quando alguém narra uma história. Assim, enquanto sabedoria épica, a verdade ganha o sentido de uma elaboração da experiência em sua organização da história.

Ao discorrer sobre o narrador tradicional nos anos 30, Benjamin institui um conceito de tradição que se torna interessante pelo fato de enfatizar a relação entre a experiência tradicional e a memória narrativa. A memória, nesse caso, sustenta a atividade narrativa, que se move a partir da preservação do fio da tradição, o que implica na renovação de sua transmissão.

O trabalho da memória vincula-se à atividade narrativa na sua afinidade profunda com o trabalho artesanal, em que a memória organiza-se com a organização narrativa e, nela, o comum entrelaça-se ao individual, a assimilação irrefletida se liga à tradição. Benjamin (1980) discorre a esse respeito:

Narrar histórias é sempre a arte de as continuar contando, e esta se perde quando as histórias não são mais retidas. Perde-se porque já não se tece e fia enquanto elas são escutadas. Quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada. (BENJAMIN, 1980, p. 205)

A continuidade de uma tradição mantém-se graças a essa memória narrativa: ela “institui a corrente da tradição que transmite o acontecido de geração a geração” (BENJAMIN, 1980, p. 211). Na teoria da memória, traçada por Benjamin, a partir de *O narrador*, a memória constitui a faculdade épica por excelência.

Dessa forma, busco na literatura de viajante suporte para pesquisar sobre os remanescentes do engenho do coronel Calixto, uma vez que essa dá conta do fenômeno da escravidão, a partir do olhar de Alfred Wallace, através das quantificações e descrições do ambiente escravocrata do século XIX. A partir da crônica de viagem de Wallace, das narrativas orais dos remanescentes afros, espera-se recuperar parte daquilo que desapareceu, tendo em vista que a memória é objeto de relações que acontecem no presente.

Estrutura da dissertação

A presente dissertação encontra-se estruturada em capítulos. No primeiro, intitulado “A (re) Construção do termo Quilombola”, aborda-se acerca da construção e reconstrução do termo quilombola construído desde as narrativas do Conselho Ultramarino à sua ressignificação e as demandas do movimento negro. Nesse debate percebemos o esforço da academia na produção da literatura sobre o tema, fortalecendo a compreensão de sua ressignificação, ao aproximar da leitura da Constituição Federal, especialmente no art. 68 da ADCT. Paralelo à produção acadêmica visibilizamos a presença do movimento negro mantendo-se a partir das lutas, insurgências e resistências.

No segundo Capítulo intitulado “O Engenho do Calixto em estudo” propõem-se discorrer acerca desse território enquanto um lugar de formação comercial, político e discursivo da época. Também foi minha intenção incluir o Engenho do Calixto em estudo enquanto parte das políticas de povoamento que se dão nas cercanias de Belém, de grande valia para a produção de alimentos dentro do contexto dos rios Capim, Guamá e Acará enquanto círculo agrícola que acontece dentro dos sítios, quintas e fazendas, onde abarcará a mão de obra indígena e, posteriormente, o trabalho escravo de negros africanos. Há um enfoque para a visibilidade da trajetória do discurso quilombola no estado do Pará, que acontece de forma emaranhada com os movimentos sociais, ocasião em que celebra o estado do Pará enquanto líder no ranking de debates sobre a temática e conseqüentemente no reconhecimento e titulação de terras de quilombos, visibilizando assim o protagonismo do movimento social na Amazônia paraense. Também nesse capítulo fazemos um recorte para as viagens que o naturalista britânico fez ao rio Capim, hospedando-se na Casa Grande do coronel Calixto, de onde construiu suas narrativas sobre as relações harmoniosas da escravidão na Fazenda São José, hoje Engenho do Calixto. Na finalização deste capítulo apresento os narradores da pesquisa de campo e suas histórias de vidas.

No terceiro e último capítulo intitulado “Narrativas dos remanescentes de quilombos” apresento o suporte teórico das análises das narrativas em Roland Barthes, onde utilizo dos códigos semiológicos que esse pensador construiu no seu

cabedal teórico (código hermenêutico e o código sêmico), com a intenção de interpretar as narrativas dos remanescentes do Engenho do Calixto. Em seguida, este capítulo analisou de que maneira os remanescentes articulam suas narrativas para negarem e positivarem a identidade negra, apontando tensões e conflitos. Essas negações marcam a herança de uma concepção de identidade que se quer branca, advinda das narrativas do colonialismo. Em contrapartida, as positavações assumidas referendam as resistências do movimento negro, bem como as produções científicas e os debates que a academia e as instituições de pesquisas constroem no sentido de ressignificar o termo quilombola.

Por último, as considerações finais fazem uma retomada do trabalho, quando serão reexpostos os objetivos gerais e específicos, mostrando se eles foram alcançados ou não. Também serão destacados os resultados da pesquisa, assim como as contribuições que ela proporcionou, além de sugestões de futuras pesquisas relacionadas ao trabalho que foi desenvolvido.

Feita a contextualização do Engenho do Calixto tendo em vista a significação de tal espaço para esta dissertação, passamos a seguir à apresentação dos conceitos referentes ao termo “quilombo” e à (re)construção científica em torno desse termo.

CAPÍTULO 1

A (RE) CONSTRUÇÃO CIENTÍFICA DO TERMO QUILOMBO

1 – Do Conselho Ultramarino à Constituição Federal de 1988

O que se quer com o termo quilombola? Um inventário da definição científica de quilombo em pleno século XXI? Parece que sim, embora não seja essa a pretensão maior neste trabalho, pois, como define Sérgio da Mata:

A realização de um inventário prévio de ‘tudo’ o que se publicou a respeito? Ora, tal pressuposto não é apenas irrealizável. Ele é, em si mesmo, irrelevante do ponto de vista epistemológico. Somente aqueles ainda presos a uma concepção de ciência marcada pelo que os pensadores acima – MATA se refere à Simmel, Weber, Schütz – chamaram de ‘realismo ingênuo’ (noção sem dúvida menos dada a equívocos que a de ‘positivismo’) se oporiam a tal esforço sob o argumento de que uma base empírica ‘insuficiente’ invisibiliza toda e qualquer forma de compreensão (Verstehen) do passado. (MATA, 2005, p. 73-74)

Tenho a intenção de expor alguns conceitos que contribuem na compreensão da ideia de quilombo. As definições são amplas e variam, dependendo de quem as constrói bem como sua finalidade. Este exercício tem a intenção apresentar as diferentes concepções na elaboração da categoria quilombo e que, posteriormente, influenciaram direta ou indiretamente na construção da categoria *remanescentes de quilombos*. As várias concepções de quilombo podem ser agrupadas em três blocos: marxista, tecnicista e arqueológica.

De acordo com Carlos Magno Guimarães (1983), para se identificar um quilombo, não importa seu tamanho e o número de negros fugidos que o compõem, mas sim seu traço marcante, que é a negação do sistema escravista. Dessa forma, o autor se aproxima da concepção de quilombo do século XVIII de que existia quilombo onde houvesse negros fugidos. E, para as teorias marxistas, o quilombo é a negação de poder constituído. Ou seja, a referência na construção conceitual são as relações de poder.

A noção de quilombo frisada por Guimarães (1983) está baseada na perspectiva filosófica e política: a busca pela liberdade através da negação de um sistema de opressão. Sua definição pode constituir uma análise marxista, pois os quilombos passaram a ocupar o lócus de resistência das classes oprimidas, a primeira gesta de um movimento revolucionário da concepção marxista que o termo enseja. Assim, nesta perspectiva, o quilombo está representado enquanto um

microcosmo de lutas sociais embrionárias pela busca de transformação social na sociedade brasileira, embora essa perspectiva tenha representado um avanço nas discussões referentes às questões dos conflitos sociais e étnico-raciais e um aprofundamento no que concerne à investigação histórica, sendo que pouco se estudou sobre o fenômeno em si.

Contrariando a perspectiva político-marxista de análise do fenômeno quilombo, é possível pensar numa *corrente tecnicista*, na qual a melhor maneira de definir quilombola passa pela busca de determinados traços em comum, em que as dimensões espaciais, a quantidade de membros e a base econômica são elementos imprescindíveis para as análises do fenômeno. Schwartz (1994) considera que um quilombo com até cem membros deveria ser considerado pequeno.

Para Gomes (1996), existe uma divisão entre mocambos e quilombos, sendo que os primeiros se dividem em dois tipos: mocambos pequenos, entre 10 e 30 integrantes, e os médios mocambos, a partir de duas centenas de integrantes. Somente acima desse número constituir-se-ia um quilombo.

A concepção de quilombo na perspectiva arqueológica concebe o mesmo enquanto grupos sociais com interpretações apenas de seus artefatos materiais, que são estudados a partir da concepção cientificista e neutra dos vestígios históricos, e daí criando métodos (modelos) de estudar os fósseis de sítios e paisagens oriundos do fenômeno da escravidão, não respeitando as idéias dos próprios grupos herdeiros da cultura afro. Fomenta-se a preocupação em traçar técnicas para analisar os “vestígios” deixados ao longo da existência material, através de métodos classificatórios para comparar a cultura negra à cultura branca. Nessa esteira Carlos Baptista Carle critica essas concepções ao afirmar que

A Arqueologia de afro americanos no Brasil está intimamente ligada à História e à história da ciência, gerando sua atmosfera. Marcando este “trajeto”, Gustaf Oscar Montelius (1843-1921) cria formas de classificação, para coleções estudadas (TRIGGER, 1992:150), elege variações de forma e decoração, que foram usadas na seriação dos difusionistas no Brasil. Cultura (da Agricultura, um único tipo de cultivo), como organizações humanas (1780), conceito que indica que uma sociedade obedece a padrões definidos, identificáveis, como no plantio, visíveis nos artefatos e nos níveis de estratificação diferente de um sítio (CARLE, 2013, p. 27).

As definições atribuídas pouco conceituam o quilombo como unidade autônoma e histórica e, de certa forma, se aproximam das concepções arqueológicas de quilombo conforme declara José Maurício Arruti:

Quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais. (ARRUTI, 2003, p. 14)

Mesmo se diferenciando as concepções teóricas sobre quilombo, as correntes marxista, tecnicista e arqueológica adotam uma definição histórica e pretérita de quilombo, concebendo-o como um lugar que finaliza uma tradição, um patrimônio histórico. Segundo Alfredo Wagner B. de Almeida (2002), as definições arqueológicas, bem como a tecnicista apresentam características em comum, sendo observáveis cinco elementos em destaque: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma *natureza selvagem* do que uma *civilização*; 4) moradia fixa e habitual, apresentada com o termo “rancho”; 5) consumo e capacidade de se reproduzir, simbolizados pelo pilão de descascar arroz.

Concordando com Almeida (2002), essa visão não é satisfatória para a compreensão do fenômeno nos dias atuais. Destarte, nas suas palavras:

O quilombo já surge como sobrevivência, como ‘remanescente’. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740. (ALMEIDA, 2002, p. 53-54)

O autor defende a necessidade da observação da investigação etnográfica a fim de romper com a visão pretérita a que ele chama de *frigorificada* de quilombo, tal qual se compunha no passado com os mesmo elementos descritos na resposta feita

ao rei de Portugal pelo conselho Ultramarino em 1740⁸. Para Almeida (2002), um dos grandes saltos necessários na pesquisa científica acerca do fenômeno quilombola que se faz presente nos dias atuais é a necessidade de:

[...] que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *strictu sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa de força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvio das entrelinhas dos textos jurídicos. (ALMEIDA, 2002, p. 62-63, grifo no original)

No comentário acima, o autor refuta as caracterizações do termo no passado e enfatiza que a caracterização do quilombo se constitui a partir de sua autonomia, e não o seu isolamento, moradia, capacidade de reprodução, como apregoava nos documentos oficiais e alguns trabalhos, produzidos desde o período colonial aos trabalhos mais recentes.

1.2 Resignificando o Quilombo

Segundo Almeida (1996, p. 11), a ideia de quilombo funda-se em um campo conceitual que nos remete a uma larga história. No entanto, alerta-nos o sociólogo que a definição oficial, proveniente dos estudos históricos deve ser repensada e colocada em questionamento, com tal conceito posto “[...] em dúvida e classificado como arbitrário para que possa alcançar as novas dimensões do significado atual do Quilombo”. E o significado que o termo merece no presente é resultado das “redefinições de seus instrumentos interpretativos”. Nesse caso, pode-se afirmar que o quilombo ressemantizado se dá através de uma ruptura com as ideias *frigorificadas* (do passado), na qual o ponto de partida ocorre a partir das situações sociais e seus agentes, que, por meio de instrumentos político-organizativos (como os próprios grupos interessados – associações quilombolas, ONG’s, movimentos de

⁸ A definição de quilombo pelo Conselho Ultramarino era toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados

nem se achem pilões neles. Esta definição está em Almeida (1996, p. 12).

negros organizados, movimentos sociais e acadêmicos), buscam garantir os direitos constitucionais assegurados. Cabe ressaltar que, para que isso ocorra, faz-se necessário que tanto os agentes quilombolas quanto os demais parceiros precisam se impor e reconhecer a apropriação dos recursos naturais, da terra e de sua territorialidade; ou melhor, precisam se constituir como coletivo étnico, e isso implica pensar que o arcabouço jurídico, construído historicamente com restrições e punições, encontre rupturas a partir do artigo 68 dos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios (ADCT).

Diante da construção afirmativa e insurgente que emerge a partir das garantias legais, cabe-nos perguntar sobre a terminologia remanescente de quilombos, ou quilombolas. De que se trata? Respondendo do meu lugar de enunciação, trata-se de uma construção sociológica, um fenômeno sociológico, que para Almeida (2002), se caracteriza por: 1 – identidade e território são indissociáveis; 2 – processos sociais e políticos específicos, que permitiram aos grupos uma autonomia camponesa; 3 – territorialidade específica, cortada pela etnicidade, na qual grupos sociais buscam e fazem sua trajetória, portanto, passado e presente se entrelaçam, traçando afirmação étnica e política.

Dessa forma, compreendo que os remanescentes de quilombos talvez não precisem necessariamente apresentar relação com o que a historiografia tradicional trata como quilombola, nem todos foram escravos fugidos ou precisaram do enfrentamento para se estabelecerem nas terras. Trata-se de grupos que produzem sua mobilização ou são impulsionados pelas organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais, movimento negro, etc. em torno do autorreconhecimento e, como consequência busca pela sua territorialidade, sendo que podem apresentar rituais ou religiosidades compartilhadas, origem e ancestralidade comuns, um longo relacionamento com a terra, relações de parentesco, relações com a escravidão (como é o caso do Engenho do Calixto), etc.

Dessa maneira, chega-se a um ponto central, que é a relação entre território e etnicidade. Entendo que, em se tratando do fenômeno quilombola, o território não pode ser pensado de uma forma abrangente, e sim específico, ou seja, territorialidades específicas de grupos sociais também específicos, que constroem, através de suas memórias e narrativas, trajetórias de afirmação que se ancoram na politização e na identidade étnica. É importante salientar que neste trabalho não

compreendo etnia e territorialidade étnica a partir dos fatores biológicos, linguísticos, culturais, etc., e sim me refiro à “nova etnicidade”, a partir do que frisou Frederick Barth, em que a etnicidade se constrói baseada numa organização que declara o pertencimento como causa através do engajamento no grupo ou na exclusão, tendo por base as fronteiras:

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros como objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (Ou então) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas podem ter contrapartidas territoriais. (BARTH, 1998, p. 195)

A ABA (1994), por sua vez, explora o termo identidade coletiva a partir da “referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Refere-se, portanto, a uma identidade em termos étnicos, da existência que vem se consolidando de Norte a Sul do Brasil, especialmente na Amazônia, fundamentando-se na autoconsciência identitária, cujas demandas por direitos se revelam por meio da organização social e política. E assim vem se dando com os Povos do Aroá e “contagiando” as comunidades do Engenho do Calixto.

O marco legal que conduz a ressignificação do termo quilombo é a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988⁹, que, por determinações do art. 68 do ADCT, reconheceu e legitimou a categoria jurídica de *Remanescentes das comunidades de quilombos*, sendo que a partir desse marco legal a categoria passou a ter o direito à *propriedade definitiva das terras que estejam ocupando*, ficando o Estado na obrigação de emitir-lhes os seus respectivos títulos.

Para Almeida (1996), o texto contido na Constituição Federal trouxe a possibilidade de os remanescentes tornarem-se uma categoria ressignificada e, conseqüentemente, visibilizada na agenda do Estado, além de assumirem uma identidade positivada, menos estigmatizada:

⁹ Conhecida como Constituição cidadã, em virtude da mobilização e participação de vários movimentos sociais, políticos, religiosos, ecológicos, etc.

Admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser preto à margem. Daí as narrativas míticas: terras de herança, terras de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua história e construiu sua identidade a partir dela. Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação “original”, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é”. O Quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata. É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, frigorificado no senso comum. (ALMEIDA, 1996, p. 17)

A ressemantização do termo auferida pela definição constitucional, segundo Arruti (2003), produziu efeitos positivos para pensar a estrutura fundiária nacional no plano do imaginário social sobre o fenômeno quilombola e das concepções sociológicas e antropológicas sobre populações camponesas étnicas. Penso que, conseqüentemente, houve uma nova forma de conceber as populações quilombolas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), que compreendia o quilombo a partir das concepções tradicionais. Assim, quilombo deixa de ser um lugar definido de fora para dentro, geograficamente e historicamente construído, mas com a possibilidade de ser visto, na sua especificidade.

1.3 Razões da tomada de foco da identidade afrodescendente

Inicio esta seção com uma citação de Suely Carneiro a respeito da correlação afrodescendência e identidade aqui trazida:

A expressão afrodescendente resgata toda essa descendência negra que se dilui nas miscigenações, desde a primeira miscigenação que foi o estupro colonial, até as subseqüentes, produto da ideologia da democracia racial. A expressão resgata a negritude de todo esse contingente de pessoas que buscam se afastar de sua identidade negra, mas que tem o negro profundamente inscrito no corpo e na cultura. (CARNEIRO, 2000, p. 120).¹⁰

¹⁰ Trecho da fala de Suely Carneiro, dirigente do Geledés – Instituto da Mulher Negra, em entrevista concedida à revista *Caros Amigos* em fevereiro de 2000.

O discurso da militante, altamente político, articula etnicidade, cultura e condição social e o estupro colonial. Segundo Giacomini (1988), a sexualidade da mulher escrava aparece alheia à procriação, enquanto que os códigos morais são restritos às mulheres brancas. A exploração do corpo da mulher negra, que não é do seu pertencimento por conta da escravidão, é de propriedade de seu senhor branco. Sem obliterar a questão da cor, buscada na reconstrução da memória de sua ancestralidade para alimentar a afirmação étnica e o próprio estatuto identitário afrobrasileiro.

Essa citação deixa explícito o fato de que a atitude assumida pelo sujeito dessa construção não se dá de forma natural ou engenhosa, e sim através de um processo de identificação a partir de determinadas marcas culturais, eleitas no âmbito de uma ancestralidade que se tem como opção. Dessa forma, o foco para a afrodescendência funciona como um remédio ao processo que aliena sujeitos de “pele negras e máscaras brancas”. Esses sujeitos constroem em si e para si a imagem de brancos e se tornam agentes do preconceito a partir do estigma que lhe foi construído, através do atributo que lhe constitui como diferente. Erving Goffman (1963), ao discorrer a cerca do conceito de estigma, assim o descreve:

[...] um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser – incluído, sendo até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim deixamos de considera-lo criatura comum e total, reduzindo-a a uma pessoa estragada e diminuída (GOFFMAN, 1963, p. 6).

Apesar de o autor não relacionar o estigma com o preconceito nem à classe, penso que os debates sobre as diferenças sociais vêm se dando a partir de uma concepção interdisciplinar para a compreensão das diferenças. E esta vem se ancorando nos ganhos das insurgências sociais, possibilitando a geração de ações afirmativas nos campos das diferenças, inclusive no que diz respeito às identidades.

Na celebração de vínculos com a africanidade no limiar do século XXI, confere à academia uma produção científica com um processo de resistência política, quando somada aos movimentos sociais, como vem acontecendo nos

estudos comprometidos com a realidade do movimento social quilombola na Amazônia e, principalmente, no nordeste paraense, região na qual este estudo se encaixa.

O debate acerca da afrodescendência hoje acontece num momento em que se “[...] consolidam vastos planos de relações que têm na construção do dado étnico um elemento central para interlocução dos movimentos sociais com instancias do poder e com diferentes circuitos de mercado” (ALMEIDA, 1988, p. 51). Para alguns pesquisadores, a importância dessa temática se forja nas relações Estado *versus* movimentos sociais enquanto resistência às ações neoliberais. Para outros, o fenômeno da globalização e do livre mercado ofusca a importância da temática, uma vez que, ao primar por medidas homogeneizadoras, o mercado dilui as diferenças regionais, ofusca as diferenças existentes nos diversos segmentos sociais, inclusive no que diz respeito à etnicidade. Esses diferentes entendimentos colocam o tema da afrodescendência num campo polêmico e interdisciplinar.

Kwame Anthony Appiah, ao refletir sobre a atenção que a afrodescendência vem recebendo na atualidade, tece a seguinte pergunta:

Por que esse distanciamento em relação aos ancestrais tornou-se um aspecto tão central de nossas vidas culturais. E a resposta, com certeza, tem a ver com o sentido em que a arte é cada vez mais mercadologizada. Vender a si mesmo e a seus produtos como arte no mercado é importante acima de tudo, para abrir um espaço em que o sujeito se distinga de outros produtores e produtos- e isso se faz pela construção e acentuação das diferenças. (APPIAH, 1997, p. 200)

O filósofo africano aponta para uma “mercadolização” da cultura como aspecto central para se referir à cultura da pós-modernidade, com o alongamento da sensação de transnacionalidade e de globalização, sendo que isso não significa dizer que a cultura globalizada é a cultura de todas as pessoas. Esse pensamento nutre minhas concepções acerca de compreender como os afrodescendentes do Engenho do Calixto resistem a essas práticas diante da necessidade de afirmarem suas identidades quilombolas. É, então, a afirmação da identidade o fator elementar capaz de relutar e tornar-se visível, quando a ameaça da universalização tende banalizar as diferenças.

Homi Bhabha encaminha a compreensão sobre as diferenças a partir do processo de transição do pós-colonialismo à modernidade e questiona:

O que é esse “agora” da modernidade? Quem define esse presente a partir do qual falamos? Isto nos leva a uma questão ainda mais desafiadora: *o que é o desejo dessa demanda repetida demodernização? Por que ele insiste, tão compulsivamente, em sua realidade contemporânea, sua dimensão espacial, sua distância espectral?* (BHABHA, 2010, p. 337, grifos no original)

Na esteira do pensamento de Bhabha, é possível provocar reflexões sobre o que acontece na Amazônia, onde o progresso é algo que se faz presente nos discursos, e não nas práticas de vários sujeitos que o anunciam. E esse viés acaba por revelar o problema que desconstrói o que é proferido: surge o discurso da contramodernidade, uma vez que o tempo recebe uma ressignificação. Assim, é possível refletir sobre quais lugares ocupam os ribeirinhos do rio Capim e, sobretudo, os remanescentes de quilombo do Engenho do Calixto: quando esse tempo não consegue abarcá-los, nem por isso os deixa cômodos. Essa possibilidade de deslocamento a que as comunidades “tradicionais” estão submetidas pode ser o campo de tomada de consciência de suas identidades. Nessa perspectiva, torna-se uma espécie de fenda da narrativa da modernidade. É nessas “cesuras” da modernidade, como aponta Bhabha, ou no “entrelugar”, de Michel de Certeau, a base construtiva dos símbolos de ressignificação do passado no presente. Ou seja, à medida que os danos da “modernização” sucumbem e ameaçam a vida socioecológica dos remanescentes do Engenho do Calixto, esses tendem a se legitimar num tempo e espaço de pertença, o da territorialidade, e daí utilizar as suas memórias e narrativas como garantia do local de suas culturas em que, de um lado, está a comunidade negra, a herança da avó negra, e, do outro lado, encontra-se o movimento social construtor da consciência negra ancorado na identidade quilombola.

José Guilherme dos Santos Fernandes, ao estudar sobre a memória e a identidade a partir da marujada de São Benedito em Bragança (PA), nos ensina que a identidade não é um fenômeno estático, explicando que esse dinamismo se concretiza no reconhecimento das diferenças, na relação entre o eu e o outro,

resultando na construção de um tempo que gesta o multiculturalismo, onde o sujeito moderno se insere e nele se identifica.

[...] a concepção de identidade transita entre a raiz e o rizoma, pois, dependendo do contexto, há necessidade de afirmação de pertença única, particularmente no discurso de vanguardas e resistências, ou a conclamação para um processo de identificação adequado às pretensões de reconhecimento do outro em discursos de inclusão e multiculturalismo. (FERNANDES, 2011, p. 35)

O autor, ao analisar o termo bragantividade¹¹ a partir do trânsito entre identidade fechada e aberta, ou seja, a “pureza” da identidade, vem demonstrando a impossibilidade de se pensar numa identidade fechada na sua totalidade, uma vez que ela é também rizomática¹². Ou seja, é resultante de inúmeros contatos, encontros e desencontros que a vida em sociedade possibilita. Nessa esteira, cabe-me pensar que a afrodescendência tem um sentido que é rizomático, construído a partir de um processo de identidades abertas, que se ressignificam de acordo com suas necessidades e se contraem quando ameaçada.

Após esta apresentação inicial dos elementos e de alguns conceitos centrais desta dissertação, passamos, a seguir, à contextualização do Engenho do Calixto, elemento norteador central da pesquisa aqui empreendida.

¹¹ É uma construção indenitária da cultura bragantina. Ver FERNANDES, José Guilherme. *Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação emarujada de São Benedito em Bragança/PA*. Belém: UEPA, 2010

¹² Refere-se à construção da identidade a partir da produção simbólica. Nessa construção, a identidade é concebida como um processo, que se abre para o diferente e para a heterogeneidade. Ver BERND, Z. (Org.) *Americanidade e transferências culturais*. Porto Alegre: Movimento, 2003.

CAPÍTULO 2
O ENGENHO DO CALIXTO EM ESTUDO

2.1 De engenho à comunidades de Remanescentes de Quilombo



Foto: AQURC, 2009, vestígios do Engenho do Calixto.

O Engenho do Calixto é um conjunto de comunidades ribeirinhas, margeadas pelo rio Capim, habitadas por remanescentes de negros, comprados da África¹³, comercializados nos portos de Belém por donos e donas de engenhos para servir de mão de obra na produção açucareira, na produção de aguardente, nas fazendas de cacau dos senhores desde o século XVIII. Além dos remanescentes do regime escravocrata, nessas comunidades, agregam-se também pessoas vindas de outros lugares e de outros tempos, inclusive na pós-escravidão, que ora formam uma consciência coletiva para reivindicarem a identidade negra, ora a negam no século XXI, tempo de fluidez das identidades.

¹³ A literatura ainda se interroga sobre a procedência africana de onde exportou-se os negros no Pará, conf. SALLES, Vicente. *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3ª reimpressão. IAP/Programa Raízes, 2005.

O Engenho do Calixto localiza-se no município de Aurora do Pará, no nordeste paraense, e dista de Belém aproximadamente 250 quilômetros. A denominação “Engenho do Calixto” suscita da obra do naturalista Alfred Russel Wallace na obra *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, no século XIX, a partir da viagem que faz ao empreendimento daquele período, cuja área pertencia ao escravocrata José Calixto Furtado. No período em que escreve sobre o engenho, a região estava ligada à freguesia de Santa Anna do rio Capim, possuindo, em 1823, 992 moradores livres e 663 escravos, segundo Marin e Castro (2004, p. 34).

Nesta dissertação trabalho com duas versões sobre o Engenho do Calixto: uma, a versão escrita a partir das crônicas de Alfred Wallace e a outra desdobra-se através das memórias dos remanescentes de quilombo, apontados pelos demais como “contadores” de estórias, portanto, conhecedores das histórias da escravidão através de seus antepassados. Esses narradores moram nas comunidades ao redor das ruínas do prédio, que em tempos passados era cenário de riqueza e prosperidade, de castigos e opressões. É o território que herdaram a partir da escravidão física do trabalho na lavoura de cana de açúcar e das relações sexuais com negras escravas. A herança das terras em que moram foi resultado de doações que o escravocrata fez às suas mulheres, com quem constituiu prole, resultando nas gerações atuais de afrodescendentes. Nessa esteira, acompanho as reflexões de Simone Rezende da Silva:

[...] outro aspecto importante a ser mencionado a respeito dos quilombos brasileiros é que embora todos, de alguma forma, representem resistência ao sistema escravista, nem todos foram formados pela reunião de escravos fugitivos. (SILVA, 2011, p. 82-83)

É interessante ressaltar-se a perspectiva de que nem sempre os quilombos foram formados pela reunião de escravos foragidos das casas senhorias por conta de que, na visão de alguns cientistas estudiosos desse fenômeno, a concepção de quilombo está intimamente ligada com a ocorrência histórica de conflitos, com o enfrentamento. Exige-se, hoje, compreender a identidade negra por outros prismas, inclusive o de que nem sempre o enfrentamento é uma característica determinante da identidade quilombola, como se deu em outras regiões brasileiras. No caso do Engenho do Calixto, há a possibilidade de que a legitimidade de ocupação da terra

em que vivem seus moradores seja resultado da herança ter ficado para a escrava Maria Hortência, avó do narrador afrodescendente em tela, herdada do coronel Calixto, de quem aquela foi mulher. Dessa forma, a herança e a ocupação transformam-se numa construção simbólica que justifica seu usufruto na história das gerações sucessoras da escravidão no Engenho do Calixto até os dias de hoje, compreendido nesta pesquisa enquanto um complexo territorial, originário das comunidades Boa Esperança I, Boa Esperança II, Nova Esperança, Nova União e Aningal, apresentando os dados que compõe o quadro abaixo:

Quantidade de famílias e pessoas do Engenho do Calixto/PA – 2013

Comunidade	Quant. Família	Quant. Pessoas por família.
Boa Esperança I	06	25
Boa Esperança II	11	51
Nova Esperança	06	30
Nova União	02	06
Aningal	16	60
Total	41	172

Fonte: Pesquisa de campo

Para a identificação na atualidade dos modos de vida em que os moradores do Engenho do Calixto vivem na atualidade, procurei identificar as formas como os mesmos percebem e controlam os territórios em que vivem, bem como as formas de uso dos recursos naturais, em que se fazem presente o manejo e os recursos naturais, enquanto alternativas econômicas desenvolvidas pelas famílias.

O manejo dos recursos naturais pelas comunidades de afrodescendentes do Engenho do Calixto é o resultado de saberes que não são *strictu sensu* destinados

às necessidades biológicas, mas um conjunto de conhecimentos que regula o modo de ser e de viver da população, margeados de sentidos simbólicos. Esses conhecimentos são ordenados como estratégias capazes de atender às necessidades socioculturais no que diz respeito a plantar suas roças, coletar amêndoas, caçar, pescar, comercializar e preservar o meio ambiente. Nessas práticas quotidianas, verificam-se as relações sociais a partir da mobilização familiar nas tarefas da agricultura, principalmente no cultivo de mandioca, uma das maiores fontes econômicas das comunidades que formam o complexo do Engenho do Calixto.

É no “plantio do roçado” que desenvolvem os plantios de maniva, arroz, feijão, verduras e de frutas, sendo estes plantados dentro de um calendário que faz parte de seus códigos culturais e considera as estações do ano como base para o preparo da terra, que vai desde a queima no período de verão ou “estiagem” ao plantio que acontece geralmente no início das chuvas. Dentre os vários produtos de extração, encontra-se a farinha de mandioca como o produto de relevância econômica, uma vez que essa atividade agrícola acontece constantemente nas roças das comunidades. As demais atividades obedecem a um calendário de safra, que, por sua vez, é cíclico, como é o caso da coleta de castanhas e do açai.

A produção de farinha de mandioca é feita geralmente no “retiro”, uma casa coberta, que pode ser do proprietário da unidade domiciliar ou de um parente, compadre, vizinho ou amigo. Nessa atividade, a presença do grupo familiar é constante, observando-se, em alguns casos, os serviços sendo desenvolvidos por “mutirões”, realizados por vizinhos e amigos da comunidade em que vivem encontram. Nessa atividade, os serviços iniciam-se na madrugada e vão até o final do dia. As etapas da produção começam com a raspagem dos tubérculos (raízes) conhecidos como mandioca. Após a raspagem, o passo seguinte é o da “cevagem”, em que as raízes são trituradas no “banco de ceva”, tornando-se uma espécie de polpa que se destina à prensagem, quando se extrai a massa seca, excluindo desta a parte líquida, denominada de tucupí. Após a prensagem, a massa passa pela “peneiração”, tornando-se cada vez pura. Daí o passo seguinte e a “torragem”, feita em fornos construídos de argila, sob uma peça de ferro ou de cobre. Essa atividade é efetuada com a utilização de fogo sob o forno e com um apetrecho feito manual, denominado de “rôdo”, e conta também com a experiência do/da “torrador/a” para

não deixar a massa queimar e ser desperdiçada. Após o preparo da farinha, separam-se a parte que vai ser utilizada no consumo da família e a parte que será comercializada, sendo que esta última passa a ser ensacada e fica às margens do rio no aguardo de compradores às margens do rio ou dentro do “retiro”. Na maioria das vezes, esse produto é vendido ao atravessador por preços bem abaixo do valor pago no comércio das cidades vizinhas, como em Mãe do Rio, São Domingos do Capim e Aurora do Pará. Os atravessadores geralmente comercializam a farinha de mandioca em Belém.

Os produtos mais significantes do extrativismo são a castanha do Pará (*Bertholletia excelsa*) e o açai (*Euterpe oleracea*). Devido à derrubada de castanhais em detrimento da instalação da pecuária, a extração desses produtos ficou muito reduzida, sendo que há poucas políticas públicas de investimento no reflorestamento dessas espécies nas unidades familiares, no entanto essa produção representa uma alternativa de renda na economia das comunidades no período de safra destas. Observa-se também a utilização da extração de amêndoas de andiroba (*Carapaguaiensis*) e óleo de copaíba (*Copaifera langsdorfii*) para uso de medicamentos.

No decorrer da reconfiguração territorial do estado do Pará, novos municípios foram se sucedendo, sendo que na região do entorno do rio Capim as últimas reconfigurações se deram com as emancipações políticas, originando IPIXUNA do Pará e Aurora do Pará, ocorrido após a promulgação da Constituição Federal de 88. Ressalta-se que as emancipações aconteceram ao longo da Rodovia Belém Brasília, alavancado pela idéia do “progresso” e do “desenvolvimento social” nos municípios.

‘O processo de ocupação no qual o município de Aurora do Pará é exemplo começou na década de 1950, com a abertura da rodovia BR 010, conhecida como Belém Brasília, alimentado pela extração de madeiras e posteriormente com a agricultura praticada por nordestinos, cujas migrações se deram a partir das propagandas que fizeram parte das políticas governamentais da época para a Amazônia, sendo que a presença dos nordestinos na região se deu de forma marcante, conduzidos pelo sonho de mudanças de vida e a perspectiva do *Eldorado* e da *promissão*, e junto com estes, o latifúndio, que pressionou a ocupação da terra e dos recursos naturais. Agnaldo Aires Rabelo, ao referir-se sobre essa ocupação frisou o seguinte:

Santa'Ana do Capim não foge a este contexto, de maior pressão sobre a terra, em que aparece a figura do *não capiense*, estereótipo atribuído aos fazendeiros que vêm loteando a área do entorno do rio Capim, especialmente, na porção adjacente à vila, ao longo da PA – 252, próximo das áreas conhecidas como a Benevides e DER, forçando os antigos trabalhadores extrativistas a deslocarem-se para área de ocupação recente em Sant'Ana do e região, impulsionando o aumento de fluxos migratórios, envolvendo , sobretudo, os mais jovens, ávidos pela adoção de novas formas de consumo, ao mesmo tempo em que, é comum a ocupação de outras áreas, com a chegada de migrantes nordestinos , entre outros (RABELO, 2010, p.21).

Com a chegada do latifúndio na região, pode-se observar uma desestruturação de antigas práticas da produção, ou seja, restringe-se apenas ao econômico, deixando obscurecer ou quase desaparecer as práticas da coleta de castanha do Pará, a produção de farinha entre outras, em fase de ameaças ou quase abandonadas. Mesmo não deixando de existir, essas práticas encontram-se subsumidas em razão do maior controle sobre as terras, pela pecuária extensiva, o que talvez seja responsável pela menor circulação de renda à população menos favorecida, bem como seu empobrecimento.

Nos últimos anos, com a disseminação da industrialização do biodiesel, intensificou-se a procura por terras para a plantação de dendzeiros (*Elaeisguineensis*) no entorno do rio Capim, desde os municípios de Tomé-Açú, Concórdiado Pará, São Domingos do Capim e Mãe do Rio e em Aurora do Pará, em direção ao rio Capim. Por conta da produção daquele combustível, o governo federal destinou a construção da ponte sobre o rio Capim, através do PAC 2, desde 2011, com o objetivo de modernizar o aceleração do crescimento regional na região, sem a cautela de desenvolver uma política de infraestrutura às comunidades circunvizinhas(inclusive as de remanescentes de quilombo). A referida construção, prestes inaugurada em junho de 2014, substitui as balsas que fazem o transporte de carros de uma margem à outra do rio, e provavelmente dispensará a mão- de- obra local no serviço de embarque e desembarque de carros, como também ameaça a desestruturação do comércio local, principalmente nas comunidades DER e Benevides, o que talvez com o desemprego e a queda do pequeno comércio, a população migre para outros lugares.

É observável a atenção que o Estado vem dando aos empreendimentos do biodiesel na região nos últimos anos, propiciando “políticas de desenvolvimento econômico” que sustentam o caráter modernizador sem estender a atenção ao

desenvolvimento social das comunidades “marginalizadas”¹⁴ do rio Capim. Refiro-me à exclusão social de que os povos remanescentes de escravos são vítimas em detrimento da infraestrutura dispensada aos fazendeiros e empresários, cujos empreendimentos localizam-se em municípios do entorno do rio Capim.

2.2 Trajetórias do discurso quilombola na Amazônia paraense

Devido à diversidade de origens atribuídas aos quilombos, desde as décadas de 1970 e 1980, vários pesquisadores vêm trabalhando em seus estudos com a denominação “terra de pretos”, pois situa a temática às questões dos conflitos de interesses com vários grupos, inclusive com os latifundiários que se apropriaram das terras, cujos domínios e apropriações da terra são discutíveis. Esses pesquisadores passaram a trabalhar com a denominação da territorialidade. Dentre eles, destaco as pesquisas de Rosa Acevedo Marin e Edna Castro, da Universidade Federal do Pará, e Alfredo Wagner Berno de Almeida, da Universidade Federal do Amazonas. Este/as autor/as, desde o final da década de 1970, vêm trabalhando no sentido de *mapear e cartografar* as comunidades quilombolas na Amazônia paraense.

Essas terminologias usualmente utilizadas pelos pesquisadores suscitam algumas reflexões, como, por exemplo, se o Estado utiliza esse arsenal de informações das comunidades quilombolas “catalogadas” através dos mapeamentos para atender às demandas territoriais. Esses esforços no sentido de mapear podem atender às necessidades dos afrodescendentes no que diz respeito ao reconhecimento de direitos coletivos à terra, assim como pode também levar a uma privatização desta, ocasionando a exclusão dos comunitários dos seus bens coletivos. Ressalto que os mapeamentos utilizados nas comunidades quilombolas, apesar da resistência de algumas delas por se sentirem objetos de estudos e de governos, vêm causando impactos na agenda do Estado, como é o caso das

¹⁴ Essa marginalização, de acordo com Wacquant (2006, p. 27), é uma forma de crescimento da pobreza que vem ocorrendo em escala mundial nas sociedades capitalistas modernas, isolando, assim, territórios que ficam claramente circunscritos, como é o caso da comunidade de remanescentes de quilombos e das demais comunidades que se encontram em fase de reconhecimento de suas identidades oriundas do processo de escravidão na região, considerados “desviantes” e “resíduos” sociais, favorecendo a estigmatização das pessoas e das suas respectivas comunidades.

comunidades cartografadas no eixo-rio Capim: Sauá-Mirim, Nova Ipixuna e Taperinha, que tiveram suas demandas fundiárias inseridas na agenda estatal, encontrando-se em processo de execução, passando a ser visibilizadas através do projeto *Nova Cartografia Social da Amazônia*.

O reconhecimento das comunidades de afrodescendentes do rio Capim, hoje denominadas de povos do Aproaga¹⁵, iniciou-se quando um membro daquelas comunidades participou de um colóquio internacional, cuja temática tratava sobre os territórios quilombolas no estado do Pará. Posteriormente, as comunidades passaram a ter permanentemente a presença de pesquisadores.

Tudo começou quando eu participei de um encontro na Universidade Federal do Pará para participar de um encontro que falava sobre os nossos direitos, das nossas heranças dos nossos descendentes que trabalharam no tempo da escravidão, e foi depois disso que eu me interessei, organizei o meu povo, e começamos a nos mover para que a gente fosse reconhecidos como quilombola, porque os nossos parentes eram escravos. Começamos a buscar nossos antepassados, fomos ouvindo as pessoas idosas e buscar nossas histórias. (Raimundo Coutinho, Presidente da AQUARC, 08/11/2013)

As positivamente identitárias das comunidades citadas pelo líder afrodescendente serviram de base para questionar sobre o Engenho do Calixto e, sobretudo, sobre a formação da identidade negra na região. Ressalta-se que as comunidades afrodescendentes citadas anteriormente estão, geograficamente em relação ao Engenho do Calixto, a cerca de uma hora de distância de embarcação fluvial e possuem semelhanças históricas e culturais, além do entrelaçamento de parentesco, ocorrido com as possíveis migrações e diásporas que ocorreram desde o período da abolição da escravatura, no século XIX, até hoje.

No engenho do Calixto, as positivamente da identidade negra são freadas por conta do racismo que existe permeado nas relações sociais dos remanescentes, tornando assim aquilo que não é dito explicitamente, aliás, parece ser o grande

¹⁵ Autodenominação dos quilombolas das comunidades Sauá-Mirim, Nova Ipixuna e Taperinha, que residem no entorno do antigo engenho do século XIX, cujas terras foram transformadas em pastagens, após a abolição da escravatura, estendendo-se a disputa pela terra entre quilombolas e a família do fazendeiro Pedro Chermont e seus herdeiros até os dias atuais.

“não dito” nesse trabalho. Sobre esse tema Pollak afirma “a fronteira entre o dizível e o não dizível, o confessável e o inconfessável separa uma memória subterrânea de uma sociedade civil dominada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou Estado desejam passar e impor” (1989, p.04). Esse freio que leva a ambivalência toma forma quando pensado a partir das políticas de embranquecimento, ao encobrir e não revelar a identidade negra se afoga no campo do mito da democracia racial, típico de uma sociedade que tem receios de responder as provocações de suas contradições que, no entanto, se revela quando se encontra diante de crises.

Segundo Hall (2006, p. 9), “[...] a identidade somente se torna uma questão quando está em crise”. Essa crise está transparente através da ameaça que existe no lugar onde moram, quando os fazendeiros se apropriam de parte de suas terras e cercam castanhais, açaçais, igarapés e prédios em ruínas, que são tidos como patrimônios da memória material dos afrodescendentes. Outra ameaça que bate às portas dos territórios afrodescendentes são as fazendas de produção de dendê para produção do biodiesel, cujos impactos ainda não foram discutidos às claras com as comunidades do eixo rio-Capim, tampouco com as comunidades quilombolas. Essas questões se tornam uma crise que ameaça a vida em comunidade dos remanescentes de quilombo do Engenho do Calixto? Por que estes silenciam suas identidades negras, quando detêm direitos no que diz respeito às suas terras herdadas, à garantia do uso de bens coletivos e seus saberes culturais?

2.3 Protagonismo quilombola no estado do Pará

Não é possível falar sobre os estudos e textos produzidos no estado do Pará sobre quilombolas e seus territórios sem dar visibilidade às relações entre os movimentos sociais e o Estado. As narrativas que expressam e legitimam a presença dos quilombolas no Pará se nutrem das reviravoltas da sociedade civil organizada através dos movimentos sociais.

Essas mobilizações aconteceram/acontecem ora em confronto com o Estado, ora em parceria com o este, mediatizadas pelas agências que foram e ainda estão se constituindo nacionalmente, regionalmente e no contexto local seguindo critérios

de representatividade, alcançando, a seguir, uma expressão que recupera a dimensão política do nacional. Dessa forma é que acontece o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, realizado em Brasília (DF), no período de 17 a 19 de novembro de 1995, e, posteriormente, ocorrem a I e a II Reunião da Comissão Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizadas, respectivamente, em Bom Jesus da Lapa (BA), nos dias 11 e 12 de maio de 1996, e em São Luís (MA), nos dias 17 e 18 de agosto de 1996, ocasião em que se constituiu a Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas (CNACNRQ). A partir dessa comissão, o movimento prosseguiu nas demais regiões brasileiras. O movimento gestado pressionou o governo à época de sua formação, resultando, assim, na mobilização o Governo federal através do:

Ministério da Justiça, por meio da Secretaria dos Direitos de Cidadania, do Ministério da Cultura, por intermédio da Fundação Cultural Palmares, e do Ministério de Políticas Fundiárias, através do INCRA. O INCRA, através da Portaria PN/307, de 22 de novembro de 1995, suscita a definição de processos de reconhecimento das terras ocupadas pelos denominados “remanescentes de quilombos”. Mesmo sem resultados expressivos e sem acenar com metas de curto ou médio prazo, destaca-se uma eficácia mais simbólica que efetiva dos aparatos de Estado: eles passam a institucionalizar e, sobretudo, administrar rituais comemorativos da resistência quilombola. Para tanto, envolvem o próprio Executivo: em 20 de novembro de 1997, durante as comemorações pelo Dia da Consciência Negra, o Presidente da República entregou pessoalmente documentos de posse definitiva a representantes de associações quilombolas do Baixo Amazonas. (ALMEIDA, 1998, p. 55)

A luta pelo reconhecimento de domínio das comunidades afrodescendentes do Pará foi um marco para os movimentos sociais não só do estado, mas de todo o país. Como aconteceu em nível federal, também no estado do Pará, a consagração constitucional aconteceu não apenas através dos quilombolas, mas também pelo movimento negro urbano, encabeçado pelo CEDENPA. Podemos destacar como uma primeira conquista a inserção na Constituição Estadual, que teve a seguinte redação em seu artigo 322:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombolas que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição. (PARÁ, 1989, p. 136)

Segundo Girolamo Domenico Treccani, “[...] o Pará foi o primeiro estado a criar uma norma regulamentadora deste direito: o decreto nº 663, de 20 de fevereiro de 1992, assinado pelo então governador Jader Barbalho” (TRECCANI, 2006, s/p), porém com pouca eficácia. Ressalta-se que o órgão responsável para proceder à demarcação e expedir o respectivo título definitivo era o Instituto de Terras do Pará – ITERPA, sendo que o levantamento e cadastramento dos remanescentes das comunidades deveriam ser feito com a parceria do Instituto de Desenvolvimento Econômico-Social do Pará – IDESP. Estava previsto naquele documento o acompanhamento pelas associações legalmente constituídas, que deveria levar em consideração os usos, os costumes e as tradições da cultura dos remanescentes.

É de bom alvitre salientar que, apesar de tal aparato jurídico não ter tido muita eficácia, este apontava para os ditames que deveriam ser colocados em prática: o respeito à cultura das comunidades, a titulação, além de prever, ainda, planos de desenvolvimento dentro de suas especificidades.

Um dos marcos fundamental para a história da luta e da resistência afrodescendente aconteceu nos finais da década de 1980 com a construção da barragem Cachoeira Porteira, no município de Oriximiná, ocasião em que foi realizada a primeira audiência pública do estado do Pará para discutir os impactos ambientais de um projeto daquela magnitude. Requerida pelo CEDENPA, aquele acontecimento possibilitou o encontro de representantes do movimento afrodescendente urbano e remanescentes de quilombos daquele entorno, e isso permitiu reflexões sobre a narrativa do artigo constitucional do ADCT. Assim, o evento possibilitou “abrir os olhos” para uma nova consciência por parte dos afrodescendentes da região, criando em 1989 a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná – ARQMO.

Após a criação da ARQMO, foram realizados vários debates e encontros que possibilitaram a integração entre municípios da região, originando a Coordenação Regional das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Baixo Amazonas, que

agrupou os municípios de Oriximiná, Óbidos, Alenquer e Santarém, sendo que as primeiras titulações das primeiras comunidades quilombolas pelo INCRA aconteceram em 1995, servindo de ânimo para outras ações das organizações para o reconhecimento de demarcação de seus domínios territoriais. Outro passo de grande valia para o avanço das demarcações foi dado com a instalação do “Grupo de Trabalho Quilombos” (Dec. 2.246/97 e portaria SECTAM nº 329/97). Esse grupo de trabalho tinha como objetivo “promover estudos e propostas de solução à questão relacionada com a regulação definitiva das áreas atingidas pelas comunidades remanescentes dos antigos quilombos”. Foi nesta ocasião que entrou em cena o NAEA/UFPA para realizar pesquisas sobre as várias comunidades quilombolas existentes no Pará.

Pressionado pelo alargamento dos movimentos sociais dos quilombolas da cidade e do campo que surgiam em vários municípios paraenses, o Governo do estado do Pará criou um Grupo de Trabalho, através do decreto nº 2.246/1997, formado por órgãos estaduais (SECTAM, ITERPA, SAGRI e SECULT) e representantes dos movimentos sociais (ARQMO, FETAGRI, CEDENPA, e CPT), ocasião em que foi contratado o NAEA/UFPA, ficando o Núcleo de Altos Estudos Amazônicos responsável pelas pesquisas que se desdobraram através de contatos com organizações remanescentes, prefeituras e câmaras municipais, sindicatos dos trabalhadores rurais, arcebispados e paróquias, solicitando informações sobre existência de comunidades quilombolas.

Esses trabalhos foram coordenados pelas pesquisadoras Rosa Acevedo Marin e Edna Castro, cujos resultados passaram a ser considerados como referências pelos quilombolas para pressionar o Estado no que diz respeito à agilidade na tramitação dos processos de reconhecimento de suas territorialidades, indo além dessas demandas fundiárias: serviram para reivindicar políticas públicas voltadas para suas especificidades.

Marin e Castro (1999) entenderam a dimensão sociopolítica da pesquisa enquanto estratégias dos afrodescendentes para saírem da invisibilidade histórica:

O projeto Mapeamento de comunidades negras rurais associa-se igualmente a uma visão da estratégia quando, a partir de uma noção cartográfica, de localização de grupos nas áreas, apresenta outra

configuração do Estado do Pará, já pontilhado por dezenas de comunidades negras rurais. Isso ultrapassou a simples localização ou estudo de situação, pois se construiu uma cartografia política que traduz a linguagem nova sobre o território, as territorialidades de grupos, reproduzidas sobre uma matriz histórica, ou memória social, com identidades sendo construídas da dinâmica de ações refletidas. (MARIN e CASTRO, 1999, p. 75)

Neste estudo, ficou evidente o esforço de ressemantização dos termos e como eles se transformaram em meio de lutas sócias pelo reconhecimento de seus direitos:

Termos como quilombos, remanescentes de quilombos e comunidade negra passam a formar parte do universo discursivo dos grupos estudados, produzindo ao mesmo tempo elementos de autodefinição e formas de representação, ou uma espécie de autoconhecimentos para a afirmação étnica. (MARIN e CASTRO, 1999, p. 75)

A partir do levantamento preliminar do NAEA, outras pesquisas foram realizadas pelo Programa Raízes¹⁶, criado para servir de alicerce ao Governo do estado para dar apoio às comunidades quilombolas, pelo INCRA e pela SEPPIR, ocasião em que identificaram outras comunidades quilombolas que se distribuam por diversas microrregiões paraenses.

Em 1988, a capital paraense sediou o I Encontro Estadual das Comunidades Negras Rurais, e isso facilitou uma ampla discussão sobre a temática quilombola, permitindo a disseminação de experiências entre comunidades já tituladas pelo INCRA e pelo ITERPA, e outras que ainda estavam em fase de mobilização para formação indentitária.

No ano 2000, a criação do *Programa Raízes* viria a se constituir como suporte para o Governo do estado do Pará a fim de que este desse apoio às comunidades quilombolas. Sua atuação primordial dava-se no sentido de articular a ação entre as secretarias e órgãos do governo visando a atender às diferentes demandas das -

¹⁶ O Programa Raízes foi criado pelo governo do Pará em 12 de maio de 2000 por meio do **Decreto Nº 4.054**. Sua missão é articular dentro do Governo estadual o atendimento das demandas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas, conforme site: http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/pa/pa_conquistas_raizes.h.

comunidades. Assim, no município de Baião, em 2001, realizou-se o II Encontro de Comunidades Rurais do Estado do Pará, ocasião em que o movimento negro reviu suas estratégias de pressão ao estado e fomentou a oxigenação das várias associações do estado. Esse evento deu origem a MALUNGU – Coordenação Estadual das comunidades Negras do Pará.

O mapeamento elaborado pelo NAEA/UFGPA resultou num CD-ROM intitulado “Quilombolas do Pará”, lançado na Jornada Internacional denominada “Política, Território e Arte: Quilombolas no Brasil e na América Latina”, coordenada pelas pesquisadoras Edna Castro e Rosa Elizabeth Acevedo Marin, e que contou com a participação de outros palestrantes, como o pesquisador Alfredo Wagner Berno de Almeida (Universidade Federal do Amazonas), que refletiram sobre a temática, e com participação de conferencista da Universidade Antilhas-Guiana. O CD-ROM foi o resultado de mais de quinze anos de investigações realizadas pela UFGPA, iniciadas no rio Trombetas em 1989. A partir de então, a pesquisa buscou abranger as demais regiões do Pará. Constituiu-se um banco de dados sobre os quilombolas do estado, contendo textos históricos sobre a presença do negro no Pará e informações contemporâneas sobre a população afrodescendente. Vale ressaltar que o trabalho foi estruturado a partir das regiões como a Grande Belém, região das Ilhas do Marajó, Guajarina, Bragantina, Tocantina, Gurupi, Baixo Amazonas e Trombetas. Além de textos, o CD ROM contém fotografias, croquis, falas e músicas dos quilombolas das comunidades pesquisadas.

No início do século XXI, foi criado o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), formado por uma equipe interdisciplinar de diversas áreas do conhecimento científico em parceria com os movimentos sociais, que se uniram para produzir autocartografias de diversos povos e comunidades tradicionais na Amazônia.

2.3 Alfred Wallace e sua viagem ao Rio Capim

Alfred Russel Wallace (1823 - 1913) foi um dos filhos de Vere Wallace e Mary Anne Greenell. Estudou na escola secundária de Hertford até o arruinamento financeiro de sua família, que foi forçosamente obrigada a retirá-lo da escola em

1836, quando tinha 14 anos de idade, período em que passou a trabalhar como ajudante de pedreiro, contribuindo, como convinha aos filhos de famílias proletária da Inglaterra, para o seu sustento e dos demais membros da família. Era assim a prática dos filhos de famílias pobres da Inglaterra do século XIX¹⁷. Com isso, deu continuidade a seus estudos de maneira informal. No início de 1837, Wallace mudou-se para Londres para viver temporariamente com seu irmão, John. Enquanto lá permaneceu, assistiu à discussão pública no salão de Ciências e se familiarizou com as ideias socialistas de Robert Owen (socialista utópico), bem como com as teorias ateístas do momento. No ano seguinte, passou a ser aprendiz de topógrafo com seu irmão, engenheiro da construção civil, com quem trabalhou até 1843. Entre 1840 e 1843, passou o tempo inspecionando trecho que ia do oeste da Inglaterra ao País de Gales. A experiência adquirida nessa atividade permitiu-lhe conhecer os problemas socioeconômicos da classe trabalhadora e o problema agrário de seu país.

Nos anos que se seguiram, sua função de topógrafo lhe possibilitou adquirir habilidades voltadas para o comércio e para a produção de conhecimentos, particularmente em confecções de mapas, geometria e trigonometria, desenho de prédios e construção mecânica e química da agricultura. Além disso, ele descobriu que realmente se interessava pela pesquisa. Desse modo, Wallace, nascido numa família de classe operária na Inglaterra, irá se interessar, em 1840, por história da natureza, influenciado, sobretudo, por suas viagens efetuadas pelo interior da Grã-Bretanha, sendo estas obrigadas a serem realizadas por conta de sua condição de aprendiz de topografia. Naquela época é que se intensificou o interesse por leituras de História Natural, tendo a obra de Robert Chambers uma grande influência para o naturalista, principalmente a obra *Vestiges*, considerada pelo autor como essencial para sua formação. Aos poucos, começou a ter afeição pela História Natural, especialmente por botânica, geologia e astronomia. Enquanto trabalhava na cidade de Hertford de Kingston, em 1841, tornou-se associado do Instituto de Mecânica. Após mudar-se para a cidade de Welsh de Neath, passou a assistir às aulas dadas pelos membros de várias sociedades científicas da área. Envolveu-se

¹⁷ Conf. PERROT, Michelet. *História da Vida Privada*, 4. Da Revolução Francesa à Primeira Guerra. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 110.

intensivamente com o instituto, ministrando aulas em vários assuntos de história natural.

Em 1844, Wallace foi contratado para lecionar no *Collegiate School*, uma instituição pública em que ensinou aritmética, inglês e topografia. Foi durante suas atividades nesse colégio que conheceu o naturalista Henry Walter Bates¹⁸. Os interesses científicos de Wallace e de Bates eram tamanhos, pois tinham predileções em comum por história natural e o desejo para conhecer sobre as regiões tropicais. Daí, adviram várias cartas entre os dois pesquisadores, cujos teores circulavam em torno do problema da origem das espécies¹⁹. Em 1847, quando Wallace propôs realizarem uma expedição ao Amazonas com o fim de explorar a história natural de suas margens, Wallace fora estimulado a escolher como ponto principal de seu percurso a região Amazônica, especificamente o Pará e o Amazonas, após ter lido a obra *A Voyage up the Amazon, including a residence at Pará*. Os dois naturalistas partiram com recursos próprios. O plano, segundo Bates, era “[...] colecionarmos produtos naturais, dispendo das duplicatas em Londres para pagarem as despesas” (BATES, 1994, p. 11). Depois de várias leituras sobre o

Brasil, em 1848, chegaram ao rio Amazonas. Depois de terem chegado ao Tocantins, sem esclarecimentos melhores, ambos romperam a associação. Wallace se deslocou para o estuário do rio Amazonas, que originou a obra *Viagens pelo Amazonas e rio Negro*, na qual Wallace narrou sua viagem pelos rios Guamá e Capim, chegando ao engenho do coronel Calixto.

O Engenho aparece no capítulo V da sua obra-prima, quando o naturalista intitula o referido capítulo de *Rios Guamá e Capim*. O autor começa relatando a respeito de sua instalação numa casa no bairro de Nazaré – por conta do tempo inconstante, provavelmente as chuvas o fizessem retornar constantemente a casa na ocasião em que fazia o trabalho de campo. Para a visita aos rios Guamá e Capim, cujo itinerário, naquela região, se encerra no engenho em estudo, o naturalista contratou um negro alforriado, conhecedor da floresta e da fauna, um “[...] rapazote, que tinha aparência de índio, a mãe tinha sangue negro, e era escrava, e assim, o filho, de resto, haveria também de participar-lhe do fado” (WALLACE, 2004,

¹⁸Desse “enlace” científico, nasceu a obra intitulada *O Naturalista no Rio Amazonas*.

¹⁹O tradutor da obra na qual estamos trabalhando, Basílio de Magalhães, traçou em notas

de rodapé informações interessantíssimas a esse interesse sobre Alfred Russel Wallace.

p. 155). Contratou, ainda, para a formação de sua expedição, um piloto espanhol, que atrasou a viagem por um dia por ter se embriagado no dia em que recebeu o adiantamento do valor do serviço prestado, tendo prosseguido somente um dia após aquele ter melhorado da sua “extravagância” e depois de ter se tornado dali “[...] por diante muito quieto e submisso” (WALLACE, 2004, p. 156). Assim, Wallace segue fazendo descrições das paisagens naturais que avista de dentro da embarcação quando se encontra no rio Guamá, dando conta das formações das margens, das distâncias deste em relação aos sítios e moradas, bem como dos movimentos das marés, sendo que a apreciação da pororoca tornou-se um dos fenômenos que muito lhe prendeu a atenção, que, pelas descrições das ações das ondas d’água, deixa-se pensar que lhe causou receios. De passagem pelo povoamento de São Domingos do Capim, o naturalista encontra-se com um negociante brasileiro, que se instala naquela localidade por alguns dias, ocasião em que, junto com seus empregados, fazem coletas de pássaros, peixes, insetos e outros seres a quem Wallace “colecciona”. Sobre aquela plaga, o naturalista registrou a presença de rizicultura e dos roçados de mandioca, bem como teceu descrições sobre os modos de vida das pessoas que moravam naquela região a partir da casa em que ficou hospedado.

A casa em que estávamos alojados era pouco melhor do que uma choça. Era de paredes barreadas e tinha um banco e uma mesa muito tosca, como os seus principais móveis. Mas neste país, os que moram longe das cidades nunca expendem maiores esforços ou fazem gastos, para tornar mais confortáveis as suas casas. (WALLACE, 2004, p. 158)

Ao prosseguir na viagem sobre o rio Capim, após três dias, distante da localidade em que estava anteriormente, ao avistar as lavouras de cana e de arroz e a presença de portugueses o britânico, exprimiu sua avaliação:

[...] a diferença que a região fazia no seu aspecto, que se tornava mais aprazível, vendo-se lavouras de cana e de arroz e as casas construídas pelos primeiros portugueses, que se estabeleceram ali, com bonitas capelinhas, as cabanas dos negros e dos índios em roda de suas propriedades, tudo melhor de aparência e gosto em confronto com qualquer das construções agora erigidas ali. (WALLACE, 2004, p. 158)

Chegando ao Engenho do Calixto, na fazenda São José, repetiu o mesmo ritual da entrega de carta de recomendação. Dessa vez, ao coronel José Calixto Furtado, proprietário da fazenda São José, sede do empreendimento escravocrata, fundado em 1844. Segundo o narrador, sua recepção pelo dono do engenho foi tamanha, a ponto de oferecer-lhe estadia por quanto tempo ele quisesse, colocando-se ao seu dispor e prometendo se disponibilizar da melhor forma possível para atender ao naturalista europeu.

Foi da varanda da casa grande do coronel Calixto que o naturalista Alfred Wallace construiu suas narrativas harmoniosas de sociedade e descreveu os fenômenos sociais da mesma forma que os fenômenos da natureza, como se a sociedade fosse tão imutável quanto aquela. Era um período em que chegava na Amazônia no século XIX com algumas inquietações científicas num tempo em que mudanças científicas estavam em andamento, transformações estavam se operando em turbilhões de acontecimentos, de descobertas e redescobertas de mundos. No bojo desse movimento, está a emergência do indivíduo moderno, de se inter-relacionar com esse turbilhão de mudanças propiciado pela Revolução Industrial. Nesse caso, as viagens se transformam como oportunidades de aprendizado. O mundo era concebido como grande escola, caracterizada pelo espírito iluminista do século XVIII. Também está presente a perspectiva de se conhecerem as potencialidades do mercado e a inserção na nova ordem mundial capitalista do Novo Mundo. Vale ressaltar que a Revolução Industrial não propiciou mudanças apenas no campo da economia. Ela desconstruiu aspectos da tradição medieval entre o trabalho e a diversão, o espaço da casa e o lugar do trabalho, a superstição e a realidade para dar lugar a novo estilo de vida, que se moldou pela razão e a vida burguesa *“puritana e exata”*. Esse mundo burguês racionalizado e exato se rege pelo método classificatório, ordenador e diferenciador do mundo, que serviu de base para a construção das narrativas do naturalista britânico em estudo, certamente encharcado das ideias de progresso, de Augusto Comte, e de evolução, de Charles Darwin. Assim, progresso e evolução no século XIX soavam como palavras homônimas. A teoria da de evolução tinha um alcance além do seu enquadramento no campo da biologia e encarnava o triunfo da história sobre todas as outras ciências, embora “história” nesse sentido fosse confundida pelos seus contemporâneos com “progresso”.

Os cenários narrativos de Wallace sobre os cenários do engenho começam a partir da descrição do proprietário daquele empreendimento. Segundo ele, Calixto era um homem de bom humor e aparentava não ter mais que trinta anos de idade. São apenas essas duas qualidades que o naturalista britânico apresenta sobre o senhor de escravos: a idade e o humor, o que leva a crer que aprofundar-se nas descrições de outro homem naquele período seria um ato de descrédito científico para o rigor exigido na exatidão das ciências daquele período. No entanto, J. Barbosa Rodrigues, que também foi hóspede do coronel Calixto, quase no mesmo período da viagem de Wallace, o descreve a partir da bondade, da inteligência, da caridade e do civismo, conforme se nota nas palavras a seguir:

[...] perfeito cavalheiro, a todos captiva com suas maneiras attentosas. É o homem mais prestativo que tenho achado e a quem em parte devo o resultado da minha viagem. Tendo prestado grandes serviços a causa da paiz, até com sacrifício monetário, ainda hoje sustenta 21 meninos pobres nas escolas públicas de Sant'Anna e S. Domingos, e que mostra a sua índole caridosa e a vontade de bem servir à seu paiz. Quando trata-se de um serviço público a sua influência, a sua bolça e a sua dispensa, tudo presta graciosamente. (RODRIGUES, 1875, p. 26)

2.4 Memória dos narradores



Ana Cristina Furtado



Ana Cristina Furtado, tecendo a árvore genealógica de sua família Foto: Adão Borges, 01/05/2014.

Ana Cristina Furtado nasceu na comunidade quilombola Benevides, meio rural de São Domingos do Capim (hoje território de Aurora do Pará), localizada às margens da PA 252, anteriormente denominada Monte Alegre. Trabalhou como doméstica nas cidades de Paragominas e Mãe do Rio, quando teve a oportunidade de cursar o magistério (antigo curso normal), e hoje atua no ensino fundamental em São Domingos do Capim e em Santana do Capim (Aurora do Pará), localidade próxima de onde mora. A narradora atua no movimento social através da AQURC, exercendo o cargo de secretária da associação, atuando no segundo mandato. Sua atuação no movimento social permitiu à narradora contribuir com o “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PCNSA”, resultando na inserção da comunidade em que mora, bem como de comunidades vizinhas quilombolas na Nova Cartografia Social da Amazônia, constituindo o fascículo nº 24 – “Povos do Aproaga”. Atualmente, a militante está empenhada no projeto de territorialização das comunidades, que ora se desenvolve através do INCRA e do NAEA/UFPA.



Joana Mendes Furtado



Joana Mendes Furtado, narrando sobre o Engenho do Calixto

Foto: Adão Souza Borges, 02/03/2013

Natural do município de São Domingos do Capim, Joana Mendes Furtado nasceu na vila denominada Berajuba, filha de Edgar Mendes e Maria Helena Mendes. Coursou o magistério, em nível de ensino médio, através do Projeto Gavião²⁰ da Universidade Federal do Pará, em Aurora do Pará. É professora na localidade em que reside e em Santana do Capim, em Aurora do Pará. Na infância, morou em Belém, onde cursou o ginásio nos colégios Antônio Vieira e Sílvio Nascimento. Retornou da capital aos 22 anos de idade, quando se casou com o Sr. João Furtado Júnior, bisneto do coronel José Calixto Furtado, e foi morar na

²⁰ Projeto criado no final da década de 80 pelo Campus Universitário de Castanhal cujo objetivo era qualificar em nível de magistério os professores das redes estadual e municipal para atuarem nas séries iniciais do ensino fundamental nos municípios paraenses.

comunidade Boa Esperança, onde reside próximo aos seus filhos e netos, após o falecimento do marido, que era agricultor.



Iraci de Jesus



Iraci de Jesus, comunidade Boa Esperança II.
Foto: Adão Souza Borges, 02/09/2013

Agricultora, residente na comunidade Boa Esperança II, dona Iraci de Jesus é uma referência de contadora de “causos” na região ribeirinha devido à facilidade que tem de contar histórias sobre a escravidão na região capimense. A narradora nasceu e vive próximo dos vestígios do prédio, onde funcionava o engenho do coronel Calixto. Sem saber ler nem escrever, a narradora conta “causos” sobre aparições, visagens e assombrações do lugar, bem como histórias de maus-tratos com os quais os escravos e escravas eram tratados/tratadas no empreendimento escravocrata do século XIX.

Além de “guardiã” da memória do lugar, a narradora é conhecida pelas “garrafadas que produz”, a partir de ervas medicinais cultivadas na região, e pela qualidade da farinha de mandioca que produz em conjunto com seus filhos e filhas, esposo e demais familiares na produção dessa economia tradicional.



Dorival dos Santos Furtado



Dorival dos Santos Furtado, narrando à história dos ancestrais.
Foto: Adão Souza Borges, 02/06/2013.

Nascido na comunidade Boa Esperança II, seu Dorival dos Santos Furtado é descendente do coronel Calixto e da escrava Maria Hortência, uma das mulheres do escravocrata, de quem o narrador herdou a descendência e, conseqüentemente, a terra onde vive com seus irmãos, filhos e netos. Nas suas narrativas, o narrador mapeia lugares e associa as relações de herança da terra ao pertencimento familiar ao coronel José Calixto.

Na comunidade onde mora, o narrador trabalha com sua família, desde a infância até a idade adulta, na agricultura sustentável, na produção de farinha de mandioca, no plantio de arroz e de feijão e com a extração de óleos, castanha do Pará e o açaí.

➤ Maria da Silva Brito



Maria da Silva Brito na casa de farinha.
Foto: Adão Souza Borges, 02/09/2013

Também conhecida na comunidade por “Maroca”, Maria da Silva Brito é agricultora e mora com seus três filhos, atualmente, haja vista que os demais filhos residem nas cidades vizinhas, onde trabalham. Nasceu na cidade de São Domingos do Capim e, ainda criança, foi morar na comunidade ribeirinha Aningal. Atualmente, exerce a função de coordenadora da comunidade católica onde mora e possui cerca de três lotes de terras, onde cultiva plantações para o sustento familiar e algumas espécie de árvores extintas da região, principalmente a andiroba, a copaíba. Dona Maroca, quando nos recebeu no mês de setembro/2013, contou que vinha recebendo “propostas” para vender suas terras, mas resistia até aquela data por entender a contribuição das árvores para o bem da humanidade. E falou-me que nunca venderia as terras onde mora com seus filhos, uma vez que foram herdadas dos ancestrais do esposo, já falecido, e que as mesmas pertencem aos seus filhos.

➤ Maria do Carmo Martins Alves



Maria do Carmo Martins Alves.

Foto: Adão Souza Borges, 14/05/2014.

A narradora Maria do Carmo Martins Alves migrou para a região capimense em 1954. Veio de Belém (PA) a pedido de sua irmã para ser madrinha de uma criança, ocasião em que conheceu o seu marido (já falecido), Sr. Humberto Pinheiro Wanzeler. Exerceu a função de professora até meados da década de 1990, lotada pelo município de São Domingos do Capim até a emancipação de Aurora do Pará. Segundo a narradora, quando chegou à região, foi morar na comunidade denominada Caratateua. “Dona Bahia”, como é popularmente conhecida, é mãe de cinco filhos e vários netos. Ela é conhecida na região capimense por ser membro da coordenação da festa de Santa Ana do Capim e ser uma exímia contadora de histórias sobre as torturas da escravidão no engenho do Calixto e no engenho Aproaga. Segundo a narradora, “não sou filha de escravo e nem meu marido foi escravo”, mas sabe contar as histórias das torturas que os escravos sofreram porque ouvia as histórias contadas pelas pessoas “mais velhas” dos povoados onde morou, desde quando migrou para a região e as memorizava.

Feita a contextualização do *lócus* do presente estudo, e tendo em vista a significação de tal espaço para esta dissertação, discorreremos sobre a relação entre memória e narrativa que neste estudo estão entrelaçadas e se fundamentam para interpretar sobre os remanescentes do Engenho do Calixto.

A memória é a faculdade de alinhar as idéias, construir conhecimentos adquiridos através da transmissão e da rememoração dos fatos, mesmo ocorra através da experiência social do indivíduo, dentre fatos resultantes da vida em coletividade. Perpassa pelas experiências psíquicas do indivíduo e ganha dimensão social no ato de interação que é cultural. Ou seja, no ato de narrar os fatos, a cotidiano, a vida. Nesse processo de narrar para outrem, “a memória assume um caráter de tradição, aprendizagem e poder” (FERNANDES, 2005, p.39), que tem no seu pano de fundo a necessidade de expressar uma determinada moral, um conselho (BENJAMIN, 1994, p. 200).

CAPÍTULO 3
NARRATIVAS DOS REMANESCENTES DE QUILOMBOLA

Na sociedade contemporânea, as narrativas são objetos essenciais de investigações pelos cientistas sociais. Deixou de ser um fenômeno restrito e tornou-se um campo interdisciplinar de interesse de várias áreas do saber científico. Para alguns autores, o trabalho que faz-se com as narrativas deve ser o de compreender os seus significados, indo à compreensão e à interpretação das mesmas. E isso implica mergulhar num rio de interpretações.

3.1 Roland Barthes e a interpretação das narrativas

Um dos autores que forneceu base para a interpretação dos significados presentes nas narrativas, capaz de fazer a travessia do campo linguístico ao campo social, chama-se Roland Barthes. O autor se identificava com a escola estruturalista. No âmbito da Semiologia, Barthes elaborou obras de grande relevância, como *Mitologias* (2000), *Sistema de Moda* (2003), *Análise estrutural do relato* (1974), *S/Z* (1980), *Ensaio Críticos* (1983), *A Câmara Lúcida* (1982), *Roland Barthes por Roland Barthes* (1978). Seus escritos sofreram influências de Sartre, Marx e Brecht. Alguns estudiosos classificam suas obras em três etapas: a primeira caracteriza-se por um deslumbramento pela linguagem e pelas mitologias sociais; a segunda é eminentemente semiológica, mais científicista, e a terceira fase centra seu objeto de investigação no texto, nas análises e desconstruções deste.

Barthes tornou-se um dos mais notáveis representantes da Semiologia francesa. Nas suas primeiras obras, teve a preocupação fundamental de relacionar os estudos lingüísticos à sociedade. No artigo intitulado *Sociologia e sócio-lógica: propósito das obras recentes de Claude Lévi-Strauss*, o autor nos ensina que a sociologia é a análise das sociedades da escrita:

A escritura engendra escrituras, ou se preferirem “literaturas”, é através destas escrituras ou literaturas que a sociedade de massas fraciona sua realidade em instituições, práticas, objetos e acontecimentos, porque o acontecimento é agora sempre escrito. (BARTHES, 1987, p. 231)

Para o semiólogo francês, a sociedade de massas estrutura a realidade através da linguagem, dando ênfase à importância dos textos no aspecto social, e, ao mesmo tempo, reduz essa realidade ao linguístico. Ou seja, Barthes está interessado no campo semiológico e na aplicação do método estrutural a todos os fenômenos sociais, reduzindo a um sistema de signos. É no texto que acontece a dimensão linguística e simbólica, que se submete a uma análise estrutural:

[...] a análise sociológica deve ser estrutural, não porque os objetos sejam estruturados em si, mas porque as sociedades não cessam de estruturá-los: a taxonomia seria, em conclusão, o modelo heurístico de uma sociologia das superestruturas. (BARTHES, 1987, p. 233)

Percebe-se, assim, um interesse do autor por taxonomizar as linguagens que atravessam a sociedade, o mundo é dizer, classificar as linguagens é classificar as linguagens e identificar o sentido, pois “[...] nada é mais essencial para a sociedade que a classificação de suas linguagens. Mudar essa classificação, deslocar a palavra, é fazer uma revolução” (BARTHES, 1972, p. 208). A linguagem torna-se dessa forma, essencial, para as análises sociais, assim como o signo torna-se essencial para o semiólogo. Nesse aspecto, a análise estrutural permite identificar os signos e os códigos dentro do texto e constatar que, debaixo dos aspectos naturais da narrativa, encontram-se os aspectos sociais. É através dos sistemas semiológicos que se constrói o social, através dos relatos, dos textos, dos discursos. Segundo Mabel Marro, “[...] não existe signos naturais: todos são culturais, mesmo que as instituições pretendam naturalizá-los através da linguagem” (MARRO, 1999, p. 80). Em *Mitologias*, o semiólogo francês declarou que “[...] sofria ao ver confundido constantemente natureza e história nos relatos de nossa atualidade e queria manifestar o abuso ideológico que encontra oculto na exposição decorativa do evidente-por-si-mesmo” (BARTHES, 2000, p. 8). Dessa maneira, fica evidente que Barthes acredita poder identificar o aspecto ideológico na sociedade, descobrir os sentidos verdadeiros dos discursos e, dessa forma, proporcionar a “ferramenta” analítica para dissecar o discurso escrito e o discurso oral.

Ao estudar a novela *Serrasine* de Balzac, em *S/Z*, o crítico francês desdobra a mesma em número de lexias menores e aplica cinco códigos, sem fazer hierarquização, com a finalidade de visibilizar a dispersão e a fragmentação

estrutural do texto. Agindo assim, Barthes não tem a pretensão de atribuir significados corretos, no entanto convida o leitor a olhar para a estrutura semântica construída pelo autor da novela, até então não observados. Para o semiólogo, “[...] a escritura não é a comunicação de uma mensagem que partiria do autor e iria até o leitor, é especificamente a própria voz da leitura: no texto, apenas o leitor fala” (BARTHES, 1992, p. 39).

Para Barthes (1992, p. 53), “[...] os cinco códigos formam uma espécie de rede, de tópico através do qual passa todo o texto”. Dessa forma, o código pode ser compreendido como uma microestrutura que se transforma em texto, que se estabelece e forma uma grande teia de significados que é a cultura, a qual vai interagindo com outros textos já fragmentados e formando novos textos, dialeticamente:

Cada código é uma das forças que se podem apoderar do texto (cuja rede é o texto), uma das Vozes que compõem a malha do texto. Paralelamente a cada enunciado, dir-se-ia que vozes em *off* são ouvidas: são os códigos: ao entrelaçar-se esses códigos cuja origem “perde-se” na massa perspectiva do já escrito, desoriginam a enunciação: o concurso das vozes (dos códigos) torna-se a escritura, espaço estereográfico onde se cruzam os cinco códigos, as cinco vozes: Voz da empiria (os proairetismos), Voz da pessoa (os semas), Voz da Ciência (os códigos culturais), Voz da Verdade (os hermeneutismos), Voz do Símbolo. (BARTHES, 1992, p. 54)

Neste trabalho, as narrativas em análise serão satisfeitas com a utilização dos dois códigos semiológicos de Barthes: o código hermenêutico e o sêmico²¹.

Segundo Thomas Bonnici (1992, p.117) o código hermenêutico “é responsável pelos questionamentos aos enigmas, e às perguntas no início de qualquer discurso” e, neste trabalho, a partir deste código procuro dar respostas a questão subliminar que estrutura esta pesquisa que é a caracterização da identidade negra, mediante as narrativas dos atores das comunidades do Engenho do Calixto. Ou seja, esta hipótese acaba se tornando o grande questionamento transversal à

²¹ Além dos códigos hermenêutico e sêmico, existem outros códigos enumerados por Barthes (1992), como é o caso do código simbólico, o código cultural e o código proairetico.

toda investigação, qual seja dar respostas a questão hermenêutica que suscitam através das narrativas dos remanescentes de quilombo.

O código sêmico se refere aos temas e às conotações na caracterização atribuídas aos sujeitos que os caracterizam. Essas caracterizações estão presentes nos verbos e nos adjetivos atribuídos aos personagens das narrativas. É o momento em que o narrador faz um *link* com o mundo exterior e interior do texto e marca sua presença enquanto sujeito, criador e possuidor de pontos de vistas ideológicos. Na verdade, o narrador não tece a narrativa apenas por tecer, ele se inclui não somente como mero produtor textual, mas como um sujeito que delimita o seu lugar de enunciação, deixando suas marcas políticas. Ainda sobre o código sêmico (cultural) é necessário frisar que a finalidade de utilização deste código barthesiano deve-se ao fato de que as respostas ao questionamento hermenêutico tem sustentação na diversidade cultural e epistemológica, favorecendo assim ao processo interpretativo interdisciplinar. As questões subliminares do código sêmico com as quais trabalhamos estão completamente imbricadas para a compreensão de uma identidade positivada: parentesco e território se entrelaçam para constituir a identidade, na medida em que esses sujeitos estão estruturalmente localizados dentro de sua própria pertença. Dessa forma, as narrativas dos sujeitos envolvidos na pesquisa vão apontar vestígios desses temas em estudo.

Neste trabalho, entendemos que o território não é apenas o lócus, mas também o lugar onde as ações se revelam e interligam os diferentes “lugares” que o compõem. Entende-se aqui o lugar como “um centro de significados e, por extensão, um forte elemento de comunicação, de linguagem, mas que não pode ser reduzido apenas a um símbolo despido de sua essência espacial, sem essa torna-se outra coisa para a qual a palavra ‘lugar’ é, no mínimo, inadequada”. (HOLZER, 1999, 76).

O território agrega lugares e essa agregação pode ser definida de várias maneiras, de acordo com o momento (história) e com quem o define: o antropólogo, o cientista político, o homem público, o poeta, o trabalhador (GOMES, 2012). Assim, trabalhar com a categoria território, então, trata-se de “analisar a experiência dos lugares pelos grupos estudados e a sua maneira de organizar o espaço”, como é o caso deste trabalho.

A territorialidade, por sua vez, define-se a partir de Little como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma

parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou ‘homeland’”(LITTLE, 2002, p. 4).

Nas relações sociais do Engenho do Calixto a relação de territorialidade e parentesco pode ser compreendida a partir dos princípios que estão adjacentes com a formação do grupo social doméstico, ou seja, inicialmente se deu através do princípio de filiação. Esse princípio traduz uma relação consangüínea, isto é agrupa entre si as pessoas que pertencem do mesmo patrimônio genético. Vale a pena frisar que o outro princípio de organização social, resultante da formação da identidade negra nas comunidades em estudo é o princípio da afinidade. Portanto, o parentesco entendido apenas pelo viés do biológico prejudicaria nossa compreensão de ressignificação de quilombo, a partir das ações afirmativas e a base jurídica que palmilhamos. Ressalta-se ainda, que não é mérito deste trabalho fazer um aprofundamento maior sobre o estudo de parentesco, nesse momento, uma vez que o objetivo maior do mesmo é perceber como os remanescentes de quilombo organizam suas narrativas orais (discursos) para representarem a identidade negra.

No presente estudo, há indícios de que o Engenho do Calixto é uma comunidade quilombola, presente na literatura do viajante e naturalista Alfred Wallace. No entanto essa narrativa não é suficiente para a confirmação de minha hipótese, uma vez que a identidade étnica dos afrodescendentes não é assumida pelos moradores daquela região, na sua totalidade. Eis aí o grande desafio nesse trabalho, o de transitar entre os dois mundos, como o fez Hermes, viajar no mundo dos vivos e no mundo dos mortos. Ou seja, meu trânsito está entre o mundo da comunidade e o da ciência.

No trabalho de campo feito nas comunidades, percebi que há moradores/moradoras que assumem essa identidade, através de suas narrativas, enquanto outros/as silenciam suas origens, o que torna imprescindível compreender os seus discursos e as suas falas presentes nas narrativas por intermédio da Semiologia (ciência), a fim de tecer interpretações à luz dos códigos bathesianos. Assim, a identidade dos afrodescendentes do Engenho do Calixto constitui-se na causa inquietante a ser investigada, é o “enigma” a ser desvendado, conforme se verifica presente nas narrativas:

Eu me casei com um neto dele, o meu marido era neto ou bisneto dele. Mas ele num era descendente de escravo não... O meu marido, quando ele era vivo me contava várias histórias sobre aquela época que o pai dele contava pra ele, num sabe?

(Joana Mendes Furtado, 60 anos).

A vovó, ela sempre dizia assim, que, que eles sofria. Os avós dela, no caso, por parte de mãe. Porque por parte do pai dela, ele era o dono do engenho. Que ela era neta do Calixto Furtado...

(Ana Cristina Ferreira da Silva, professora, 40 anos)

Nessas narrativas, o lado materno das narradoras é silenciado por conta da cor da pele quando estas estão diante de uma sociedade preconceituosa, sendo que não se pode mais aceitar que esse “marcador social” seja um sinal desequivocado para a identificação afrodescendente. Na realidade, o fator identidade é carregado de ambivalências e contradições, é um fator plural, convivendo com resquícios históricos discriminadores e ao mesmo tempo paralelo com uma nova identidade política, que poderá ser reforçada a partir da associação da comunidade local, ainda pouco exercitada.

Pode-se averiguar nessas narrativas a presencialidade do não reconhecimento da ancestralidade do lugar pelas narradoras, por se tratar da reminiscência do conceito histórico de quilombo feito pelo conselho ultramarino ainda presente e que serve de modelo para alguns afrodescendentes do Engenho do Calixto.

A organização familiar nas comunidades em estudo é um dos elementos estruturantes que compõem as relações e as interações sociais do Engenho do Calixto, organizando a vida social das comunidades e alastrando-se nos domínios territoriais, sendo essa organização comentada por Ellen F. Woortmann da seguinte maneira:

Foi através do parentesco que se buscou alcançar a estrutura social dos povos simples. Na medida em que o parentesco era constituído como um sistema, ele era visto como constituindo um todo, isto é, uma estrutura composta de partes funcionalmente inter-relacionadas. (WOORMANN, 1995, p. 70)

No Engenho do Calixto, o parentesco também alimenta as redes de reciprocidades fora do território. Neste estudo, percebi que existe uma rede de parentes dos moradores que estão além do espaço geográfico, alastrando-se a outras comunidades, como no caso da existência de parentes que migraram para as comunidades Sauá-mirim, Taperinha e Nova Ipixuna, estas já cartografadas pelas Novas Cartografias Sociais da Amazônia.

As pessoas quando me vêm assim, branca do cabelo meio alourado, de olhos azuis, pensam até que eu não sou herdeira, coisa nenhuma de escravos, mas eu sou. Olha o meu cabelo! Sou loura, mais meu cabelo é assim, meio ruim, né? A minha mãe era negra dos olhos azuis, já o meu pai era branco...

(Ana Cristina Ferreira da Silva, professora, 40 anos)

A narradora refuta a concepção de identidade a partir da negritude “arqueologizada” pelas marcas sociais da cor da pele e outros elementos de identidade como a cor dos olhos, como estava presente nas classificações da ciência do século XIX. É bom ressaltar que a Antropologia colaborou nestas classificações do século citado. A narradora assume a identidade negra: *pensam até que eu não sou herdeira coisa nenhuma de escravos, mas eu sou (...)*

No decorrer das pesquisas de campo com moradores das comunidades do Engenho do Calixto, ficou bem nítida a presença do cabelo como sinal da negritude (*ruinzinho, encrequilhadinho, pegadinho*), enquanto que poucas vezes ouvi a identificação dos afrodescendentes como *negro* ou *negra*, mas como *moreno escuro* ou *moreno claro*.

Em relação ao cabelo, durante a pesquisa de campo, fiquei intrigado com a prática de dona Maria da Silva Brito (Comunidade Aningal), que guarda de lembrança os primeiros cabelos dos filhos quando crianças. Ao pedir que a narradora identificasse os cabelos dos filhos, um por um, percebi que faltava a amostra do cabelo do filho mais velho, que não era liso.

O cosmo religioso é um elemento marcante na história dos africanos no Brasil. Renato Ortiz, ao refletir acerca da religiosidade afro-brasileira, assim a descreve:

Fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se, assim, a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é, portanto, o elemento central do culto, permitindo a *descida* dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores. A ideia segundo a qual o neófito é o *cavalo* dos deuses, o receptáculo da divindade, é uma herança dos cultos afro-brasileiros, onde a possessão desempenha um papel primordial; nesses cultos a celebração das festas religiosas culmina sempre com a descida dos deuses africanos. (ORTIZ, 2011, p. 69, grifos no original)

Apesar de saber da possibilidade da presença de cultos afrobrasileiros em algumas residências de moradores das comunidades pesquisadas, através de outros moradores, não verifiquei nenhum culto dessa natureza. Observei a presença de alguns oratórios, com a presença marcante de Santa Bárbara e de São Jorge, santos católicos, sincretizados na umbanda e no candomblé. Entendo que a repressão aos cultos africanos no Engenho do Calixto aconteceu desde a chegada dos escravos, com a imposição de rituais católicos, como a festa do Divino Espírito Santo e o culto a Nossa Senhora S'Antana, esta última cultuada até os dias de hoje, em Santana do Capim, localidade central, que dá acesso às comunidades em estudo.

Vale a pena ressaltar a respeito da existência de rezadores/rezadoras e benzedores/benedoras na região. Ao mesmo tempo em que participam dos rituais católicos, eles/elas benzem e rezam em “mau olhado”, “quebrantos” e “flechadas” ocasionados por pessoas que possuem “energias negativas” ou seres que se encontram encantados nas águas dos igarapés e no rio Capim.



Igreja de Nossa Senhora de Nazaré, Comunidade Aningal, 02/09/2013.
Foto: Adão Borges

Ressalto que o tema religiosidade foi um dos mais difíceis de ser trabalhado, pois as pessoas que são apontadas como praticantes de religiões de origem africanas guardam seus símbolos e suas práticas religiosas com bastantes reservas às pessoas ditas católicas ou desconhecidas. Soube que um praticante da umbanda faz seus “serviços” sozinho na mata, distante de casas e pessoas das comunidades. No entanto essas práticas tornam-se diacríticos positivos e negativos da identidade, que servem para afirmar a origem da população afrodescendente e assegurar sua identidade étnica.

A religião praticada, assumida pela maioria, é a católica, com a presença de algumas religiões pentecostais nas comunidades ribeirinhas em estudo. Convém salientar que os registros da religiosidade católica no século XIX eram praticados na casa do coronel Calixto, conforme consta na narrativa do senhor Dorival dos Santos Furtado (Boa Esperança II), quando expressa a geografia da partilha da terra feita

pelo coronel Calixto a uma de suas mulheres, no caso a avó do narrador: *[tinha umacasa neste lugar aqui, que pegava daqui e ia até naquela castanheira. Aí tinha até igreja, e aí, ele deu essa área de terra que ia daqui e ia até no Jacundaí pra ela.* O naturalista Wallace salienta em sua crônica a crença católica no Engenho do Calixto da seguinte maneira:

Os mais jovens e a maior parte das mulheres e crianças, tanto índias como escravas, estendo o braço, diziam-lhe: “Sua bênção, ao que ele respondia: “Deus te abençoe”, fazendo ao mesmo tempo o sinal da cruz. Outros – e estes eram na maior parte os negros velhos – repetiam gravemente: “Louvado seja o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo!”, aos quais ele replicava, com igual solenidade: “Para sempre!” (WALLACE, 2004, p. 160)

Apesar de várias mudanças que aconteceram desde o período escravocrata do engenho, até os dias atuais nas comunidades muitas práticas, valores e crenças foram conservados. Um dos reclamos do passado está nas perdas da autoridade dos pais e das mães perante os filhos, conforme dona Iraci apresentou no final de uma de suas narrativas, quando se reportava aos maus-tratos sofridos pelos escravos a mando do coronel Calixto:

Agora num tem escravo, tem diferente, se tivesse escravo, se fosse dantes como tem muita gente revelados, gente que não atende ninguém, era capaz até de matar, nera? É, nesse tempo as coisas eram ruim...

(Iraci de Jesus, agricultora, 61 anos)

Outros costumes e práticas de lidar com o sobrenatural é o lidar com os encantos, presentes no rio e na mata.

O Sinhô tá vendo essa ilha aí, na frente de casa? Aí, tinha um bicho, aí dibaixo dessa ilha, que toda manhã, se mexia aí, fazendo um barulho que estrondava tudo, aqui dentro de casa só ouvia o barulho de panela e das tampas na parede, isso acontecia de manhã e seis hora da tarde, justamente na hora que os galos catavo, era certeza... galo cantavo aqui o bicho estrondava lá. Dizia a vovó que era a cobra grande... E isso fui se acabando, acabando, acabando... e nunca mais se ouviu, depois que as balsas começaram a passar por aqui...

(Iraci de Jesus, agricultora, 61 anos)

A narrativa acima faz parte do mundo da encantaria, no caso a cobra grande, no entanto existem outros seres sobre-humanos, como a matinta pereira, o caipora, o lobisomem e o cavalo do rio²². Ressalta-se que, na compreensão dos moradores das comunidades em estudo, o desaparecimento da cobra grande pode ter-se como consequência a exploração do caulim feito em comunidades vizinhas. Antes do transporte desse mineral ser feito através de um canoduto²³, era transportado através de balsas que necessitaram de escavações no leito do rio e nas suas margens para sinalizações que guiavam as embarcações que se prestavam aquele serviço.

O encanto, presente nas narrativas do Engenho do Calixto, corresponde ao que Fernandes (1999) discorre sobre as narrativas e o imaginário amazônico de *quena Amazônia paraense a sobrenaturalidade é naturalizada, isto é, a Cultura busca a segurança na Natureza*. Exemplo dessa sobrenaturalidade é a narrativa das Sete Ilhas²⁴, parte de um saber popular conhecidas nas comunidades em estudo que retrata a chegada dos escravos ao rio Capim no século XIX, para o trabalho na produção de açúcar e aguardente.

A festa do Divino Espírito Santo foi citada como uma das celebrações religiosas mais antigas, realizada pelos escravos do século XIX, e foi registrada através da narrativa de dona Bahia, moradora de Santana do Capim, comunidade vizinha do Engenho. Segundo a narradora:

Logo quando eu vim pra estas bandas de cá, lá na foz do Caratateua, ali perto de onde tinha escravo, eu ouvia falar que lá tinham os escravos, né? Os escravos comemoravam a festa do Divino Espírito Santo, lá, e quando era próximo da festa, eles saíam remando, remando, com a imagem do Espírito Santo, que é uma

²² Trata-se de uma narrativa contada por dona Iraci de Jesus, que diz respeito a um cavalo branco que aparece na região em que ela mora, sobre o rio Capim, geralmente à noite.

²³ Esse canoduto se inicia na comunidade Cajueiro (divisa de Aurora do Pará e Ipixuna), atravessa o município de São Domingos do Capim e se finda no município de Barcarena, onde o mineral recebe beneficiamento.

²⁴ Segundo os moradores das comunidades do Engenho do Calixto, nas noites de lua cheia, as Sete Ilhas formadas sobre o rio Capim transformam-se em embarcações, sendo visíveis pessoas desembarcando para as margens do rio emitindo choros e maledicências com crianças no colo e bagagens nas cabeças.

pomba. Você já viu, né? Aí, os seus senhores davam a imagem pra eles pedirem donativo, e eles iam, bem antes, e as coisas que eles ganhavam, vinha tudo dentro das canoas. Diz que, uma vez, eles foro tirar donativo, e já vinho com os barcos pesados de coisas, e bem perto duma ilha, aconteceu de o barco bateu num barranco, e o Divino Espírito Santo caiu dentro d'água, e afundou, e eles começaram a chorar e fazer oração, rezavo, rezavo, fizeram promessa que nunca ia deixar de fazer a festa, se o santo aparecesse, porque estavam todos com muito medo de serem surrado foi quando pensaram que não a imagem foi subindo, subindo... até aparecer na flor da água, e aí eles pegaram ela e beijavam ela, a pombinha, que é o Divino Espírito Santo, e enfeitaram ela de flores, e seguiram cantando, festejando, e foi festa, muita festa. Isso era o que sempre as pessoas mais velha contavam de lá.

(Dona Bahia, comunidade Santana do Capim)

Vale a pena salientar que, durante a pesquisa de campo, não percebi nenhuma manifestação religiosa celebrada que evocasse o Divino Espírito. Provavelmente, aquela celebração realizada pelos escravos tenha desaparecido com a abolição da escravatura na região, carecendo de investigações mais específicas sobre o assunto.

Atualmente, um dos eventos mais participativos pelos afrodescendentes da região é o círio fluvial de Santa Anna, que acontece dia 20 de junho, ocasião em que é feita a coleta de donativos à padroeira dos ribeirinhos. Apesar de a festividade não acontecer nas comunidades do Calixto, conta com a participação dos comunitários da região, ocasião em que a maioria deles participam na procissão fluvial que geralmente parte da foz do rio Caratateua em direção à comunidade de Santana do Capim. É o momento de solidariedade entre os afrodescendentes e demais católicos quando se encontram com parentes, amigos, vizinhos.

Outro elemento de socialização entre os afrodescendentes do Engenho do Calixto é futebol, com as práticas de torneios que agregam jovens das comunidades em tela e de outras comunidades do município de Aurora do Pará nos campos de futebol, cuja presença dominante é de rapazes.

O uso da floresta, rios e lagos foi um dos primeiros bens a serem utilizados para a sobrevivência no grupo de escravos no pós-abolicionismo. Dentre esses (bens), as extrações da castanha do Pará, de açazais e de madeiras foram práticas de sobrevivências entre os negros do Engenho. Os castanhais, açazais e madeiras

de lei permaneceram até meados do século XX, especialmente nos anos 60, com a titularização das terras em nome de fazendeiros, situação carente de maiores estudos perante as instituições fundiárias do estado do Pará em razão das dúvidas que pairam sobre as demarcações de terras a favor do latifúndio, com práticas espúrias de cartórios subtraindo terras de populações tradicionais, inclusive as terras de quilombos. Ressalta-se que com a implantação de fazendas e com o cercamento de pequenas áreas da mata que resta ainda é observável a prática em pequena escala da coleta de castanha do Pará, da andiroba, para extração do óleo e do açaí.

Também é notada a utilização da pesca artesanal feita nos igarapés e no rio Capim, através de apetrechos manuais produzidos pelos afrodescendentes, entre eles a camboa²⁵. Trata-se de uma armadilha, construída de varas entrelaçadas em horizontal e vertical, formando cercas construídas ao longo das margens do rio, onde são depositados sementes ou restos de alimentos que servem de comida para várias espécies de peixe, que entram na armadilha quando a maré encontra-se cheia e ficam presas no momento em que baixa a maré, passando a ser capturadas pelos moradores/pescadores.

Trata-se de um campo de tensões, no qual diversos atores transitaram e transitam até hoje, ora polarizando, ora tornando-se unívocos, de acordo com seus interesses. Neste caso, as bases para a construção de minha hipótese foram construídas a partir das crônicas de Alfred Wallace sobre o Engenho do Calixto no século XIX, conhecida como Fazenda São José:

Tudo era feito de pedra, e o moinho, ligado às outras construções por meio de arcos, estava situado no centro ficando a um lado dele os armazéns e oficinas, e do outro lado a residência do proprietário. Havia uma galeria ou varanda ligando as duas alas do edifício no andar térreo, dando, aos fundos, para o moinho que se via dali com a sua grande rodada de água e janelas de pedra, em toda a extensão do edifício. Era tudo solidamente construído, tendo-lhe custado vários milhares de libras todos estes melhoramentos. O senhor Calixto possuía cerca de cinquenta escravos, de todas as idades, e cerca de outros tantos índios, que trabalhavam nas lavouras de cana e de arroz, nos moinhos e a bordo de canoas. (WALLACE, 2004, p. 159)

²⁵ Artefato constituído de varas, semelhante aos “currais” de pesca marítima, construídos nos “braços” do rio para capturar peixes.

Na organização da narrativa, Wallace constrói cenários de um tempo e de um pensamento sólidos, em que as estruturas naturais e sociais ocupam o mesmo lugar, tipicamente da escola positivista que norteou o naturalismo do século XIX: a solidez presente na arquitetura do prédio, a divisão do empreendimento em partes – de um lado o engenho, do outro lado a residência do dono –, a quantidade de dinheiro utilizado para a construção da empresa, bem como os adjetivos de “grandeza” empregados pelo autor para qualificar o tamanho da roda d’água e das janelas constroem sentidos para engendrar que se tratava do período áureo da modernização e do desenvolvimento do capitalismo na Amazônia. Por outro lado, está presente a interpretação de que essa modernização e, conseqüentemente, o desenvolvimento econômico que acontece no século XIX no estado do Pará, especificamente no Engenho do Calixto, se deram à custa do trabalho escravo de negros e de índios.

A solidez presente nas crônicas do naturalista encobre divergências existentes nas relações escravocratas no engenho, que atravessou gerações e se fazem presentes nas narrativas dos afrodescendentes, permitindo interpretações contrárias às descritas, bem como trazendo ao cenário científico os conflitos e tensões presentes, ou aceitabilidade dessa narrativa como “verdades”, conforme se nota na narrativa abaixo:

Tinha arroz aqui, arroz e cachaça. Ia daqui pra lá pra Belém. Aí... Aí... ficaram já com inveja dele, daí vieram matar ele. Vieram matar o dono daí. Aí avisaram. Ele foi se esconder aí pra foz do Caratateua. Aí eles foram se esconder pra lá, o dono daí. Aí vieram, baldiaram gasolina e queimaram. Tinha arroz, cachaça... ia daqui pra lá pra Belém. Aí... Aí... ficaram já com inveja dele daí, aí vieram matar ele. Vieram matar o dono daí. Aí, até estourava os telhados, telhas e voavam cacaria! Não é mentira que tou contando... A minha mãe com a minha vó que me contava, né? Uma história. Tipo uma história, né? Aí voava, quando tava estourando lá, avoava tudo pro lado dali do rio, pro lado do meu avô, porque olhe uma telha que estourar, meter fugo assim a peso de gasolina, até outra coisa né? Aí estourava aquilo... Vai avoando. Tudo isso a minha avó contava... Aí o menino nem morreu, o dono daí, porque ele foi se esconder pra li com a mulher dele.

(Iraci de Jesus, agricultora, 61 anos)

Na narrativa, dona Iraci utiliza o termo “inveja” como uma qualidade presente nas relações sociais existentes nos atores sociais do Engenho. Se a inveja é um elemento presente na narrativa, isso aponta para a existência de grupos antagônicos envolvidos no empreendimento escravocrata do século XIX, presente na memória individual da guardiã das narrativas.

A narradora, ao falar que alguém ficou com *inveja dele*, dá pistas para pensarmos num bloco de oposição ao dono do empreendimento escravocrata, faz demarcações ideológicas a partir do seu lugar de enunciação. Coloca-se em defesa do escravocrata, e isso demonstra uma face do problema existente no que diz respeito à identidade dos afrodescendentes enquanto quilombolas, restando, implicitamente, a não aceitação identitária herdada dos negros escravizados no século XIX. O cenário construído pela narradora remete à possibilidade de uma rebelião contra o dono do engenho, comandada por escravos, e explica também a destruição do sistema escravocrata no engenho. Para a narradora, o coronel Calixto é representado pelo homem trabalhador, o herói que plantou e implantou um grande empreendimento de produção de açúcar e de aguardente, cuja destruição se deu pelos vilões, possivelmente negros rebeldes.

A negação da identidade quilombola da narradora se dá pela sua identidade com o coronel, através dos adjetivos e dos verbos utilizados no seu discurso. Quando ela narra que os rivais do coronel Calixto – no caso, está implícito serem os escravos – ficaram com inveja dele, deixa de dizer que eles ficaram com raiva ou com ódio, o que permitiria um significado contrário ao que estou considerando nesta ocasião. Se fosse assim, estaria a compreender que a narradora aceitaria a identidade quilombola, quando não a faz. Ao utilizar o substantivo “o menino” para o dono de escravos, torna-se mais explícita ainda sua posição ideológica, pois não é coerente pensar o senhorio da escravatura em estudo protagonizado por um menino. O sentido de menino remete-se à infância, que por sua vez remete à docilidade, e não à tortura, como ocorria no engenho com os trabalhadores e trabalhadoras escravos/escravas.

Percebe-se nas duas narrativas analisadas uma determinada convergência entre o naturalista britânico e a narradora afrodescendente no que diz respeito ao caráter ideológico. Elas (as narrativas) não se opõem; ao contrário, se sustentam.

Ou seja, as qualidades e as ações do coronel Calixto são enobrecidas, tanto pelo viajante do século XIX quanto pela narradora, moradora do Engenho do Calixto, o que leva a considerar que existe nessas narrativas a ideia de transformar o coronel Calixto numa espécie de herói, cujas ações patriarcalistas e dominadoras estão ainda bem presentes, o que se transforma em empecilhos para instalação de uma identidade étnica.

3.2 Narrando e tecendo identidades

Para o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1999), ambivalência é toda experiência que escapa ao esforço de classificação objetiva, que não ocupa lugares pré-definidos e fixados pelo empreendimento segregador da linguagem. A ambivalência separa e classifica os objetos e eventos de forma distinta e exclusiva, desafiando a capacidade da linguagem de ordenar o mundo. Essa necessidade de ordenamento da sociedade moderna trouxe como consequência o desordenamento da pretensa igualdade, ou seja, a desigualdade do pensamento e a diversidade cultural, expondo as diferenças étnicas distantes da mensuração e da delimitação com precisão.

Fernandes (2005), ao tratar das ambivalências que existem nos discursos construídos sobre os devotos de São Benedito, e, por sua vez, sobre a expansão da identidade bragantina enquanto um fator que extrapola as fronteiras da região nordeste paraense, afirma que a ambiguidade é um fenômeno compreendido entre uma ou várias características que recaem sobre um mesmo objeto ou ser que é percebido como contrário – como o sujeito/ser que salva e pune ao mesmo tempo – e são aceitas como naturais pelos envolvidos no processo. No presente debate, essas ambivalências estão presentes nas crônicas grafadas por Alfred Wallace ao construir o perfil do coronel José Calixto Furtado sobre o tratamento que este dispensa aos seus escravos: “[...] ele dá-lhes divertimentos, folgas e castigos, pela mesma forma, e toma as precauções possíveis para livrá-los das doenças (WALLACE, 2004, p. 162). Neste caso, o coronel é bondoso e, ao mesmo tempo, é punitivo. Por que bondoso? Se não tratasse seus escravos razoavelmente, é provável que estes morressem, e não havia mão de obra para trabalhar no

empreendimento do coronel. Se não os punisse, talvez as fugas fossem mais intensas.

Neste estudo, as ambivalências narradas pelos remanescentes do Engenho do Calixto estão mobilizadas a partir dos elementos território e herança. Dessa forma, compreende-se que a identidade negra positiva-se e passa a ser remanescente de quilombo quando se trata do território onde vive a população das comunidades em estudo, sendo que a presença da herança vincula-se a descendentes negros, inclusive a presença da mulher negra escrava. No entanto observa-se que esses discursos também trazem as marcas das narrativas herdadas da colonização, na qual o sujeito branco, europeu e católico serviu (e ainda serve) de modelo e tem ancoradouro nas representações do coronel José Calixto Furtado. Estas contribuíram para que os remanescentes negassem a identidade negra em favor das representações que construíram (através das coerções e das ideologias) nas relações de opressão cometidas pelo sujeito de pele branca. Dessa forma, aponta-se que a identidade dos remanescentes do Engenho do Calixto encontra-se em movimento, conforme analisamos nas narrativas que se seguem.

A narrativa do senhor Dorival dos Santos Furtado foi coletada no lugar que o mesmo reside, na ocasião em que ele e seus familiares encontravam-se produzindo uma “farinhada” para o consumo doméstico. Ao aceitar que eu gravasse sua narrativa para transcrição e publicação posteriormente, o narrador dispôs a ser interrogado sobre a escravidão, sobre o dono do Engenho e o território em que reside, narrou o seguinte:

Olhe, eu não sei quase nada, a única coisa que eu sei é que esse Calixto... Já ouviu falar em coronel de barranco, assim? Os coronéis antigos, de primeiro não eram coronéis do Exército não. Era um homem respeitado que tinha assim, nas margens do rio, da ribeirinha né? Era daqueles que dizia: - essa área de terra é minha, daqui até acolá - e todo mundo respeitava. Esse coronel Calixto era um deles. Ele era dono do Bico da Ponta até no Jacundaí. O Calixto tinha duas mulheres, uma delas era a minha avó, era a Maria Hortência, ela era a mãe do meu pai. Ela tinha uma casa neste lugar aqui, que pegava daqui e ia até naquela castanheira. Aí tinha até igreja, e aí, ele deu essa área de terra que ia daqui e ia até no Jacundaí pra ela. A outra parte, ele deu dali do igarapé grande até lá na ponta para essa outra mulher que eu não sei o nome dela. É o que eu sei... Ele era um dos primeiros, e depois que ele morreu ficou a descendência dele, ficou vários homens famosos: o finado Marcelo Furtado que era nosso parente, João da Piedade, né? Alí encima tinha uma casa bem

grande de propriedade dele tinha até um lugar chamado São Calixto. Ele era um senhor. Lá eles plantavam café, produzia a garapa, a cachaça... Tinha até um igarapé que o nome dele era Calixto. O nome do igarapé era por causa dele, que ele era dono de tudo aqui.

(Dorival dos Santos Furtado, 67 ANOS)

Na narrativa do Senhor Dorival, pode-se observar marcas de negação da identidade negra. Mesmo a despeito de ele ser um dos protagonistas referenciados pelos seus párias como portador de memória do Engenho do Calixto, a negação está em *eu não sei quase nada*. Ao afirmar em sua narrativa “[...] *eu não sei quasenada, a única coisa que eu sei é que esse Calixto... [...]*”, pode-se constatar que, ao colocar-se em primeira pessoa (eu) como possível portador de memórias, uma vez que a memória ocorre através dos indivíduos, o narrador quase que instantaneamente nega sua própria memória ao afirmar-se como sabedor de *quasenada*.

A representação do coronel Calixto, enquanto uma construção imagética do narrador, tem a descrição do dono do empreendimento escravocrata acompanhada do adjetivo *respeitado*. Este adjetivo fomenta a ideia de que o coronel estendia seu poder dominial em toda região do entorno do rio Capim; poder este que, por sua natureza, vai além do campo político e econômico, estende-se ao poder ideológico, inclusive para classificar negativamente as qualidades dos escravos: “[...] *Elereletou-me o caso de um negrão, que havia comprado, e que era um vadio incorrigível* (WALLACE, 2004, p. 161). Ele era “respeitado” pelo poder que detinha, inclusive para expandir seu domínio sobre a terra e demarcar com suas palavras:

“[...] *essa área de terra é minha, daqui até acolá (...)*”.

Essas representações da figura do coronelismo expressas nas narrativas do senhor Dorival remetem aos personagens que figuram na literatura sobre esse fenômeno que se inicia aqui no Brasil, com a presença dos donatários das capitâneas hereditárias, perpassa o Império, se estabilizando na República Velha, quando o coronelismo se consolidou e tornou-se um sistema político caracterizado pelo enorme poder concentrado nas mãos de um poderoso local (latifundiário,

fazendeiro, senhor de engenho), pessoa com grande poder aquisitivo, cuja figura central era o coronel.²⁶

Através da memória, o narrador vai desenvolvendo as práticas de cartografar os espaços de pertencimento do ancestral, que posteriormente passa a ser seu também, através de suas reminiscências que lhe foram narrados, através da memória. *Ele era dono do Bico da Ponta, até no Jacundaí.* Esta cartografia que atravessou gerações vem sendo construída a fim de associá-la à herdade da terra. Eis um dos elementos associados à herança das terras: o lado feminino, que é parte nesse momento de uma positivação da identidade, mesmo sem que o narrador indique que a mesma era negra e escrava. *O Calixto tinha duas mulheres, umadelas era a minha avó, era a Maria Hortênciã, ela era a mãe do meu pai.*

Outro aspecto da positivação da identidade negra encontrada na narrativa do senhor Dorival Furtado está na adjetivação com que ele trata seus familiares: “[...] e depois que ele morreu ficou a descendência dele, *ficou vários homens famosos:ofinado Marcelo Furtado que era nosso parente, João da Piedade, né?* (grifo meu).

Apesar de o narrador não destacar os motivos que tornaram esses homens – seus parentes – em pessoas famosas, essas afirmativas me deixaram intrigado, motivo pelo qual associei a fala do narrador a uma possível participação de seus parentes negros nas revoltas da Cabanagem e Revolta do rio Capim²⁷, cujo cenário ocorreu nas proximidades do Engenho do Calixto. Ao utilizar o termo *famosos*, não seria uma maneira de positivar a identidade do grupo do qual o narrador faz parte? Sabe-se que a revolta do Capim ocasionou um estigma para os capimenses, uma vez que a mídia da época, representada pelo jornal “O Democrata”, contribuiu para esta a estigmatização desde o ano de 1891, quando ocorreram as disputas dos grupos políticos na região do rio Capim, entre os representantes do Partido Republicano do Pará (PRP) e os partidários do Partido Republicano Democrata

²⁶ Segundo Voltaire SHILLING (2012) a figura do coronel surgiu com a formação da Guarda Nacional, criada em 1831, cuja característica assumida era de uma milícia civil que representava o poder armado dos proprietários burgueses, que passaram a patrulhar as ruas e estradas em substituição às forças tradicionais.

²⁷ Esta revolta foi uma das maiores “guerras” sangrentas que ocorreram na região. Existem poucos registros oficiais sobre esse confronto, ocorrido no século XIX. São mais raras ainda as memórias sobre o mesmo. Dizem as pessoas das comunidades que só os pretos

mais antigos saberiam contar sobre o assunto

(PRD), segundo William Gaia Farias (2005). O estigma contra o povo capimense ancora-se, sobretudo, na repercussão que este evento ocasionou no século XIX, através de uma ampla campanha difamatória por meio da imprensa, que denominou o povo de guerrilheiros “sangrentos do Capim”, a partir da vertente política que governava o estado. Esses eventos não constam na narrativa do senhor Dorival, mas é bem coerente associá-la a esse fato histórico e inferir que ele talvez o faça na tentativa de reverter a estigmatização construída do povo do Capim para uma identidade positivada.

Nas pesquisas feitas nos livros de nascimentos, casamentos e obituários a fim de coletar informações escritas sobre a avó do senhor Dorival Furtado, não encontrei informações escritas sobre ela no Cartório de São Domingos do Capim e nem no Cartório de Santana do Capim²⁸. Ressalta-se que as visitas se estenderam ao cemitério da vila de Santana do Capim, porém sem sucessos na empreitada de encontrar o túmulo de Hortência, apesar de ainda encontrarmos registros de túmulos de mortos sepultados no século XIX. Talvez os escravos negros não merecessem as mesmas atenções nos seus funerais que os brancos. No entanto é a negra escrava, o símbolo que representa a terra e sua herança de pertencimento na narrativa do senhor Dorival dos Santos Furtado.

Passemos, agora, à narrativa de dona Joana Mendes Furtado:

Meu marido era bisneto do coronel José Calixto Furtado, dono de várias propriedades de terra às margens do rio Capim. Onde eu moro hoje é uma parte de terra que nós herdamos do coronel Calixto. O nome do meu esposo era João Furtado Júnior, meus sogros eram lavradores enos contavam que o coronel era muito rico e que tinha muitos escravos, vários canaviais e muitas mulheres, pois meu sogro era filho de concubina arranjada ou talvez escrava. Alguns lugares do coronel Calixto, era o Sítio Santo Antonio, o Louro, Boa Esperança, Flechal e outras terras. Todas as terras ficavam nas margens do rio Capim. O coronel José Calixto Furtado era português, mas não se sabe o certo da sua vinda ao Brasil e nem da sua morte. Seus filhos e netos não sabem muita coisa sobre esses detalhes. Eu dou essas informações que ouvi da minha família do meu esposo já falecido. Eu hoje tenho sessenta anos de idade. Sou professora das séries iniciais. Trabalho na Escola Emílio Pantoja em Santana do Capim. Fui criada boa parte da minha vida na fazenda Aproaga, onde meu pai era o gerente, até hoje, comentam que era umas terras também

²⁸ O cartório hoje se encontra localizado na sede da cidade (Aurora do Pará). Foi transferido no final da década de 1990 por supostas irregularidades.

do coronel José Calixto, na época que nós morávamos lá, eu tinha entre oito a dez anos de idade. Em 1969 perdi minha mãe no mês de abril, em outubro do outro ano perdi meu pai num acidente de carro em Belém do Pará. Fui morar Fui morar em Capanema onde passei alguns anos, voltei em 1975, quando fui nomeada professora pelo município de São Domingos do Capim, vindo a trabalhar na escola municipal Boa Esperança, na margem do rio Capim. Em 1976 conheci o João Furtado Júnior com quem me casei, e dessa nossa união nasceram sete filhos.

(Joana Mendes Furtado, 60 anos, Comunidade Boa Esperança I)

Na narrativa acima, dona Joana inicia a inicia com a intenção de resguardar o sentimento de pertença; no entanto o resguardo da herança é vinculado ao coronel José Calixto Furtado, sendo que a dimensão do parentesco é construída para distinguir os “invasores” e “herdeiros”, quando afirma *meu marido era bisneto do coronel José Calixto Furtado*. Ou seja, a narradora, enquanto esposa de um descendente do coronel, possui com este uma familiaridade e, conseqüentemente, está no campo da não tensão da identidade, traduzida pela colonialidade. Essa narrativa aponta para a manutenção do *status quo* identitário no Engenho do Calixto.

A narradora tem consciência de que o dono do Engenho era *muito rico e tinhamuitos escravos e muitas mulheres*, inclusive o sogro dela *era filho de concubina arranjada ou talvez escrava*. Nessa construção narrativa, a narradora aponta o lugar de enunciação do qual faz parte, mesmo estando explícita a herança da identidade negra pelo lado materno, através de uma concubina arranjada, que ela coloca em dúvida, através do advérbio *talvez*, com o sentido da não aceitação da herança negra.

A narrativa da professora Joana Furtado encontra-se articulada com as crônicas do naturalista Alfred Wallace, cujos relatos dão conta de que o Sr. Calixto possuía cerca de cinquenta escravos, de todas as idades, que trabalhavam nas lavouras de canas e de arroz (WALLACE, 2004, p. 159) de onde provinha toda a riqueza que o coronel possuía. Não se encontra presente na obra do naturalista a poligamia praticada entre o coronel Calixto e as mulheres negras, talvez por conta da fé católica professada pelo coronel, transformada em hábitos na casa grande. Como exemplo do catolicismo adotado pelo escravagista está o ato da tomada da bênção em que os escravos, homens e mulheres, crianças e adultos deveriam tomar

do seu senhor à tarde, conforme descreveu o naturalista britânico. Após as descrições desses hábitos, o autor acrescenta que “[...] essa saudação habitual tem um agradável efeito (WALLACE, 2004, p. 160). Qual seria esse efeito? A dominação ideológica que o dono dos escravos mantinha sobre estes.

Mesmo que o naturalista não descreva a poligamia entre senhor e escrava, o próprio descreve uma cena, durante sua estada na casa grande do coronel Calixto, bastante significativa, na qual ele conta uma “piada” cuja moral retrata a infidelidade entre um casal de escravos. Quando o marido da mulher desconfia que estava sendo traído, resolveu voltar do trabalho e flagra a “traição”, e o outro parceiro, já visível, desce do teto da casa, dizendo que tinha vindo do céu e trazia recados de uma filha do casal que lá se encontrava, a qual pedia aos pais que lhe mandasse duas libras de fumo. O pedido é atendido pelo pai da filha falecida, ocasião em que o traído pergunta se no céu há muitos homens brancos, e o escravo negro “charlatão” responde que os brancos estão todos com o diabo no inferno (WALLACE, 2004, p. 166). Nessa narrativa feita pelo coronel, pode-se expressar o domínio do corpo da mulher escrava, na maioria das vezes abusadas sexualmente por seus senhores brancos, uma vez que “[...] muito poucos – replicou ele – Estão quase todos com o diabo, lá nas profundezas do inferno” (WALLACE, 2004, p. 166). Assim, as narrativas de dona Joana Mendes Furtado se encontram com as narradas pelo naturalista Wallace sobre a relação do coronel Calixto com as negras escravas.

Minha avó, Maria Lisbino Furtado, bisneta do José Calixto Furtado, vindo de uma mistura de uma escrava e o neto do Calixto Furtado. Ela teve oito filhos: José Maria Furtado, Vital Furtado, Antonio Furtado, José Furtado, Raimunda Creuza Furtado, Zenilda Furtado, Enoêmia Furtado e Joana Furtado. Eu inclusive era registrada no nome dos meus avós, pois minha mãe engravidou de um português, onde ela era doméstica na sua residência e por ela ser pobre e negra ele não assumiu a paternidade, e os meus avós me criaram, ficando assim o meu primeiro nome, antes de casar: Ana Cristina Furtado. Quando a minha avó era viva, ela não deixava a família se dispersar, como está hoje... Ninguém saía do sítio Boa Esperança, onde é hoje a comunidade Boa Esperança um e dois, né, hoje Lopes. Minha avó me contava que quando ela nasceu já não tinha mais engenhos e escravos, porém as pessoas não respeitavam os negros e os empregos eram só nas casas das pessoas, como doméstica, geralmente não tendo oportunidade para estudar. Meus tios, filhos da minha avó, só conseguiram aprender a ler porque o meu avô mandou sua filha mais velha para morar e estudar em Belém. Quando ela aprendeu a ler, ela voltou e veio ensinar os seus irmãos. Na luta contra o preconceito, comecei a me esforçar para estudar. Fui morar na casa de família, na cidade. Consegui terminar o

magistério e voltei para meu quilombo e começamos uma luta contra a desigualdade e a falta de responsabilidade com a nossa educação... partindo de uma ideia de cidadania fundamos a AQUARC, né? Sabe o que é? Isso tá até na internet! Significa associação Quilombola Unidos do Rio Capim, na qual assumo o cargo de secretária 'e já tou' no segundo mandato. Foi com a associação que nós pudemos participar do projeto chamado Nova Cartografia Social da Amazonia que gerou um livrinho que a gente chama de fascículo de numero vinte e quatro, e aí nós nos inserimos nele como "Povos do Aproaga". Eu cito que sou remanescente do engenho do Calixto, de onde minha avó era remanescente direta dos proprietários, do Calixto. Porém, quando foi feita a divisa das terras pelos meus avós, a comunidade em que eu nasci ficou para a parte de baixo do rio Capim, após a PA duzentos e cinquenta e dois, vizinha do território quilombola "Povos do Aproaga", sendo que os povos do engenho do Calixto, como a minha avó Maria Lisbino Furtado e o meu tio Juvenal Furtado já morreram e os seus filhos tinham dificuldade, né, de dividir a terra, sabe? Eles também tinha dificuldades de autodefinir como remanescentes, pois havia muito preconceito contra os negros e de muita discriminação. Nós éramos visto como analfabetos, ladrões... Os homens serviam só para o trabalho pesado e as mulheres para trabalharem nas casas de famílias, entende? Quando a minha avó era viva ela não deixava a família se dispersar, como está hoje... Ninguém saía do sítio Boa Esperança, onde é hoje a comunidade Boa Esperança um e dois, né, hoje? O meu tio avô Juvenal Furtado também não. Eles mantinham as famílias, né, os filhos e todos os parentes sempre perto uns dos outros, sabe? Depois que eles morreram, os dois, sinto que as nossas raízes secaram por conta disso. Eu e os meus irmãos nós nos agregamos com os povos do Aproaga, para resgatar nossa identidade e nossa cultura afro-brasileira. Hoje, sou formada em Pedagogia, sou colaboradora de algumas pesquisas, como é o caso do projeto de territorialização do quilombo "Povos do Aproaga em parceria com o NAEA, da Universidade Federal do Pará, você sabe o que é isso né? Hoje, eu ocupo o cargo de professora na rede municipal dos municípios de Aurora do Pará e São Domingos do Capim, e assim eu continuo a repassar nossos costumes, mostrando assim que muito importante manter viva a nossa identidade, pois pouco restou do engenho do Calixto, e eu tenho sempre o sonho de manter viva nossa história.

(Ana Cristina Ferreira da Silva, 40 anos, professora, Membro da AQUARC)

Na construção da fala da narradora Ana Cristina, existem sempre ambivalências, mesmo ela sendo membro do movimento social – no caso, da AQUARC, que ultimamente vem positivando a identidade dos seus párias, resultando na inclusão destes nas Novas Cartografias Sociais da Amazônia e, conseqüentemente, na agenda de demandas do Estado, no sentido de reconhecimento da terra de quilombolas. Ao mesmo tempo em que as relações de

parentesco se atenuam com a relação senhor *versus* escravo em relação ao passado. Por outro lado, em prol de um alargamento de uma identidade negra, a narradora, ao mesmo tempo em que, através da instituição em que atua, luta pelo reconhecimento da identidade negra, frisa também em sua memória familiar estreito vínculo de parentesco com o coronel José Calixto. Pode-se, assim, compreender que os discursos são construídos mediante ambiguidades. Ou seja, ao mesmo tempo em que assume a identidade, esta se dissipa por conta do modelo identitário construído a partir da colonização até hoje quando se busca a desconstrução desse modelo para afirmar outra identidade. No entanto a história de vida da narradora é bastante salutar para a compreensão desse fenômeno de transição de uma identidade negatizada para outra com positavações, conforme destacou em sua fala: “[...] *Nós éramos visto como analfabetos e ladrões... Oshomens serviam só para o trabalho pesado e as mulheres para trabalharem nas casas de famílias, entende?*”

A negatização da identidade no Engenho do Calixto é consequência de várias violências físicas e simbólicas praticadas contra os negros, presentes nas memórias da população local. A violência física está presente nos maus-tratos recebidos pelos escravos que vão desde o pelourinho, chamado de “pau de negro”, ocasião em que os rebeldes eram levados para serem punidos aos calabouços e porões ainda encontrados nos prédios dos engenhos do entorno do rio Capim para atirar os negros, e estes serem mortos pelo afogamento, uma vez que estes recebiam águas das marés.

A construção da violência simbólica está presente desde a literatura de cordel, simbolizando o negro na condição de corno (marido traído), como as elites conseguem introduzir e alimentar uma imagem negativa do povo negro. A mídia também é um instrumento do preconceito. Como exemplo, a ridicularidade que o palhaço Tiririca ofendeu inclusive a moral através da música intitulada “Veja o cabelo dela”²⁹, cuja letra ofensiva dizia: “Essa nega fede. Fede de lascar. Bicha fedorenta, fede mais que um gambá”. Não estaria presente o processo do branqueamento da sociedade brasileira? No entanto é notória a presença das denúncias e das

²⁹ Música gravada pela Sony Music e considerada / julgada racista pelo Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, conforme Folha de São Paulo de 30/03/2011.

insurgências contra essas práticas no sentido de construir ações afirmativas, capazes de positivar a identidade negra.

Dentre essas ações de posituação da identidade negra, a prática da cartografia popular torna-se um mecanismo de garantir o território herdado pelos ancestrais, conforme a narradora Ana Cristina vem traçando na região de afrodescendentes a partir da rememoração da territorialidade herdada dos seus ancestrais e do sentimento de pertença, conforme a narradora se identifica: “[...] *Eue os meus irmãos, nós nos agregamos com os povos do Aproaga, para resgatar nossa identidade e nossa cultura afro-brasileira.* Dessa forma, a narradora articulou sua fala de pertencimento não apenas ao quilombola do Aproaga, de onde é liderança, construindo narrativas de herança do território de onde vieram seus ancestrais – neste caso, o Engenho do Calixto: *Quando a minha avó era viva elanão deixava a família se dispersar, como está hoje... Ninguém saía do sítio Boa Esperança, onde é hoje a comunidade Boa Esperança um e dois.* Essa fala explicitou seu desejo de expansão da atuação da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim às comunidades em estudo.

O uso da tradição e o uso da coletividade são fenômenos importantes para o reconhecimento da identidade negra, presentes na narrativa da liderança quilombola com o afã do reconhecimento. Ao usar a expressão *minha avó me contava*, a narradora expressa o sentido de tradição. Tradição de contar história da família, do parentesco, do lugar, dos castigos, etc. Quando ela fala “[...] *eles mantinham as famílias, né, os filhos e todos os parentes sempre perto uns dos outros [...]*”, expressou sentido de coesão social, que parte da ideia de coletividade familiar. Essas expressões são construídas em busca de posituação identitária, através de um sustentáculo jurídico baseado a partir das regras consuetudinárias que acontecem a partir da tradição e, por isso, do usufruto da terra. Nesse caso, de herança das duas partes, de um homem branco dono de terras e de uma mulher escrava negra, cujo ventre gerou os herdeiros do Engenho do Calixto.

Destarte, assim finalizamos o terceiro capítulo desta dissertação. Na próxima seção, apresentamos as considerações finais que encerram a pesquisa aqui empreendida.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A forma final desta dissertação poderia ser tomada como um ensaio e, portanto, ela contém indecisões, inseguranças, opiniões. O texto, dependendo do leitor, poderá ser tido como *confuso*, não pela presença de várias vozes, e sim por buscar os pontos de ambivalências nas narrativas dos remanescentes, analisadas. Dessa forma, procurei mostrar que essas narrativas são instrumentalizadas em busca de reparação do passado, quando positivadas. Esse mérito de concessão de reparação não deve buscar reparar apenas os remanescentes do fenômeno da escravidão, por tratar-se de uma expiação pública a partir das lembranças dos sofrimentos. A afirmação de uma identidade, ou seja, a autoidentificação como remanescente de quilombola, introduz uma ideia pouco assimilada de que ser igual é ter o direito de ser diferente e afirmar essa diferença. A ideia de quilombola acaba ferindo o projeto harmônico e a cordialidade brasileira.

Buscou-se mostrar que a categoria remanescente de quilombo é tributária de uma conceituação longa e multifacetada, na qual a presença da militância e da academia é importante, da qual a categoria herdou a ideia de resistência, de luta simbólica e de um discurso cujas narrativas afirmam a questão do quilombo enquanto uma política de ação afirmativa e denuncia o racismo à brasileira. Das instituições de pesquisa, herdou-se o termo da resignificação. Da junção dessas “heranças”, é possível a aplicabilidade do artigo 68 da ADCT. É uma postura política de enfrentamento às narrativas construídas para enfrentar o discurso do não reconhecimento das diferenças, a exemplo das crônicas do naturalista Alfred Russel Wallace tratadas neste trabalho.

Na presente dissertação de mestrado, intitulada “Narrativas de Remanescentes de Quilombo: divergências e convergências na construção da identidade negra no Engenho do Calixto, em Aurora (PA)”, assumiu-se como objetivo geral compreender as narrativas orais (discursos) que constroem as representações identitárias nas comunidades do Engenho do Calixto. Como é necessário “pôr um ponto final” nesta empreitada científica, afirmo de antemão que o trabalho de reconhecimento da identidade quilombola no Engenho do Calixto encontra-se em processo de autorreconhecimento, ou seja, está nesse momento em

sua efervescência. E as considerações aqui realizadas serão uma primeira reflexão sobre o *corpus* desta pesquisa, sendo que outras possíveis considerações poderão ser feitas após esta tarefa, podendo ratificá-las ou não, pois acredito que outras pesquisas suceder-se-ão com maior profundidade, uma vez que a questão da identidade negra enseja tratamento interdisciplinar. Neste caso, foquei as narrativas pelo viés de dois códigos semiológicos de Barthes

As narrativas evocadas pelos sujeitos do Engenho do Calixto apresentam tensões e são ambivalentes. Essas tensões e ambivalências são representadas simultaneamente pelos remanescentes. De um lado, encontra-se a herança da concepção colonial da identidade negra, representada pela negatividade do negro, resultado das representações construídas como sinônimo de atraso, de feiura e de criminalidade: eis aí os estigmas produzidos na crônica do escravagista, traduzida por Wallace, sobre os escravos, que transitou no espaço e no tempo, alcançando os remanescentes de quilombo que participaram da revolta do rio Capim e os que vivem nas comunidades herdadas desde a escravidão. O peso recaído historicamente sobre os remanescentes em estudo os obriga a “clarearem” suas identidades quando buscam o ancoradouro na imagem do coronel José Calixto Furtado, daí o apego à descendência do senhor, branco e escravista.

De outro lado, o outro campo de tensão está representado pela positivação da identidade negra, quando entra em cena a busca da construção social do grupo, da ancestralidade, na qual o papel da herança negra é a âncora que sustenta a estrutura de pertencimento jurídico da propriedade da terra. É nessa ocasião de tensão que as demarcações subjetivas herdadas são afloradas para cartografarem seus lugares de pertencimentos. As narrativas se tornam elementos culturais possíveis de uma política de reconhecimento da identidade negra.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Arqueologia da Tradição: Uma apresentação da Coleção Tradição & Ordenamento Jurídico In: SHIRAISHI NETO, Joaquim. *Leisdo babaçu livre: Práticas Jurídicas das Quebradeiras de Coco Babaçu e NormasCorrelatas*. Manaus, PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

_____. *Nova Cartografia Social da Amazônia: Fascículo 24, Povos do Aproaga – São Domingos do Capim*. Belém: Casa & Design / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

_____. O direito étnico à terra. *Orçamento & Política Socioambiental*, Brasília, v. 4, n. 13, jun. 2005.

_____. *Quilombos: Repertório Bibliográfico de Uma Questão Redefinida (1995 – 1997)*. Rio de Janeiro: BIB, n. 45, 1º semestre, 1998.

ANASTÁCIO, Sílvia Maria Guerra, SILVA, Célia Nunes. *As Narrativas e o Processo de Recriação do Sujeito: a semiótica dos sujeitos*. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUTRAN, Arthur. *Imagens do negro na cultura brasileira: considerações em torno do cinema, teatro, literatura e televisão*. São Carlos (SP): UFSCar, 2011.

BATES, Henry Walter. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Trad. Cândido de Mello-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Trad. Maria de S. Cruz. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Crítica y verdade*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

_____. Introdução à Análise Estrutural da Narrativa. In: BARTHES, Roland. *Análise Estrutural da Narrativa: Pesquisas Semiológicas*. 3. ed. Introdução à edição brasileira por Milton José Pinto. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1973.

_____. *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, 2000.

_____. *S/Z*. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

CARLE, Cláudio Baptista. Estudos sobre o imaginário na Atmosfera de Quilombos Arqueológicos. Campinas, Revista de Arqueologia Pública, n. 8, dezembro de 2013.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov In: 3. ed. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte. Editora da UFMG, 1998.

BRANDÃO, C. R. *Memória Sertão*. São Paulo: Editora Cone Sul/UNIUBE, 1998.

BRASIL (1988). Constituição. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado, 1988.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

_____. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Biblioteca de Letras e Ciências Humanas, 1979.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. *Antropologia da Memória*. Trad. Míriam Lopes. Porto (Portugal): Instituto Piaget, 2005.

CARNEIRO, Suely. Uma guerreira contra o racismo. *Caros Amigos*, São Paulo, ano III, n.35, p. 24-29, fev. 2000, Entrevista.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral – memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Narrativa e Cultura: Do Erudito e do Popular In: SIMÕES, Maria do Socorro (Org.). *Narrativa oral e imaginário amazônico*. Belém: UFPA, 1999.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Ter, Ser – a possível leitura semiológica. In: FERNANDES, José Guilherme dos Santos; CORRÊA, Paulo Maués (Orgs.).

Estudos de literatura da Amazônia: prosadores paraenses. Belém: Paka-Tatu:EDUFPA, 2007.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1990.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Nas terras do Cabo Norte: Fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Heloisa Toller. Africanidade e território na inscrição (da escrita literária) brasileira. *Realis*, Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais, vol. 02, jan-jun 2012, www.revista-realis-org, pg. 45 -61

GRANDESSO, M. *Sobre a construção do significado: uma análise epistemológica e hermenêutica da prática clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro editora, 2006.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11 ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Lauro. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

HOLZER, Wether. O lugar na geografia humanista. *Revista Território*, Rio de Janeiro, ano IV, no. 7, p. 67-78, jul/dez, 1999.

LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2003. MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna. *No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. 2 ed. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, no. 322. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2002

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Importância da História, da Geografia e da Cartografia na análise da formação social e territorial da Amazônia In: MONTEIRO et al. *Atlas socioambiental: municípios de Tomé-açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis*. Belém: NAEA/UFPA, 2009.

MARQUES, J. G. W. Aspectos ecológicos na etnoictiologia dos pescadores do complexo estuarino-lagunar Mundaú-Manguaba, AL. 1991. (Tese de Doutorado em Ciências) – Pós Graduação em Ecologia, Universidade Estadual de Campinas, 1991.

MARRO, Mabel. Roland Barthes: el lenguaje de los discursos, la ciência de los signos, la prática del texto In ZECCHETTO, Victorino (coord.). *Seis semiólogos em busca del lector*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS/La Crujía, 1999.

MONTEIRO, Maurílio de Abreu et al. *Atlas socioambiental: municípios de Tome-Açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis*. Belém: NAEA/UFPA, 2009.

NETO, José Maia Bezerra Neto. *Escravidão Negra no Grão Pará: séculos XVII – XIX*. 2 ed. Belém: Paka-Tatu, 2012.

O'DWEYR, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Terras de Quilombo*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. Os (des)caminhos da Identidade. Caxambu (MG). XXIII Encontro Anual da Anpocs, 1999.

OLIVEIRA, Luís Inácio. *Do canto e do silêncio das sereias: um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin*. São Paulo: Editora PUC-SP, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2011.

PARÁ. Constituição. *Constituição do Estado do Pará*. Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 1989.

PERROT, Michelet. *História da Vida Privada 4: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Trad. Bernardo Joffily. Companhia das Letras, 1991.

PIETRAFESA DE GODOY, E. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1999.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Trad. Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Editora Letra e Voz, 2010.

PORTELA, Eduardo et al. *Teoria Literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Editora Letra e Voz, 2010.

POSEY, D. A. Introdução à Etnobiologia: teoria e prática In: RIBEIRO, D. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

RAMOS, Edna; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. *Negros do Trombetas*. Belém: Ed. UFPA, 1993.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. *Dicionário de Teoria da Narrativa*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

RODRIGUES, J. Barbosa. *Exploração e estudo do Valle do Amazonas*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém: IAP-Programa Raízes, 2005.

_____. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense: textos reunidos*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 4ª. Edição. São Paulo, Cortez, 2006.

SCHMITT, Alessandra et al. A atualização do conceito de quilombo: identidade e territórios nas definições teóricas. *Revista Ambiente e Sociedade*, ano V, n. 10, 1º sem. 2002.

SILVA, Simone Rezende da. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. *Revista Nera*, ano 14, n. 19, p. 73-89, jul./dez. 2011.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História Oral*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.

THOMPSON, Alístar. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da História Oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC – Fundação Getúlio Vargas, 2000.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de Quilombo: Caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça do Estado do Pará/Programa Raízes, 2006.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2004.

WOORTMANN, Ellen F. Teorias do Parentesco In Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo-Brasília: Hucitec – Edunb, 1995.

ANEXOS

Anexo A

Narrativa de Joana Mendes Furtado (Moradora – Comunidade Boa Esperança I)

Meu marido era bisneto do coronel José Calixto Furtado, dono de várias propriedades de terra às margens do rio Capim. Onde eu moro hoje é uma parte de terra que nós herdamos do coronel Calixto. O nome do meu esposo era João Furtado Júnior, meu sogros eram lavradores e nos contavam que o coronel era muito rico e que tinha muitos escravos, vários canaviais e muitas mulheres, pois meu sogro era filho de concubina arranjada ou talvez escrava. Alguns lugares do coronel Calixto, era o Sítio Santo Antonio, o Louro, Boa Esperança, Flechal e outras terras. Todas as terras ficavam nas margens do rio Capim. O coronel José Calixto Furtado era português, mas não se sabe o certo da sua vinda ao Brasil e nem da sua morte. Seus filhos e netos não sabem muita coisa sobre esses detalhes. Eu dou essas informações que ouvi da minha família do meu esposo já falecido. Eu hoje, tenho sessenta anos de idade. Sou professora das séries iniciais. Trabalho na Escola Emílio Pantoja em Santana do Capim. Fui criada boa parte da minha vida na fazenda Aproaga, onde meu pai era o gerente, até hoje, comentam que era uma terras também do coronel José Calixto, na época que nós morávamos lá, eu tinha entre oito a dez anos de idade. Em 1969 perdi minha mãe no mês de abril, em outubro do outro ano perdi meu pai num acidente de carro em Belém do Pará. Fui morar Fui morar em Capanema onde passei alguns anos, voltei em 1975, quando fui nomeada professora pelo município de São Domingos do Capim, vindo a trabalhar na escola municipal Boa Esperança, na margem do rio Capim. Em 1976 conheci o João Furtado Júnior com quem me casei, e dessa nossa união nasceram sete filhos.

(Joana Mendes Furtado, Comunidade Boa Esperança I)

]

Anexo B

Narrativa de Ana Cristina Ferreira da Silva

(Professora, herdeira da Comunidade Boa Esperança e que faz parte do quilombo do “Povo do Aproaga”)

Minha avó, Maria Lisbino Furtado, bisneta do José Calixto Furtado, vindo de uma mistura de uma escrava e o neto do Calixto Furtado. Ela teve oito filhos: José Maria Furtado, Vital Furtado, Antonio Furtado, José Furtado, Raimunda Creuza Furtado, Zenilda Furtado, Enoêmia Furtado e Joana Furtado. Eu inclusive era registrada no nome dos meus avós, pois minha mãe engravidou de um português, onde ela era doméstica na sua residência e por ela ser pobre e negra ele não assumiu a paternidade, e os meus avós me criaram, ficando assim o meu primeiro nome, antes de casar: Ana Cristina Furtado Lopes. Minha avó me contava que quando ela nasceu já não tinha mais engenhos e escravos, porém, as pessoas não respeitavam os negros e os empregos eram só nas casas das pessoas, como doméstica, geralmente não tendo oportunidade para estudar. Meus tios, filhos da minha avó só conseguiram aprender a ler porque o meu avô mandou sua filha mais velha para morar e estudar em Belém. Quando ela aprendeu a ler, ela voltou e veio ensinar os seus irmãos. Na luta contra o preconceito comecei a me esforçar para estudar. Fui morar na casa de família, na cidade. Consegui terminar o magistério e voltei para meu quilombo e começamos uma luta contra a desigualdade e a falta de responsabilidade com a nossa educação... partindo de uma ideia de cidadania fundamos a AQURC, né? Sabe o que é? Isso tá até na internet! Significa associação Quilombola Unidos do Rio Capim, na qual assumo o cargo de secretária ‘e já tou no segundo mandato. Foi com a associação que nós podemos participar do projeto chamado Nova Cartografia Social da Amazonia que gerou um livrinho que a gente chama de fascículo de numero vinte e quatro, e aí nós nos inserimos nele como “Povos do Aproaga”. Eu cito que sou remanescente do engenho do Calixto, de onde minha avó era remanescente direta dos proprietários, do Calixto. Porém, quando foi feito a divisa das terras pelos meus avós, a comunidade em que eu nasci ficou para a parte de baixo do rio Capim, após a PA duzentos e cinquenta e dois, vizinha do território quilombola “Povos do Aproaga”, sendo que os povos do engenho do Calixto, como a minha avó Maria Lisbino Furtado e o meu tio Juvenal Furtado já

morreram e os seus filhos tinham dificuldade, né, de dividir a terra, sabe? Eles também tinha dificuldades de autodefinir como remanescentes, pois havia muito preconceito contra os negros e de muita discriminação. Nós éramos visto como analfabetos, ladrões... Os homens serviam só para o trabalho pesado e as mulheres para trabalharem nas casas de famílias, entende? Quando a minha avó era viva ela não deixava a família se dispersar, como está hoje... Ninguém saía do sítio Boa Esperança, onde é hoje a comunidade Boa Esperança um e dois, né, hoje? O meu tio avô Juvenal Furtado também não. Eles mantinham as famílias, né, os filhos e todos os parentes sempre perto uns dos outros, sabe? Depois que eles morreram, os dois, sinto que as nossas raízes secaram por conta disso. Eu e os meus irmãos nós nos agregamos com os povos do Aproaga, para resgatar nossa identidade e nossa cultura afro-brasileira. Hoje, sou formada em Pedagogia, sou colaboradora de algumas pesquisas, como é o caso do projeto de territorialização do quilombo “Povos do Aproaga em parceria com o NAEA, da Universidade Federal do Pará, você sabe o que é isso né? Hoje, eu ocupo o cargo de professora na rede municipal dos municípios de Aurora do Pará e São Domingos do Capim, e assim eu continuo a repassar nossos costumes, mostrando assim que muito importante manter viva a nossa identidade, pois pouco restou do engenho do Calixto, e eu tenho sempre o sonho de manter viva nossa história.

ANEXO C

Narrativas de Iraci de Jesus, agricultora da Comunidade Boa Esperança
II (Agricultora e contadora de histórias, 61 anos)

(1)

O Sinhô tá vendo essa ilha aí, na frente de casa? Aí, tinha um bicho, aí dibaixo dessa ilha, que toda manhã, se mexia aí, fazendo um barulho que estrondava tudo, aqui dentro de casa só ouvia o barulho de panela e das tampas na parede, isso acontecia de manhã e seis hora da tarde, justamente na hora que os galos catavo, era certeza... galo cantavo aqui o bicho estrondava lá. Dizia a vovó que era a cobra grande... E isso fui se acabando, acabando, acabando... e nunca mais se ouviu, depois que as balsas começaram a passar por aqui...

(2)

Tinha arroz aqui, arroz e cachaça. Ia daqui pra lá pra Belém. Aí... Aí... ficaram já com inveja dele, daí vieram matar ele. Vieram matar o dono daí. Aí avisaram. Ele foi se esconder aí pra foz do Caratateua. Aí eles foram se esconder pra lá, o dono daí. Aí vieram, baldiaram gasolina e queimaram. Tinha arroz, cachaça... ia daqui pra lá pra Belém. Aí... Aí... ficaram já com inveja dele daí, aí vieram matar ele. Vieram matar o dono daí. Aí, até estourava os telhados, telhas e voavam cacaria! Não é mentira que tou contando... A minha mãe com a minha vó que me contava, né? Uma história. Tipo uma história, né? Aí voava, quando tava estourando lá, avoava tudo pro lado dali do rio, pro lado do meu avô, porque olhe uma telha que estourar, meter fugo assim a peso de gasolina, até outra coisa né? Aí estourava aquilo... Vai avoando. Tudo isso a minha avó contava... Aí o menino nem morreu, o dono daí, porque ele foi se esconder pra li com a mulher dele.

ANEXO D

Narrativa de Dorival dos Santos Furtado

(Agricultor, morador da comunidade Boa Esperança I, remanescente, bisneto do coronel José Calixto Furtado e de dona Hortência

Olhe, eu não sei quase nada, a única coisa que eu sei é que esse Calixto... Já ouviu falar em coronel de barranco, assim? Os coronéis antigos, de primeiro não eram coronéis do Exército não. Era um homem respeitado que tinha assim, nas margens do rio, da ribeirinha né? Era daqueles que dizia: - essa área de terra é minha, daqui até acolá - e todo mundo respeitava. Esse coronel Calixto era um deles. Ele era dono do Bico da Ponta até no Jacundaí. O Calixto tinha duas mulheres, uma delas era a minha avó, era a Maria Hortência, ela era a mãe do meu pai. Ela tinha uma casa neste lugar aqui, que pegava daqui e ia até naquela castanheira. Aí tinha até igreja, e aí, ele deu essa área de terra que ia daqui e ia até no Jacundaí pra ela. A outra parte, ele deu dali do igarapé grande até lá na ponta para essa outra mulher que eu não sei o nome dela. É o que eu sei... Ele era um dos primeiros, e depois que ele morreu ficou a descendência dele, ficou vários homens famosos: o finado Marcelo Furtado que era nosso parente, João da Piedade, né? Alí encima tinha uma casa bem grande de propriedade dele tinha até um lugar chamado São Calixto. Ele era

um senhor. Lá eles plantavam café, produzia a garapa, a cachaça... Tinha até um igarapé que o nome dele era Calixto. O nome do igarapé era por causa dele, que ele era dono de tudo aqui.

ANEXO E

Narrativa de Maria do Carmo, conhecida popularmente como “dona Bahia”,
(Professora aposentada e ex-moradora da comunidade Jabuti Maior, próximo ao antigo engenho do Calixto)

Logo quando eu vim pra estas bandas de cá, lá na foz do Caratateua, ali perto de onde tinha escravo, eu ouvia falar que lá tinham os escravos, né? Os escravos comemoravam a festa do Divino Espírito Santo, lá, e quando era próximo da festa, eles saíam remando, remando, com a imagem do Espírito Santo, que é uma pomba. Você já viu, né? Aí, os seus senhores davam a imagem pra eles pedirem donativo, e eles iam, bem antes, e as coisas que eles ganhavam, vinha tudo dentro das canoas. Diz que, uma vez, eles foro tirar donativo, e já vinho com os barcos pesados de coisas, e bem perto duma ilha, aconteceu de o barco bateu num barranco, e o Divino Espírito Santo caiu dentro d'água, e afundou, e eles começaram a chorar e fazer oração, rezavo, rezavo, fizeram promessa que nunca ia deixar de fazer a festa, se o santo aparecesse, porque estavam todos com muito medo de serem surrado foi quando pensaram que não a imagem foi subindo, subindo... até aparecer na flor da água, e aí eles pegaram ela e beijavam ela, a pombinha, que é o Divino Espírito Santo, e enfeitaram ela de flores, e seguiram cantando, festejando, e foi festa, muita festa. Isso era o que sempre as pessoas mais velhas contavam de lá.

ANEXO F

Universidade Federal do Pará
Campus universitário de Bragança
Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia

**CESSÃO DE DIREITOS SOBRE NARRATIVA ORAL PARA A UNIVERSIDADE
 FEDERAL DO PARÁ**

Pelo presente documento _____, brasileiro,
 _____, carteira de Identidade nº
 _____, emitida pela _____, CPF nº _____,
 residente e domiciliado na comunidade _____,
 no município de Aurora do Pará, cedeneste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo à
 Universidade Federal do Pará/Campus Bragança/Programa de Pós-Graduação em Linguagens e
 Saberes na Amazônia (PPGLS) a totalidade dos seus direitos patrimoniais de autor sobre o
 depoimento oral prestado à dissertação de mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia
 intitulada **"Narrativas de Quilombo: divergências e convergências na construção da
 identidade negra no Engenho do Calixto, em Aurora (PA)"**, perante o pesquisador Adão Souza
 Borges.

Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o
 Brasil é signatário, o NARRADOR, proprietário originário da(s) narrativa(s) de que trata este termo,
 terá, indefinidamente, o seu direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre suas narrativas,
 de sorte que sempre terá seu nome citado por ocasião de qualquer utilização.

Fica pois a Universidade Federal do Pará plenamente autorizada a utilizar a (s) referida(s)
 narrativa(s), no todo ou em parte, editado ou integral, inclusive cedendo seus direitos a terceiros, no
 Brasil e/ou no exterior.

Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assina
 o presente documento para os efeitos legais.

Aurora do Pará, _____, ____/____/____

Nome do Cedente

