



Irislane Pereira de Moraes



**Do tempo dos *Pretos d'antes* aos *Povos do Aproaga*:
Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale
do rio Capim (PA)**

Dissertação de Mestrado

Belém, Pará

2012

Irislane Pereira de Moraes

***Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga:
Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia (Concentração em Arqueologia) pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Profª Dra. Marcia Bezerra de Almeida

Co-orientador: Prof. Dr. Fernando Luiz Tavares
Marques

Belém, Pará

2012

**Do tempo dos *Pretos d'antes* aos *Povos do Aproaga*:
Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)**

Irislane Pereira de Moraes

Banca Examinadora:

Orientadora: _____

Profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida Universidade Federal do Pará/ PPGA

Co-orientador: _____

Profo. Dr. Fernando Luiz Tavares Marques Universidade Federal do Pará/ PPGA/
Museu Paraense Emilio Goeldi

Examinador Interno: _____

Profo. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin / Universidade Federal do Pará/ PPGA

Examinador Externo: _____

Profo. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho / Universidade Federal de Goiás/PPGAS

Examinadora Suplente: _____

Profa. Dra. Edna Ferreira Alencar / Universidade Federal do Pará/ PPGA

Dissertação defendida e aprovada em: 01 de outubro de 2012

Belém-Pará

Áruanda

Quando foi mesmo que ela chegou pela primeira vez a meus ouvidos, não sei. Era apenas uma palavra, mas trazia um cheiro violento de terra e de liberdade, gosto de fruta madura, uma palavra apenas, porém usando paladar e olfato. Por que me embalava tanto como se fossem os braços de minha mãe? Pés se arrastavam, corpos dançavam, vozes cantavam e ela vinha clara e sonora, não se explicando nem definindo, mas evocando lembranças, saudades, passado, distante país, tempos idos, infância, mocidade, vida vivida.

(...)

Áruanda é o país que sempre trazemos dentro de nós, país de Liberdade e de Paz, país sem desigualdades nem ódio, sem injustiças ou crueldades (...) que carregamos como uma arma ou uma joia tão brilhante, pois foi por nós construído, vivido, criado, e por nós defendido.

(...)

Em Áruanda o Sírio é mais Sírio e as estrelas brilham com maior intensidade, porque somos parte direta na construção de toda a paisagem.

Eneida de Moraes

*Àos quilombolas (do Aprocaga),
porque (re)existem na luta por sua Liberdade e Território.*

AGRADECIMENTOS

“...Uma dúzia de rosas, cheiro de alfazema

Presentes eu fui levar...

E nada pedi, entreguei ao mar

E nada pedi, só agradeci!”

(Gerônimo Santana e Vevé Calasans)

“Agradecer e abraçar” é sonora poesia evocada com pleno sentimento de gratidão a quem de alguma maneira contribuiu com este trabalho. Teria sido impossível construir esta dissertação se não fosse a solidariedade de amigas e amigos. O apoio é intelectual, material, emocional e espiritual.

Assim, inicio agradecendo à inestimável contribuição dos interlocutores da pesquisa, pois a receptividade deles foi fundamental, ao dedicarem parte do seu tempo dando-me entrevistas, hospedando-me, recebendo-me em suas casas e em seus cotidianos. Os meus agradecimentos vão para todas as comunidades quilombolas no baixo curso do rio Capim: à Taperinha, Sauá-Mirim, Nova Ipixuna e Benevides na pessoa de América Maria dos Santos, Ana Cristina Ferreira da Silva, Antonina Coutinho da Silva, Antonina Gomes dos Santos “Antonina”, Aldenora Coutinho da Luz, Barbara Aires da Silva “D. Baruka”, Benedito Severino Furtado “Bonifácio”, Dezhina Correa Dos Santos, Estanilau Lobo da Luz, Edilena Santos Silva, Francisco Gomes dos Santos, Itálica dos Santos Silva, Joao Henrique dos Santos, João da Luz Santos “Joazito”, João da Conceição Silva “Pitada”, João Carlos Lopes “Puiaiá”, João Macedo “Raimundo Pantoja”, Jovina Moreira, Lourença Maria da Conceição, Manoel Clauderi Coutinho da Luz “Cleo”, Manoel de Jesus Santos Cunha, Maria de Fátima Queiroz Coutinho, Maria Edna Queroz Coutinho, Maria Coutinho da Luz, Maria “Terezinha” Coutinho, Maria Sudrelina de Jesus da Silva, Maria Verônica Santos de Oliveira “Vera”, Gormecindo Moreira dos Santos “Tio Gó”, Nazaré Rodrigues Braga “Naza”, Raimunda Luiz da Silva Santos a dona “Dica”, Rosangela dos Santos, Rosinete Tocantins. Estendo meus agradecimentos à comunidade de Alegre Vamos. Agradeço em especial à Maria do Carmo e sua família, na vila DER, que foram solidários comigo, uma família que sempre pude contar ali na beira do rio Capim. Meu agradecimento profundo aos *Povos do Aproaga!*

Agradeço ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), aos colegas de pesquisa Eliana Teles, Galvanda Galvão, e a Betanya Barbosa que muito me ajudou na fase inicial desta pesquisa. Agradeço em especial ao prof. Alfredo Wagner Berno de Almeida e à profa. Rosa Elizabeth Acevedo Marin. Conhecer realidades específicas de Povos e Comunidades Tradicionais através da participação no PNCSA é uma das experiências mais relevantes de minha trajetória, não apenas acadêmica, mas enquanto pessoa no mundo, na Amazônia, como agente social na busca de construção de uma reflexividade. Com semelhante sentimento, agradeço à minha orientadora profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida, que desde a especialização em Arqueologia tem compartilhado comigo grandes ensinamentos e reflexões, demonstrando-me o verdadeiro significado do compromisso e da ética na arqueologia e na vida.

Agradeço ao prof. Fernando Luiz Tavares Marques, co-orientador, que possibilitou-me participar dos trabalhos de campo nas ruínas de antigos engenhos no baixo Capim, disponibilizou-me cópias de materiais etnohistóricos do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), e ainda pelas as profícias discussões no âmbito da arqueologia histórica. Agradeço à Universidade Federal do Pará (UFPa), ao Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) na coordenação da profa. Denise P. Schaan. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida e apoio institucional que possibilitam realizar esta dissertação de mestrado e continuar minha formação acadêmica. Ao prof. Dr. Argenor Sarraf agradeço pela leitura cuidadosa e valiosas contribuições ao projeto de qualificação desta dissertação.

Na minha família, carinho e agradecimentos vão para minha mana Priscila e o maninho Rafael, que mesmo estando longe me ligavam de Marabá ou mandavam presentes, lembranças da saudade que nos unia apesar das ausências. Agradeço a meu pai Isaias e a tia Eunice, a minha avó Aurentina pelo apoio e carinho, em especial agradeço a minha mãe Maria Aparecida que superando tantas dificuldades tem apoiado meus sonhos.

Na minha terra natal, ainda agradeço aos amigos de luta e sonhos Eric de Belém, Rosemayre Bezerra e Thiago Cruz. Na fronteira, resistência jovem às velhas opressões desse sistema capitalista que devasta nossa Amazônia. Venceremos!

E, por falar em sonho, conhecer Roberta Tavares no Auto do Círio de Nazaré (2011), foi dádiva de N. Senhora: arco-íris triplo durante um pôr-do-sol de domingo à beira do rio Guamá que leva memórias do alto à baía do Guajará. Cada dia representa o compartilhar de um novo caminho, assim, sou imensamente agradecida pelo seu apoio e compreensão da presença ausente, ah pelos debates sobre África, escravidão, fugas, quilombos e batucadas na Amazônia, por todos os nossos momentos juntas. Assim, neste mês outubro levo em promessa Cravo e rosas o quanto eu puder no coração.

Diluindo fronteiras, os meus agradecimentos à Joseline Trindade vai desde imensuráveis contribuições acadêmicas às maiores demonstrações de amizade, companheirismo e solidariedade. Ao longo desses anos conhecer e compartilhar com você tantos momentos de minha vida é dádiva de Orixá! Aliás, solidariedade é a marca da extensa família Trindade...! Em Belém, agradeço à Francisca Trindade que, nos seus 82 anos, maternalmente me acolheu como sendo da família; à *hermana* Nazaré Moara Trindade, agradeço pela leitura e contribuição para que eu pudesse melhor redigir o texto da dissertação; à Rosilena Trindade pelo incentivo para que eu cuidasse melhor da minha saúde; à Marina Trindade pela força e determinação construídas com arte e poesia! Considerando o tamanho deste “clã Trindade”, agradeço ainda à Mariana e a todos mais... Amigos hermanos, amigo cabano: Salve Rômulo Cesar! Tuas viagens filosóficas, mais a adorável leveza de tua mãe Darina, dona Dadá, renovam-me o espírito. Obrigado pela consciência negra veiada de ancestralidades.

Da família de Axé, agradeço em especial, à minha mãe Nalva d’Oxum, yá do Ilê Iyaba Omi (Aciyomi) da Terra Firme, onde recebi acolhimento, *ajeum* e banhos cheirosos que me fortaleceram para seguir caminhando mesmo quando as demandas pareciam intransponíveis. Motubá minha mãe! Ora iê iê ôh...

Durante a elaboração da dissertação pude contar com amigos (as) que me deram informações, livros e apoio técnico, assim, agradeço à Rose Lisboa pelas dicas iniciais no *coreldraw* e *photoshop*; à Renata Ramos e Guy Veloso pela curadoria de algumas das fotos usadas no ensaio fotográfico sobre os *Povos do Aproaga*; a Gilberto Mendonça pelas “consultorias audiovisuais” e conversão das fitas de entrevistas; a Ulisses Guimarães que através do PNCSA contribuiu na elaboração do mapa. Ouvir

muitas vezes as entrevistas que fiz, mas as transcrições foram na maior parte trabalho de Laís Costa, Marina Trindade e de Leide Leal.

Grata a tod@s vocês pela colaboração! Ah! Quantas formas possíveis de ainda se exercer humanidade em suas ações me mostraram.

AXÉ!

RESUMO

Esta dissertação se construiu a partir do diálogo entre a Antropologia e a Arqueologia, na busca de compreender os usos e significados que o patrimônio arqueológico assume no âmbito das relações sociais contemporâneas, em específico, aqueles construídos segundo a lógica de povos e comunidades tradicionais. Entendido como categoria etnográfica, o patrimônio permite vislumbrar significados que os quilombolas pertencentes às comunidades Taperinha, Nova Ipixuna, Sauá- Mirim, Benevides e Alegre Vamos, no município de São Domingos do Capim (PA), elaboram em torno do sítio arqueológico Aproaga. Na luta pela titulação definitiva do seu território os quilombolas se autodefinem *Povos do Aproaga*, nesse contexto, a *consciência cultural* possibilita a construção da identidade coletiva. Em torno das ruínas históricas do engenho colonial, a memória social quando os *Pretos d'antes* foram escravos restitui e fortalece no presente as referências culturais e fronteiras étnicas em consonância ao sentimento de pertencimento ao Aproaga. Assim, a arqueologia pública e etnográfica possibilita compreender as dinâmicas e relações sociais do presente e suas fruições com o passado, os significados da cultura material, bem como, as dimensões étnicas que o patrimônio pode vir a assumir no contexto de direitos territoriais de comunidades descendentes e/ou de origem. Porquanto, a territorialidade quilombola construída pelos *Povos do Aproaga* implica pensar de maneira crítica sobre as políticas do patrimônio na Amazônia, e mais amplamente a reflexividade da pesquisa tendo em vista uma práxis descolonial da ciência.

Palavras-chave: *Povos do Aproaga*; patrimônio arqueológico; territorialidade quilombola; arqueologia pública.

ABSTRACT

This master's dissertation were built from the dialogue between anthropology and archeology, seeking to understand the uses and meanings that archaeological heritage plays in the field of contemporary social relations, specifically, those built according to the logic of traditional peoples and communities. Understood as an ethnographic category, heritage allows a glimpse on the meanings of quilombolas communities from Taperinha, Nova Ipixuna, Sauá-Mirim, Benevides and Alegre Vamos, in São Domingos do Capim (State of Pará), draw around the archaeological site Aproaga. In the struggle for definitive titration of its territory the quilombolas define themselves as *Peoples of Aproaga*, in this context, *cultural awareness* enables the construction of collective identity. Around the historic ruins of the Greathouse of Sugar Plantation from the colonial age, the social memory about the time when the Blacks were slaves restores and strengthens the present cultural references and ethnic boundaries in consonance to the feeling of belonging to Aproaga. Thus, public archeology and ethnography allows us to understand the dynamics and social relations of the present and its fruitions with the past, the meanings of material culture as well, the ethnic dimensions which heritage might take in the context of territorial rights of communities descendants and / or origin. Whereas, the territoriality quilombola built by the *People of Aproaga* imply a critical way of thinking about heritage policies in Amazon, and more broadly the reflexivity of the research towards a decolonial science praxis .

Keywords: *Peoples of Aproaga*; archaeological heritage; quilombolas territoriality; public archaeology.

LISTA DE SIGLAS

AQURC	Associação Quilombola Unidos do Rio Capim
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FCCM	Fundação Casa da Cultura de Marabá
FCP	Fundação Cultural Palmares
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional
MMCC	Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade
MPEG	Museu Paraense Emilio Goeldi
NAM	Núcleo de Arqueologia de Marabá
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGA	Programa de Pós-graduação em Antropologia
SAB	Sociedade de Arqueologia Brasileira
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFGD	Universidade Federal Grande Dourados
UNAMAZ	Associação das Universidades Amazônicas

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Capa: O Casarão do Aproaga (Desenho coletivo). Instalação etnográfica, Sauá-Mirim, 24 jul. 2011.....	01
Figura 2 – Dona “Dica” (73 anos) narra os <i>tempos d’antes</i> . Foto: Aldenora Coutinho da Luz.....	35
Figura 3 – Maria América dos Santos (78 anos), comunidade de Taperinha.....	41
Figura 4 – João da Luz Santos “Joazito” (83 anos), comunidade de Nova Ipixuna.....	42
Figura 5 – João Henrique dos Santos (89 anos), comunidade de Taperinha.....	42
Figura 6 – Antônia Gomes dos Santos “Antonina”, comunidade da Taperinha.....	43
Figura 7 – Rosângela dos Santos, comunidade da Taperinha.....	44
Figura 8 – Gormercindo Moreira dos Santos (71 anos), Nova Ipixuna.....	44
Figura 9 – Lourença Maria da Conceição (100 anos) Santana do Capim.....	45
Figura 10 – Benedito Severino Furtado “Bonifacio” (59 anos) Comunidade Benevides.....	46
Figura 11 – João da Conceição Silva “Pitada”- Comunidade Nova Ipixuna.....	48
Figura 12 – Luciene da Silva Santos (11 anos) Comunidade Nova Ipixuna.....	49
Figura 13 – Luciana da Silva Santos “Tia Preta” (três anos) Comunidade Nova Ipixuna.....	49
Figura 14 – Croqui do Território Quilombola Povos do Aproaga. Nova Ipixuna 12 jun. 2010. Fonte: Acervo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.....	54
Figura 15 – Profa. Ana Cristina mostra uma balança antiga. Benevides, 12 jun. 2010.....	55
Figura 16 – Peças arqueológicas encontradas no Aproaga, coleção da profa. Ana Cristina. A - Fragmentos de asa e gargalo de vasilha cerâmica; B - Fragmento de garrafas de genebra, em vidro, base circular e quadrada; C - Fragmento de garrafa em Grês, e demais fragmentos de louça histórica; D - Peça com cena em alto relevo fundida em metal. Foto A, B C: Irislane de Moraes / Foto D: Fernando Marques.....	56
Figura 17 – Lideranças da AQURC, reunião Interinstitucional no IPHAN, Belém, 16 nov. 2010.....	60
Figura 18 – Estruturas de piso em tijoleira e “pedra de mós”, ruínas do engenho Santo Antônio (São José). Rio Capim, 16 abr. 2011.....	64
Figura 19 – Mós de pedra, ruínas do engenho Santo Antonio. Rio Capim, 16 abr. 2011.....	64
Figura 20 – Sr. Ronaldo Manito junto à roda d’água do Taperuçu. 17 abr 2011.....	65
Figura 21 – Mensagem escrita no croqui do mapa do Território Povos do Aproaga. Oficina de Cartografia Social (PNCSA), 19 jun. 2011.....	69
Figura 22 – Dona Vera mostra o pariri usado no combate à anemia, Nova Ipixuna, 21 jul. 2011.....	73

Figura 23 – Dona Vera mostra cesto que produziu com talo de Guarumã. Nova Ipixuna, 21 jul. 2011	74
Figura 24 – A camboa, armadilha de pesca às margens do Rio capim, na maré baixa...75	
Figura 25 – Pesca na camboa, vista interna. Fonte: colônia dos pescadores Z-11.....75	
Figura 26 – Roça de mandioca, a beira do caminho entre Nova Ipixuna e a Ponta, 31 out. 2011.....78	
Figura 27 – Sr. Pitada e Sra. Nair pirocam mandioca, retiro de Nova Ipixuna, 21 jul. 2011.....79	
Figura 28 – Dona Nair e <i>Tia Preta</i> recolhem a mandioca puba do igarapé Ipixuna.....80	
Figura 29 – No <i>retiro</i> , dona Nair amassa a mandioca sobre o <i>cocho</i>81	
Figura 30 – <i>Ciane</i> esticando o <i>tipiti</i> para espremer a massa da mandioca.....81	
Figura 31 – <i>Rita</i> peneira e <i>Pitada</i> torra a massa de mandioca.....82	
Figura 32 – Dona Nair peneirando e separando a farinha de mandioca.....82	
Figura 33 – No porto Sauá-mirim, o Sr. Antônio Coutinho confere a farinha de <i>marretagem</i>83	
Figura 34 – Oficina de desenho com crianças, Nova Ipixuna 22 jul. 2011.....86	
Figura 35 – Desenhos de elaborados pela <i>Ciane</i> e a <i>Jé</i>87	
Figura 36 - O <i>poço</i> do Aproaga, na perspectiva da <i>Ciane</i> , local onde os Brancos jogavam os <i>Pretos</i>88	
Figura 37- Os <i>Pretos</i> que eram jogados no <i>Poço</i> , desenho da <i>Jé</i>88	
Figura 38 – Pastoral da Saúde realiza distribuição do sopão Sauá-Mirim 24 jul 2011...91	
Figura 39 – Dona Terezinha faz a pesagem das crianças, Sauá-Mirim. 24 jul. 2011.....91	
Figura 40 - Quilombolas e as coisas <i>d'antes</i> . Sauá-Mirim 24 jul.2011. Foto: Aldenora Coutinho da Luz.....92	
Figura 41 - Quilombolas desenhando o Aproaga instalação etnográfica Sauá-Mirim 24 jul. 2011.....93	
Figura 42 – Barbara Coutinho (11 anos) desenha o Aproaga.....94	
Figura 43 – O Aproaga representado crianças Josilene, Arlete e Barbara Coutinho....94	
Figura 44 – Vista do Casarão do Aproaga a partir do Rio Capim. Foto: acervo AQURC/19?.....96	
Figura 45 – Sítios arqueológicos mapeados Magalhaes (2000) no rio Capim.....98	
Figura 46 – Sítios arqueológicos identificados no Capim com sobreposição de mapas.....105	
Figura 47 – O Aproaga na Carta geográfica de José Velloso Barreto (1877).....106	
Figura 48 – Mapa de localização do Território Povos do Aproaga.....121	
Figura 49 – O casarão do Aproaga tomado pela vegetação. Desenho de Barbara Coutinho (11 anos).....124	

Figura 50 – Croqui das ruínas históricas do engenho Aproaga.....	126
Figura 51 – Os <i>Pretos d'antes</i> trabalham no Aproaga. Desenho Luciane dos Santos (12 anos) 21 jul. 2011.....	135
Figura 52 – Sr. Joazito mostra uma matraca na igreja católica de Nova Ipixuna, 03 nov. 2011.....	159
Figura 53 – Representação do <i>Sarilo</i> feito por dona Terezinha Coutinho. Sauá-Mirim, 24 jul. 2011.....	163
Figura 54 – Dona Lorença e a sua <i>luminária d'antes</i> . Santana do Capim, 01 nov. 2011.....	165
Figura 55 – Garrafa de grêns, coisa d'antes como vaso de flores. Sauá Mirim, 31 out. 2011.....	166
Figura 56 – Dona “Dica” e seu ferro de brasa <i>d'antes</i> . Saura-mirim.....	166
Figura 57 – Território <i>Povos do Aproaga</i> e Sítios Arqueológicos.....	186
Figura 58 – A casa da Agua Tio Go.....	190
Figura 59 – O Barco varal de dona <i>Suga</i> (Adelaide Moreira dos Santos).....	190
Figura 60 – A dona <i>Suga</i>	191
Figura 61 – A dona Lourença.....	191
Figura 62 – Zé <i>Luis</i> (neto) Sr. José Coutinho da Silva.....	192
Figura 63 – Antonina do Sauá-Mirim (Antônia Coutinho da Silva).....	192
Figura 64 – A Jovina Moreira.....	193
Figura 65 – João Henrique e João da Luz no campinho de Nova Ipixuna.....	193
Figura 66 – A M ^a Sudrelina de Jesus da Silva, Comunidade de Benevides.....	194
Figura 67 – A dona <i>Baruca</i> do Sauá-Mirim (Barbara Aires da Silva)	194
Figura 68 – A parteira Dezinha Correa dos Santos já <i>pegou</i> mais de mil.....	195
Figura 69 – A <i>Neca</i> colhe o “pão da terra”	195
Figura 70 – No <i>retiro</i> de Nova Ipixuna.....	196
Figura 71 – <i>Agitório</i> no <i>retito</i> do Sauá-mirim.....	196
Figura 72 – Nazaré Rodrigues Braga, <i>Naza</i> , prepara a massa de mandioca no <i>tipiti</i> ...197	197
Figura 73 – <i>Tia Preta</i> saboreia uma laranja com farinha.....	197
Figura 74 – Já por entre o açaí.....	198
Figura 75 – Jé prepara a peconha.....	198
Figura 76 – De <i>Peconha</i> no pé, <i>Ciane</i> escala os açaizeiros.....	199
Figura 77 – Açaí no cacho.....	199
Figura 78 – Rosa debulha o açaí.....	200
Figura 79 – As mãos da <i>Rosa</i> açaí.....	200

Figura 80 – João Paulo brincando com açaí.....	201
Figura 81 – E Rita descobre um ninho no açaizeiro.....	201
Figura 82 – Um outro ninho.....	202
Figura 83 – No tecer de uma peneira.....	202
Figura 84 – O Sr. Francisco e as <i>coisas d'antes</i> do Aproaga.....	203
Figura 85 – Isso é um cachimbo, no sítio Carmo.....	203
Figura 86 – Manoel de Jesus e Nossa Senhora da Conceição.....	204
Figura 87 – América ante o oratório de Nossa Senhora da Conceição.....	204
Figura 88 – A camboa no Capim.....	205
Figura 89 – <i>Bonifácio</i> no tecer da rede.....	205
Figura 90 – Futebol das crianças no campinho do Sauá-mirim.....	206
Figura 91 – Terezinha de dona <i>Dica</i>	206
Figura 92 – As grande telhas d'antes do Sr. Gormecindo.....	207
Figura 93 – Manoel <i>Coronei</i> tem cerâmica no quintal de casa.....	207
Figura 94 – O menino Mateus nas ruínas do Aproaga.....	208
Figura 95 – Uma tijoleira com encaixe.....	209
Figura 96 – A roda d'antes do Aproaga.....	209
Figura 97 – A maniçoba da dona Dezinha.....	210
Figura 98 – Lavadeira da Taperinha.....	210
Figura 99 – Adeus, feliz, aproaguas.....	212

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Recursos textuais para transcrição de narrativas orais.....	39
Quadro 2 – Principais igarapés do Território dos <i>Povos do Aproaga</i>	75
Quadro 3 – Identificação de sítios arqueológicos no vale do Capim.....	98
Quadro 4 – Os <i>Pretos d’antes</i> e Proprietários do Aproaga.....	141

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	19
INTRODUÇÃO	24
• O PATRIMÔNIO ENQUANTO UMA CATEGORIA ETNOGRÁFICA.....	30
1. CONSTRUINDO RELAÇÕES DE PESQUISA: TRAJETÓRIA E IMERSÃO EM CAMPO	35
1.1 O DEVIR DO TEMA E DA RELAÇÃO DE PESQUISA.....	36
1.2 OS NARRADORES E SUAS HISTÓRIAS	40
1.3 A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA.....	51
1.3.1 A OFICINA DA CARTOGRAFIA SOCIAL DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DOS <i>POVOS DO APROAGA</i>	52
1.3.2 IR AO APROAGA: UMA SOCIALIZAÇÃO NECESSÁRIA.....	56
1.3.3 A REUNIÃO INTERINSTITUCIONAL NO IPHAN	57
1.3.4 POR ENTRE AS RUÍNAS HISTÓRICAS DO VALE DO CAPIM	61
1.3.5 OFICINA DE CARTOGRAFIA SOCIAL: TERRITÓRIO QUILOMBOLA DOS POVOS DO APROAGA AMEAÇADOS PELO AVANÇO DA MONOCULTIVO DO DENDÊ	65
1.3.6 CONHECENDO AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS	68
1.3.7 MANDIOCA: O PÃO DA TERRA ALIMENTA A VIDA COTIDIANA	79
1.3.8 DESENHANDO COM AS CRIANÇAS DO ÍPIXUNA: AS “IMAGENS-LEMBRANÇAS”.....	83
1.3.9 POR UMA “INSTALAÇÃO ETNOGRÁFICA” NO SAUÁ-MIRIM	88
2. APROAGA: “ALICERCE DE NOSSAS RAÍZES”	95
2.1 NO VALE DO RIO CAPIM: FLUÊNCIA ETNOHISTÓRICAS	96
2.1.1 A COLONIZAÇÃO NO VALE DO RIO CAPIM	99
2.2 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL E O “DIREITO DE DIZER O DIREITO”	110
2.2.1 Os <i>POVOS DO APROGA</i> : AUTODEFINIÇÃO E CONSCIÊNCIA CULTURAL NA LUTA PELO TERRITÓRIO	118
2.2.2 TERRITORIALIDADES E CONFLITO: O AVANÇO DE PROJETOS ECONÔMICOS	128
3. O APROAGA E OS PRETOS D’ANTES	133
3.1 NO PRINCÍPIO ERA O APROAGA E OS PRETOS: “ENTRE O TEMPO QUE ME ENTENDI E O TEMPO D’ANTES”	134
3.1.1 VERTENDO MEMÓRIAS DOS TEMPOS D’ANTES: QUANDO PASSA SANGUE N’AÇÚCAR	136
3.1.2 E, “LÁ SÓ ERA MESMO DE SER ESCRAVO”!.....	139
3.2 <i>POVOS DO APROAGA</i> : PATRIMÔNIO E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NO CAPIM	145
3.2.1 AS IRMANDADES DOS PRETOS D’ANTES.....	150
3.2.2 AS TANTAS COISAS DE D’ANTES: MATERIALIDADES E ENCANTES.....	160
4. POR UMA ANTROPOLOGIA VISUAL DOS <i>POVOS DO APROAGA</i>	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	216
APÊNDICE	229
ANEXO	235

APRESENTAÇÃO

“Do tempo dos Pretos d’antes aos Povos do Aproaga: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)” representa um exercício contínuo na busca por compreender os significados, temporalidades, pessoas e memórias dos Povos do Aproaga. Nos interstícios entre Antropologia e Arqueologia, esta pesquisa teve como objetivo identificar os usos e os significados que o patrimônio arqueológico passa a assumir no âmbito das relações sociais contemporâneas, em especial, aqueles construídos por povos e comunidades tradicionais na Amazônia.

Algumas experiências se apresentam como “réguas e compasso” para que pouco a pouco eu fosse desenhando os contornos desta pesquisa.

Entre os anos 2002 a 2007 tive a oportunidade de estagiar e, por conseguinte, trabalhar na Fundação Casa de Cultura de Marabá (FCCM). Profícuo momento de encontro com outras áreas de conhecimento: zoologia, botânica, espeleologia, e, em especial, com a arqueologia. Nesse período, uma das primeiras atividades de campo em arqueologia que participei, e com certeza uma das mais marcantes, foi na Serra das Andorinhas, em São Geraldo do Araguaia¹. Naquela oportunidade, identificamos alguns sítios arqueológicos nas localidades do complexo Condon e da Casa de Pedra, que se constituem parte do patrimônio da região. Entretanto, nos deparamos também com a questão da depredação dos sítios arqueológicos.

Os resultados desse trabalho de campo me possibilitaram, em 2008, ainda como estudante de graduação em Ciências Sociais (UFPA), a realizar uma pesquisa na Serra das Andorinhas, no intuito de levantar os níveis de intervenção sobre os sítios arqueológicos da Casa de Pedra, para identificar os usos sociais dos sítios. Essa pesquisa resultou no trabalho de conclusão de curso (TCC) “Patrimônio arqueológico do Sudeste do Pará: celebração do espaço, celebração no espaço - Serra das Andorinhas – São Geraldo do Araguaia” (Moraes, 2008), onde tracei um referencial teórico-jurídico acerca do patrimônio cultural, e, à luz do debate da educação patrimonial entendi as intervenções como impactos antrópicos relacionados a um

¹ Trabalho de campo realizado no Parque Estadual da Serra das Andorinhas (PESAM) realizado em 2003 sob a coordenação de Noé Von Atzingen da FCCM.

“turismo desordenado” na região, em oposição à significação cultural e religiosa que a Casa de Pedra adquiriu nos últimos 30 anos devido a realização do *Festejo do Divino*. Nesse complexo de abrigos sob rocha como sítios arqueológicos, os *romeiros* vindos de várias cidades do sudeste do Pará e adjacências do Estado de Tocantins, com suas *caixas* e *bandeiras do Divino* celebravam na *igreja de pedra* com cantigas e ladinhas as festividades ao *Divino da Casa de Pedra*.

No ano de 2009 ingressei no curso de especialização em Arqueologia (UFPA), onde dei continuidade às pesquisas sobre o tema do patrimônio nas suas dimensões conceitual e empírica, mas, dessa vez fazendo uma interface com os debates de memória e paisagem. Na monografia “Centralidades do Patrimônio na Amazônia: considerando as percepções de mulheres agricultoras em um Projeto de Educação Patrimonial na região de Itaituba-PA” (Moraes, 2010)² ressaltei a necessidade de deslocar para o centro do debate acerca do patrimônio outras centralidades concernentes às realidades sociais específicas.

Nesse sentido, colhi narrativas orais de mulheres agricultoras da região de Itaituba-Pa, na maioria ligada ao Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade (MMCC), que me permitiram compreender as percepções dos objetos arqueológicos a partir de uma perspectiva local. As paisagens e “coisas de índio” intrinsecamente perpassavam pela memória social de migração em consonância com as trajetórias de vidas daquelas mulheres na região da Transamazônica.

Dessa forma, foi possível entender os limites da chamada educação patrimonial no âmbito das pesquisas de arqueologia preventiva, portanto, suscitando novas reflexões acerca da práxis do arqueólogo.

Ainda em 2009, participei do XV Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), onde optei por assistir às sessões de comunicação “Arqueologia da Escravidão”, e, participar do minicurso “Arqueologia e direitos étnicos: limites, possibilidades e responsabilidades do uso da arqueologia para a identificação e

² Pesquisa decorrente da minha inserção como bolsista no Projeto de Educação Patrimonial coordenado pela professora Marcia Bezerra e realizado no âmbito do “Programa de Arqueologia Preventiva Rodovia BR-163 (Trecho Guarantã do Norte ao Entroncamento da BR-230) e Rodovia BR-230 (Trecho Miritituba-Rurópolis)” sob a coordenação geral da profa. Denise P. Schaan (UFPA) e financiamento do Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte (DNIT).

delimitação de territórios indígenas e quilombolas no Brasil”, ministrado pelo prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira (UFGD). Os debates travados durante o curso me ajudaram a refletir também, sobre como a Arqueologia no seu estudo da cultura material³ e interpretação do passado, pode contribuir nas situações e contextos contemporâneos em que envolvem povos e comunidades tradicionais no Brasil.

No âmbito da sociedade brasileira, esses debates tematizam as questões etnoculturais, os direitos étnicos e a demarcação dos territórios de povos e comunidades tradicionais, demandando da arqueologia reflexões mais detidas sobre os aspectos da etnicidade; das diferentes interpretações a respeito do passado; e dos direitos de comunidades descendentes e/ou interessadas no patrimônio arqueológico, entre outros (Meneses, 1984; Jones, 2005; Symanski e Souza, 2007; Gnecco, 2009; Bezerra, 2010; 2011).

Somado a esses fatores, em junho de 2010, a convite das professoras Rosa Acevedo Marin e Betanya Barbosa, pesquisadoras do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)⁴, viajei em companhia de Betanya Barbosa, para o município de São Domingos do Capim, no estado do Pará, para conhecer o território quilombola *Povos do Aproaga*, que é constituído pelas comunidades⁵ Nova Ipixuna, Sauá-Mirim, Taperinha, Benevides e Alegre Vamos. Na ocasião, surgiram alguns indicativos de que ali seria um lugar onde poderia dar continuidade as pesquisas sobre patrimônio arqueológico.

Esses acontecimentos produziram reflexões e inquietações que em seguida se objetivaram em um tema de pesquisa que apresentei como pré-projeto ao Programa

³ Entenda-se cultura material como “aquele segmento do universo físico que é socialmente apropriado pelo homem e que engloba tanto objetos, utensílios, estruturas, como natureza transformada em paisagem e todos os elementos bióticos e abióticos que integram um assentamento humano” (Meneses, 1984: 34).

⁴ O PNCSA é coordenado pelo prof. Dr. Alfredo Wagner (UEA/UFAM) e pela profa. Rosa Acevedo Marin (UFPA). A partir do ano de 2007, o PNCSA passou a desenvolver pesquisas na região do Capim o que resultou no Fascículo Quilombolas do Aproaga e na dissertação de Barbosa (2008).

⁵ Ao considerar o contexto de luta dos *Povos do Aproaga* pelo efetivo reconhecimento territorial e patrimonial quilombola, ressalto previamente que o sentido empreendido pelo termo “comunidade”, utilizado neste trabalho, se remete diretamente a ideia de uma mobilização étnica apoiada em critérios político-organizativos desses grupos sociais, sendo, portanto “um grupo que se forma no seio de uma sociedade sem, entretanto, constituir, por si só, uma sociedade” (Godelier, 2009 *apud* Bôas Filho, 2009:565)

de Pós-graduação em Antropologia (PPGA-UFPA), intitulado “Patrimônio e Memória: representações sociais das comunidades quilombolas Taperinha e Sauá-mirim (São Domingos do Capim - PA) sobre o sítio histórico do Engenho Aproaga”⁶.

No baixo curso do rio Capim, o Aproaga⁷ foi um dos muitos engenhos estabelecidos durante o processo de colonização portuguesa no estuário amazônico⁸. No passado, como monumental marco dessa presença colonial escravista; no presente, o Aproaga continua funcionando e movimentando relações sociais no sentido em que as constitui e é por elas constituído. Ao mesmo tempo em que se apresenta, via o prisma do Estado, como parte do patrimônio arqueológico brasileiro, estando em ruínas, o Aproaga do Capim emerge para tornar-se referência cultural dos descendentes dos *Pretos d'antes*, escravos no engenho, quilombolas autodefinidos Povos do Aproaga.

Neste trabalho, portanto, busco compreender o modo pelo qual os *Povos do Aproaga* vêm construindo a sua existência coletiva, tendo em vista a memória e os significados que atribuem às ruínas do Aproaga. O foco de análise privilegia a relação estabelecida por estes sujeitos sociais com o sítio arqueológico Aproaga. Busco, ainda, ressaltar as centralidades culturalmente diferenciadas do patrimônio, quando efetivadas por povos e comunidades tradicionais na Amazônia.

Assim, organizei esta dissertação em quatro capítulos, além da introdução. No capítulo I, por uma relação de pesquisa, apresento os aspectos metodológicos relacionados à pesquisa e a experiência etnográfica com as comunidades quilombolas

⁶ Esse projeto foi apresentado na primeira seleção do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) em junho de 2010. Estabelecido formalmente na UFPA, no ano de 2010, o PPGA se inspira na abordagem *four field* – quatro campos – da antropologia americana: a antropologia social/cultural, arqueologia, antropologia biológica e Linguística. Essa busca por uma abordagem “quatro campos” da antropologia, considera que no seu transcurso a disciplina embora tenha se institucionalizado nas universidades e centros de pesquisa durante o século XX, se dividira em diferentes especialidade e departamentos, na maioria das vezes de atuações separadas. Nesse sentido, uma antropologia “quatro campos” na Amazônia pretende a realização de estudos da experiência humana pautados por uma visão holística e uma prática interdisciplinar (Schaan e Beltrão, 2009:7-10).

⁷ Alguns dos interlocutores da pesquisa colocam o termo Aproaga enquanto uma corruptela de “ir por águas”, imagem que também compartilho nesta pesquisa, seja no trabalho de campo, seja para construir a narrativa deste texto.

⁸ No âmbito da arqueologia histórica, cf. o estudo de Marques (2004) que aborda a respeito do modelo da agroindústria canavieira colonial no estuário amazônico a partir do estudo de caso das ruínas dos engenhos Murutucu, Mocajuba, Jaguari e Uriboca.

do baixo curso do rio Capim. No capítulo II trago alguns apontamentos etnohistóricos sobre essa região, no intuito de demarcar o processo de territorialização em concomitância ao debate antropológico sobre os povos e comunidades tradicionais e seus direitos etnoterritoriais. Nesse contexto, abordo as situações etnográficas no processo de titulação do território quilombola dos Povos do Aproaga. No Capítulo III a imersão é nas narrativas e memórias dos *Povos do Aproaga* que substanciam a compreensão sobre os usos e sentidos étnicos em torno das ruínas do Aproaga e materialidades das *coisas d'antes*. No IV e último capítulo, navegar é preciso... assim, um ensaio fotográfico para continuar a fluência das imagens, cultura e territorialidade quilombola dos *Povos do Aproaga*. Por fim, teço algumas considerações em torno da relevância etnográfica do patrimônio, no que se refere à memória, identidade e território dos *Povos do Aproaga*, pois verificamos a tomada de consciência de si com autonomia para construir o *aquilombamento* do patrimônio e território.

Ressalto ainda que por vezes recorri ao uso do *itálico* para destacar termos etnográficos, ou de outros autores. As fotos apresentadas no corpo da dissertação foram todas produzidas pela autora durante a pesquisa de campo, exceto aquelas em que a fonte estão assinaladas. Quanto a uma possibilidade de complementariedade na compreensão do contexto etnográfico dos *Povos do Aproaga*, apresento um conjunto de anexos, e embora não tenha sido objetivo específico apresento na versão digital material preliminar da genealogia dos *Pretos D'antes* do Aproaga. Estes aspectos levam a conhecer a ancestralidade destas comunidades que pelo *encontro de horizontes* e alteridades ainda permitiu elaborar um breve glossário de termos e expressões ouvidas naquelas paragens do Capim.

INTRODUÇÃO

O interesse ocidental sobre as particularidades da existência humana de maneira mais formal se intensificou com o processo de expansão europeia às outras partes do mundo, através do contato colonial. Conforme já ressaltara Clyde Kluckhohn, em seu trabalho *Antropologia – Um espelho para o Homem* “foram as viagens e as explorações, a partir do século XV que estimularam o estudo da variabilidade humana”, porém “somente pelos fins do século XVIII, e já no século XIX foi que a antropologia científica começou a se desenvolver” (idem, 1963:15).

Ao abordar a situação e questões em torno da *Antropologia americana*, o antropólogo Willian Balée (2009) explicita que o modelo *four-field*, enquanto uma tradição diferenciada nos Estados Unidos se remete ao próprio processo histórico de estabelecimento da ciência durante o qual foram sendo implementados os arranjos institucionais e os conceitos teóricos para estudar as sociedades humanas.

Segundo Balée (2009:32), nos EUA, as bases intelectuais da abordagem “quatro campos” podem ser retroagidas ao período das conquistas, com a atuação das sociedades do império britânico influenciadas pelas ideias Iluministas que atravessaram o Atlântico até a América:

The Enlightenment included the educated elite of the United States, or what was colonial British North America before 1776, in a broader “Atlantic Enlightenment”. The origins of learned societies, as we know them today, like the American Philosophical Society and the Asiatic Society of Bengal, date from the Enlightenment, and are critical to the birth of the four-field model (Balée, 2009: 33-34).

O processo de colonização britânica do norte da América, durante o século XVIII requeria também o estudo do “outro”, isto é, o conhecimento das sociedades nativas, suas línguas, passados, construções e edificações, etc. Este projeto se efetivava no bojo do domínio colonial das novas terras. E se a abordagem “quatro campos” norte-americana se efetiva na esteira iluminista transatlântica durante a conquista colonial britânica, é através do advento dos museus, no século XIX, que a antropologia vai se estabelecendo enquanto prática institucionalizada, conforme destaca Balée (2009):

Museums were important to the discipline because of the role these played in development of the study of material items, mostly collected in the course of Indianology (Adams 1999). These materials were arranged and

examined by ethnographers, physical anthropologists, and archaeologists (idem, 2009:34)

O surgimento dos museus estava pautado na perspectiva evolucionista unilinear da explicação das diferenças entre as sociedades humanas, construídas por pensadores como Lewis Morgan e Tylor, denominada de evolucionismo cultural. Assim, as coleções etnográficas constituídas pelos museus do século XIX serviam como demonstração e classificação da evolução cultural que ia de um gradiente de povos selvagens, bárbaros até os civilizados.

As críticas ao legado das teorias evolucionistas nas instituições e prática antropológicas foram pautadas por Franz Boas, físico alemão radicado nos Estados Unidos, através dos seus estudos culturalistas e trabalho de campo, que evitavam as grandes leis e generalizações, ao contrário, procuravam demonstrar a particularidade de cada cultura.

No seu artigo “As Limitações do Método Comparativo da Antropologia” de 1896, Boas (2004) elabora uma crítica contundente ao evolucionismo cultural, questionando a comparação universal de fenômenos étnicos, já que, estes podem ter causas diferentes conforme seus respectivos desenvolvimentos históricos.

Na década de 1920, os trabalhos de campo desenvolvidos por Bronislaw Malinowski (1984) na Melanésia, preconizaram a pesquisa etnográfica que adota “o ponto de vista do nativo”. Entretanto, as abordagens e práticas de pesquisas que passaram a levar “em conta não apenas o ponto de vista dos observados, mas também seus interesses, ressaltando sua ‘cultura’ e seus direitos territoriais”, se destacam a partir do final da década de 1940, como nos EUA, através da atuação do antropólogo Sol Tax⁹, enquanto uma *action anthropology* ou *anthropology active*”.

Conforme ressalta Almeida (2011), o período pós-II Guerra mundial demarcou a diferença dos procedimentos e objetivos de uma “antropologia da ação” referida por Sol Tax, daquela correspondente a “Antropólogos em Ação” evidenciada por Clyde Kluckhohn (1963[1949]). Nesta obra se registra uma “antropologia aplicada” no âmbito

⁹ Nascido em 1907, em Chicago, Sol Tax, doutorou-se em 1935 e trabalhou como professor de Antropologia na Universidade de Chicago e como editor do *Current Anthropology*. Atuou em escavações arqueológicas na Guatemala e Argélia; também foi diretor do Tama Indian Program, um projeto relativo aos indígenas Fox, de Iowa. Além disso, foi presidente da Associação Americana de Antropologia.

da guerra, onde “os antropólogos serviram ao pessoal de *War Relocation Authority*, distribuindo os evacuados norte-americanos japoneses, e colaboraram no Conselho de Trabalho de Guerra, tratando de outros problemas de minorias nos Estados Unidos”. Ao continuar apontando os usos do conhecimento antropológicos, Kluckhohn (1963: 166-167) afirma que:

Durante a guerra, utilizaram-se os conhecimentos antropológicos para empregar os trabalhadores nativos, na produção de alimentos nas áreas nativas e para conseguir a cooperação dos nativos com a causa aliada. Muitos antropólogos ajudaram a treinar 4000 oficiais do Exercito e 2000 da Marinha para o governo militar de território ocupados. Os antropologistas desempenharam um papel importante, elaborando uma serie de folhetos distribuídos aos soldados das forças armadas, que, do ponto de vista de instrução, percorriam toda a gama, desde o emprego da gíria australiana até o comportamento adequado (Kluckhohn 1963: 166-167)

Em contraste, no âmbito da *American Anthropological Association*, bem como do Jornal *Current Anthropology*, Sol Tax “estimulou a mobilização de antropólogos e suas organizações profissionais face às situações de violência e de genocídio, descortinando um campo de reflexões em torno da relação entre sociedades autoritárias e mundo colonial” (Almeida, 2011: 9).

Ao abordar sobre os usos da então Antropologia Geral, o próprio antropólogo Sol Tax reconhece que os conhecimentos científicos “podem ser colocados a serviço da sociedade”, com a ressalva de que “ser útil é politizar-se”. Essa perspectiva do conhecimento e da pesquisa abre margem para que o antropólogo assuma posição especial na sociedade também como um ator social. Desta forma, Sol Tax ressalta que a “Antropologia de Ação” como um método de pesquisa,

Não se aplica à distinção muitas vezes feitas entre a pesquisa pura e a pesquisa aplicada. Requer a independência política e intelectual que se supõe deva ter um pesquisador de ciência pura. Depende dos contatos e da manutenção por parte de universidades e fundações, mais do que de ligações do governo; mas também requer que o antropologista abandone sua torre de marfim, e, sem perder a objetividade, ingresse em um mundo de negócios que se tornará, temporariamente seu laboratório. Uma vez, porém, que somos homens éticos e que nosso laboratório é uma comunidade de pessoas que não devem ser sacrificados aos nossos propósitos, à ciência ou mesmo a uma maior parte da humanidade [...] (Tax, 1966: 242-243)

Assim, no decorrer de sua história, a ciência realizada na América não se descolou totalmente de processos e aspectos políticos. Conforme ressaltam autores como Edgar Lander (2005) e Cristóbal Gnecco (2009), a ciência ainda apresenta

estruturas de colonialidade nos seus meios de construir o conhecimento, já que, esse saber vigorou por violências epistêmicas às outras formas de pensar. Não será hora de se romper com a segmentação da antropologia? Pergunta Salzano (2009), mas Lander (2005) e Gnecco (2009) nos possibilitam questionar ainda mais, não será a hora de se romper com a colonialidade do saber?

No Brasil, empreender debates e pesquisas relacionadas aos temas da identidade, memória e patrimônio de grupos sociais não hegemônicos, que neste caso estão atrelados a direitos territoriais de comunidades quilombolas, é necessariamente adentrar nos meandros de disputas, relações de força e poder. Almeida (2011:8) ressalta que é trabalhar:

[...] no fogo cerrado de pressões políticas conservadoras, às quais procuram incessantemente ilegitimar, por meios os mais obtusos, os pleitos das comunidades quilombolas, recorrendo inclusive a campanhas midiáticas e evidenciando uma nítida ‘guerra de posições’, conforme A. Gramsci. Os efeitos desta guerra têm implicado num certo tangenciamento entre o campo da produção científica com práticas de apoio e em favor das comunidades e dos povos (Almeida, 2011:8).

Por isso, torna-se necessário diferenciar, conforme as considerações de Bourdieu, em *Contrafogos 2*, o posicionamento em que o pesquisador intervém no mundo não o torna por isso um homem político, e sim:

“alguém que engaja numa luta política sua competência e sua autonomia específica e os valores associados ao exercício da sua profissão, como valores de verdade e de desinteresse, ou, em outros termos, alguém que se encaminha para o terreno da política mas sem abandonar suas exigências e suas competências de pesquisa”(Bourdieu, 2001 36-39)

No que se refere ao campo de atuação da Arqueologia, a questão da responsabilidade social e ética surgiu no âmbito da problematização da relação de pesquisa estabelecida entre os arqueólogos e a comunidades locais que moram em torno dos sítios arqueológicos, ou que tenham com os sítios algum tipo de vínculo. Ao questionar sobre “qual o compromisso social do arqueólogo?”, Klaus Hilbert (2006) descreve o procedimento, ainda habitual:

Primeiro, os arqueólogos procuram convencer as pessoas da importância e dos inestimáveis valores da cultura material arqueológica que está na sua propriedade. Depois distribuem cartilhas em linguagens infantis, elaboram programas de educação patrimonial sem sentido para a comunidade local, até a ameaçam com multas e prisão em caso de desobediência às leis, e depois, quando finalmente os moradores do sítio arqueológico dão sinal de ter incorporado o discurso dos educadores patrimoniais, esses objetos tão

valiosos e importantes, são levados embora pelos arqueólogos (Hilbert, 2006:100).

A arqueologia, conforme Tania Andrade Lima (1988:19) pode ser entendida como uma ciência que “se propõe a recuperar e interpretar o passado, e o patrimônio arqueológico é a expressão materializada desse passado”. Em contrapartida, contemporaneamente, tem sido pauta de debates as questões sobre quais as dimensões que o patrimônio arqueológico assume no cotidiano de diferentes grupos sociais? Em termos gerais, como se define o que é patrimônio? E, quem define e usufrui dessa pretensa materialização do passado?

Na arqueologia considerada pós-processualista, posicionamentos hermenêuticos permitem uma maior compreensão sobre a inserção do processo de produção de conhecimento arqueológico em um contexto social e histórico (Trigger, 2004). Por sua vez, tem se verificado que a fruição com o passado, tampouco, seus usos e sentidos, não serão prerrogativas exclusivas dos arqueólogos.

Entretanto, o re-pensar desta relação pressupõe que na pesquisa arqueológica se desenvolva uma condição mais simétrica e dialógica entre os arqueólogos e os diversos agentes sociais envolvidos no processo de construção de conhecimento acerca do passado. Na configuração de uma arena interpretativa e política, em que se formam distintos sistemas de conhecimentos sobre o passado, tornam-se salutares as reflexões epistêmicas e motivações éticas da ciência arqueológica. As discursões concernentes a essas preocupações têm sido empreendidas no âmbito da arqueologia pública que:

(...) tal como compreendemos, engloba um conjunto de ações e reflexões que objetiva saber a quem interessa o conhecimento produzido pela arqueologia; de que forma nossas pesquisas afetam a sociedade; como estão sendo apresentados ao público, ou seja, mais que uma linha de pesquisa da disciplina, a arqueologia pública é inerente ao exercício da profissão (Bezerra, 2003: 276).

Através de uma perspectiva de longa duração, quando os sítios e os objetos arqueológicos passam a fazer referências à história de lugares ou de grupos sociais, conforme argumenta Marcia Bezerra (2002:14), são por duas vias principais, tanto porque “se remetem ao passado e são, portanto, parte da história, da memória daquela comunidade”, quanto porque “embora remontem ao passado, eles estão *presentes no presente*”, porquanto “é através dos vestígios, das ruínas, que os

indivíduos elaboram as suas representações do passado. Esses elementos materiais que se perpetuaram na paisagem não são, em si, a memória, mas a sua fonte" (Bezerra 2002:14).

De acordo com Schaan (2007), o patrimônio arqueológico faz parte de um conjunto de bens culturais que "são, em determinado momento histórico, considerados significativos, e cuja preservação e proteção são reivindicadas pelo menos por parte da sociedade, como relevantes" (2007:111).

Porquanto as condições de possibilidade para uma ciência preocupada em descolonizar sua prática, considerando os usos sociais e políticos do passado, tal como na arqueologia pública, têm perpassado pela adoção do método etnográfico no âmbito de pesquisas arqueológicas.

Para Quetzil Castañeda (2008) a "guinada etnográfica" da arqueologia, se dá através do desenvolvimento de uma "arqueologia etnográfica", tendo em vista a necessidade de proceder ao contínuo registro e análise do contexto social, das dinâmicas políticas e processos comunicativos da pesquisa arqueológica, através do envolvimento com os múltiplos sentidos, identidades, reivindicações de propriedade, dos direitos e formas de usos que diferentes públicos e comunidades descendentes e/ou interessadas afirmam com relação ao patrimônio arqueológico (Castañeda, 2008:26; 40).

Nessa conjuntura, a presente pesquisa se baseou nos pressupostos de abordagem da arqueologia pública e etnográfica (Bezerra, 2003; Pyburn: 2009; Sabloff, 2008; Castañeda, 2008) tendo como objetivo compreender as dinâmicas identitárias relacionadas às significações étnicas do patrimônio na contemporaneidade, e em específico, analisá-las conforme o contexto de mobilização social e territorialidade quilombola dos *Povos do Aproaga* (Almeida 2005; 2006; 2008).

Ciente de que nesse contexto de pesquisa estiveram em interrelação forças e interesses de distintos agentes sociais, o patrimônio foi tomado como categoria, porém segundo uma dimensão etnográfica.

- **O Patrimônio enquanto uma categoria etnográfica**

Na agenda contemporânea de instituições, comunidades e movimentos sociais muito se têm ouvido e falado acerca de patrimônio. Por vezes acompanhado por outros termos que o adjetivam, o patrimônio passa a compor expressões tais como “patrimônio genético”, “patrimônio cultural”, “patrimônio imaterial”, entre outras. Mas que sentidos e significados de fato essa categoria tem assumido e expressado? Para quê e quem o patrimônio assume sentido? Haveria uma semântica que lhe é intrínseca, ou o significado de patrimônio é construído socialmente?

Os estudos e debates acadêmicos apontam o patrimônio como uma categoria que abrange um leque de processos e relações sociais, mas que na sociedade ocidental se relaciona historicamente com a consolidação do sentido de unidade e poder dos Estados-nação para respaldar nacionalistas (Fonseca, 2003; Clifford, 2003; Gonçalves, 2003; Le Goff, 2003; Velho, 2007).

Ainda no ano de 1949, o antropólogo Clyde Kluckhohn, abordando sobre a arqueologia moderna, ressaltava como o patrimônio emergia nesse processo de constituição do discurso nacionalista do Estado:

Mussolini forneceu dinheiro, liberalmente, para as escavações das ruínas de Roma, para estimular o orgulho dos italianos por seu passado. Estados Novos criados pelo Tratado de Versalhes, como a Tcheco-Eslováquia, desenvolveram a Arqueologia como um meio de construir a nação e de se expressar a si mesma. Entretanto, as escavações tem sido relacionadas com problemas mais contemporâneos, de modo mais socialmente úteis que o de suprimir fundamentos espúrios para o nacionalismo doentio. O trabalho arqueológico ajudou a deitar por terra o politicamente mito nórdico provando que aquele tipo físico não era, como afirmava os nazistas, residente na Alemanha desde tempos imemoriais (Kluckhohn, 1963:55-56).

Entretanto, ao expressar dinâmicas próprias de fruições com o passado, esta “categoria de pensamento extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana” (Gonçalves, 2003) pode se ampliar para além dos seus valores físico, monumental, presencial e visível. Isso porque as suas materialidades também se relacionam com o poder evocativo da memória, a sentimentos de pertença e de construção de identidade (Silveira, 2004; Gonçalves, 2005).

Se a dimensão do patrimônio se consolidou via o prisma do Estado-nação, privilegiando qualidades como as da monumentalidade (Fonseca, 2003), as movimentações sociais e culturais ocorridas durante as últimas décadas do século XX e

início do XXI deram visibilidade às situações etnográficas em que as interpretações do passado e constituição do patrimônio possuem outras semânticas até então desconsideradas.

Desta forma, romper com a lógica hegemônica “do que é patrimônio” implica no entendimento de processos sociais que levam a essas novas significações. Muito mais que “novidade”, é uma insurreição de lógicas simbólicas sobre o patrimônio e surgem em cenários e conjunturas relacionadas às questões identitárias dos diferentes grupos sociais.

A maneira pela qual o sujeito social se faz existir é a cultura. Por isso a importância de focar em momentos e em processos em que são produzidas as diferenças culturais e a tomada de consciência do sujeito o que, nas palavras de Homi Bhabha (1998:20), “fornecem terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva- que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”.

Portanto, é nesse sentido que ação o patrimônio, como sendo uma “categoria etnográfica”, e “um modo de produção cultural no presente que tem como recurso o passado” de tal forma que possibilita “uma representação simbólica da cultura” (Gonçalves, 2005; Anico 2005).

Os significados e a importância do patrimônio nascem e se configuram a partir de lógicas nativas da cultura e grupos sociais historicamente subalternizados. A distinção semântica da categoria provém, portanto, da cultura que a enuncia, pois “como relações estruturadas de liberdade simbólicas, as culturas são formas de vida relativas e históricas, cada qual com uma validade particular, sem uma necessidade universal” (Sahlins, 2007: 30).

Desta forma, as múltiplas dimensões do patrimônio perpassam pelos usos sociais e simbólicos que ele assume sob o prisma de determinada cultura, conforme ressalta José Gonçalves (2005:16) “os patrimônios culturais seriam entendidos mais adequadamente se situados como elementos mediadores entre diversos domínios social e simbolicamente construídos, estabelecendo pontes e cercas entre categorias cruciais, tais como o passado e presente”.

Porém, o acesso que o patrimônio possibilita ao passado, não lhe é inherentemente puro, ao contrário, isso ocorre quando no âmbito das relações, mediações e disputas sociais, as suas materialidades podem evocar níveis (inter) subjetividades e temporalidades de sujeitos e grupos sociais. Desta forma, torna-se necessário também perceber o passado como uma “construção social do presente posta a seu serviço e feita à luz de valores contemporâneos” (Lima, 2007: 6).

Nesse sentido, o interesse cultural em torno do passado encontra condições de possibilidades quando este ainda está no presente e permite projeções de futuros. Além disso, é o trabalho da memória (Bosi 1994; Halbwachs, 2006) restituir dinamicamente a “almas nas coisas” (Mauss, 2003; Silveira e Lima Filho, 2005) e bens culturais, situando-os com significados construídos através da experiência cotidiana das pessoas, em um mundo sensível, vívido e praticado por elas.

Ao refletirem acerca do simbolismo do objeto e seus vínculos com a experiência dos grupos sociais, Flávio da Silveira e Manoel Lima Filho (2005) ressaltam que:

O objeto, ou a coisa mesmo que circula enquanto algo praticado e ritualizado no corpo do social, mediante os atos que o fazem percorrer os complexos (des)caminhos da vida em sociedade, está repleto de sentidos e nexos compartilhado por aqueles que lhe atribuem valores e simbolismos sendo que os mesmos emergem da própria experiência intersubjetiva das pessoas em interação entre si, e delas com o mundo (Silveira e Lima, 2005:38).

Portanto, o patrimônio é tomado como uma categoria de pensamento, pois “mais do que um sinal diacrítico a diferenciar nações, e outras coletividades, a categoria patrimônio, em suas varias representações, parece confundir-se com as diversas formas de autoconsciência cultural” (Gonçalves, 2003:29).

Nessa pesquisa usamos o conceito de patrimônio, contextualizado etnograficamente a partir das relações de identidade e memória social. A memória torna-se uma via de construção de identidade de grupos e etnias. Na perspectiva de Maurice Halbwachs (2006), as situações vívidas só se transformam em memória se aquele que lembra estiver afetivamente ligado ao grupo ao qual pertence.

A compreensão dos usos e sentidos por meio dos quais os quilombolas constroem o (seu) patrimônio cultural, requer uma percepção mais aguçada das

nuances das representações do que se pode entender por “patrimônio”, que neste trabalho são trazidas pela “memória étnica” dos “homens memórias: genealogistas, guardiães dos códigos reais” (Le Goff, 2003) na região do rio Capim.

A cultura material e as ruínas do Aproaga têm se efetivado etnograficamente como fonte e vetor de narrativas e significados étnicos realizados pelos quilombolas, embora numa visão positivista e normativa da cultura pudessem ser tratadas exclusivamente, como um “sítio arqueológico” e seus respectivos vestígios. As ruínas do Aproaga constituem um patrimônio dos quilombolas, seja no âmbito da construção e constituição do seu território, seja para afirmação de sua identidade coletiva, ora expressamente colocada através da autodefinição de *Povos do Aproaga*.

Nesse sentido, estamos diante de uma “patrimonialização étnica” ou “aquilombamento” do patrimônio? No que isso se diferencia? Além disso, o que representa este processo? Seja na luta dos quilombolas pela titulação do seu território, seja para as reflexões da ciência antropológica e arqueológica?

A autodefinição *Povos do Aproaga* enseja uma autoconsciência cultural (Sahlins, 2007) da sua trajetória histórica no vale do rio Capim enquanto um grupo étnico (Barth, 2000) a qual tem sido cada vez mais visibilizada e fortalecida, em face da organização política das comunidades através da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC).

Conforme argumenta o antropólogo Marshall Sahlins (2007), em *Cultura na Prática*, em fins do século XX a autoconsciência cultural se verifica como notável fenômeno mundial, em que povos e grupos sociais específicos, na conjuntura imperialista tiveram suas culturas subalternizadas, mas à revelia de difíceis possibilidades, conseguiram elaborar continuidades lógicas e ontológicas de suas culturas.

Sahlins (2007) aponta que a chamada antropologia reflexiva passa a debater as suas próprias formas de conhecer o objeto antropológico porque elas se vinculam ao modo como é pensada a cultura. Se nas décadas de 1930 e 1940, certas áreas do mundo, como a América do Norte e a Polinésia, foram desdenhadas pela antropologia como sendo “aculturados”, em contrapartida, os diferentes povos passaram a assumir

“a responsabilidade cultural que os estava afligindo” de tal forma que “modernidade global amiúde se reproduz como diversidade local”. Para além de um “narcisismo das pequenas diferenças”, em um esquema cultural, as motivações lógico-significativas da prática dos sujeitos sociais são construídas simbolicamente, havendo uma organização social do sentido (Sahlins, 2007: 504-506).

O entendimento de formas e maneiras de “objetificação” e materialidades das relações sociais, ou seja, de como as pessoas interagem entre si por meio e/ou com as coisas, objetos e lugares, representa a construção de condições de possibilidade de uma reflexividade da pesquisa e a diminuição das assimetrias entre pesquisador e comunidades locais relacionadas aos sítios arqueológicos. Isso quando se considera efetivamente o lugar do “outro” no processo de descolonização do passado e da arqueologia (Castañeda, 2008; Pyburn, 2009; Pyburn e Bezerra, 2006; Bezerra, 2011; Meskell, 2005; Smith, 2001).

Nesse sentido que buscarei no decorrer desta dissertação abordar as discussões que se inserem tanto no campo da antropologia quanto da arqueologia, no que concerne aos significados que o patrimônio pode assumir no âmbito da cultura de um povo.

CAPITULO I

CONSTRUINDO RELAÇÕES DE PESQUISA: TRAJETÓRIAS E IMERSÃO EM CAMPO



Figura 2 – Dona “Dica” (73 anos) narra os *tempos d’antes*. Foto: Aldenora Coutinho da Luz.

1. 1. O devir do tema e da relação de pesquisa

“De quando em quando eu venho de Aruanda”

(Eneida de Moraes, 1997:25).

Este trabalho se constrói a partir do encontro de saberes entre agentes sociais, bem como, do diálogo entre as ciências antropológica e arqueológica. Assim, tem seu lugar de enunciação num campo interstício estabelecido não somente por uma escolha pessoal, mas pela própria natureza da realidade empírica para a qual se dedicou a pesquisa.

No que se refere ao tema de pesquisa, há um contínuo devir da arqueologia para a antropologia. A arqueologia enquanto lugar de enunciação inicial se amplia e dinamiza de tal forma que se diluem suas próprias “fronteiras” disciplinares.

Ora, se a arqueologia estuda o passado das sociedades humanas, o que é este passado e a quais sociedades ele se refere, constrói e pertence? Subjetivando tal problema em contextos históricos, procuro compreender as relações existentes entre patrimônio (arqueológico) e comunidades quilombolas na Amazônia¹⁰.

Assim, a concepção do projeto de pesquisa foi construída com base no entendimento de que um sítio arqueológico constituído das ruínas de um antigo engenho colonial, o Aproaga, figura como referência identitária e de memória das comunidades quilombolas no baixo rio Capim no Estado do Pará.

No que se refere à arqueologia como lugar de enunciação, tal qual Quetzil E. Castañeda (2008:26) argumenta, a ciência arqueológica tem experimentado mudanças quanto às suas formas de conceber e conduzir as pesquisas acadêmicas. Cada vez mais, os arqueólogos, motivados por preocupações éticas, se voltam para os múltiplos significados do passado que as sociedades descendentes dão aos seus patrimônios culturais.

¹⁰ Ao longo da minha trajetória acadêmica, este diluir de fronteiras entre a arqueologia e antropologia tem sido fomentado com pesquisas etnográficas acerca das relações sociais e identitárias em torno dos sítios arqueológicos. Neste sentido, destaco os trabalhos de conclusão de curso de graduação e monografia de especialização na UFPA, cf. “Patrimônio Arqueológico do Sudeste do Pará: celebração do espaço, celebração no espaço – Serra das Andorinhas/São Geraldo do Araguaia” (2008) e “Centralidades do Patrimônio na Amazônia: considerando as percepções de mulheres agricultoras em um Projeto de Educação Patrimonial na região de Itaituba-PA” (2010).

Desta forma, o debate perpassa também, pela compreensão de questões correlacionadas às reivindicações de uso e propriedades dos sítios arqueológicos, e significados do passado que são acionados pelas comunidades descendentes e de origem, alcançando diversos sujeitos envolvidos e/ou interessados (*stakeholders*) nas pesquisas arqueológicas.

Além disso, chamo a atenção para a relevância de se conhecer e respeitar as especificidades da existência social e cultural de grupos sociais envolvidos ou interessados pelo patrimônio arqueológico. Percebo que isto representa uma etapa imprescindível da pesquisa arqueológica.

Refletindo sobre a geopolítica da ciência no mundo contemporâneo, Cristóbal Gnecco (2004), argumenta que, desde quando a arqueologia estritamente científica, baseada nos critérios positivistas da universalidade, exterioridade, objetividade e neutralidade, se assumiu “como a forma natural de conhecer o passado a partir dos objetos” ela se estabeleceu como um discurso hegemônico em detrimento das histórias locais, desta forma:

La arqueología controla la producción del discurso histórico sobre la identidade basada en los objetos, desplegando sus efectos de poder al enunciar una exterioridade desde la cual pude dar cuenta “objetiva” de los hechos del passado, independentemente de la significación que essos “hechos” comporten- o comportasen- para los grupos interessados (Gnecco, 2004: 170).

Mesmo o passado mais “remoto” é acionado e construído no presente, podendo ter projeções para futuro. Além disso, a produção e o acesso ao conhecimento não estão descolados de questões e agendas políticas da sociedade em geral das quais fazem parte os próprios arqueólogos e a ciência arqueológica (Sabloff, 2008).

Entretanto, esse contexto, na maioria das vezes, é menosprezado e mesmo invisibilizado no decorrer dos estudos arqueológicos. Por isso, considero que este exercício de reflexividade da relação de pesquisa¹¹ precisa ser concebido e efetivado, antes, durante e, se possível, depois dos trabalhos e procedimentos da pesquisa arqueológica.

¹¹ Nos termos discutidos por Pierre Bourdieu (1997[1993]).

Em consonância com essa discussão reflexiva sobre a hegemonia de interpretar o passado, mais do que objetivar o sítio arqueológico como fonte exclusiva do estudo arqueológico, pretendo compreender de maneira antropológica algumas das ações dos quilombolas do Aproaga, focalizando suas significações, narrativas e construções identitárias em torno deste sítio.

Para a realização da pesquisa assumi como pressuposto de análise o estabelecimento de uma interlocução que possibilitasse uma melhor compreensão a respeito dos usos e significados que os quilombolas constroem em torno das ruínas do engenho Aproaga, quando o acionam cotidianamente, como fonte de memória, de relações de identidade e de força mobilizadora dos seus argumentos de reivindicações territoriais.

Assim, o método etnográfico conduziu a realização do trabalho de campo que possibilitou momentos e atividades específicas de diálogo com os interlocutores, de forma que foram compondo os dados da pesquisa. Durante o “estar lá” em campo, realizei entrevistas individuais e coletivas; uma instalação etnográfica; uma oficina de desenho com crianças de Nova Ipixuna. Além disso, os registros fotográficos foram fundamentais para que pudesse apresentar uma antropologia visual do Aproaga.

Durante as entrevistas, a temática central girou em torno da percepção e da relação que as pessoas têm com o Aproaga, os seus discernimentos desse lugar enquanto ruínas de um engenho colonial e, mais amplamente, a noção sobre patrimônio de cultura material. Assim, as perguntas procuravam inquirir a respeito da primeira e/ou última vez que teriam ido ao Aproaga (cogitadas por nós como prováveis visitas marcantes); e a partir daí sobre as lembranças que tinham dessas passagens ou vivencias por lá; além das condições, movimentações e usos antes e depois do seu arruinamento material, como se diz nessas paragens do Capim, antes do engenho ser *esbandalhado*; se teria conhecimento de histórias e/ou narrativas de visagens desses e outros lugares do Território; se possuíam algum tipo de objeto antigo ou significativo para ser guardado, onde teria achado e porque o guardava? A partir desses assuntos, íamos traçando novas perguntas conforme o que ouvíamos dos interlocutores.

No que se refere ao processo de transcrição das entrevistas, como diz Bourdieu (1997:709), “já é uma verdadeira *tradução* ou até uma *interpretação*”. O

processo de transcrição nem sempre permite ou requer uma expressa fidelidade do que se manifesta durante o diálogo. Nas palavras de Bourdieu “transcrever é necessariamente, escrever no sentido de reescrever” (idem, 1997:710), pois entre o ouvir e o escrever da fala, acaba-se enxugando alguns recursos ou expressões utilizadas pelo narrador, porém tendo em vista as condições, intensidade dramática e a força emocional das narrativas, procurei demarcar algumas dessas expressões e traços da enunciação, tais como as entonações, pausas, lapsos da fala muitas vezes ligados à memória e aos esquecimentos, gestos e corporeidade, entre outros. Além disso, as narrativas foram citadas com recuo, mas com destaque itálico, e os trechos de falas usados no corpo do texto quando apresentados por menos de três linhas foram colocados entre aspas.

Quadro 1 – Recursos textuais usados para a transcrição das narrativas orais

Ocorrência na Entrevista	Recurso de Transcrição	Exemplo
Entonação enfática	Escrita em MAIÚSCULA	...porque você vai ter que entenDER
Prolongamento de vogal/consoante	:: podendo aumentar para ::: ou mais	fale::i...falei...
Comentários imprescindíveis feitos pela autora; traduções, simultaneidades de falas	[]	eu sabia que ali [no Aproaga] era da escravatura
Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo.	(...)	quanto mais tempo de... (...) porque lá ninguém me conhece...
Pausas, silêncios	...	era no tempo... era no tempo dos antigos
Interrogação	?	e assim... certo?
Truncamento da fala; pensamento interrompido	/	tá tudo quebrado/ um bocado quebrado/ coisa/ isso tudo
Comentários adicionais	Nota de rodapé	¹ A filha do sr. Henrique, neste momento, solicitou: “Papai, conte o caso da mulher que foi comprar açúcar lá...”

Fonte: Adaptado a partir Dino Preti (1999:17). *O discurso oral culto*. São Paulo: Humanitas Publicações.

A pesquisa de campo foi desenvolvida de forma multisituacional, pois quando não estava nas comunidades no baixo rio Capim, participei de momentos relevantes e interagi com os interlocutores da pesquisa a partir da realização de entrevistas¹² e participação em suas reuniões quando vinham para cidade de Belém.

Desta forma, acompanhei algumas reuniões dos quilombolas, tanto com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), quanto no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN) em Belém. Tais ocasiões tiveram como mote principal a fala respaldada na memória social do grupo, assim, ressaltavam o papel e a importância dos velhos como “guardiões” da memória do *tempo d’antes*. Essa referência aos velhos também foi observada durante em período que passei nas comunidades, porquanto, partes das entrevistas foram realizadas com pessoas de diferentes gerações, mas, preferencialmente, com os velhos. A escolha dos velhos narradores se deu por indicações das próprias pessoas da comunidade, que se pautam em critérios de ancianidade: “*ah tem que falar com o João Henrique... com a D. América... a velha Baruka...*”, diziam-me sempre.

Aliás, foi através dessa rede de indicações e de comunicação que conheci o sr. Bonifácio da comunidade Benevides, e, a Dona Lorença, de 100 anos, que, atualmente, reside na vila histórica de Santana do Capim, mas foi “...nascida e criada no Aproaga”, conforme ela mesmo enfatizava nas suas narrativas. Apesar de não morarem na área atualmente reivindicada para a titulação do território, estes dois narradores são “guardiões” de importantes práticas e existência social em relação aos *Pretos* e ao Aproaga.

1.2 Os narradores e suas histórias

Durante a pesquisa ouvi muitas pessoas, mas neste momento, apresento os narradores com os quais mais interagi e de maneira determinante tiveram suas trajetórias de vidas relacionadas com o Aproaga, tendo, portanto, suas falas registradas neste texto. São os narradores: Dona América; Sr. Joazito; Sr. João Herique;

¹² Estas entrevistas foram realizadas com o Sr. Manoel Clauderi (presidente da AQRUC) devido a periodicidade de suas viagens à cidade de Belém; e com a Sra. América Maria dos Santos, uma vez que, durante as três etapas de campo realizadas nas comunidades, ela permanecia em Belém por motivos de tratamento de saúde.

dona Antonina; dona Rosangela; dona Lourença; o Sr. *Bonifácio*; o Sr. João *Pitada* e suas filhas Luciene e Luciana da Silva Santos.



Figura 3 - Maria América dos Santos (78 anos), comunidade da Taperinha.

América é neta de Gil Herculano dos Santos e Luiza Maria da Conceição dos Santos, os *Pretos que d'antes* foram escravos no engenho Aproaga. Atual responsável pela festa de Nossa Senhora da Conceição. Recebeu por herança de seus pais Manoel Raimundo dos Santos, o “Manteiga”, e Adelia Maria da Conceição (filha de Gil) a imagem da santa de N. Sra. da Conceição a qual guarda em um pequeno oratório em sua casa. A sua fala é forte, e na maioria das vezes, exprime uma firmeza alcançada com suas vivências.



Figura 4 – João da Luz Santos, “Joazito” (83 anos) Comunidade de Nova Ipixuna.

O Sr. Joazito é filho de Joveniana dos Santos (filha de Gil Herculano) e de Francisco da Luz, portanto, é neto de “João da Luz”(um dos líderes da chamada Revolta do Capim, ocorrida em fins do século XIX). Na comunidade Nova Ipixuna, é a liderança mais velha, responsável pelo festejo ao Divino Espírito Santo, tendo recebido por herança de sua mãe Joveniana a imagem do santo, porém há 25 ou 30 anos atrás houve o “o roubo do Divino”. A sua fala é serena e compassada, algumas pausas e risos durante as narrativas sujerem que antes de falar, projetava verdadeiras imagens e lembranças em sua mente, notável era o seu olhar quando nos fitava ao narrar, ou quando encontrava ponto de fuga, mesmo com olhos abertos, era como se ele não estivesse olhando nada ao seu redor, mas apenas o que se passava em suas memórias.



Figura 5 – João Henrique dos Santos (89 anos). Comunidade de Taperinha

Na comunidade de Taperinha o sr. João Henrique mora na casa “Fé em Deus”, umas das primeiras quando se chega pelo rio Capim. Este velho é exímio contador de histórias dos *Pretos d’antes*, possuindo a mesma ascendência genealógica de dona América dos Santos, pois é seu irmão. Ambos trabalharam no Aproaga, como “escravos dos Brancos”, assim contam como eram as suas vidas e de seus antepassados no engenho e, por conseguinte, na Fazenda Aproaga. Ao narrar procura sempre manter a interlocução com quem o ouve, usando para tanto uma notável corporeidade, gestos, modulações da voz, olhares incisivos, em todas as vezes que o ouvi andava e simulava as situações narradas.



Figura 6 – Antônia Gomes dos Santos “Antonina”, Taperinha. Foto: Manoel Clauderi C. da Luz

A dona *Antonina*, nascida na *boca do igarapé Jari*, chegou à Taperinha desde quando se casou com o sr. João Henrique, época que ali ainda havia “*poquinha casa*” e muito “*pau grande*”, ou seja, mata com árvores de grande porte. Com carinho e cuidado me recebia em sua casa “Fé em Deus”, dádiva sempre acompanhada de um cafezinho, uma banana com um punhado de farinha. De corpo *zitito*, com acentuado curvamento da coluna vertebral, a dona Antonina diferente do seu esposo tem voz calma e tímida para contar histórias, mesmo assim, me compartilhou o comer, o banho

no rio, e quantas narrativas acerca das coisas *d'antes* que existem no território que têm se encantado ao longo dos anos.



Figura 7– Rosangela dos Santos. Comunidade da Taperinha.

Dona Rosangela é filha da dona América, mais conhecida por *Rosa*, além dos afazeres de casa, da cotidiana produção da farinha, ela trabalha como ajudante e copeira na Escola Fundamental “Santa Maria” ali mesmo na Taperinha. Esta escola é registrada como escola quilombola através do município de São Domingos do Capim. A dona Rosa, que cresceu ouvindo os mais velhos contar, também narra histórias sobre os encantados que povoam o Território e as visagens habitantes do antigo caminho que liga a *Ponta* (Sauá-Mirim) e a comunidade de Nova Ipixuna.



Figura 8 - Gormercindo Moreira dos Santos (71 anos). Nova Ipixuna

O sr. Gomercindo é, por parte de pai, sobrinho do sr. Joazito da Nova Ipixuna. Mora nas adjacências dessa comunidade. É muito católico, tendo devoção ao Divino Espírito Santo, ao Menino Deus, a N. sra. de Nazaré e Santana. O seu pai Pedro dos Santos trabalhou no Aproaga, de forma que também proporcionou ao Sr. Gomercindo viver e trabalhar no Aproaga a maior parte de sua vida. Durante as narrativas que dele colhi expressou sempre uma espiritualidade acentuada, e profundo afeto pelo lugar de *Proaga*.



Figura 9 – Lourença Maria da Conceição (100 anos) Santana do Capim

Conheci dona Lourença através da rede de indicações dos interlocutores no Sauá-mirim, pois ela mora na Vila histórica de Santana do Capim, trata-se da pessoa mais velha entre as quais colhi narrativas orais. A dona Lourença foi nascida e criada no Aproaga, portanto, conheceu e conviveu com os velhos que lá foram escravos, também por ela referidos como os *Pretos d'antes*. Ela tem um olhar cansado e voz rouca, sendo uma narradora bastante dedicada em representar os sons e falas dos agentes que participam do fato narrado. Sua voz marcante faz emergir a imagem lembrada. Além da sonoplastia e modulação da voz, também por vezes, se deixava imergir nas imagens e pessoas das quais se lembrava.



Figura 10 – Benedito Severino Furtado “Bonifácio” (59 anos) Comunidade Benevides.

O sr. *Bonifácio* mora na comunidade de Benevides à beira do rio Capim, assim para se chegar em sua casa temos que ir pelo rio, ou por um caminho desde a PA-252. Esse caminho passa próximo de um antigo castanhal¹³ e, por conseguinte, através dos quintais das residências de famílias ribeirinhas. Nesse breve percurso de cerca de 20 minutos de caminhada, encontrei também muito material arqueológico, tais como fragmentos de vasilhas cerâmicas, e de louças históricas. Ao lado da casa do sr. Bonifácio passa o pequeno igarapé “Monte Alegre”, o qual, segundo ele, é “morada de caboco”, pois ali na sua foz tem *encantes*. Assim, o sr. Bonifácio é um curador, experiente conhecedor dos lugares de encantes, possui a ciência de plantas e muitos remédios caseiros com quais os seus Cabocos o ajudam a curar as pessoas que o procuram cotidianamente. Quando nos conhecemos, me apresentei com cumprimento de mãos dadas dizendo meu nome e a condição de estudante, para o quê serenamente respondeu, “...é, eu sei, quer saber das coisas antigas daqui”, em um tom como que já soubesse muito antes que eu iria procurá-lo. Apesar de surpresa, confirmei e segui falando que gostaria de podermos conversar um pouco quando ele pudesse, tão logo, se dispôs com gentileza e mais ainda com sabedoria, pois

¹³ Esse castanhal vem se extinguindo devido a implantação de uma grande fazenda que vai dali da Benevides até cerca de 40 KM subindo o rio Capim.

novamente entreviu, sem que tivesse verbalizado algo sobre o assunto e afirmou contundente: *você quer conhecer o meu congá, ne!?*



Figura 11 – João da Conceição Silva “Pitada”. Comunidade Nova Ipixuna

O João da Conceição, conhecido como *Pitada*, é filho do sr. Joazito ambos da comunidade Nova Ipixuna. Atualmente exerce o cargo de vice-presidente da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim. Ele e sua esposa dona Rosa dos Santos a “Bené”, me hospedaram, e sempre quando era a *buca da noite*, contavam casos de visagens e de encantados, como a *Uiara* e o *Cachorro de Botas* que volta e meia aparecem por ali no território. Entre os seus cinco filhos, duas crianças também foram narradoras sobre os *Pretos do Aproaga* e das visagens, são elas Luciane e Luciana da Silva dos Santos:



Figura 12 – Luciene da Silva Santos (11 anos). Comunidade Nova Ipixuna

Luciene é mais conhecida como “Ciane”, uma criança soridente e muito atenta, que me contou sobre histórias de quando os *Pretos* eram escravos e jogados no *poço* (correlato do alçapão, citado pelos mais velhos), porque assim aprendeu com o seu vovô *Joazito*. É Ela quem ajuda sua mãe Rosa a cuidar da casa, se envolve nos trabalhos de produção de farinha no *retiro*, tira água do poço para encher o pote, ela gosta muito de ir tomar banho no igarapé Ipixuna, momento que também lava as louças, e olha as crianças menores.



Figura 13 – Luciana da Silva Santos “Tia Preta” (três anos). Comunidade Nova Ipixuna

A pequena Luciana tem por apelido “Tia Preta”, é uma criança mais calada, na mesma medida em que é observadora e prestativa. Como a maioria das crianças daquelas comunidades, gosta muito de ir tomar banho no igarapé Ipixuna. Está sempre acompanhando as atividades de seus pais ou da sua madrinha, dona Nair dos Santos, enquanto trabalham no retiro. Enquanto não está familiarizada com uma pessoa, costuma fitar seus olhos negros a observar detidamente para pessoa, sem muitas palavras, a conversa vem apenas com a convivência, que somada aos imponderáveis de campo, a revelam exímia narradora dos casos de cobras que moram no Ipixuna, ou sobre as visagens que aparecem nos arredores de casa durante a noite.

Nesse contexto, cada uma dessas pessoas foi fundamental no devir da pesquisa de campo, pois trouxeram ricas narrativas e experiências de vida do Território dos *Povos do Aproaga*. Portanto, concordo com a assertiva de Walter Benjamin (1994) de que a fonte de suas narrativas são suas próprias experiências no que diz respeito ao fato narrado:

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos (Benjamin, 1994: 198).

Ressalto ainda, que a reconhecida competência dos velhos em narrar a história do grupo pode ser entendida por meio da relação de descendência com os primeiros “Pretos d’antes” do Aproaga, o que também confere a eles determinada autoridade para definir tanto o acesso das famílias ao território e recursos naturais, quanto a responsabilidade diante das festividades de divindades e santos padroeiros.

Na comunidade de Taperinha, a devoção a N. Sra. da Conceição tem por responsável e herdeira, Dona América. No Sauá-mirim, a Sra. Terezinha e Antônio Coutinho organizam as celebrações na igreja de N. Sra. de Nazaré. Já, na comunidade de Nova Ipixuna, o encarregado pela festa do Divino Espírito Santo é o Sr. João da Luz Santos, o “Joazito”. Esses encargos e heranças religiosas, devoção e realização de festas dos santos, se mantiveram desde o surgimento da *Irmandade dos Pretos*

d’antes, que foram simbolicamente definidas pelos antigos Pretos e herdadas por seus descendentes¹⁴.

Como propõe Trindade (1999) as festas religiosas constituem um domínio que se articula com outros tantos: econômico, religioso e, principalmente, parentesco. Ela pode ser considerada como uma daquelas configurações privilegiadas e estratégicas de “fato social total”. Na pesquisa realizada na comunidade quilombola do Curiaú, no Amapá, a autora explica que as festas do chamado catolicismo popular fazem com que as pessoas assumam seus papéis sociais e históricos no grupo. Ela informa posições hierárquicas e funções (idem, 1999:88-89).

Além das entrevistas individuais, outras conversas que porventura fossem se aprofundando no tema de interesse da pesquisa, quando permitidas, eram registradas com um gravador de áudio. Elimina-se, entretanto, o caráter espontâneo desse registro, pois enquanto “pesquisadora” na comunidade, a relação de alteridade não se diluía com o passar dos dias, mas ao contrário, o “outro” em alguma medida entendia que eu estava lá era mesmo para ouvir as “histórias da comunidade... do rio Capim”.

Outro aspecto importante é que eu havia chegado à comunidade através do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) com pesquisadoras identificadas por distintas formas tais como a “dona que gosta ouvir histórias de Preto”, conforme *etnografou* Betanya Barbosa (2008:22-25) durante a sua pesquisa de dissertação. A situação etnográfica de significação étnica do Aproaga fora inicialmente apontada por pesquisas realizadas pelo PNCSA, a partir de 2007 no baixo rio Capim (PA). Assim, meu trabalho usufrui também das redes de contatos construídas na relação de pesquisa, anteriormente, iniciadas pelo referido projeto.

Desde então foram realizadas as oficinas de autorreferenciamento do território quilombola, estando entre os seus desdobramentos a elaboração do Fascículo 24 “Povos do Aproaga, São Domingos do Capim”(PNCSA, 2008) bem como, a dissertação de mestrado de Barbosa (2008). Neste trabalho a autora analisa o sistema de uso comum dos recursos naturais empreendido pelas comunidades de Nova

¹⁴ Aspectos semelhantes da religiosidade e encargos sociais dos herdeiros foram apontados por Almeida (2006) entre as comunidades quilombolas de Alcântara no estado do Maranhão.

Ipixuna, Taperinha e Sauá-Mirim, como característica de povos tradicionais quilombolas.

Segundo Pierre Bourdieu (1997) uma relação de pesquisa é também uma relação social, onde se realiza trocas entre sujeitos sociais. Pesquisar enquanto prática social requer do pesquisador um exercício contínuo de reflexividade a fim de minimizar a violência simbólica e dissimetrias sociais ligadas às distancias sociais para com o sujeito pesquisado (Bourdieu, 1997:693-700).

Durante o trabalho de campo tive que conciliar condições e situações sociais de pesquisa bastante novas para mim, mas apesar das dificuldades para lidar com elas, considero terem sido fundamentais para a minha formação acadêmica e experiência etnográfica, subsidiando esta dissertação, junto a uma reflexividade da pesquisa, pois os “dados” não estão em si prontos a serem coletados.

Houve situações em que não discerni de imediato as suas conexões e significados, passando imperceptíveis por elas. Foi no decorrer destes dois anos, algumas apenas na fase final da escrita, que determinadas questões foram se mostrando para mim comprehensíveis e imbricadas. Passo a destacar algumas dessas experiências etnográficas que subsidiaram e possibilitaram este trabalho.

1.3 A Experiência etnográfica

1.3.1 A oficina de cartografia social do Território *Povos do Aproaga*

Estive pela primeira vez no Território Quilombola *Povos do Aproaga* em junho de 2010, enquanto pesquisadora do PNCSA. Eu e Betanya Barbosa realizamos uma oficina de cartografia social com os quilombolas quando fui apresentada à comunidade. Durante esta atividade iniciei os primeiros contatos com interlocutores para realizar a pesquisa de campo.

O propósito da oficina era a continuidade do trabalho de autocartografia do Território¹⁵, iniciado com o fascículo 24 “Povos do Aproaga: São Domingos do Capim” (PNCSA, 2008). Em virtude da necessidade de apresentar um mapa atualizado para o

¹⁵ Nos encontros e oficinas de autocartografia, o princípio básico é que os sujeitos sociais construam o seu próprio mapa e legendas para representarem o território tradicionalmente ocupado, as fonte e formas de usos dos recursos naturais, as situações de conflitos, possíveis intrusamentos e ameaças enfrentadas, etc.

processo de titulação definitiva do território reivindicado junto ao INCRA¹⁶, com intuito também de incluir no mapa as áreas das comunidades Alegre Vamos e Benevides.

Durante a oficina, que contou com a participação de cerca de 30 pessoas entre crianças, adultos e velhos, os quilombolas constituíram duas equipes e desenharam o mapa do território, o qual incluiu além das comunidades de Sauá-Mirim, Nova Ipixuna, Taperinha, Benevides e Alegre Vamos, as suas áreas de cultivo e roça, as reservas de matas e castanhais, da invasão da Fazenda Cajueiro, os igarapés, as zonas de várzea, caminhos, ramais, vilas e assentamentos do entorno; entre outras representações, das quais destaco, ainda, a do casarão do Aproaga na beira do rio Capim, representado como uma casa ainda em pé e tendo várias janelas em sua fachada. Como podemos visualizar nos croquis que foram elaborados por eles durante a oficina. (Cf. Figura 14)

No segundo momento das atividades de autocartografia, fizemos o georeferenciamento¹⁷ dos principais pontos extremos do território reivindicado pela Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC). Pelo rio Capim, Betanha Barbosa e Manoel Clauderi Coutinho da Luz, presidente da Associação Quilombola, fizeram os pontos de GPS da parte norte/nordeste do território, desde a foz do igarapé Pirajauara até onde nele desagua o igarapé Patauateua.

E, pela via rodoviária, eu e João da Conceição da Silva Santos, mais conhecido como “Pitada”, vice-presidente da AQURC. Seguimos através do ramal da Taperinha para PA-252, e georeferenciamos a parte sul do Território, obtendo pontos de GPS na comunidade de Benevides, na sede da Fazenda Cajueiro e, por fim, na PA-252, no trecho onde há uma ponte sobre o igarapé Ipixuna.

Ressalto, porém, que a territorialidade quilombola dos Povos do Aproaga é muito mais dinâmica e complexa do que poderia ser “delimitado” em um mapa, pois eles utilizam e praticam variados lugares e recursos naturais também significativos para a sua reprodução social e cultural.

¹⁶ Através da sua Superintendência Regional 1 – Pará, sob o processo nº 25 54100.002880/2007-34.

¹⁷ Procedimento em que se adquire a localização geográfica de um ponto determinado do globo terrestre através de tecnologias e coberturas processadas em imagens de satélites e correspondente sistema de coordenadas geográficas. O aparelho utilizado para se conhecer determinado posicionamento geográfico no globo é o chamado GPS (Global Positioning System).



Figura 14 –
Croqui do
Território
Quilombola
Povos do
Aproaga.
Nova
Ipixuna 12
jun 2010

Fonte: Acervo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Nesse sentido, trata-se de um mapa situacional do território, porque ele mesmo é construído, e em face do anseio de garantir a titulação definitiva de forma mais célere, representa a decisão política dos quilombolas em referendar aquelas situações sociais e comunidades já articuladas pela AQURC.

Nessa primeira etapa de campo, conheci a Sra. Ana Cristina Ferreira da Silva. Após a oficina em Nova Ipixuna, segui em companhia do Sr. Francisco Gomes dos Santos – da comunidade de Taperinha – para visitá-la na comunidade de Benevides. Embora já soubesse vagamente que ela tinha uma coleção, a experiência representou uma surpresa para mim: ela revelou-me não apenas sua coleção, mas um imenso sentimento, diria quase de encantamento, para com aquelas coisas antigas, pois com grande apego, cotidianamente, buscava adquirí-las e guardá-las.

Enquanto a Sra. Ana Cristina retirava cada um de seus “tesouros” da penteadeira, segundo ela, proveniente do Aproaga, tinha também certo brilho nos olhos, misto de entusiasmo e alegria em mostrá-los. Expressara ainda, que eles eram estimados não por valor monetário, mas por sua inestimável condição de antiguidade.



Figura 15 - Profa. Ana Cristina mostra uma balança antiga. Comunidade Benevides, 12 jun. 2010

Assim, a Sra. Ana Cristina foi me permitindo fotografar as peças enquanto contava como adquiriu algumas delas. No ano de 2007 ela havia comprado a área

onde estão as ruínas do Casarão do Aproaga. Desde então, sendo professora local¹⁸, além das idas cotidianas ao Aproaga, ela passou a realizar atividades escolares levando turmas de estudantes para conhecer as ruínas do engenho.

Entretanto, a sua prática pedagógica baseada no uso e significado das coisas antigas, já vinha de bem antes da aquisição do Aproaga, pois explicou também que usava cédulas de dinheiro e moedas antigas para as crianças aprenderem operações matemáticas, como somar, dividir, e ainda, conhecerem como era o dinheiro de antigamente. Os alunos ao verificar as datas das cédulas e moedas, adquirem noções do tempo presente e passado. Aliás, segundo ela, durante as muitas visitas ao Aproaga, as crianças se aventuravam na brincadeira de “quem encontra a moeda mais antiga”. Desta maneira, as crianças, os alunos e a professora passam seus dias visitando e conhecendo o Aproaga.

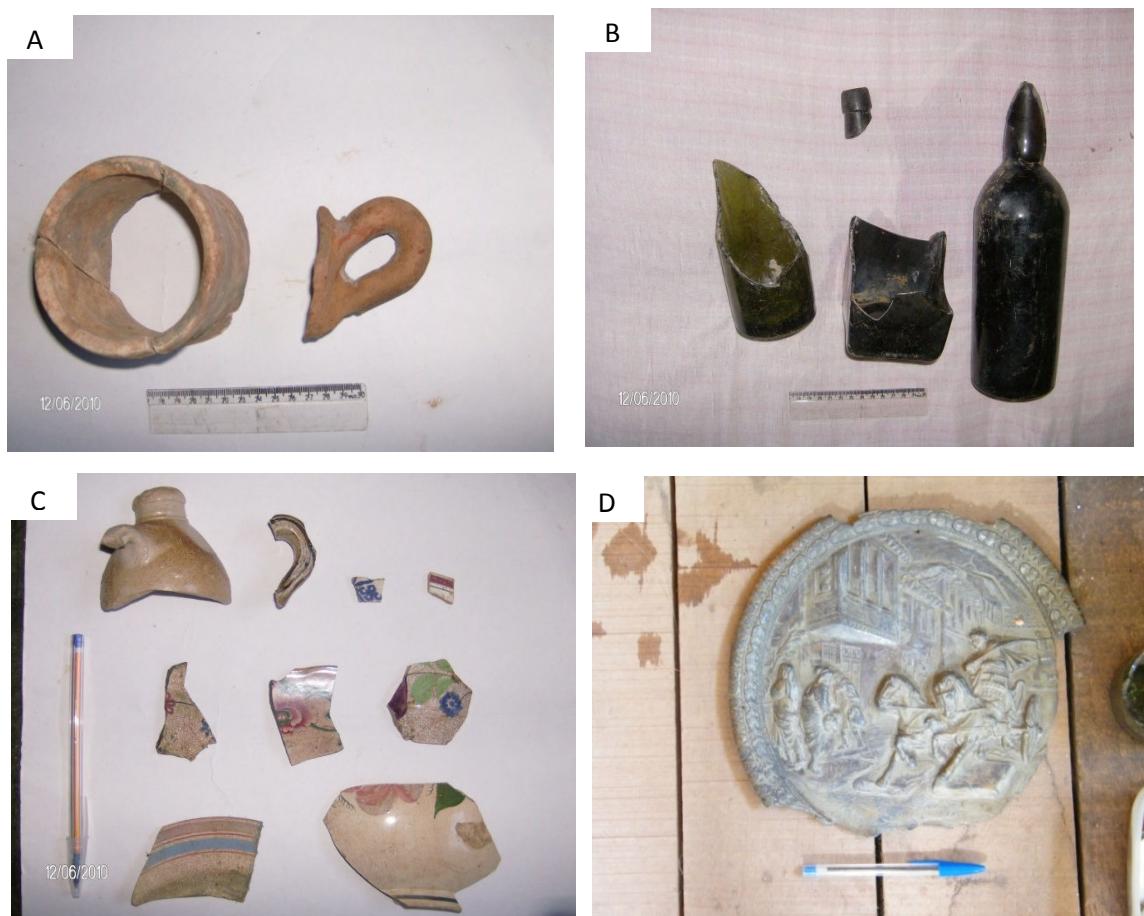


Figura 16 – Peças arqueológicas encontradas no Aproaga, coleção da profa. Ana Cristina.

¹⁸ Na ocasião a Sra. Ana Cristina atuava como professora na Escola Manoel dos Reis comunidade de Benevides (São Domingos do Capim), e na Escola Manoel Bernardo, vila de Santana do Capim(Aurora do Pará).

Já era noite do dia 12 de junho, e o prenúncio desta intensa “presencialidade do passado” no vale do Capim se afirmara também por outra situação. Quando realizava o georreferenciamento da parte norte do território, o sr. Manoel Clauderi, parou na comunidade de Alegre Vamos e encontrou fragmentos de material arqueológico. Além de identificá-los, a sua iniciativa foi de trazer alguns fragmentos cerâmicos para me mostrar no sentido de “provar” que naquele local havia sido inicialmente, a sede da vila Santana do Capim e o seu primeiro cemitério. A toponímia dos igarapés assevera relações com estas circunstâncias históricas, uma vez que, na altura da Comunidade de Alegre Vamos existem dois cursos d’água afluentes do rio Capim, denominados igarapé Santana e igarapé das Almas.

Desta vez não foi possível conhecer o tão falado Aproaga, uma vez que não houve tempo suficiente para que fossemos até às ruínas, mas nos contatos iniciais do trabalho fui estabelecendo uma interlocução entre os sujeitos da pesquisa, as pessoas diziam e enfatizavam nas suas ações, “nós temos história aqui no rio Capim”. Neste contexto, a arqueologia me fornece o instrumental necessário para conhecer e registrar essas histórias.

1.3.2 Ir ao Aproaga: uma socialização necessária

Conforme informações de nossos principais interlocutores, o Aproaga teria sido “esbandalhado” em meados da década de 1980. Desde então, aquela geração “mais velha”, ou seja, os que nasceram e/ou conheceram o casarão ainda em pé, não retornaram ao lugar das ruínas.

Entretanto, ir ao Aproaga mais que um passeio é como uma socialização necessária para a geração mais jovem, porque cotidianamente escutam as histórias do Aproaga narradas pelos mais velhos. Navegando pelo rio Capim, muitas podem ser as paradas para apanhar miriti, para tomar banho no igarapé Domingos Dias, entre outros fatos cotidianos. Crianças e jovens vão ao Aproaga, porém, há pessoas que preferem não ir ao lugar, nem parar por ali. Preferem visita-lo através das narrativas que contam e ouvem sobre as visagens, os sons de conversas e choros, dos encantes que animam as ruínas do Aproaga. Nesse sentido, as ruínas permanecem na constituição das relações sociais, memórias e afetividades dessas pessoas.

Ir ao Aproaga, também fez parte da minha socialização e imersão na pesquisa de campo. No dia 20 de agosto de 2010, acompanhei uma vistoria técnica da equipe do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) às ruínas históricas do engenho Aproaga. Atendendo à solicitação formal da AQURC, essa vistoria técnica foi realizada por técnicos do IPHAN (João Veloso e Hanah Fernandes do Nascimento) e Fernando Marques, arqueólogo do MPEG. Os membros diretores da AQURC, o sr. Manoel Clauderi e a Sra. Ana Cristina, acompanharam a expedição.

Nesta visita técnica do IPHAN/MPEG se iniciou um trabalho de diagnóstico do estado de arruinamento do casarão e a elaboração do croqui do sítio. Além disso, as ruínas do Aproaga foram o cenário em que a AQURC expressou a consciência de suas necessidades e anseios diante do órgão do patrimônio, reivindicando que este efetivasse uma política cultural e patrimonial de preservação e promoção do patrimônio cultural dos Povos do Aproaga.

1.3.3 A Reunião Interinstitucional no IPHAN

No dia 16 de novembro de 2010 foi realizada uma reunião no auditório do IPHAN, em Belém, demandada pela AQURC, no qual o objetivo e tema da reunião foi a implementação de políticas patrimoniais voltadas às comunidades quilombolas do Aproaga. Momento em que cada participante ia se pronunciando a partir da instituição que representava, assim, o IPHAN apresentou a proposta de museu segundo o Projeto “Casa do patrimônio”; a assistente social da prefeitura municipal de São Domingos do Capim e a PARATUR falaram das vantagens do município e as comunidades estarem inseridas no circuito turístico regional, como ocorre no período da “pororoca”¹⁹.

O MPEG tratou da relevância do Aproaga e da iniciativa da comunidade local de preservação, em contraste com outras experiências de estudos em ruínas de engenhos coloniais, como é o caso do Murutucu²⁰, que, embora já iniciados os estudos

¹⁹ Fenômeno natural em que se formam grandes ondas, devido elevação dos níveis de águas oceânicas avançando a foz dos rios. Para estudo turismo em torno do turismo da pororoca em São Domingos do Capim, cf. Souza (2006).

²⁰ Pesquisado pelo arqueólogo histórico e arquiteto Fernando Marques, MPEG, o engenho Murutucu localizado na cidade de Belém, possui registros históricos, datados de 1711 quando foi construída uma capela pelos padres carmelitas e, de 1766, quando foi adquirido pelo arquiteto italiano Antônio José Landi. Em área de propriedade da EMBRAPA, o Murutucu foi tombado como patrimônio pelo IPHAN em 1981, porém é constantemente veiculado como em estado de abandono. No mês de maio de 2012

históricos e arqueológicos, tombado como patrimônio cultural, ainda existem impasses para a sua preservação. Nós da UFPA e do PNCSA, colocamos os aspectos identitários em torno do Aproaga, principalmente no âmbito reivindicação junto ao INCRA dos direitos étnicos de titulação do território *Povos do Aproaga*.

No que se refere à intervenção da AQURC, as lideranças quilombolas foram contundentes em distinguir o que é patrimônio e quais projetos querem construir a partir do Aproaga. Embora naquele dia não tivessem recebido o apoio prometido por parte da prefeitura de São Domingos do Capim, os membros da diretoria da AQURC juntamente com outros quilombolas se organizaram, fretando com seus próprios recursos um transporte alternativo para irem de São Domingos do Capim para Belém para participarem da reunião.

Aquele dia de debate no órgão do patrimônio foi emblemático, pois demonstrou a organização dos quilombolas em torno de demandas de uma política cultural. No final da manhã, a comitiva quilombola chegou e adentrou o auditório do IPHAN, demarcando desde então a sua presença com uma “mística” que consistiu em expor com orgulho as fotos de suas crianças e velhos, as imagens de suas casas, o *banner* com o mapa do seu território tradicionalmente ocupado.

Ao se apresentarem, enfatizaram estar cansados das “promessas” de instituições e gestores oficiais. Ressaltaram as demandas das comunidades, desde o mais emergencial como a instalação e chegada de energia elétrica, até os projetos em torno da educação das crianças e jovens, ou seja, estão buscando seus direitos com a consciência que isso alcance também as suas gerações futuras. Assim, cada um dos quilombolas foi falando sobre o que pretendiam ali no órgão do patrimônio. Destaco a seguir alguns trechos de suas falas:

Sra. Maria Aldenora Coutinho da Luz: (...) *estamos aqui em busca de um sonho... uma resposta para o nosso povo;*

Sr. Rosivaldo dos Santos [“Nélio”, professor em Taperinha]: “(...) *acredito que tem uma possibilidade!*”.

Sra. América dos Santos (*anciã da comunidade Taperinha*): “(...) *temos lutado pra conseguir a luz pra nós... quero sair daqui feliz!*”.

circulou em Belém um baixo assinado que protestava contra o abandono do Murutucu, e recente matéria de revista noticiou “O engenho do Murutucu, importante cenário da história do Brasil, luta contra o tempo e o abandono em Belém” Cf. Pará Industrial, junho 2012, ano 5 edição 20.

Sra. Marilene: "Sou professora da Comunidade... acho que vai ser bom uma Casa da Cultura";

Sr. João da Conceição da Silva Santos: "Agradeço a deus por está aqui... e que a gente leve uma mensagem pros nossos companheiros... um futuro pros nossos filhos!".

A diretoria da Associação Quilombola teve como expositores principais o presidente Manoel Clauderi e a sra. Ana Cristina que fizeram uma apresentação em *PowerPoint*, onde o Aproaga foi mostrado com uma frase: "alicerce de nossas raízes", portanto, deve ser preservado. Com o slogan "Povos do Aproaga apresenta: o passado, o engenho e casa dos senhores" as lideranças quilombolas buscaram elencar o patrimônio dos Povos do Aproaga: a religiosidade e festas do Divino Espírito Santo e de N.Sra. da Conceição, enquanto heranças de seus antepassados; o conhecimento tradicional da pesca artesanal e do beneficiamento da mandioca; e os seus velhos como porta voz dessa história e da memória de suas origens. O momento em que lembraram da perda do Sr. Vergino dos Santos, falecido no ano de 2008, foi emocionante, e logo apresentaram a Sra. América Maria dos Santos enquanto a "guardiã da nossa historia".



Figura 17 - Lideranças da AQURC, reunião Interinstitucional no IPHAN, Belém, 16 nov. 2010.

Resultante das definições dos rumos e das reivindicações da AQURC, os quilombolas propuseram a criação de um museu comunitário no território. Assim o Aproaga do passado assume um lugar no presente com perspectivas de futuro destas pessoas, pois sonhar com um museu comunitário que promova a educação de seus

filhos é um fator de mobilização no presente, e nesse sentido o museu pra eles já é uma realidade.

Nessa reunião também foi sinalizado um acordo de colaboração entre algumas das instituições presentes. O IPHAN se comprometeu em fortalecer as iniciativas de pesquisas do MPEG, PNCSA e UFPA, relacionadas ao patrimônio arqueológico e às comunidades locais. Em vista disso, eu e o arqueólogo Fernando Marques, agendamos os dias 01 e 02 de janeiro de 2011 para irmos ao Capim a fim de prosseguir com a vistoria já iniciada no Aproaga.

O início desse trabalho conjunto foi adiado devido à falta de recursos para a sua realização. Como alternativa, buscamos formalizar um projeto-convênio entre algumas das instituições: IPHAN e UNAMAZ e/ou com UFPA, mas por motivos burocráticos e administrativos não foi possível obter nenhuma definição durante quase todo o ano de 2011.

No que se refere ao orçamento do trabalho de campo (passagens, deslocamentos de barcos, alimentação, serviços técnicos, entre outros) foi elevado, e mesmo dispendo da bolsa da Capes, do apoio do PNCSA e de minha orientadora, os recursos financeiros não foram suficientes para que eu pudesse realizar todas as atividades planejadas²¹. Desta forma, acabei adotando como estratégia para estar em campo com mais frequência, me inserir nas atividades de outras instituições, tais como o MPEG e IPHAN. Se por um lado, isso possibilitava algumas situações profícuas à análise de ações em torno do patrimônio, entretanto, na maioria das vezes, elas tinham perspectiva e objetivos diferentes dos meus, o que implicou em alguns problemas, pois acumulei na ótica de algumas pessoas no Capim ora status de pesquisadora e/ou representante dessas instituições.

²¹ Estava previsto se realizar pelo menos duas oficinas, nas quais pretendia colher as narrativas orais acerca de visagens do Aproaga e a cartografia social das antigas taperas dos Pretos d'antes conforme mapa mental dos quilombolas. A minha solicitação de auxílio financeiro foi formalmente apresentada ao PPGA, no dia 15 de julho de 2011 em atendimento aos critérios do edital público denominado “Edital Auxílio a Discentes para Realização de Pesquisa Relacionada à Tese ou Dissertação em 2011” datado de 20 de junho de 2011. Este edital disciplinava o gasto de R\$10.000,00 dos quais R\$ 5.000,00 seriam destinados ao apoio de trabalho de campo, sendo que cada aluno poderia pleitear até R\$ 1.500,00. No orçamento que apresentei, o valor total era de R\$ 1.221,30, porém tal pleito foi afogado na indiferença burocrática, à revelia de um processo de edital público, que não deu nenhuma publicidade dos resultados de seu trâmite.

Nesse contexto, a dificuldade por parte do IPHAN em atender as demandas de políticas culturais e patrimoniais das comunidades quilombolas do Aproaga, acabou gerando e frustrando as expectativas das lideranças locais. E, por diversas vezes tive que distinguir-me como não sendo do órgão do patrimônio, pois existiam cobranças e perguntas que eu não tinha como responder.

Assim, a partir desta reunião fui tendo contato com contextos políticos, buscando perceber as falas e as ações dos diversos agentes sociais envolvidos ou relacionados à pesquisa. Cada vez mais, o “patrimônio” se apresentava uma categoria polissêmica, açãoada segundo as lógicas e motivações dos sujeitos em um campo imbricado de relações, negociações de interesses convergentes e em disputas. Nesse contexto, os principais agentes sociais que identifiquei como sendo mais diretamente relacionados à pesquisa: MPEG, PNCSA e UFPA; constituíam as seguintes instituições do Estado como o IPHAN e o INCRA, e as comunidades quilombolas através da AURQC.

1.3.4 Por entre ruínas históricas no Vale do Capim

Decorridos alguns meses e sem maiores definições por parte do IPHAN sobre o apoio previsto na reunião institucional do dia 16 de novembro de 2010, pude retornar ao Capim no período entre 15 a 17 de abril de 2011, desta vez através do projeto denominado “Arqueologia e História de Engenhos Coloniais no Estuário Amazônico”. Esse projeto é coordenado pelo arqueólogo Fernando Marques (MPEG).

Conforme os objetivos originais desse projeto que é “investigar a importância das propriedades de engenho localizadas no estuário amazônico para o processo de ocupação e uso desta área, durante os séculos XVII ao XIX”. A etapa que participei visou a identificação e diagnóstico de sítios históricos de engenhos e outras edificações coloniais no vale do rio Capim. A equipe foi constituída por mim, pelos arqueólogos Fernando Marques e Rui Gomes Coelho; pelo presidente da AURQC, o sr. Manoel Clauderi, e o sr. Ronaldo Manito, o barqueiro que nos conduziu pelas águas do rio Capim.

Cabe ressaltar a relevância das informações obtidas com as pessoas e comunidades sobre a existência das ruínas, que juntamente com o levantamento

etnohistórico da região se mostra estratégico para o estudo desse fenômeno mundial que foi a colonização, mas que na Amazônia teve dinâmicas distintas.

Nesse sentido, realizamos um trabalho de consulta ao relatório e a planta do rio Capim elaborado por João Barbosa Rodrigues (1875)²². Associamos a essas plantas às imagens geográficas mais recentes, procedendo assim a um estudo de sobreposição cartográfica, o que possibilitou localizar e consolidar a identificação dos lugares e estruturas históricas, possivelmente as mesmas localidades mencionadas por Barbosa Rodrigues no seu relatório de viagem e exploração pelo vale amazônico.

Estando nós na vila denominada DER (município de Aurora do Pará), no dia 16 de abril de 2011, dali seguimos pelo o rio Capim acima passando pela histórica Vila de Santana do Capim até alcançarmos o primeiro sítio, que na comparação com o referido mapa etnohistórico, corresponderia ao “Engenho Santo Antônio”. Mais acima, pela sua margem direita do Capim, conhecemos o lugar ainda hoje denominado por “Carmo”. Neste sítio Carmo além de muitos fragmentos de garrafas de vidro, ferros e louças históricas, foi possível identificar restos de fundação e de um calçamento que sai desde a margem até uma parte mais elevada. No dia seguinte, o trabalho foi a jusante do rio Capim, em busca das ruínas do engenho Taperuçu.

No seu relato pelo rio Capim, Barbosa Rodrigues, portanto, registra informações sobre a freguesia de Santana do Capim, o sítio Carmo, e os engenhos, Santo Antônio, Taperuçu e Aproaga. Na época, o autor afirma que o Taperuçu e o Aproaga eram pertencentes a Vicente Miranda. E o engenho Santo Antônio²³ e sítio Carmo ao coronel José Calixto Furtado. As exceções de Santana do Capim que continua povoada, esses demais sítios históricos, estão em ruínas tomadas pela vegetação nativa, sendo possível identificar vestígios materiais das estruturas dos sobrados e dos engenhos, pesadas mós de pedra, ferragens, canalização dos igarapés e fragmentos de louças históricas (Cf. figura 46, p.104 os sítios históricos identificados).

²² Naturalista do século XIX, João Barbosa Rodrigues, realizou expedições aos rios do vale amazônico procedendo a um vasto trabalho de etnoclasseificação botânica e linguística, pesquisando a taxionomia e classificação indígena, ligado ao Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB) foi um dos primeiros a elaborar método para ordenar os registros arqueológicos, esteve sob influência da sistemática e teorias de Karl P. von Martius. Para maiores informações cf. Ferreira e Noeli (2009).

²³ Em 1848 Alfred Russel Wallace menciona esta propriedade como pertencente ao Sr. Calixto, mas sob a denominação de São José.



Figura 18 – Estruturas de piso em tijoleira, ruínas do engenho Santo Antonio. Rio Capim, 16 abr. 2011



Figura 19 – Mós de pedra, ruínas do engenho Santo Antonio. Rio Capim, 16 abr. 2011

Pelo que se encontra nas ruínas do Taperuçu, Aproaga e Santo Antônio, a água era utilizada como força motriz na geração de energia dos engenhos. Esses engenhos coloniais foram implantados às margens do rio Capim, e de seus igarapés afluentes, que por sua vez eram canalizados, tendo suas margens revestidas e estruturadas por tijoleiras e blocos de rochas serradas. Em determinados pontos do igarapé canalizado, se abria algumas comportas (possivelmente feitas em madeira) para se controlar a passagem da água então represada, por fim, sobre a comporta maior ou principal se estabelecia a roda d'água, de maneira que quando aberta a comporta fazia girar a roda e assim movimentar o engenho.



Figura 20- Sr. Ronaldo Manito junto a roda d'água do Taperuçu, 17 de abr. 2011.

No momento quando estávamos trabalhando nas imediações das ruínas e estruturas de canalização do igarapé Taperuçu, a maré subitamente virou e cresceu tão rapidamente igarapé acima que fez com que a equipe tivesse que atravessar o curto leito de volta com a água alcançando o nível da cintura. Minutos antes, ao perceber que já estavam silenciando os sons das águas acachoeiradas pelas ruínas, o Sr. Ronaldo saiu em disparada na mata de várzea, mas infelizmente quando alcançou a foz do igarapé, o barco enganchado nos galhos de árvores já tinha virado, deixando cair na água não apenas nossos pertences, mas o motor do barco que nos levaria de volta.

Apesar de todos esses percalços, fomos realizando o registro fotográfico e as medições das estruturas históricas. Como que esquadrinhando vicissitudes das ruínas nós adentramos a várzea em que elas estão fundadas, surpreendendo-nos com a magnitude das estruturas que estão tomadas por matas antropogênicas (de cacau), repletas de cultura material e das marcas do tempo d'antes, da escravatura.

Era o final da tarde quando saímos do Taperuçu e subimos o rio Capim até chegarmos à comunidade de Taperinha. Os mais jovens jogavam futebol no campinho da comunidade, enquanto outras pessoas se reuniam com o prefeito de São Domingos do Capim²⁴. Na oportunidade, o presidente da AQURC nos apresentou para a

²⁴ Na gestão 2008-2012 o prefeito de São Domingos do Capim José Cristiano Martins Nunes.

comunidade, e, em seguida, no direcionou ao prefeito Cristiano Martins, aproveitando para demandar apoio municipal junto ao IPHAN para que fosse realizado o projeto sobre o patrimônio cultural da comunidade e para a titulação definitiva do território. O arqueólogo Fernando Marques ressaltou a relevância do “esforço conjunto” para preservar os sítios como bens e “referências do passado que ajudam a contar a história do lugar”. Em resposta, o prefeito se dispôs a colaborar assim que tivesse acesso ao referido Projeto.

O presidente da AQURC frisou que isso era muito importante, tendo em vista o processo de titulação do território, passando a informar sobre o trâmite e os encaminhamentos em Belém, ou seja, já estava pronta a ata da Associação Quilombola que reivindicava junto à Fundação Cultural Palmares (FCP), a *certidão* de autodefinição enquanto quilombolas, e que uma comissão do INCRA estaria na comunidade no mês de junho para iniciar a delimitação da área a ser titulada.

Estando ali presentes lideranças da comunidade, como o sr. Domingos Gomes dos Santos (da Taperinha) e a Sra. Maria Terezinha Coutinho (do Sauá-mirim), foi possível que eu me apresentasse novamente. Enquanto estudante da UFPa, expliquei que além de estar naquele trabalho sobre os antigos engenhos, pretendia retornar em outra etapa de campo à comunidade e estar com eles para pesquisar sobre as “histórias da comunidade” e sobre o Aproaga. E por falar em histórias do Aproaga, foi neste dia que conheci o velho narrador da Taperinha, o Sr. João Henrique dos Santos.

1.3.5 Oficina de Cartografia Social: Território Quilombola *Povos do Aproaga* ameaçado pelo avanço do monocultivo de Dendê

No dia de 18 junho de 2011, dando continuidade a pesquisa, retornei ao Capim e conheci a comunidade Sauá-mirim, mas, dessa vez no âmbito do PNCSA. Realizamos uma oficina de cartografia social para elaboração de um mapa situacional dos conflitos face às ameaças oriundas do avanço de projetos do monocultivo de dendê na região do nordeste paraense.

No nordeste paraense os municípios de Tailândia, Concordia do Pará e Mojú possuem grandes extensões de terras destinadas ao plantio de dendê (Durães *et al*

2011)²⁵. Nesse contexto, as empresas atuam para o agronegócio do biodiesel do dendê, entre elas se destacam a Dendê Tauá, a Maborges, a ADM, e a Biopalma recém incorporada pela mineradora Vale, passando a ser representada sob a designação de Biovale²⁶.

Para expansão da produção, essas empresas passam a utilizar um conjunto de estratégias que vão desde a compra de áreas de terra e fazendas, à assimilação e direcionamento de políticas governamentais, a pressão e coerção de lideranças e entidades dos movimentos sociais, até a intrusão de territórios tradicionais. Somado a isso ocorre a poluição dos solos e a contaminação de nascentes dos igarapés e rios da região, devido o uso de produtos químicos e venenos nos plantios, entre outros agravos socioambientais.

Por outro lado, as empresas constroem um discurso de desenvolvimento sustentável e social, veiculando suas ações como voltadas ao reflorestamento e à geração de emprego e renda para agricultura familiar (Durães *et al* 2011). Entretanto, o avanço dessas empresas para novas áreas de cultivo de dendê inclui arregimentar agricultores familiares através de contratos e endividamentos financeiros²⁷ e, em concomitante, e com os plantios ocorrem a proliferação de pragas e contaminações das nascentes de igarapés e rios com agrotóxicos, e a intrusão de territórios quilombolas, como já ocorre em Concordia do Pará e Bujarú (Santana, 2010).

No que se refere ao Território quilombola Povos do Aproaga, a pressão decorrente do avanço dos projetos de monocultivo de dendê, vem desde o município de Concórdia do Pará pela margem esquerda do rio, sob o controle principal da

²⁵ A produção de óleo de palma no estado Pará, em 2011 foi estimada em 160 mil toneladas de óleo/ano, que através do programa do federal Palma de Óleo já ultrapassa os 200 mil hectares de áreas plantadas nos três polos produtores consolidados envolvendo nove municípios: Moju, Tailândia, Acará, Tomé-Açu, Bonito, Igarapé-Açu, Santo Antônio de Tauá, Santa Izabel do Pará e Castanhal. Cf. Durães *et al* (2011).

²⁶ A Biovale é *joint-venture* da canadense Biopalma com a mineradora Vale. No dia 02 de fevereiro de 2011, o site Biodiesel Brasil anunciou “Vale compra Biopalma por US\$ 173,5 milhões”. Acesso em 02.01.2012. Disponível: <http://www.biodieselbr.com/noticias/em-foco/vale-biopalma-us173-milhoes-020211.htm>

²⁷ Este ano de 2012, a Repórter Brasil lançou um mapa social de problemas gerados pela expansão do dendê na Amazônia, cf. matéria de Verena Glass. Disponível: <http://reporterbrasil.org.br/mapasocial/?p=16> Acesso em 30 de mai. 2012.

empresa Biovale, e pela margem direita desde São Domingos do Capim através do recente estabelecimento da empresa ADM.

Na oficina de cartografia social, os quilombolas do Aproaga ressaltaram que nas adjacências do território já existem áreas de fazendas com de dendê, principalmente aquelas às margens da PA-252. Nestas fazendas, nascem pequenos igarapés que por sua vez desaguam no Pirajaura, o principal igarapé que banha a parte ocidental do território quilombola. Considerando o declarado uso de agrotóxicos nos plantios da palma de dendê, estes recursos hídricos estão sob constantes riscos de contaminação.

Ainda mais próximo, o cultivo de dendê já está nos projetos de assentamentos (PA) do INCRA, como ocorre no PA Taperuçu que já possui famílias com plantios de dendê junto à Biovale, em geral, ocupando 10 hectares de cada um dos lotes. Esta empresa também tem procedido ao contato com agricultores dos PAs Nova Caminhada, Vitória da F, e o Patauateua. Pela margem direita do rio Capim, a empresa ADM tem contatado agricultores dos PAs São João do Sauá, Sauá-grande e Santa Catarina.

Além dessas duas situações sociais (dendê em fazendas e PAs circunvizinhos) na cartografia social do território Povos do Aproaga também foi ressaltada a dupla invasão da Fazenda Cajueiro. Segundo explicam os quilombolas, essa área onde está a Fazenda Cajueiro há cerca de 30 anos também era da comunidade, mas que teria sido usurpada mediante uma troca “injusta e enganosa”. Por conseguinte, passou ao domínio do fazendeiro Mazinho que estaria voltando àquelas terras para a implantação de projeto de monocultivo de dendê na fazenda. Além de retirar áreas de terras importantes para a comunidade, então usadas para o cultivo de roças, essa fazenda também efetiva uma interrupção do fluxo social, ao impedir o acesso das comunidades entre si, conforme o receio expresso no “cantinho” de um dos mapas:

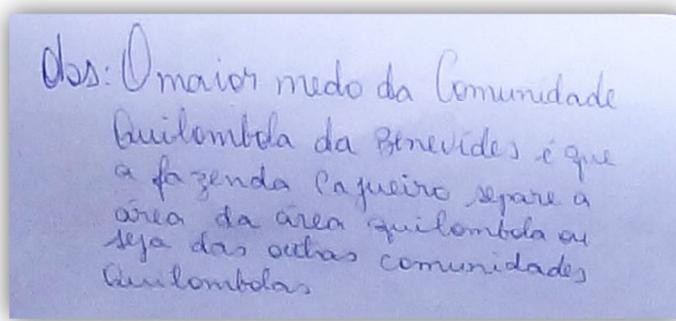


Figura 21 – Mensagem escrita no croqui do mapa do Território Povos do Aproaga. 19 jun. 2011.

Portanto, o avanço do dendê nessa região representa um gradativo confinamento do território quilombola, em concomitância às ameaças sobre os seus recursos naturais. Com base nesse contexto, o PNCSA, através da realização das oficinas de cartografia social, publicará o Boletim denominado “Quilombolas Atingidos pelo Avanço do dendê”.

1.3.6 Conhecendo as comunidades quilombolas

Passados esses *surveys* multisituados, a imersão etnográfica se adensou no verão de 2011. Durante aquela oficina de cartografia social sobre o avanço do dendê, consegui acordar que ainda no mês de julho voltaria ao território quilombola para uma etapa de pesquisa de campo mais prolongada, assim combinamos que seria hospedada na casa da Sra. Terezinha Coutinho, da comunidade Sauá-mirim.

Tempos depois para realizar uma nova etapa de pesquisa campo, embora tivesse definido algumas questões para minha estadia, os imponderáveis²⁸ foram se apresentando aos poucos. Os interlocutores anteriormente contatados não estavam na comunidade²⁹. A partir disso, as circunstâncias foram mudando e aumentando minha angústia típica de quando se vai à primeira vez ao campo. A começar pela definição de onde eu passaria a minha estadia, (re)definir os interlocutores a serem

²⁸ Cf. B. Malinowski (1984 [1922]).

²⁹ Entre os interlocutores iniciais, o Sr. Manoel Clauderi estava viajando para Marabá para estudar Educação do Campo (UFPA); a sua esposa, Edilena Santos Silva que me levaria até o Sauá-mirim, havia viajado a Belém para um curso de formação continuada dos Saberes da Terra (UFPA). Quanto a sra. Terezinha, que iria me hospedar em sua casa há dias estava em Belém para tratamento de saúde da sua sogra, Barbara Ayres (a Dona Baruca).

entrevistados, o “guia local” antes sugerido, entre outras coisas corriqueiramente indispensáveis da pesquisa.

A quem procurar? Chegaria sozinha na comunidade? Com qual família e em que comunidade ficaria? Foram algumas das muitas perguntas que de súbito fiz. Então, adiei a viagem por vários dias, até que avaliei: não deveria perder aquele mês destinado ao trabalho de campo. Precisava ir apesar das dificuldades de estabelecer novos contatos, de encontrar novos interlocutores (a preocupação era no sentido de como ter “guias locais”, e conseguir uma hospedagem na própria comunidade, pois isso também implica no que você vai ter mais ou menos possibilidade e acesso aos ser e o fazer cotidiano).

O dia 20 de julho foi curto para tudo que precisava organizar, quando cheguei na “beira do rio” Capim já era noite. Ali na vila chamada DER³⁰ procurei obter informações sobre algum serviço de dormitório e comprar alguns alimentos de subsistência para a estadia na comunidade. Mas tão logo fui me comunicando a esperança se confirmou: ser reconhecida proporcionou minha hospedagem e acolhimento naquela e subsequentes viagem que fiz ao Capim³¹. No dia seguinte fui até a casa do Sr. Ronaldo Manito logo cedo da manhã para que me levasse rio abaixo, mas sem saber ao certo em que comunidade iria ficar.

Navegando desde a DER por cerca de 20 minutos se alcança o porto da Comunidade de Nova Ipixuna à margem esquerda do Capim. Dali vamos pés na lama da várzea recente encharcada pelas águas de maré de cheia, caminhando na mata uns três quilômetros até chegar ao centro da comunidade.

Adentrar numa dessas comunidades significa na maioria das vezes encontrarmos uma mulher carregando uma lata d’água na cabeça, tirada do poço para

³⁰ O nome DER desta vila, margeada pelo Rio Capim e cortada pela PA-252, faz referência ao povoamento mais recente daquela região quando na abertura e asfaltamento da PA-252, em inícios da década de 1970, ali se instalou um posto do Departamento Nacional de Estradas e Rodagens. Conforme ressalta Rabelo (2010:21), atualmente a vila DER corresponde a uma continuidade da vila de Santana do Capim.

³¹ Ali na Beira do Capim (DER) sempre fui muito gentilmente recebida e acolhida pela Maria do Carmo e sua família. Da mesma maneira, era recebida pela sra. Edilena Silva Santos e seu esposo Manoel Claudiér Coutinho da Luz, portanto, foi a solidariedade de muitas pessoas que me garantiu um lugar para dormir, alimentação, remédios, amizade, entre outras dádivas imensuráveis.

beber ou fazer comida, uma bacia de louças ou roupas lavados no igarapé, ou mesmo no rio Capim, enquanto muitos outros estão indo ao cultivo da roça.

Naquela primeira manhã em Nova Ipixuna quem me recebeu foi a D. Rosa dos Santos – mais conhecida como “Bené”. Ela, com o balde d’água na cabeça e eu de mochila conversamos por alguns minutos no caminho entre o poço artesiano e sua casa. Mais adiante, no retiro estavam João da Conceição Silva, o *Pitada*³² e demais familiares trabalhando na feitura da farinha. Com o senhor João *Pitada* verifiquei qual família poderia me receber durante os dias de pesquisa, sendo definido que poderia ficar na sua própria residência.

Durante a caminhada que fizemos ao porto para desembarcar minha bagagem, o João *Pitada* foi me falando de uma série de notícias concernentes à comunidade. Falou que havia participado da Conferência de Assistência Social de Aurora do Pará³³, durante a qual teriam dito que naquele município não haveria “...nem quilombolas nem índio”, o que questionara enfaticamente ao definir a própria comunidade de Nova Ipixuna enquanto quilombola e que existem indígenas na região sim, a exemplo das aldeias no alto Capim, e na cabeceira do igarapé denominado *Macaxi*³⁴.

Em seguida *Pitada* ressaltou o assunto da falta de assistência social às comunidades quilombolas, reclamando da contaminação das águas do rio Capim, o que influí diretamente nos igarapés porque são de maré, e mesmo nos poços artesianos porque estes alcançam o nível d’água do Capim. Ressaltou os problemas decorrentes da falta de energia elétrica na comunidade, há muito tempo tentam acessar o Programa do Governo Federal *Luz para todos*, porém não tiveram êxito e a

³² A dona Nair explicou-me que seu irmão João tem esse apelido de *Pitada* desde criança, pois quando ganhava alguma coisa para si, sempre achava pouco, daí, apenas uma pitada. Mesmo crescendo, permaneceu com o apelido, mas eventualmente pode ser chamado por uma versão adulta da expressão, ou seja, de mão cheia.

³³ A comunidade de Ipixuna está nos limites do município de São Domingos do Capim, porém, devido a distância de sua sede municipal, é comum as pessoas se dirigirem em busca de atendimentos públicos do município de Mae do Rio ou de Aurora do Pará, como no caso da Escola quilombola de Nova Ipixuna que até então era jurisdicionada por Aurora.

³⁴ Cf. no mapa etnohistórico de Barbosa Rodrigues (1875), Figura 46 p. 104 na qual é possível identificar um igarapé grafado com o nome de Maracá uixi.

última informação era que mais uma vez as instalações elétricas de transmissão de energia teriam sido adiadas para o verão do ano seguinte, ou seja, para o ano 2012.

Foi na caminhada entre Ipixuna e a beira do rio Capim, equilibrando-nos sobre as raízes e as palmeiras de miriti estendidas à passagem na lama, que ouvia as reflexões e preocupações do João *Pitada* diante de tantas dificuldades enfrentadas pela comunidade devido à falta de políticas públicas: “...*muitos políticos vão nas comunidades só pedir votos, prometem tudo e depois da eleição somem*”, fazendo referência ao conhecido de Aurora do Pará que estaria ajudando, mas disse ele, “...*porque é preto que nem nós*”.

A Nova Ipixuna está constituída por residências das famílias e por amplos quintais abertos com muitas árvores frutíferas como uxi, cupuaçu, laranja, jambo; na área central existe um barracão da escola e outro de atividades comunitárias, uma pequena igreja católica, o *retiro*³⁵, onde se faz a farinha, e mais afastadas as *roças* de cultivo, principalmente de mandioca. Na comunidade passa o igarapé Ipixuna, nele se toma banho, lava-se roupas e louças, etc.

No que se refere às atividades extrativistas, os quintais são lugares estratégicos, pois sempre estão repletos de árvores frutíferas como cupuaçu, jambo, goiabeiras, mangueiras, úxi, açaí. No Sauá-mirim, apenas no quintal de dona Itálica dos Santos Silva (51 anos) pode-se identificar a presença de pés de pupunha, banana, cidra (laranjinha), ameixa, acerola, mangas, cacau, limão, coco, abacaxi, abóbora, mais adiante da casa, há um açaizal e alguns pés de castanheira. O açaí dá na várzea do rio Capim e dos pequenos igarapés que cortam o território, sendo muito apreciado por todos dali, desde “crianças de colo” aos adultos, vai sempre misturado com a farinha de mandioca, podendo ser acompanhado de carne ou peixe seco, mortadela, entre outros alimentos.

Os quintais aos redores das casas também podem abrigar uma série de plantas para usos terapêuticos, econômico ou em algumas vezes cosmológicos. Na Nova Ipixuna, conhecer o quintal da sra. Maria Verônica Santos de Oliveira (47 anos),

³⁵ O retiro é casa geralmente coberta de palha e sem paredes, onde se trabalha na produção de farinha. Ali ficam as pessoas abrigadas, o forno a lenha, o concho ou giral para amassar a mandioca pubada na água, etc.

mais conhecida como “Vera”, foi bastante profícuo para perceber isto. No fim de tarde, ali na sua casa de pau-pique, as conversas foram sobre visagens, a *Matinta Pêrera*, *Curupira*, e intermeadas pela sua produção de cestaria. Nestas conversas se referiu ao uso do cipó-alho que colocado junto à porta de casa, serve para afastar a Matinha; e pelo quintal seguiu mostrando-me algumas das plantas que havia ali, tais como: a jiboinha, feito o seu chá, serve ao tratamento de sequelas do “derrame” (nome popular do Acidente Vascular Cerebral); o pinhão roxo (e pinhão branco) serve para sarar feridas, atuando na cicatrização da pele; há ainda o pariri bastante usado no combate à anemia, as suas folhas verdes quando fervidas ficam bastante vermelhas, ressaltou dona Vera.



Figura 22 – Dona Vera mostra o pariri usado no combate à anemia, Nova Ipixuna 21 jul. 2011.

Quanto às plantas de valor econômico, dona Vera mostrou-me a Malva, da qual se extrai a fibra usada como matéria-prima para produção de cordas, pois seus galhos são deixados de molho na água de um igarapé durante dias, para que se possa batê-los e separar a sua fibra. Após seca a fibra da malva é vendida ao comércio local; demonstrou como se usa o Cunambi, planta que quando suas folhas são maceradas, se pode extrair um sumo, usado na pesca de água de igarapé, para entorpecer os peixes e em seguida pescá-los. A dona Vera também é uma hábil artesã, produzindo desde vassouras, cestos, *rasas* de carregar açaí, peneiras e tipiti usados como utensílios na

produção de mandioca, nesta produção artesanal de cestarias, ela utiliza o talo de do guarumã³⁶.



Figura 23 - D. Vera mostra cesto que produziu em talo de Guarumã. Nova Ipixuna, 21 jul 2011

As comunidades realizam a pesca artesanal através da construção de armadilhas, para a captura de peixes como o tijú, a traíra, o piau, o tamatá, entre outros. Segundo, o João *Pitada*, existem vários tipos de armadilhas de pesca usadas conforme período da estação e o tipo de peixe que se pretende pescar. As principais armadilhas são: camboa, trombeta, camina (trata-se de um cesto, com anzóis iscados, ligado a uma vara flexível, que se prende ao fundo por um artifício que, desarmado pelo peixe, faz o cesto flutuar com a presa)³⁷; o matapi, e a siririca que é um anzol que se movimenta próxima a superfície da água com o qual se isca o tucunaré.

A camboa trata-se de um cerco construído à margem do rio, geralmente com varas de jussara ou paxiúba (palmeiras), e executada no verão, pois quando as águas baixam os pescadores ficam iscando em alguns trechos do rio, para os peixes se acostumarem com a obtenção de alimento ali no local. Para isso podem deixar no centro uma vara com as iscas. Daí quando a vara ficar balançando, se sabe que já entraram os peixes no cerco. Na preamar da maré, a camboa enche e, por

³⁶ Uma erva alta de folhas largas, da qual se extrai fibra e talas para produção de cestaria.

³⁷ Definição conforme dicionário online de português. Disponível em: <http://www.dicio.com.br/camina/> Acesso, 16 mai 2012.

conseguinte, na lançante se fecha o *pari* (seria como a porta, passagem da camboa), mantendo os peixes presos ali, e então, disponíveis a pesca cotidiana das famílias.



Figura 24– A camboa, armadilha de pesca as margens do Rio Capim, na maré baixa.



Figura 25 - Pesca na camboa, vista interna. Fonte: Colônia de Pescadores (as) Z- 101.

Essas armadilhas de pesca constituem práticas e conhecimentos tradicionais dessas comunidades, pois atravessam gerações de maneira sustentável com exímio manejo das águas de marés do rio Capim. Nesse sentido, esse conhecimento tradicional em torno da pesca artesanal se efetiva como patrimônio étnico e é referência nas ações da Associação Quilombola e para afirmação da identidade quilombola. Em reunião interinstitucional, realizada dia 16 de novembro 2010 no

auditório do IPHAN, a AQURC apresentou essas práticas como patrimônio a ser preservado como “pesca artesanal no quilombo”.

Quadro 2 – Principais Igarapés do Território dos Povos do Aproaga

Nome do igarapé	Afluência	Referencias	Obs.
Pirajauara	Margem esquerda rio Capim	Oficina Cartografia social 12.06.2010; Pesquisa de Campo; Barbosa Rodrigues (1875)	Intersectado pela PA-252; Ameaçado por agrotóxicos do monocultivo de dendê em fazendas da PA-252
Igarapé das Almas	Margem esquerda rio Capim	Oficina Cartografia social 12.06.2010	Próximo as ruínas do primeiro cemitério de Santana/ Nascente dentro do Território
Batão	Margem esquerda rio Capim	Oficina Cartografia social 12.06.2010	Interligado a um pequeno lago / Nascente dentro do Território
Jutaí	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Igarapé Pequeno	Margem esquerda do Igarapé Pirajauara	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Patauateua	Margem direita do Igarapé Pirajauara	Cartografia social 12.06.2010/ Pesquisa de Campo	Atravessa o Projeto de Assentamento Patauateua / Ameaçado por agrotóxicos do monocultivo de dendê em fazendas da PA-252
Naxi	Margem esquerda do Pirajauara	Cartografia social 12.06.2010	Intersectado pela PA-252
Braço da Capoeira	Deságua na Margem direita do Igarapé Naxi	Cartografia social 12.06.2010	Nascente na área de influencia da invasão Fazenda Cajueiro
Ipixuna (do Pirajauara)	Margem esquerda do Pirajauara	Cartografia social 12.06.2010	Intersectado pela PA-252;
Acatá	Margem esquerda do Pirajauara	Cartografia social 12.06.2010	Nascente na influencia da Fazenda do <i>Emanoel</i> Muniz, ex-prefeito Bujaru
Buiçu	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território

Serra Velha	Deságua no Buiçu	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Sauá-miri	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território/ Próximo a Comunidade Sauá-miri
Braço	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Furão	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Furo	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Santo Antônio	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Tucumandé	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Ipixuna	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010 / Pesquisa de Campo	Nascente dentro do Território
Maré a Favor	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Miriti	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Marco	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Icuí	Margem esquerda rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Nascente dentro do Território
Sauá-grande	Margem direita do rio Capim	Cartografia social 12.06.2010	Próximo ao Sauá-Grande
Domingos Dias	Margem direita do rio Capim	Cartografia social 12.06.2010/ Pesquisa de Campo	Igarapé que margeia o Aproaga

Fonte: Moraes (2012)

Em relação à atividade agrícola, utilizam a técnica de preparo da área do tipo “corte e queima”, tendo a mandioca como principal cultivo de produção familiar de farinha. As famílias possuem áreas determinadas para o plantio conforme a

comunidade a que pertence, sendo significativo para o usufruto a relação de parentesco³⁸. Na dinâmica e disponibilidade de terras mais aptas ao plantio, por exemplo, é possível que uma pessoa da comunidade de Sauá-mirim venha pôr roça em Nova Ipixuna, como é caso da D. Nair residente no Sauá-mirim, mas filha do Sr. Joazito de Nova Ipixuna, aonde ela coloca sua roça de mandioca. Esse deslocamento dos locais de roças também viabiliza que as famílias se ajudem mutuamente no processamento da mandioca, como em um mutirão, seguindo uma prática muito comum “ajuda hoje, amanhã pode receber a ajuda também”.



Figura 26– Roça de mandioca, a beira do caminho entre Nova Ipixuna e a Ponta, 31 out 2011.

Do corte, coivara e limpezas das roças junta-se à madeira para utilizar como lenha ao forno de fazer a farinha de mandioca, ou em alguns casos, fazem-se *caeiras* para produzir carvão de consumo local da comunidade. Na viagem que fiz de Nova Ipixuna para DER no barco motor rabeto “Sempre com Deus” pertencente ao Sr. João Pitada íamos eu, ele, e Joao “Puiaiá” entre cerca de 20 sacas de carvão para serem vendidas no comércio local da vila DER. Em média a saca de carvão custa entre R\$ 7 e 10.00, sua venda é prática esporádica, mas que incrementa a renda familiar.

1.3.7 Mandioca: o *Pão da Terra* alimenta a vida cotidiana

“Mandioca é o pão da terra”, afirmou dona Nair quando a acompanhei no trabalho de produção da farinha. Porquanto, nessas comunidades quilombolas

³⁸ Nesta pesquisa, embora sejam fortes e relevantes os laços de parentesco consangüíneos e/ou afins para constituir ou manter as relações sociais, não foi objetivo específico detalhar esta rede de parentesco e compadrio.

cotidianamente o trabalho no *retiro* para a produção da farinha de mandioca é onde se reúne a maior parte da família e seus parentes mais próximos (os irmãos solteiros ou casados, os sobrinhos). As pessoas estão sempre envolvidas na produção de farinha de mandioca.

Como permaneci muitos dias em Nova Ipixuna, aos poucos fui observando e me integrando na situação social ali estabelecida, acompanhando e fotografando algumas das etapas da feitura da farinha.

Quando cheguei estavam no retiro ainda iniciando a *pirocar*³⁹ mandioca para ser ralada. Além do João *Pitada*, a *Bené* e a dona *Nair* que sustentavam o trabalho, sempre estavam ali outros de seus parentes, e as crianças. De vez em quando, o sr. *Joazito* (pai do *Pitada* e de D. *Nair*) aparecia para contar uma de suas histórias, enquanto via a prática cotidiana dos filhos, ia contando já ter feito muita farinha, e com ela o ajudou a criar todos os seus filhos.



Foto 27 - Pitada e Nair *pirocaram* mandioca, *retiro* de Nova Ipixuna, 21 jul 2011

No *retiro* basicamente há o *cocho*, bancada côncava feita de madeira, o forno de metal apoiado em uma estrutura de tijolos rebocados com barro, e mais dois girais, sendo um com motor para ralar a mandioca e outro forrado com um pano de rede para colocar e esfriar a farinha já assada. Nesse ínterim, as crianças sempre estão a fazer algo no *retiro*, seja, brincando, observando e também ajudando. Em determinado

³⁹ Diz-se *pirocar* ao ato de descascar a mandioca.

momento, a dona Nair dizia sorrindo, “...aqui todo mundo mexe com farinha, é só deixar o rúdo [rodo] que a criançada tá em cima!”.

Conforme ia acompanhando o trabalho deles, ia conhecendo as crianças, e aprendendo seus nomes, assim, percebendo ser uma importante prática o uso de apelidos, os quais podem ser apenas contrações, ou mesmo outros nomes próprios. À exceção de Vanessa da Silva e Silva (11 anos), e do pequeno João Paulo Silva Santos (dois anos), as demais crianças presentes ali no *retiro* de Nova Ipixuna tinham apelidos: Luciane da Silva Santos (12 anos) é a *Ciane*; Maria de Jesus Silva Santos (11 anos) é a *Jé*; Luciene da Silva da Silva (8 anos) é a *Rita*; Luciana Silva Santos (3 anos) é a *Tia Preta*; Everton Silva Santos (3 anos) é o *Conrado*.

Do *retiro*, a dona Nair seguiu para o igarapé Ipixuna, onde me explicou que existem pelo menos duas maneiras de preparar a mandioca para fazer a farinha: uma é ralar diretamente o tubérculo, produzindo uma massa da qual se espreme o *tucupi*, um caldo amarelo após fervido pode ser utilizado como tempero e caldo em alimentos, molhos de pimentas, etc. A partir daí, ela é peneirada e torrada produzindo a chamada *farinha seca*.

Além da farinha seca, pode-se produzir a *farinha d'água*, antes de ser torrada é necessário que a mandioca ao invés de ralada, fique de molho na água por cerca de quatro dias. Após esse período de descanso na água, a mandioca fica bastante mole, sendo possível lhe retirar a casca por inteiro.



Figura 28- Dona Nair e *Tia Preta* recolhem a mandioca puba do igarapé Ipixuna.

Após descascar a mandioca, dona Nair leva tudo num balde plástico para o *retiro*, pois é ali que a mandioca é exprimida, peneirada e torrada. Uma vez a mandioca já transformada em puba, sobre o *cocho* ela é amassada, em seguida, colocada em um *tipiti* o qual é suspenso e esticado – em uma gangorra de madeira, a partir do peso do corpo da própria pessoa – até espremer todo o sumo da mandioca fermentada.



Figura 29 - No *retiro*, dona Nair amassa a mandioca sobre o *cocho*.



Figura 30 - Ciane esticando o *tipiti* para espremer a massa da mandioca

Após isso, a massa da mandioca é peneirada em um crivo, de forma quadrangular feito da tala do *guarumã*, e em seguida é colocada em um forno circular aquecido à lenha. Durante cerca de duas horas fica-se mexendo com um rodo [pronunciam *rúdo*] de cabo longo, feito de madeira. Com a massa de mandioca no forno, a dona Nair, a *Bené* ou o João *Pitada*, se reservavam no trabalho de mexer a

farinha que estava sendo torrada, para que esta não ficasse embolada e nem queimada.



Figura 31 - Rita peneira e Pitada torra a massa de mandioca.

Quando finalizaram a tarefa de assar a farinha, a espalharam em um girau forrado com um pano de rede, para esfriar e novamente peneirá-la, assim, separando a mais fina daquela mais grossa, de grãos graúdos. A farinha produzida é então dividida conforme o trabalho e as *tarefas* de roça que cada família empreendeu.



Figura 32 - Dona Nair peneirando e separando a farinha de mandioca.

A farinha constitui um dos principais alimentos produzidos e consumidos pelas comunidades, acompanhada de frutas como o açaí, a laranja, ou a carne e peixe seco. Na reciprocidade de conhecer e ser dado a conhecer, dona Nair me explicou “... *fazer farinha dá trabalho, mas tem que fazer porque a mandioca é o pão da terra*”.

Nesse contexto, a farinha surge como cultura material dessas comunidades, pois além de compor a alimentação, serve para troca em outros produtos, para a venda no comércio local ou regional, e mesmo como um tipo de donativo. No vale do Capim, a atividade de compra dos pequenos agricultores e venda por um comerciante ou atravessador ao comércio regional, é reconhecida como *marretagem*. Um marreteiro pode subir até o alto Capim para comprar a produção familiar de farinha, para em seguida vendê-la nas cidades maiores como em São Domingos do Capim ou mesmo nos portos de Belém.



Figura 33– No porto Sauá-mirim o Sr. Antônio Coutinho confere a farinha de *marretagem*

Refiro-me à farinha enquanto donativo, conforme observado durante o Festejo de N. Sra. Santana, realizado na segunda quinzena de julho na vila histórica de Santana do Capim (município de Aurora do Pará). Nesse período as pessoas das comunidades ribeirinhas devotos da santa e em gratidão à ela, doavam farinha para o leilão organizado pela igreja católica durante a festividade. Nessa ocasião também eram doados, os bolos de macaxeira, pequenos animais como pato ou frangos, frutas como bananas e abacaxis.

Por fim, da mandioca ainda se aproveita as suas folhas, que então cozidas por cerca de uma semana, passam a ser referidas como *maniva*, o ingrediente base para o prato típico da *maniçoba*. Durante o período de festejo de N. Sra. Santana, pude saborear uma maniçoba preparada por dona *Bené*, sendo prato principal da

comemoração do batizado do seu filho João Paulo, que fora realizado na igreja católica de Santana do Capim.

1.3.8 Desenhando com as crianças do Ipixuna: as “imagens-lembranças”⁴⁰

Ainda que participando desses dias de feitura da farinha, permanecia uma *aura* de estranhamento em relação a minha presença ali, principalmente por parte das crianças com quem fiquei boa parte do tempo (já que, os adultos estavam muito envolvidos na feitura da farinha). Momento peculiar era quando à noitinha, tinha que ir tomar banho no igarapé Ipixuna em sua companhia, pois ficavam paradas a me observar, por bastante tempo, e caladas por mais que eu perguntasse algo.

Era que inicialmente as crianças menores (*Rita, Conrado e Tia Preta*) estavam desconfiadas ou impressionadas com a minha presença. Estranhamento amenizado apenas quando eram fisgadas pelo igarapé e então caíam aos pulos naquelas águas geladas. Em meio aos pulos, dali um pouco, *Ciane* olhou-me e disse “...ela tá cururú de frio! E riu, pois viu que eu já estava arrepiada de tanto frio. Ela ao perceber que estava ficando escuro, olhou bem para o fundo d’água e disse ali no igarapé tem duas cobras encantadas que aparecem a noite, uma delas é a *Surubijú*⁴¹ da qual sempre se tem muito medo.

Ali estava eu como “uma criança no mundo” quilombola, tal qual Anthony Seeger (1980) coloca acerca da prática do trabalho de campo que realizou entre os Povos indígenas Suyá. Com as crianças eu estava, e como criança estava aprendendo. A oficina de desenho com as crianças de Nova Ipixuna representou um significativo momento dessa relação de pesquisa antropológica, pois as crianças são agentes sociais legítimos a construir imagens-lembranças que compõem a memória social dos tempos dos *Pretos d’antes* escravos no Aproaga.

Algumas das pessoas que estavam no trabalho de produção de farinha no *retiro*, também já haviam participado das oficinas do PNCSA, em que é produzido um determinado resultado em torno de uma situação social localizada, são os mapas e as entrevistas dos agentes sociais. Assim, meio que receosos de não estarem se reunindo

⁴⁰ Expressão conforme Bosi (1994)

⁴¹ Surubijú, é também o nome de um rios que constituem o rio Capim.

comigo ou parando para me dar atenção, se sentiam desconfortáveis e diziam que logo iam terminar o trabalho pra nos reunirmos.

De certa forma, nessa etapa de campo era esse o meu trabalho, perceber um pouco mais do cotidiano deles, estar mais disponível às suas vicissitudes. Porém, duas situações foram diretamente proporcionadas por essas preocupações deles, uma foi quando me disseram para ir entrevistar o sr. *Joazito* que sabia contar as histórias do tempo do Aproaga. Assim, fui fazer a primeira entrevista individual da pesquisa na comunidade.

Retomando o que Bourdieu (1997) chama a busca por uma “comunicação não-violenta” durante a entrevista, o exercício era tentar conhecer os possíveis efeitos da entrevista, esclarecer os sentidos da pesquisa, explicar as razões e finalidades da pesquisa ao entrevistado, e isso requer do pesquisador a habilidade de “compreender ao mesmo tempo a unicidade e a generalidade” de suas existências enquanto agentes sociais em relação. Para tanto se espera que na estruturação desta relação o pesquisador proceda junto ao pesquisado uma “*escuta ativa e metódica*, tão afastada da pura não-intervenção da entrevista não dirigida, quanto do dirigismo do questionário” (Bourdieu, 1997:695).

Considerando isto, o início do diálogo já é em si um desafio, pois implica a interrupção de afazeres, o estado emocional, o grau de conhecimento entre pesquisador e pesquisado, entre outros aspectos que podem interferir no estabelecimento da comunicação entre eles. Assim, uma estratégia que havia adotado era a utilização de materiais fotográficos que retratavam temas e paisagens do Aproaga, foto de pessoas mais velhas das comunidades, a cultura material proveniente dos sítios históricos da região do Capim.

Nesse sentido, me preparei para levar e usar as fotografias durante as entrevistas individuais com os velhos, para que elas funcionassem não como “materiais didáticos”, mas como “gatilhos de memórias”, buscando evocar as suas narrativas.

Entretanto, tal qual aconteceu nessa entrevista com o Sr. *Joazito*, na maioria das vezes, isso não era diretamente propiciado através das fotografias, por um motivo

prático, devido à dificuldade que os mais velhos têm de enxergar. Por outro lado, o uso das fotografias foi bastante instigante para os mais jovens, conforme ocorreu na oficina de desenho com as crianças de Nova Ipixuna.

Nesse sentido, a segunda situação motivada pela preocupação dos interlocutores em contribuir com a pesquisa, foi quando eles entenderam que eu poderia trabalhar também com as crianças. A oficina de desenho foi realizada na igreja católica local, e ali estiveram presentes seis crianças de faixa etária entre três e 12 anos de idade. Participaram as crianças, *Ciane, Jé, Tia Preta, Conrado, Rita e Vanessa*, identificados na foto a seguir, respectivamente da esquerda para a direita:



Figura 34- Oficina de desenho com crianças, Nova Ipixuna 22 jul. 2011.

Houve dois momentos distintos no decorrer da dinâmica. No primeiro momento, o desenho foi proposto de forma não direcionada, “vamos desenhar” era o único indicativo. Então, as crianças começaram a desenhar sol, casas, árvores. Essas imagens foram aparecendo nas folhas em branco. Enquanto socializavam entre si as impressões sobre o desenho dos colegas, das suas cores preferidas, comentavam: “...deixa ver o teu [desenho]... ah, o branco é muito paia...”



Figura 35- Desenhos elaborados pela *Ciane* e a *Jé*.

Após as crianças terminarem esses primeiros desenhos, foi que apresentei alguns álbuns de fotografias dos materiais arqueológicos e paisagens das ruínas do engenho Aproaga. O uso das fotografias foi um diferencial para ativar na memória as histórias contadas pelos mais velhos. O momento do folhear de “imagens-lembranças” foi muito especial, principalmente quando *Ciane*, ao ver aquelas fotos foi pronunciando suas memórias e representações concernentes ao Aproaga e ao *tempo dos Pretos d’antes*.

(...) quando é tempo de miriti TO::do tempo nós vamos lá [no Aproaga] !
todo dia a gente vai lá pra juntar”

Olha o poço de lá! da época de quando jogava escravo

(...) mas quer ver Vanessa lá no poço! é muito fei....O poço lá do Aproaga!



Figura 36 - O poço do Aproaga, na perspectiva da *Ciane*, onde se jogavam os *Pretos*.

Esse reconhecer as fotografias e lembrar recíproco implicou, portanto, na temática dos desenhos feitos por *Ciane*, a *Jé* e *Rita*, pois elas reconheciam os lugares e as ruínas, passando a representar nos seus desenhos o tempo em que *Pretos* eram escravos no engenho Aproaga. Assim que visualizaram as fotos, desenharam “os pretos que jogavam no poço”. Ao terminarem os seus desenhos, perguntei o que haviam desenhado, para o quê a *Ciane* explicou:

(...) *Foi o poço, onde jogava os escravos* [Iris: quem são esses?] *esses aqui são os que jogavam eles... não! esses aqui ia carregando as pedras e esses daqui ia carregando o ferro* [Iris: eles caíam no poço?] porque quando a gente ia no rio, o vovô disse que jogam eles no poço...

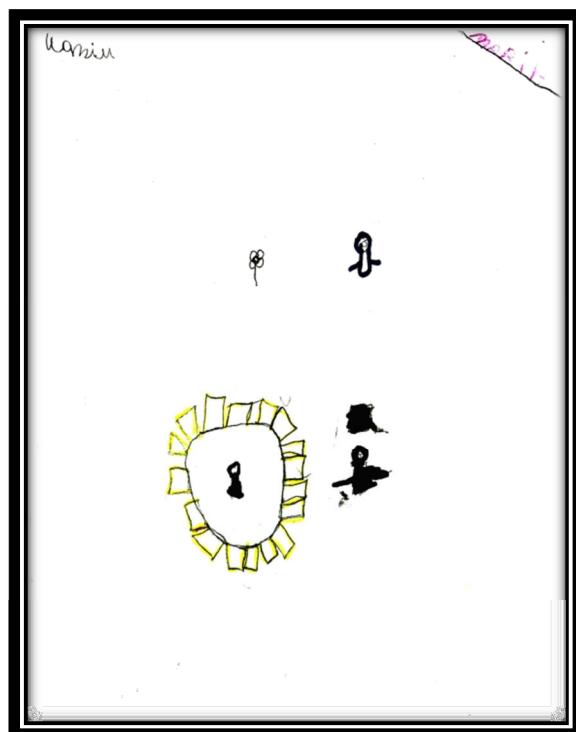


Figura 37: Os *Pretos* que eram jogados no *Poço*, desenho da *Jé*.

Portanto, essa oficina e o desenho infantil somado à oralidade, se constituíram enquanto uma fonte documental, pois produzida etnograficamente possibilita compreender as percepções das crianças acerca do Aproaga. Conforme destaca Marcia Gobbi (2002) os desenhos de crianças “possibilita-nos conhecer suas percepções da realidade por eles vividas, não sendo percebidos como textos escritos, mas sim como textos visuais que podem ser olhados, sentidos, lidos”(Gobbi, 2002:73;76).

Nesse sentido, não interessa se de fato a fotografia era do poço, a questão relevante aqui é que as histórias e memórias dos antepassados que foram escravos no Aproaga passam às gerações seguintes. Vale ressaltar que as crianças constituem-se como sujeitos sociais em um determinado contexto histórico e cultural, portanto, na comunidade quilombola e neste trabalho, o “poço” reconhecido por elas, figura com o mesmo estatuto do “alçapão” mencionado nas narrativas dos velhos como veremos no capítulo III.

1.3.9 Por uma “instalação etnográfica”⁴² no Sauá-mirim

O domingo nessas comunidades quilombolas do Capim é um dia importante na interação social. As pessoas tiram esse dia para descansar, mas também costumam ir à celebração da missa nas igrejas locais e eventualmente, participam das reuniões da Associação quilombola. Realizam, ainda, atividades sociais e esportivas como o trabalho da Pastoral da Criança coordenado pela dona Terezinha Coutinho e a práticas de jogos de futebol acompanhados de bingos e leilões benéficos.

As comunidades de Nova Ipixuna, Sauá-mirim e Taperinha possuem campos de futebol, nas quais crianças, jovens e adultos, constituem pequenos times femininos, masculinos, ou mistos para brincarem ao final da tarde, mas que algumas vezes jogam com times locais da vila DER, e de cidades vizinhas como de Tome-açu.

Em Nova Ipixuna, logo cedo, as pessoas se arrumam para ir à celebração da missa na igreja católica dali. Era mês de julho e algumas famílias estavam viajando para casas de parentes em Tomé-açu e Bujarú. Mesmo assim, a celebração foi realizada e conduzida por João *Pitada*, e a participação dos demais presentes que entoavam os

⁴² Expressão nos termos abordados por Castañeda (2008)

cânticos tocados com instrumentos percussivos. A exceção de um timbal tocado por dona *Vera*, os demais instrumentos eram artesanais, feitos do reaproveitamento de garrafas plásticas, madeira com tampinhas de refrigerante.

Terminada a celebração mais cedo, a dona *Bené* enviou as crianças para a comunidade do Sauá-mirim, mais conhecida como a *Ponta*. Mais uma vez, minha experiência se passava em companhia das crianças. Elas foram à Ponta porque era dia de pesagem da pastoral das crianças, atividade conduzida pela Sra. Terezinha Coutinho.

Assim, fomos através do caminho de Nova Ipixuna para Sauá-mirim, por cerca 30 a 50 minutos de caminhada, mas que conduz a outras temporalidades. Aquele caminho é bem antigo e muitos sabem que pode “fazer visagem”. A visagem representa aparições de seres. Uma das visagens mais conhecidas desse caminho é a do *Cachorro de Botas*. Essa visagem costuma acuar as pessoas quando chegam a uma parte do caminho onde passa uma *grutinha*⁴³, mas, naquele dia, ele não botou ninguém pra correr. Apareceu apenas nas referências das crianças que começaram a me contar alguns dos acontecidos.

Quando alcançamos a *Ponta*, ainda ocorria a celebração na igreja de Nazaré, que estava lotada. Havia muitas crianças ali, algumas se divertiam no jogo de futebol no campinho em frente à igrejinha. No centro comunitário, havia um *agitório* organizado por dona Terezinha e dona Raimunda Luiz da Silva Santos, esta é mais conhecida como *Dica*. Elas cozinhavam sopão que foi distribuído às crianças, e aos adultos foi leiloado pratos de mingau de arroz, em torno de R\$ 2.00 cada um. Em seguida, os agentes da Pastoral realizaram a pesagem das crianças.

⁴³ Uma *grutinha*, variação oral do termo gruta no diminutivo, refere-se a pequenos cursos d’água perenes ou sazonais, em geral localizados em terrenos ou áreas de baixa vertente.



Figura 38 – Pastoral da Saúde realiza distribuição do sopão, Sauá-Mirim. 24 jul. 2011



Figura 39– Dona Terezinha faz a pesagem das crianças, Sauá-Mirim. 24 jul. 2011

Enquanto isso, eu conversava com as pessoas, e os convidei para permanecerem em uma atividade que teríamos após a pesagem das crianças. Então, ficaram e apresentei-me. Estavam presentes em torno de 25 pessoas entre adultos velhos e crianças. Busquei que a atividade ocorresse de uma forma mais sensitiva possível, a partir da fruição com as coisas antigas.

Na noite anterior, eu havia ido até a comunidade de Benevides, para conseguir algumas peças com a dona Ana Cristina e da sua coleção de coisas *d'antes*

do Aproaga. Assim, trouxe entre outros, fragmentos de louças históricas, de garrafas em grês, de ferros, de cédulas e moedas vencidas. Então, organizei esse conjunto de peça sobre a mesa que havia no centro barracão, e os cobri com um cartaz enquanto esperava para começarmos a falar do tempo *d'antes*.

Depois de algumas palavras iniciais de apresentação e acerca da pesquisa, convidei as pessoas ali presentes a se aproximarem da mesa, momento em que deixei à vista os objetos. Sugeri que elas olhassem, pegassem e sentissem cada uma das coisas. Assim, o fizeram entre sorrisos, conversas paralelas e explicações do que era cada um dos objetos. Ao passo que ia perguntando se já tinham visto outras peças como aquelas, onde, quando, o que faziam quando as encontravam, as pessoas iam sentindo as coisas *d'antes*.



Figura 40– Quilombolas e as coisas *d'antes*. Sauá-Mirim 24 jul.2011. Foto: Aldenora Coutinho da Luz

Num fluir recíproco, aquelas pessoas contavam que as coisas velhas eram achadas na roça, e/ou onde eram as *taperas* dos antigos, com os dinheiros antigos se lembravam de quando as *gentes d'antes* costumava guardá-los debaixo de colchões. Para alguns objetos de ferros elaboraram explicações acerca das funções e contextos relacionados ao Aproaga, pois seriam os grilhões com os quais se prendiam os *Pretos d'antes* na época da *escravatura*, consciência cultural que os faziam representar, em seus próprios braços e pernas, a maneira como aqueles objetos e correntes perpassavam e prenderiam o corpo dos *Pretos*.

Foi então que passaram a desenhar o Aproaga, com uma notável distinção geracional, na qual para as pessoas adultas o Aproaga ainda estava erguido como um imponente Casarão (desenho que ilustra a capa da dissertação), entre as variações de uma casa edificada. Enquanto que pelos mais jovens e crianças, o Aproaga fora representado estando em ruínas, tomadas pela vegetação, com variação de uma casa, mas também tomada pela vegetação.



Figura 41 – Quilombolas desenhando o Aproaga instalação etnográfica Sauá-Mirim 24 jul.2011

Porquanto, denominei esta atividade como “instalação etnográfica” (Castañeda, 2008) tendo em vista que foi constituída pela fala e vivência das pessoas ali presentes, e delas com aquelas coisas do “tempo do Aproaga”. A relação de pesquisa ia se fortalecendo, durante a instalação, a dona Terezinha Coutinho trouxe uma garrafa em grês haviam encontrado na roça, outros apontavam a existência de telhas *d'antes* ainda inteiras que havia ali próximo do quintal.

No devir das narrativas e fruições com o passado, propus no segundo momento que as pessoas desenhassem como seria e o que significava o Aproaga. Assim, os quilombolas foram produzindo suas representações do Aproaga desse tempo passado a partir do presente. Os adultos fazendo os desenhos do Casarão, e as crianças desenhavam o Aproaga em estado de ruínas que é a maneira como ele é apresentado para essa geração.



Figura 42 – Barbara Coutinho (11 anos) desenha o Aproaga

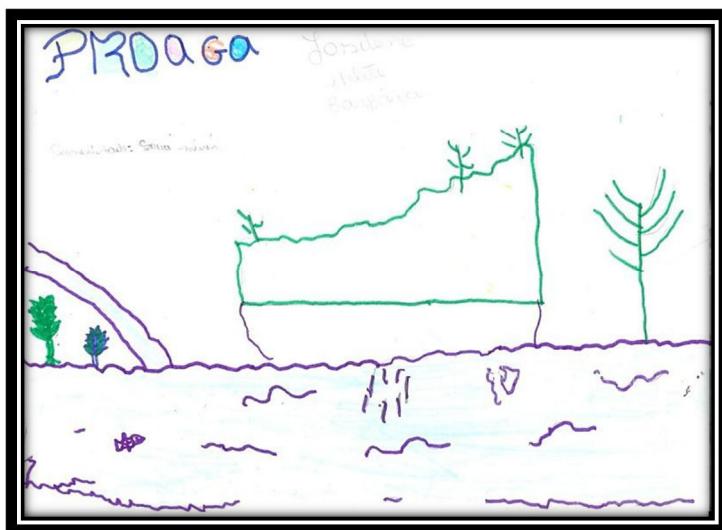


Figura 43 – O Aproaga representado pelas crianças Josilene, Arlete e Barbara Coutinho.

Enquanto as crianças formavam os desenhos do Casarão de muitas janelas, os velhos contavam as narrativas dos *tempos d'antes*. Nesse contexto, considero que esta atividade foi significativa para compreender as fruições das pessoas com as coisas *d'antes*, o que possibilitou tanto a elaboração da narrativa deste texto de dissertação, quanto uma maior aproximação com o interlocutores, uma vez que as pessoas pouco a pouco iam se familiarizando com a pesquisa e se permitiam colaborar nesse rememorar do passado e da vida social do Aproaga.

No sentido da longa duração da vida social em torno do Aproaga, no próximo capítulo irei apontar alguns aspectos etnohistóricos concernentes ao processo de colonização no vale do rio Capim, no qual se insere o engenho do Aproaga. Por conseguinte, como esse contexto possibilita compreender a busca dos direitos

etnoterritoriais dos quilombolas do Aproaga os quais vêm se mobilizando para conquistar a titulação definitiva do seu território tradicional.

CAPITULO II**APROAGA: “ALICERCE DE NOSSAS RAÍZES”**

Figura 44- Vista do Casarão do Aproaga a partir do Rio Capim. Foto: acervo AQURC/19?

2.1- No vale do rio Capim: fluências etnohistóricas

O Capim é o rio que margeia o território dos Povos do Aproaga. Entre uma encruzilhada de rios e terras que vai do Pará ao Maranhão, tem como importantes braços formadores os rios Surubijú e Ararandeua, e vem percorrendo o nordeste paraense com grande relevância histórica para essas terras do norte do Brasil.

No alto Capim o igarapé afluente Maracaxi é onde está a Terra Indígena (TI) Maracaxi do povo indígena Tembé (Patrício, 2007)⁴⁴. Seguindo em sinuosas curvas flui pelos municípios de Paragominas, Ipixuna e Aurora do Pará, São Domingos do Capim até encontrar-se com o rio Guamá, dali as águas reunidas mais a jusante alcançam Belém, a capital do estado do Pará.

Nesse transcurso, o vale do rio Capim está marcado pela ocupação humana que data de tempos pré-coloniais. Apesar de poucas pesquisas arqueológicas sobre a presença indígena pré-contato nessa região (Pereira, 2009: 175) é importante destacar a prospecção arqueológica realizada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi nos anos 2000, na qual foram identificados 31 sítios arqueológicos a partir de tradagens⁴⁵ e coletas de superfície (Magalhães, 2000)⁴⁶.

Realizado em virtude do licenciamento da Hidrovia Capim-Guamá⁴⁷, sob a coordenação do arqueólogo Marcos Magalhães, do Museu Paraense Emílio Goeldi, o estudo evidenciou o processo de longa duração do povoamento do Vale do Capim, pois ao proceder a um levantamento dos vestígios materiais nas margens e terraços

⁴⁴ Segundo a antropóloga Marlinda Melo Patrício (2007) em Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tembé Maracaxi-Pará, existem quatro Terras Indígenas Tembé já homologadas: alto Rio Guamá e alto Turiaçu, sendo duas reservas contíguas que possuem como limites comuns o rio Gurupi, que faz a fronteira do Pará e Maranhão; a Terra Indígena Turé Mariquita e a Terra Indígena Tembé na região do rio Acará Mirim, todas as TI localizam-se no nordeste paraense (Patrício, 2007: 7).

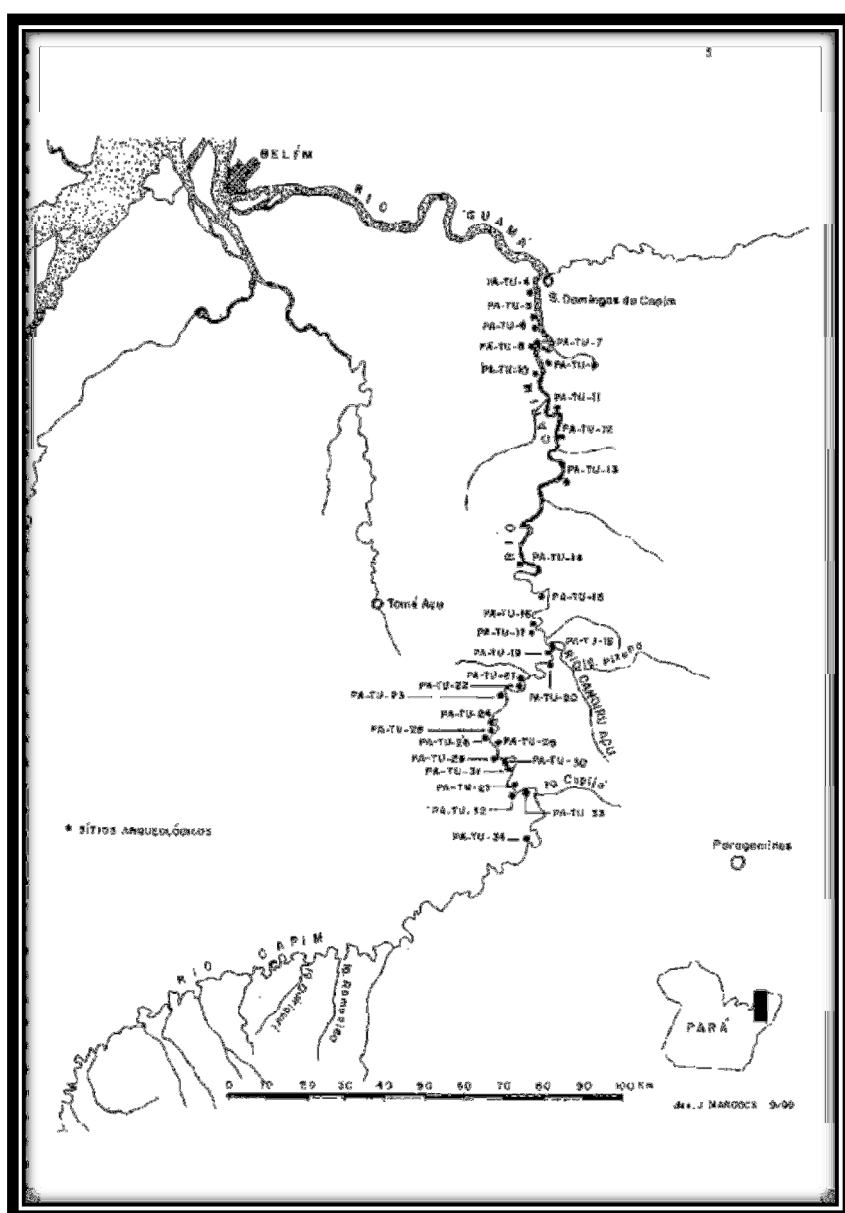
⁴⁵ Tradagem é uma técnica realizada durante as prospecções arqueológicas em que se usa um trado, objeto helicoidal próprio para fazer furos no solo para efeitos de sondagem quanto à estratigrafia e/ou ocorrência de vestígios arqueológicos.

⁴⁶ Informações obtidas no relatório técnico de campo contido no acervo do MPEG, mas há breve apresentação da pesquisa no site do Museu: <http://marte.museu-goeldi.br/arqueologia/projeto3.html> Acessado em: 03 de janeiro de 2011.

⁴⁷ Obra do governo federal realizada pelo Ministério dos Transportes, voltada circulação de *commodities* grãos, caulin e bauxita, do município de Paragominas até o Porto de Vila do Conde em Barcarena (PA). A HGC é gerenciada pela Administração das Hidrovias da Amazônia Oriental – AHIMOR, embora atualmente não esteja em funcionamento. Disponível: <http://www.transportes.gov.br/index/conteudo/id/830>. Acesso 03 de janeiro de 2011.

desse rio, desde o município de São Domingos do Capim até a foz do igarapé Paraquequara, apontou para existência de sítios arqueológicos pré-coloniais classificados como “cerâmicos”, pois apresentaram características indicativas de padrões de assentamentos “de antigas aldeias indígenas, cujos membros produziam cerâmica e praticavam a agricultura”. Além disso, foram registrados cinco sítios arqueológicos que expressaram a ocupação multicomponencial do Vale do Capim, ou seja, além de apresentarem materiais cerâmicos, também possuíam vestígios da ocupação humana do período colonial (Magalhães, 2000).

Figura 45 – Sítios arqueológicos mapeados Magalhaes (2000) no rio Capim



Fonte: Relatório técnico da Prospecção Arqueológica no rio Capim (Magalhães, 2000).

Para a identificação dos sítios arqueológicos marcados no mapa, conforme o relatório técnico dessa prospecção de arqueologia preventiva (Magalhães, 2000)⁴⁸ e de consulta no Cadastro Nacional dos Sítios Arqueológicos (CNSA) no site do IPHAN⁴⁹ apresento o quadro a seguir:

Quadro 3– Identificação de sítios arqueológicos no vale do Capim.

Sigla do MPEG	Nome	Localização	Tipo de Sítio	OBS
PA-TU-04	Ponto Chique	Trindade; Município de São Domingos do Capim	Cerâmico	Registrado CNSA / IPHAN; 98111N / 187 W
PA-TU-05	Independência	Independência; Município de São Domingos do Capim	cerâmico; colonial	Registrado no CNSA / IPHAN; 98045 N / 181W com restos coloniais, próximo a ruínas de engenho*
PA-TU-06	Mantina	Município de São Domingos do Capim	cerâmico; colonial	Registrado CNSA / IPHAN 98032 N/1811 W
PA-TU-07	Pedreira I	Pedreira; Município de São Domingos do Capim	cerâmico	Registrado CNSA / IPHAN; 9796 N/18886 W; margeado pelo igarapé Cabeça de Negro
PA-TU-08	Pedreira II	Pedreira; Município de São Domingos do Capim	cerâmico	Registrado CNSA / IPHAN; 9796 N/18886 W; margeado pelo igarapé Cabeça de Negro
PA-TU-09	Betel	Marauim, ou Betel Município de São Domingos do Capim	cerâmico; colonial	Registrado no site IPHAN; com estruturas de engenho
PA-TU-10	São Miguel	Fazenda Santa Fé	cerâmico	Registrado CNSA / IPHAN; 9787 N / 18851 W; próximo há ruínas de engenho
PA-TU-11	Sauá-Grande	Sauá-grande	cerâmico; colonial **	S 01° 59.130' / W 047°45.138' vestígios e estruturas históricas**
PA-TU-12	Boa Esperança I	-	cerâmico	97712N / 19218W
PA-TU-13	São Francisco	São Francisco	cerâmico	97655N / 1960W
PA-TU-14	São Joaquim	São Joaquim	cerâmico	
PA-TU-15	São Luiz	São Luiz ou Conceição	cerâmico	
PA-TU-16	Santos Reis	-	cerâmico	propriedade "Sr. Elizeu" 9727N /188W
PA-TU-17	Santos Reis II	-	cerâmico	925N /188W
PA-TU-18	Badajó	Badajó	cerâmico	9722N /192W
PA-TU-19	Samaúma	Samaúma	cerâmico	9721N/192W
PA-TU-20	Retém	Retém	cerâmico	9717 N /192W
PA-TU-21	Tiandeua I	Quiandeua	cerâmico	

⁴⁸ A autorização da pesquisa foi emitida pelo IPHAN através da Portaria nº59 de 5 de novembro de 1999, com apoio institucional do Museu Paraense Emílio Goeldi e financiamento da empresa Consultoria em Meio Ambiente S/C Ltda - CEMA. Disponível: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/1462749/dou-secao-1-08-11-1999-pg-153/pdfView> Acesso: 05 de junho de 2012.

⁴⁹ Procedimento do IPHAN para cadastro e gerenciamento de sítios arqueológicos existentes no território brasileiro. Disponível: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montaPaginaSGPA.do> Acesso 04 junho de 2012.

PA-TU-22	Tiandeua II	Quiandeua	cerâmico	
PA-TU-23	Itapeua	Itapeua	cerâmico	
PA-TU-24	Jauroca I	-	cerâmico	
PA-TU-25	Jauroca II	-	cerâmico	
PA-TU-26	Primavera	-	cerâmico	
PA-TU-27	Retificação	-	cerâmico	
PA-TU-28	Do Louro	-	cerâmico	igarapé do Louro
PA-TU-29	Tabuado	-	cerâmico	igarapé Tabuado
PA-TU-30	Pacateua	-	cerâmico	igarapé Pacateua
PA-TU-31	Boa Esperança II	-	cerâmico	
PA-TU-32	Fortaleza	Fortaleza	cerâmico	
PA-TU-33	Alto	-	cerâmico	
PA-TU-34	Boa Ventura	Boa Ventura	cerâmico	

Fonte: Elaborado a partir do Relatório da Prospecção Arqueológica no rio Capim (Magalhães, 2000).

* Informação mencionada apenas no relatório técnico (Magalhães, 2000);

** Informação acrescida a partir do trabalho de campo da autora.

No que se refere ao período de contato histórico, esses sítios multicomponenciais (classificados como cerâmico e colonial) sinalizam aspectos sobre a formação do município de São Domingos do Capim e região do nordeste paraense na qual está inserido, pois constituem materialidades dos processos e estratégias de ocupação colonial quando as incursões portuguesas alcançaram os rios Guajará, Guamá e Capim, entre outros. Nesse sentido, que retomo alguns aspectos etnohistóricos, para em seguida, contextualizar contemporaneamente as comunidades quilombolas do Aproaga.

2.1.1 A colonização no Vale do rio Capim

A colonização portuguesa na região desses rios da Amazônia oriental teve como epicentro político, econômico e social a consolidação da cidade de Belém no início do século XVII quando,

Francisco Caldeira de Castelo Branco, capitão-mor de Pernambuco até 1614, comandou a expedição luso-pernambucana que, de São Luís, tomado pelos portugueses, rumou ao oeste com o objetivo de completar a expulsão dos franceses, controlar o território e a redução “do gentio à nossa amizade”, como escreveu no seu regimento o Capitão-Mor Alexandre de Moura. A expedição de Bento Maciel Parente teve o mesmo alvo de desalojar os europeus das terras do Cabo Norte. A primeira resultou na fundação de Belém, em 1616, vila que entrou na disputa entre Castelo Branco e os Maciel Parente (Acevedo Marin, 2009a:33).

No início do século XVII, a administração colonial do Brasil era representada pelas Capitanias reais e as Capitanias hereditárias, conforme demonstra Maria Ângelo Menezes (1994). A Capitania do Maranhão e Grão- Pará era um Estado com autonomia

do Estado do Brasil e possuía privilegiada localização no extremo norte para comunicar-se diretamente com Portugal. A partir do ano de 1673 a cidade de Belém foi considerada a sede do Estado do Grão-Pará, e a ocupação lusitana foi ofensiva na maior parte da bacia amazônica. Santa Maria de Belém do Grão-Pará tornou-se verdadeiro ponto de partida da conquista colonial na Amazônia (Ângelo Menezes, 1994: 14).

Relativamente próximo a Belém, São Domingos do Capim foi um povoado estabelecido às margens do rio Capim, que assim como outros lugares colonizados representaram marcos do estabelecimento agrícola colonial roteirizado via os vales dos grandes rios e igarapés da região, de maneira que:

Na primeira centúria da colonização portuguesa, no estuário do rio Amazonas, a ocupação foi mais dilatada em direção às terras próximas de Belém, então o principal centro comercial e político. Este espaço experimentou mais acintosamente os desdobramentos da política de povoamento e, em seguida, de fomento agrícola (Acevedo Marin *et al*, 2012:14).

No estuário amazônico, a colonização avançava com a ocupação estratégica dos grandes rios como o Tocantins, Guamá, Capim, Moju e Acará. Nessa encruzilhada de rios, as terras foram distribuídas e “os primeiros tempos da colonização neste círculo mostram a concessão de sesmarias de uma e mais léguas, favorecendo a concentração relativa da terra” (Acevedo Marin *et al*, 2012:17) como aconteceu no Acará e Mojú com a instalação de empreendimentos agrícolas de plantio de produtos como o açúcar, cacau, baseados no modelo *plantation*.

Nestas terras se organiza o empreendimento agrícola, com algumas unidades organizadas no modelo da plantation (cultivo de cana e cacau). As densidades demográficas mais elevadas do vale amazônico destacam-se nos povoados e lugares deste segmento, quando objetos dos recenseamentos coloniais (Acevedo Marin *et al*, 2012:14)

Marques (2004) esclarece que no contexto regional amazônico, os senhores de cana-de-açúcar deram preferência às margens dos rios no estuário, porque ali também encontraram áreas férteis, alguns canaviais já cultivados pelos índios, além disso, muitos engenhos utilizavam as águas de maré, como estratégia de captação de força motriz para o funcionamento dos engenhos (idem, 2004:14).

Nesse contexto, o município de São Domingos tem suas origens ainda no século XVII às margens do rio Capim, vinculando-se ao projeto de colonização e

controle das terras coloniais do Estado do Norte, “em particular as incursões nos rios Tocantins e Guamá e em direção às proximidades da divisa do Pará e Maranhão, onde se estabeleceram ‘fronteiras administrativas’ entre os dois Estados e a criação de capitaniias” (Acevedo Marin, 2009a; Acevedo Marin *et al*, 2012).

Em 1758, ainda no governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, enquanto importante povoado às margens do Capim foi elevado à freguesia sob a denominação de São Domingos da Boa Vista⁵⁰, que no recenciamento das Capitanias do Grão-Pará realizado em 1778, já tinha sob seu domínio vilas bem povoadas como a de Santa Anna também implantadas às margens do rio Capim:

De conformidade com o Mapa das Famílias das Capitanias do Estado do Grão-Pará de 1778, foram recenseadas, na Freguesia de Santa Anna do Rio Capim, 46 famílias e indicadas duas pessoas como “ricas”. Este número está referido aos cabeças de família, aos quais se somam esposa, filhos (parentes) e ainda os escravos e agregados. No total, a freguesia contava 805 habitantes. O crescimento foi notável, pois, por volta de 1823, contava com 992 moradores livres e 663 escravos (Acevedo Marin *et al*, 2012:15).

Durante o processo de povoamento da região amazônica foram se estabelecendo vilas, povoados, sítios e退iros, nas margens dos grandes rios como Guamá, Acará, Moju, Capim e Gurupi. A produção baseada nas relações de trabalho compulsório consistia nas plantações relativamente grandes ou pequenas de cana-de-açúcar, próximo às terras baixas, e do cultivo de arroz em terra firme, roças de mandioca, algodão, feijão, milho, café, tabaco, associado à extração de madeira e das ‘drogas do sertão’. Nesse primeiro período, vigorou o trabalho escravo indígena, que junto com os colonos representavam à dominância demográfica até final do século XVIII (Acevedo Marin, 2009b: 288).

Entretanto esta relação passa a se alterar ainda ano de 1729, quando a Coroa portuguesa proibiu a utilização de mão-de-obra indígena nos canaviais, engenhos e áreas de cultivos de tabaco. Através dessa legislação se extinguiria “os antigos aldeamentos que estavam sob controle dos religiosos e se inicia uma nova fase de mobilização dos trabalhadores, desta vez responsável pelo esvaziamento de algumas localidades e pelo crescimento de novas vilas” (Acevedo Marin *et al*, 2012:22).

⁵⁰ Pode-se acompanhar um breve histórico do município no site oficial do IBGE, Disponível: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=150720#> Acesso em 01 abril de 2012.

Essas mudanças e “reorganização do trabalho e da população nativa, sobretudo indígena e negra” tomam mais impulso com as ações do Marques de Pombal, pois se implementa o Diretório dos Índios em 1755 e a entrada da mão de obra escrava de origem africana levada a cabo pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão entre 1755 e 1777 (Acevedo Marin, 2009a; 2009b; e Acevedo *et al*, 2012:22).

Com o incremento da mão de obra escrava de origem africana, foi se conformando um mundo agrário colonial às margens dos rios, a exemplo do que ocorreu com o Capim, que foi alvo de descrições das expedições de naturalistas como Alfred Wallace, em 1848 e de Barbosa Rodrigues no ano de 1875.

Em sua viagem de saída de Belém, Wallace (2004[1848]) registrou o fenômeno da pororoca e a existência de São Domingos como “pequena povoação, situada na barra dos rios Guamá e Capim”. A montante de São Domingos, Wallace seguiu coletando espécimes da fauna e conhecendo a região do Capim, conforme o relato:

(...) prossegui viagem rio acima, tendo entrado pela braço ocidental do rio Capim. Minha canoa era muito desobediente; e, logo após deixarmos a povoação, desabou forte e inesperado aguaceiro, que quase nos fez socobrar, entrando água em grande quantidade em nossa embarcação, e tendo sido com alguma dificuldade que conseguimos arriar as velas e, em seguida prendê-la a um arbusto, no barranco do rio, até que a tempestade passasse.

Depois disso, prosseguimos agradavelmente a nossa viagem, uns dois ou três dias mais, notando 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[1848]:158).

Nessa viagem ao Capim, Wallace se hospedou na Fazenda e engenho “São José”, procedendo à descrição das relações de trabalho e produção baseadas na mão de obra escrava e indígena, bem como, das instalações do engenho e atividades realizadas nesse engenho de propriedade do coronel Calixto Furtado que:

[...] havia, pouco antes, concluído ali a instalação de um engenho para beneficiar arroz, bem como a construção de grandes armazéns, que são os melhores e as mais modernas construções que eu já vi nesta região. 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 Sr. Calixto possuía cerca de cinqüenta 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 das canoas. Ele fabricava açúcar e cachaça, de preferência esta última, que oferece maior margem para lucros. Ali mesmo, realizava ele toda sorte de serviços: – tinha sapateiros, alfaiates, carpinteiros, ferreiros, construtores de canoas, pedreiros, quer escravos, quer índios, alguns dos quais sabiam mesmo fabricar boas fechaduras para portas, malas e caixas e vários utensílios de folhas de flandres e de cobre. Contou-me ele que, nos seus serviços, os escravos e os índios trabalham juntos, e é por essa forma que se consegue melhor e maior rendimento de trabalho dos últimos, do que por qualquer outro sistema (Wallace, 2004[1848]: 158).

No ano de 1875, o Capim também foi estudado por Barbosa Rodrigues que afirma que a freguesia de São Domingos da Boa Vista “está situada no ponto mais lindo do Capim” constando 17 casas edificadas, uma escola pouco frequentada e uma igreja Matriz visitada; na sacristia encontrou um quadro de quase dois metros representando Santa Anna “cuja pintura é de mão de mestre”. Descreve ainda o fenômeno da pororoca; menciona a chamada Fazenda *Graciosa*, e subindo dali alcança “o primeiro engenho desse rio, denominado Tapiyruçu”, onde movem “as machinas de canna e arroz deste engenho as aguas represadas do igarapé Tapiyruçu. É antigo, de construção sólida e com uma bonita capella, infelizmente maltratada” (Barbosa Rodrigues, 1875: 23).

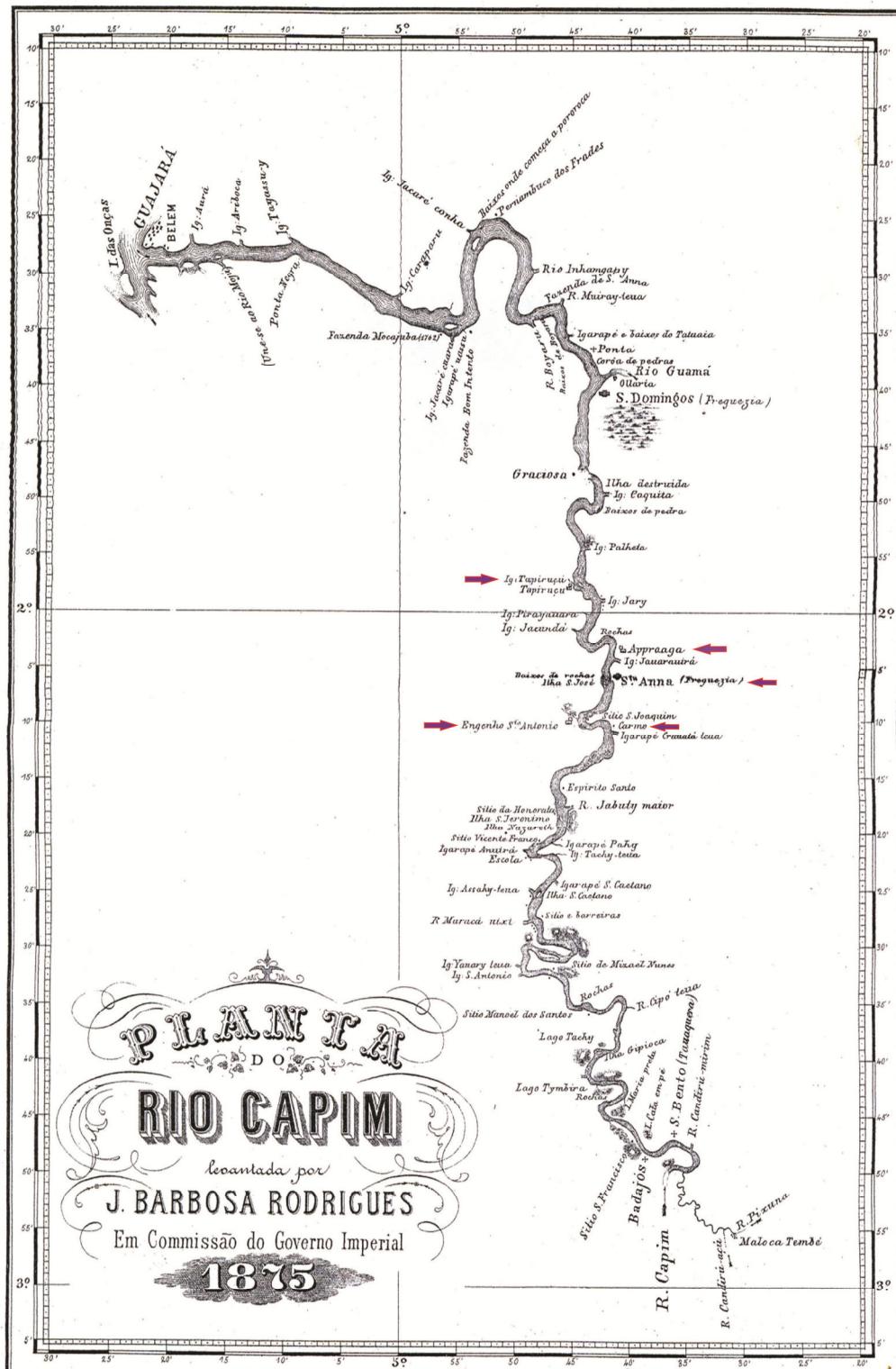
A montante do engenho Taperuçu, Barbosa Rodrigues menciona “outro engenho denominado Aproaga, cujo nome é o de uma fazenda em Cayena”, assim o autor ressalta que estes “dous engenhos eram de um só proprietário chamado Vicente Miranda, mais conhecido como Vicente Galego” e que o terreno do onde estava situado o engenho Aproaga era cortado pelo Igarapé Jaiauára (também grafado como Jauauára) onde habitavam a família Braga (Barbosa Rodrigues, 1875: 23-24).

Nessa época, ao se referir ao povoamento da região, Barbosa Rodrigues (1875) assinala que ali no Capim haviam 10.163 almas, entre as quais predominaram “... a raça Tapuya, com o seu cruzamento, e a preta, que geralmente representava a escravatura que se acha dividida pelos diversos engenhos” (idem, 1875:25).

Esses lugares históricos do Capim ainda são localizáveis devido a permanecia das ruínas de edificações e dos vestígios arqueológicos que se conservaram desde o

período da colonização. Durante a pesquisa de campo pude identificar cinco sítios arqueológicos, os quais foram no século XIX mencionados por Barbosa Rodrigues. Conforme sinalizado no mapa etnohistórico a seguir:

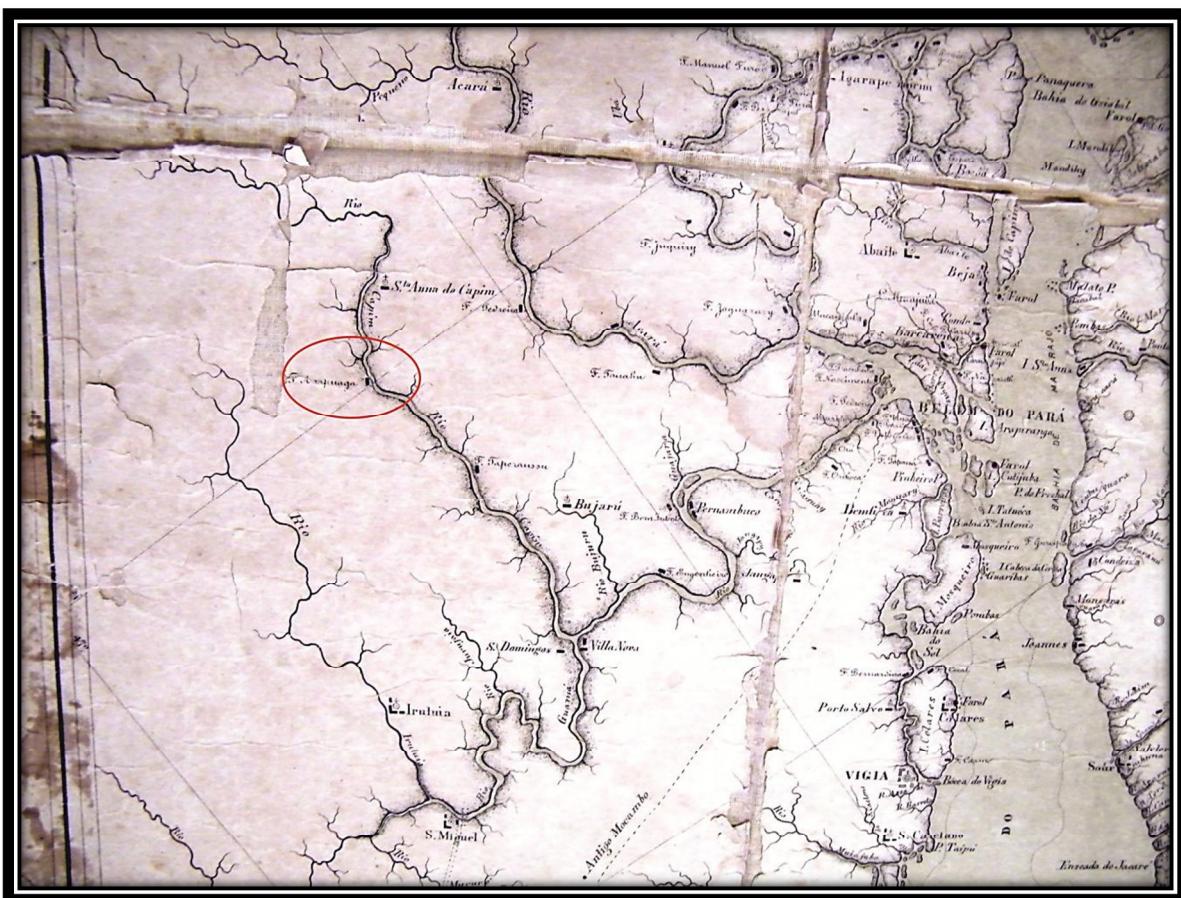
Figura 46 – Sítios arqueológicos identificados no Capim com a sobreposição de mapas



Fonte: Barbosa Rodrigues (1875) acervo do MPEG

Enquanto forma de controle político e expressão da importância na economia colonial se procedia ao mapeamento e recenseamento desses lugares e vales de rios. No ano de 1877, José Velloso Barreto elaborou a “Carta geographica da foz dos grandes rios Amazonas e Tocantins com todos os confluentes, canaes, lagos grandes e pequenas ilhas em cujo centro figura a ilha de Marajo ou de Joannen” na qual são identificados os principais estabelecimentos e povoamentos históricos. A seguir sinalizado em vermelho nas proximidades de Santa Anna do Capim, está o Aproaga:

Figura 47 – O Aproaga na carta geográfica de José Velloso Barreto (1877)



Fonte: José Velloso Barreto (1877), acervo MPEG

Apesar de ter sido registrada por Barreto Velloso (1877) como estando na margem esquerda do rio, a vila de “Sta Anna do Capim” localizada a montante do Aproaga estava estabelecida do lado direito, e na segunda metade do século XIX esses lugares e pessoas dali estavam envolvidos pela chamada Revolta do Capim.

Apesar do amplo estabelecimento colonial agrícola, segundo Acevedo Marin (2009b), no ano de 1888 a abolição da escravidão negra veio a representar um golpe

nas grandes unidades de beneficiamento de cana de açúcar, com redução da mão-de-obra sobreveio “um enfraquecimento do poderio do latifúndio e da economia canavieira, um sinal disso foi o abandono dos grandes engenhos que tinham incorporado a tecnologia de ferro para a construção de moendas”. Enquanto alguns ex-escravos dispersaram-se, a grande maioria permaneceu nas fazendas, nas cabeceiras dos igarapés, nas proximidades de vilas e formaram comunidades em terras livres (2009b: 289).

Além disso, o processo de construção da República no Pará foi marcado por movimentos que, segundo o historiador Willian Gaia Farias (2005; 2008), no Vale do rio Capim, tem importante envolvimento de camponeses nas disputas político-partidárias na cidade Belém. Através de pesquisa nos principais jornais da época, *O Democrata* e *A República*, e do trabalho de história oral, o referido autor demonstra que pelo menos entre os anos 1889 a 1893, ocorreu amplos debates, tensões e disputas armadas, entre partidários do Partido Republicano do Paraense (PRP) e os adesistas do Partido Republicano Democrático (PRD).

Nesse contexto, a Revolta do Capim, representa os embates entre grupos democratas liderados por João Francisco da Luz e Raymundo Ayres Franco Pereira, Januário da Costa Barral, Felix Antônio de Souza, e outros participantes, e o governo republicano de Duarte Huet Bacellar, pois uma vez que tinha notícias das resistências nas freguesias de São Domingos da Boa Vista e Santa Anna do Capim, o governador do estado do Pará, enviara destacamentos militares para reprimir os acontecimentos no Capim. Deve ter ocorrido, portanto, pelo menos três confrontos armados à altura do igarapé Pirajauara.

Assim, considero ser pertinente entender esse movimento de revolta camponesa no Capim, por pelo menos dois aspectos. O primeiro diz respeito à permanência dos acontecimentos da Revolta do Capim na memória social das comunidades quilombolas a que se relaciona esta pesquisa, conforme pude ouvir do sr. João da Luz dos Santos “Joazito” da comunidade de Nova Ipixuna, sobre as estratégias e as proporções dos confrontos, como o ocorrido na foz do igarapé Pirajauara onde um dos líderes, João Francisco da Luz, morava:

(...)cercaram a casa, cercaram com uma a trincheira enfiada de estacas todinha, só deixaram uma frecha na estacas... e ai eles mandaram dizer que vinham fazer a revolta ai / pra levar o pessoal ai... ai, mandaram chamar Vituário, esse um João da Luz, era velho antigo, esse pessoal antigo, o meu avô tinha Tudo... na tocaia foram pra lá! ai, pegaram deram um foguete quando chegaram lá no Santo Aleixo... outro lá:::, pra quando a lancha vim, eles darem o sinar [Sinal] que já vinha... ai quando eles ai passando lá / nesse tempo a lancha levava fogo / ai viu gente passando, eles soltaram fogo "que já vem", chegou aqui em cima saltaram de novo "já vem" quando viu já veio, à fogo não zuava assim "druum" [onomatopeia de funcionamento do motor] ai já incustaram [encostaram] na campina lá de baixo... era dois mil e pouco soldado e VIeram, quando chegaram na trincheira ai tava cercado tudinho! ai veio o corneteiro, com a corneta que era pra dar uma descarga nele [sorrir, de certo da ação infeliz, ante a descarga de tiros]... isso eu tou contando o que meu avô contava,né?! eu ainda não tava, meu pai tava com seis anos de nascido [sorrir]... ai tocaram a corneta e deram uma descarga nele... de carabina, né! "bei...bei" [onomatopeia dos tantos tiros descarregados] escutava, daqui dava de escutar, aqui baixo do Saú-mirin... é:: lá em baixo, no Pirajauara... ai escutaram / escotaram... SÓ DERAM UMA DESCARGA! [pois] o pessoal que tão na trincheira, cercado, tavam enxergando eles, mas eles não tavam enxergando quem tá deitado aqui em baixo né!... [riso] ai, eles pegaram e meteram fogo... nera espiada a chumbo, era...rifle, cartucheira não existia, era rifle, aquele/ como é?/ a carabina, usava rife e espiada né? ai, "o pau quebrou" "pá-pá-pá-pá" era tiro / era tiro, ai o primeiro que mataram foi um cachorro, um cachorro grande do João da Luz, tiraram logo... sobrou pouco, os que sobraram o resto ficaram caído lá, outros correram! e o cara que tava na lancha viu que o tiro era muito, só soltou a lancha: foi embora pra baixo, né?! mas toda furada! que aonde a bala pegava, só não foi no fundo porque não pegou dentro d'água, pegava só no lado de cima né?! mas foi toda furada... e ai eles, foram embora os que sobrara, correram e sumiram na rama assim de pau... e chegava lá, ele: "pelo amor de Deus!", "pelo amor de Deus nada", PÁ:::! acabaram com tudinho, mataram tudinho! mataram todinho, jogara tudo pra água... ai nesse rio, [o Capim] eles contavam/ minha mãe contava, era a gente buiava [boiava] pra caramba, que mané interrar [enterrava]: morreu, acabava no rio... ninguém bebia água do rio... era gente buiado ai que nem prestava... ai daí, o João num murreu ainda, murreu o pessoal que vieram, dai num morreu ninguém! eles tavam bem impariado [preparados] (João da Luz dos Santos, 83 anos Nova Ipixuna, 25 de julho de 2011).

Portanto, a memória social sobre a Revolta do Capim expressa além da proporção dos confrontos político-partidários que desde a capital Belém alcançaram as freguesias de São Domingos e Santa Anna do Capim, a participação de moradores camponeses dali da região. Nesse sentido, trata-se de um segundo aspecto da relevância da Revolta do Capim, pois evidencia quem seriam aqueles que compuseram os contingentes de resistência, as pessoas que subsidiaram as investiduras da revolta.

A partir dos trabalhos de Farias (2005; 2008) se destaca que esses agentes sociais, eram alguns comerciantes influentes da região e senhores de engenhos, mas com a adesão de recém ex-escravos. Nesse sentido, tal como Farias (208:317):

É importante ressaltar que, mesmo com a abolição, havia libertos na região do Capim que permaneceram nos engenhos. Este foi o caso dos trabalhadores dos engenhos Aproaga e Taperuçu, ambos de propriedade do chefe do Partido Republicano Democrático Vicente Chermont de Miranda. Portanto, os democratas do Capim contaram com o apoio dos negros dos engenhos do líder do PRD (O Paiz, 11.6.1891).

Dessa forma, se depreende as condições em que ex-escravos permaneceram nas terras de antigos engenhos do Capim, perpassaram por acordos e envolvimentos em movimentos políticos dos senhores:

O líder do PRD, Vicente Chermont de Miranda, e seu filho Pedro Chermont eram proprietários dos engenhos Taperuçu e Aproaga (os maiores da região do rio Capim) e em suas terras permaneceram muitos negros após a Abolição. Era nesse sentido que o jornal O Paiz fazia circular no Rio de Janeiro em 1891 a notícia de que a Polícia encontrava dificuldade para prender os revoltosos do Capim, pois muitos eram ex-escravos que viviam nas terras de Vicente Chermont e conheciam muito bem a “cabeceira do rio” (Farias, 2008: 321).

No caso do Aproaga, no período em fins do século XIX, o ex-escravo Gil Herculano dos Santos fez acordo com o filho de Vicente Miranda, herdeiro do Aproaga Pedro Chermont de Miranda, através do qual foram doadas porções de terras onde era o antigo canavial do engenho, nas quais atualmente permanecem as comunidades e famílias descendentes de Gil, construindo o território quilombola dos Povos do Aproaga, conforme veremos mais adiante.

Além disso, os autores (Barbosa, 2008) e Farias (2005; 2008) assinalam o estigma impetrado em virtude das notícias dos acontecimentos e versões sobre a revolta do Capim. No âmbito regional, Farias (2005; 2008) constata que a “vitória sobre o destacamento do Corpo de Polícia virou notícia em todo o Pará, o que contribuiu para que os capienses fossem constantemente tratados da forma preconceituosa” nas outras freguesias, portos e comércios de Belém quando por ventura iam comprar ou vender seus produtos agrícolas (Farias, 2008: 323).

Barbosa (2008:16-20) quando na sua pesquisa na região do baixo curso do Capim, também registrou as frequentes referências que em São Domingos do Capim se fizeram aos “Pretos arredios” do Aproaga, pretos ariscos que vivem no meio do mato.

Na arena de estigmas, fricções, alteridades, há ainda, as “memórias de valente” ressaltadas por Rabelo (2010) através das narrativas que falam de “uns pretos valentes, que moravam próximo à curva grande do rio e das ruínas do Aproaga”,

noutras de toda sorte de meandros da memória ainda “fala-se dos tais *negros arredios*, descendentes dos escravos empenhados no Aproaga”, mas que moravam na outra margem do rio na área de canavial se somando as “outras plantações, especialmente arroz, tabaco e uma extensa plantação de cacau, conhecida como *Cacoal*” (idem, 2010:122-123, itálico no original).

Assim, a força de trabalho desse mundo agrário “foi constituída basicamente pelos pequenos sitiante, médios sesmeiros, mas, sobretudo contava com a participação massiva de arrendatários, agregados e escravos”, tendo sido expressiva também a formação de quilombos e a relativa concentração de terras nessa região (Acevedo Marin *et al*, 2012: 29).

Embora não seja possível avançar no assunto sobre a ocorrência de fugas de escravos (índios e negros), bem como, a existência de quilombos, mocambos e lugares de índios, vale registrar que houve:

(...) não somente o elevado número de escravos em fuga, mas, particularmente, o tempo em que os fugitivos conseguiam ficar livres do serviço de seus senhores indica-nos ser muito freqüente a busca da liberdade nos mocambos, funcionando os mesmos como principais centros de convergência dos fugitivos. Na verdade, somente a partir da década de 1860 parece ocorrer um redirecionamento nas rotas de fugas de escravos em direção à cidade, no caso Belém (Bezerra Neto, 2001: 94).

Nos seus estudos acerca de fugas e quilombos na Amazônia Maia Bezerra Neto (2001; 2002) tem registrado por meio dos jornais paraenses século XIX, as fugas de escravos para a cidade de Belém. Datas entre os 1870 e 1871 o *Diário do Grão Pará* entre os tantos anúncios de escravos fugitivos, reclamava-se de “Venceslau” da região do Capim, que conforme pensava o senhor deveria “estar acoutado nesta capital para as parte da cidade” de forma que “se por si se apresentar será recompensado”. Noutra nota o próprio coronel José Calisto Furtado - o dono do engenho São José como registram Wallace (1848) e Barbosa Rodrigues (1875) quando em viagem pelo Capim – anuncia a “fuga de Francisco Ayres dizendo que lhe constava ter fugido para o Guamá d’onde foi comprado ou anda[va] vagando pelos subúrbios desta capital”(Bezerra Neto, 2002:229).

Além disso, as formas de trabalhos compulsórios foram tão marcantes que “continuaram a vigorar na sociedade amazônica pós-colonial, inserindo camponeses,

índios e escravos negros em relações étnicas pautadas pelas desigualdades e exclusão, próprias dos sistemas de estratificação da sociedade colonial e neo-colonial" (Acevedo Marin *et al*, 2012: 29).

Através da compreensão desses processos sociais e históricos, promovidos no âmbito do sistema de produção colonial em que índios, negros escravos ou libertos, ao longo dos séculos constituíram a força de trabalho dos canaviais e nas moendas, se verifica na atualidade a existência de várias comunidades tradicionais ribeirinhas. Trata-se de distintos processos de territorialização étnica dos vales desses rios e igarapés amazônicos, notavelmente demonstrados na atualidade pela mobilização social e política de povos e comunidades tradicionais na luta por direitos etnoterritoriais, como ocorre no Acará, Mojú, Capim (Acevedo Marin e Castro 1999; Acevedo Marin, 2000, 2009a; 2009b; Bezerra Neto, 2001; 2002).

2.2 Povos e comunidades tradicionais: autoconsciência cultural e o “direito de dizer o direito”⁵¹.

A cultura revelou-se a própria base do movimento de liberação. Somente as sociedades que preservam suas culturas são capazes de se mobilizar e de se organizar para lutar contra a dominação estrangeira. Quaisquer que sejam as formas ideológicas ou idealíticas que assuma, a cultura é essencial para o processo histórico. (...) E, uma vez que a sociedade que realmente livrar-se do jugo estrangeiros terna ao caminho ascendente de sua própria cultura, a luta pela liberação é, acima de tudo, um ato cultural. (Amícar Cabral 1973 *apud* Sahlins 2007:523).

Quando se trata de povos e comunidades tradicionais se vigora a noção de cultura pela qual uma identidade coletiva se constitui e se mantém. Nesse sentido, o empoderamento do sujeito social enquanto pertencente a um grupo culturalmente diferenciado pressupõe a consciência de si, um notável fenômeno social do final do século XXI que Sahlins (2007:4) denomina “autoconsciência cultural”. Ao abordar sobre a cultura de diferentes grupos sociais em contextos pós-coloniais, Sahlins (2007) considera que “essa consciência cultural, envolve a tentativa do povo de controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle sobre os meios técnicos e políticos até aqui usados para vitimá-las” (Sahlins, 2007:505).

⁵¹ Expressão conforme a sociologia do campo jurídico de Pierre Bourdieu (2004).

Nesse sentido, a cultura e a consciência do povo que a possui, constitui o sustento e o contínuo movimento para que retomem o curso da sua existência e história subalternizadas no processo de dominação colonial, pois o “colonialismo destes tempos configura-se enquanto modalidades do exercício de poder que se reproduzem nas fronteiras internas da Nação, expondo grupos subalternizados numa escala planetária nunca antes vistas” (Leite e Fernandes, 2006: 8).

Dessa forma, a autodeterminação de uma identidade coletiva por parte dos povos e comunidades tradicionais se fundamenta na consciência cultural de seus agentes sociais, ao mesmo tempo em que adentram no campo das disputas políticas do discurso, da prática e do direito jurídico-formal, pois “visam alcançar um objetivo compartilhado em torno do uso comum dos recursos naturais imprescindíveis a sua reprodução física e social”, e nas reivindicações frente o Estado, destaca-se a luta pelo reconhecimento dos seus direitos territoriais (Shiraishi Neto, 2010:7).

No Brasil, conforme destaca Almeida (2010:13) esse reconhecimento foi reivindicado por diferentes movimentos sociais e afirmado no texto constitucional de outubro de 1988. Os direitos garantidos pela Constituição Federal se relacionam a compreensão do País ser constituído por diferentes segmentos étnicos e sociais. Trata-se de uma sociedade plural, conforme foi preconizado através dos artigos 215, 216, nos quais se especificam as culturas populares, indígenas, afrobrasileiras e das de outros grupos enquanto “participantes do processo civilizatório nacional”, portanto o “Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais”, tomando para isso a cultura como suas diferentes formas de “criar”, “fazer” e “viver”⁵².

⁵² A seguir o texto dos referidos artigos constitucionais, Seção II que trata da cultura:

Art. 215 O estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216 Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nas quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

Ao argumentar acerca dos direitos etnoterritoriais desses grupos sociais, então garantidos na Constituição Federal, a procuradora geral da Republica, Debora Duprat ressalta que nas práticas jurídico-formais do Estado que atendem a uma sociedade plural como o Brasil, deve se incorporar um conceito de cultura para além de uma “expressão folclórica” e levar em conta “o conjunto de valores, representações e regulamentações de vida que orientam os diversos grupos sociais”, para tanto, a “interlocução e ação passam a ser os elementos centrais do conceito” de cultura preconizado pelo texto constitucional brasileiro (Duprat, 2010:25).

Além disso, implica entender que a tradição em torno da cultura de um povo ou comunidade, não está na inexorável permanência da sua forma de ser e agir desde o passado até o presente, não se trata de uma maniqueísta oposição ao moderno, mas sim no modo tradicional em conformidade às razões culturais que cada grupo social experimenta e elabora com mudanças, rupturas, inovações e/ou permanências, movimentos e situações sociais que vivenciaram ao longo de sua trajetória histórica.

Desta forma, a “tradição’ aparece muitas vezes na história moderna como modalidade culturalmente específica de mudanças” e compreender isso não é “dar lições salutares de continuidade cultural”, mas considerá-la “como um processo cultural significativo, decorrente de uma ordem cultural específica e não de uma lógica prática externa” (Sahlins 2007: 514; 517).

Nesse contexto, as últimas décadas do século XX e inícios do XXI no Brasil são marcadas por ações e reivindicações perpetradas pelos movimentos sociais, que, além de garantir os seus direitos na Constituição, forçaram o surgimento de medidas implementadoras dos dispositivos constitucionais no País.

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registro, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

No arcabouço jurídico constitucional, o direito dos povos indígenas foi assegurado nos artigo 231 e 232, em que se reconhece “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, onde as terras tradicionalmente ocupadas são aquelas:

(...) ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Brasil, 1988)

No que se refere à questão quilombola, então referidas na Constituição como “remanescentes das comunidades quilombolas” com o artigo 216 parágrafo 5, se tornaram “tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” o que veio a consagrar um marco fundamental para definição do “patrimônio cultural afro-brasileiro”, conforme argumenta Raquel Mombeli (2009:15), que seguindo a análise sobre os conceitos e critérios de definição dos chamados bens patrimoniais destaca que eles são selecionados quando:

(...) referem-se fundamentalmente a uma identidade coletiva, definido a partir de uma unidade política que pode ser a nação, o estado e o município. Enquanto bem cultural, a ênfase para sua definição estaria no seu valor simbólico, considerando os agenciamentos, as técnicas de construção e de elaboração assim como os “modos e as condições de produção desses bens, a um tempo, a um espaço, a uma organização social, a sistemas simbólicos”. Desde modo, um bem patrimonial seria aquele que detém algum valor histórico, artístico ou estético, produzindo uma referência identitária regional ou nacional (Mombelli, 2009: 85)

Além disso, através do artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias (ADCT) se determinou o direito territorial quilombola “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

Para maior efetividade do ordenamento jurídico preconizado no artigo 68 dos ADCT em torno da regularização fundiária das terras tradicionalmente ocupadas pelas “comunidades remanescentes dos quilombos” a presidência da República no dia 20 de novembro de 2003 instituiu através do Decreto nº 4.887 os procedimentos para a

identificação, reconhecimento⁵³, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Conforme o artigo 2º do Decreto 4887/2003:

“consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”

Não por acaso, o Decreto 4887/2003 foi estabelecido no dia Nacional da Consciência Negra, pois trata-se de uma política de reparação da violência historicamente sofrida por esses povos. Ao analisar “o projeto político quilombola”, a antropóloga Ilka Boaventura Leite (2008:965) ressalta “as centenas de insurreições de escravos e as formas mais diversas de rejeição ao sistema escravista no período colonial”, nesse sentido:

A palavra “quilombo”, que em sua etimologia bantu quer dizer acampamento guerreiro na floresta foi popularizada no Brasil pela administração colonial, em suas leis, relatórios, atos e decretos, para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no País. Essa palavra teve também um significado especial para os libertos, em sua trajetória, conquista e liberdade, alcançando amplas dimensões e conteúdos. O fato mais emblemático é o do Quilombo dos Palmares, movimento rebelde que se opôs à administração colonial por quase dois séculos (Leite, 2008: 965).

Conforme a referida autora, nos finais do século XIX as mudanças relacionadas à quebra dos vínculos coloniais e dos projetos de industrialização no Brasil, o quilombo “ampliou-se para outras parcelas da população, indo da voz dos abolicionistas para os movimentos sociais, tornando-se uma parte do projeto político de uma sociedade mais democrática e justa”. Através desse projeto político dos movimentos sociais, quilombo como categoria de expressão da resistência ao sistema escravista, alcançou a expressão significativa para a busca de direitos de reparação a violência, passando a representar as diversas maneiras que as comunidades negras mantiveram sua existência e relações sociais com os demais grupos étnicos e a

⁵³ Para efeito do que dispõe o Decreto 4.887/2003 a Fundação Cultural Palmares (FCP) através da Portaria nº98 de 26 de novembro de 2007 instituiu o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos, cabendo-lhe ainda a FCP emitir a Certidão de Autodefinição como remanescentes de quilombos.

sociedade envolvente, de forma que “quilombo e liberdade são, portanto, contra face de uma mesma realidade histórica” (Leite, 2008:966).

Nessa ressignificação política e social, a categoria quilombo perpassou os debates e promulgação da Constituição de 1988, na qual se assegurava os direitos territoriais quilombolas. Ressalta-se, entretanto a distinção jurídica prescritos no texto constitucional no que se refere à posse e domínio da terra. Porquanto aos Povos Indígenas se preconiza a posse da Terra Indígena, por ser ainda considerada um bem da União, ao passo que para os quilombolas está assegurado direito territorial com base na titulação definitiva de suas terras.

A luta territorial desses Povos e Comunidades Tradicionais tem ressonância internacional, por sua vez reforçada através dos instrumentos normativos jurídicos elaborados por agencias multilaterais, tais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT) (Almeida 2002, O'dwyer, 2002; Almeida, 2010).

No ano 2002, a essa compreensão da cultura como dinâmica preconizada na Constituição brasileira, se somaram às questões da identidade coletiva de comunidades e povos tradicionais, pois em face reivindicações dos movimentos sociais, o governo brasileiro através do Decreto legislativo nº143 de 20 de junho assinado pelo presidente do senado federal, ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional (OIT)⁵⁴ sobre Povos Indígenas e Tribais.

A Convenção 169/OIT, que foi inicialmente adotada em Genebra no ano de 1989, destina-se para os povos indígenas e tribais “cujas condições sociais, culturais e econômicas distinguem-nos de outros segmentos da população nacional”, tendo a autodefinição e consulta previa como inovação deste instrumento jurídico. Além disso, a Convenção 169/OIT estabelece uma importante distinção entre os termos de “população” – preconizada em convenção anterior de nº107/1957 – que denota transitoriedade e contingencialidade, passando a adotar o termo “povo” enquanto

⁵⁴ A Organização Internacional do Trabalho funda em 1919 tem estrutura tripartite única entre as Agencias do Sistema das Nações Unidas que comprehende, a Conferencia Internacional do Trabalho, Conselho de Administração e Secretaria Internacional do Trabalho, sendo composta por representantes de governos e de organizações de empregadores e de trabalhadores, que em 2005, era de 178 Estados-membros.

segmento nacional portador de identidade e organização próprias, cosmovisão específica e especial relação com a terra que habitam (Veloz e Abramo, 2005: 11), em outras palavras, enquanto um grupo étnico.

Consoante à alínea “a” do artigo primeiro, a convenção 169/OIT inclui sob a sua proteção os Povos Tribais como sendo aqueles “cujas condições sociais, culturais e econômicas distingam-se de outros segmentos da coletividade nacional, e estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial” em seguida o critério de autoidentificação desses grupos é expressamente assegurado pelo artigo 2 quando se estabelece que “a auto-identificação como (indígena) ou tribais deverá ser considerada como critério fundamental aos grupos” para os quais se aplicam a referida Convenção.

No que se refere à dominialidade e direitos territoriais, o artigo 14 da Convenção 169 assevera que se deverá reconhecer aos referidos povos interessados “os direitos de propriedade e de posse da terra que ocupam tradicionalmente (...) deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito desses povos de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais tradicionalmente tenham tido acesso para as suas atividades tradicionais e de subsistência”.

Através da promulgação da Convenção 169/OIT no Brasil⁵⁵ a autodefinição tornou-se, portanto, um critério jurídico-normativo para o reconhecimento da identidade étnica e coletiva do território de povos e comunidades tradicionais. Outros aspectos dizem respeito as suas características no uso e acesso aos recursos naturais de suas “terras tradicionalmente ocupadas” (Almeida, 2004:12).

Nessa conjuntura dos direitos étnicos, além da Convenção 169/OIT se destaca a Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB, cujo texto foi firmado durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, na cidade

⁵⁵ A Convenção 169 foi promulgada pelo Decreto nº5.051 de 19 de abril de 2004.

do Rio de Janeiro de 05 a 14 de junho de 1992⁵⁶, na qual conforme assevera Almeida (2010:15):

constata-se que a noção de ‘comunidades locais’, que antes denotava principalmente um tributo ao lugar geográfico e a um suposto ‘isolamento cultural’, tornou-se relacional e adstrita ao sentido de ‘tradicional’, enquanto reivindicação atual de grupos sociais e povos face ao poder do Estado e enquanto direito manifesto através de uma diversidade formas de autodefinição coletiva

No âmbito desse debate se insere o Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, o qual o Estado institui formalmente a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. O Decreto 6.040/2007 torna-se, portanto, um instrumento de “reconhecimento, valorização, e respeito à diversidade socioambiental e cultural desses povos e comunidades” os quais foram definidos enquanto:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

Em consonância com os ordenamentos jurídicos antes ressaltados, o decreto 6.040/2007 também preconiza a relevância dos territórios tradicionais, definindo-os enquanto aqueles “espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (Brasil, 2007).

Ao longo dos anos, os debates jurídicos e acadêmicos em face da pressão e mobilização social para a implementação desses ordenamentos jurídicos, veio representar as condições de possibilidade para a ressignificação da expressão “terra tradicionalmente ocupadas” gerando jurisprudência para se abranger tais povos e comunidades tradicionais segundo a emergência de uma diversidade de unidades de

⁵⁶ A CDB, tendo sido aprovada pelo Senado Federal através do Decreto legislativo nº2 de 1994, especifica no seu artigo 8, alínea “j” que as partes contratantes devem “(...) respeitar, preservar, e manter, o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e participação dos detentores desses conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas”.

mobilização que objetivam suas identidades coletivas (Almeida, 2010; 2011; Shiraishi Neto, 2010).

Entretanto as pretensões dos povos e comunidades tradicionais têm servido de “obstáculo” porque eles emergem politicamente como sujeitos *do* direito: o sujeito social o que diz quem ele é. O sujeito se auto-define, e isso é o seu direito. Nesse ínterim, se evidencia o grau de disputas internas no campo jurídico, entre os chamados “operadores do direito”, conforme discute Shiraishi Neto (2010:35):

(...) se esta diante de uma luta interna no campo jurídico, onde há um enfretamento dos “operadores do direito” em torno do direito de dizer o direito (Bourdieu, 1989, 209-254). (...) Sublinhe-se que os direitos aos quais se está se referindo se encontram no bojo dos direitos fundamentais e, portanto, de aplicação imediata, conforme determina o texto constitucional brasileiro.

No que concerne às emergências, a situação é política e relacional, pois se trata também de estratégica (in)visibilização de tais povos e comunidades no embate de forças e relações de poder sobre o uso e acesso aos recursos naturais e da terra disputados por agentes sociais antagonistas. Em face ao acirramento de tensões e conflitos, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, faxinalenses, fundo de pastos, pescadores artesanais, fundo de pastos, ou seja, toda uma diversidade sociocultural de agentes passam a reivindicar direitos e os distintos processos de territorialização que vivenciam, e são visibilizados pela autodeterminação de suas identidades coletiva, por conseguinte objetivadas em movimentos sociais (Almeida, 2004, 2008, 2011).

Esses movimentos referem-se a impactos e processos de deslocamentos compulsórios, a invasão e intrusão de territórios tradicionais, expressamente agravados pelo reaquecimento formal do mercado de terras em curso no país e a elevação do preço de *commodities*, sob plena agência de grandes empresas e seus projetos de mineração, hidrelétricos, do agronegócio (Almeida *et al* 2005).

2.2.1 Os “Povos do Aproaga”: autodefinição e consciência cultural na luta pelo território

No baixo curso do rio Capim, a mobilização social das comunidades Nova Ipixuna, Sauá-Mirim e Taperinha têm a constituição da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC) como aspecto mais evidente e formal de sua organização política (Barbosa, 2008). Tendo em vista as regras de uso e acesso dos recursos

naturais disponíveis no território, as relações de parentescos e compadrio, a memória socialmente compartilhada, entre outras razões culturais expressas na prática das comunidades e suas lideranças, mais recentemente a Associação Quilombola passou a representar as comunidades de Benevides e Alegre Vamos⁵⁷.

Criada no ano de 2007, a AQURC atua, em face do Estado e da sociedade, na luta por seus direitos etnicamente diferenciados entre os quais se destaca a reivindicação de demarcação e titulação definitiva do território tradicionalmente ocupado por essas comunidades. No decorrer desses anos, as comunidades e suas lideranças quilombolas através da AQURC têm empreendido diversas ações e estratégias no âmbito da afirmação da identidade coletiva e garantia do território tradicional, entre as quais, ressalto: a cartografia social do seu território, a valorização étnica das ruínas do antigo engenho Aproaga, a autodefinição enquanto *Povos do Aproaga*, práticas de “colecionamento”, iniciativas locais para criação de um museu e o enfrentamento às pressões antagonistas ao seu território.

Povos do Aproaga é a autodefinição que prevalece em consonância com a elaboração da cartografia social em que os quilombolas incluíram o sítio histórico do Aproaga como elemento constituinte do seu território tradicionalmente ocupado. Portanto, essa autodefinição se relaciona ao processo de territorialização e de tomada de consciência das comunidades quilombolas no baixo curso do rio Capim.

⁵⁷ Destas comunidades, apenas Benevides inclui-se na área político-administrativa do município de Aurora do Pará.

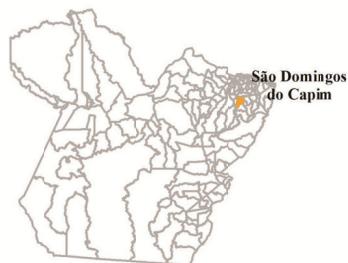
BRASIL

Figura - 48

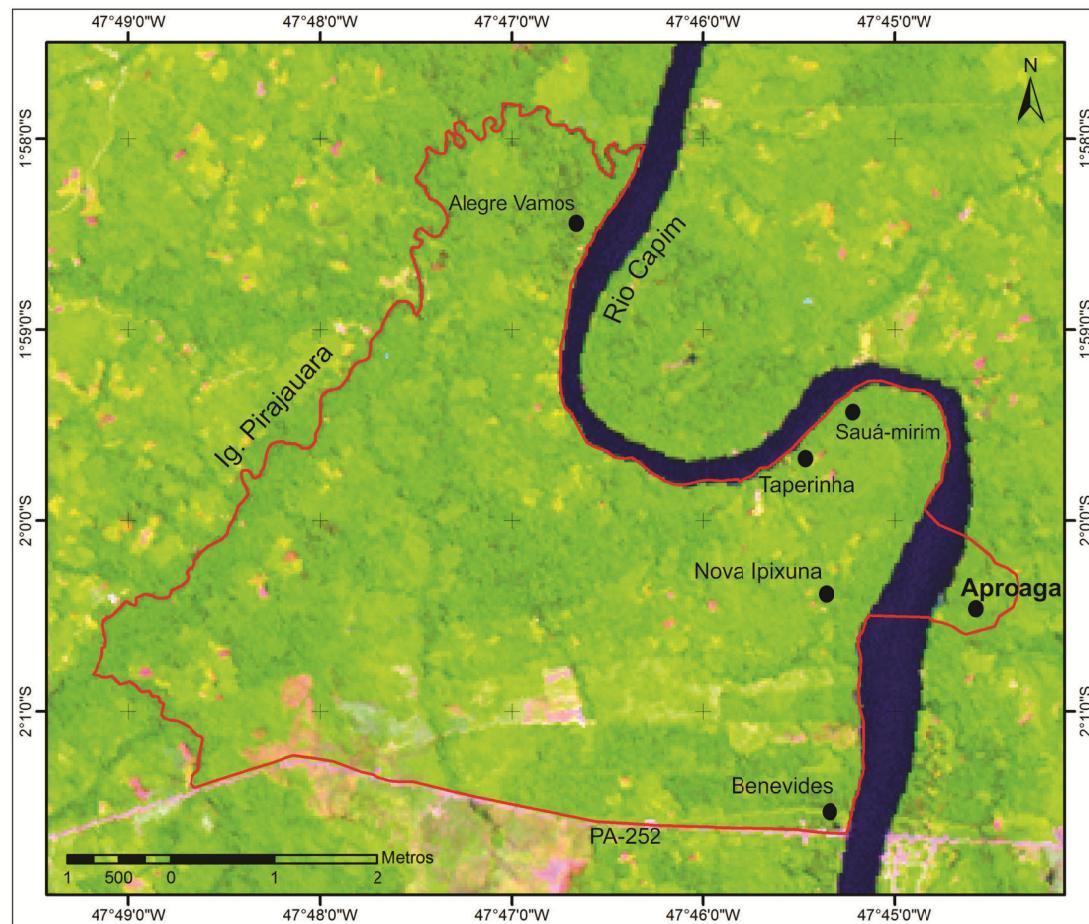
MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO POVOS DO APROAGA



Estado do Pará



Município de
São Domingos do Capim



Sistema de Coordenadas Geográficas
LAT/LONG
Sistema de Referência
SIRGAS 2000

Base Vetorial: SIPAM/IBGE (2004)
Base Matricial: Imagen Landsat 5 TM de 03/08/2010
(USGS, 2012)

Fonte: Elaborado por Ulisses Guimaraes e a autora / Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (2012)

Era o dia 20 de novembro de 2009, quando a Associação Quilombola juntamente com o PNCSA realizaram na Câmara municipal de São Domingos do Capim o lançamento do fascículo 24: Povos do Aproaga: São Domingos do Capim Para⁵⁸. Naquele dia, da Consciência Negra, foi lançado o primeiro mapa situacional do território *Povos do Aproaga*. Neste momento, frente aos representantes do poder público, os quilombolas pautaram os seus anseios para a titulação definitiva do seu território, políticas públicas e valorização das ruínas do Aproaga. Na luta por reconhecimento dos seus direitos territoriais, os quilombolas incluíram na cartografia social do território o sítio histórico do Aproaga (PNCSA, 2008; BARBOSA, 2008) de forma que para a definição étnica dessas comunidades, um dos sinais diacríticos é o ser “do Aproaga”.

Portanto, a diferença que se apresenta como significativa para os próprios sujeitos sociais perpassa pela relação de pertença ao antigo engenho, com a cultura material daí proveniente, devido aquelas ruínas estarem prenhe de memórias e da ancestralidade de seus *antepassados* que foram escravo no antigo engenho. Quilombolas e Aproaga constituem-se mutuamente, no sentido de ser um lugar vivido e praticado pela memória e a política de identidade das comunidades, portanto, para os quilombolas o “ser do Aproaga”:

(...) **significa que nós estamos querendo reivindicar os nossos direitos, nossos direitos de cidadão. Vamos buscar aquilo que nós antes nem pensávamos e hoje graças a deus estamos querendo chegar. O povo da Aproaga era da era da Escravidão! Hoje tem uma descendência deles e por isso que nós estamos reivindicando os nossos direitos como cidadãos também, aquilo que durante muitos anos vivia escondido, e hoje tá sendo apresentado a identidade das nossas comunidades e das nossas terras.** (Antônio da Silva Coutinho, Oficina PNCSA, 2008:4)

O Sr. Antônio Coutinho, quilombola da comunidade do Sauá-Mirim, na sua fala questiona apesar de serem cidadãos, os quilombolas são invisibilizados pela sociedade de forma que “... durante muitos anos viviam escondido” por ali no baixo curso do rio Capim. Porém a identidade coletiva dessas comunidades tem se fortalecido através desta autodefinição *Povos do Aproaga*, a qual é desvelada através

⁵⁸ Cf. a matéria “Além das Coordenadas Geográficas” do jornal Beira Rio da UFPA. Disponível em: <http://www.ufpa.br/beiradorio/novo/index.php/2010/111-edicao-81-marco/1004-alem-das-coordenadas-geograficas> Acessado em 20 de jan. de 2012; E o fascículo Povos do Aproaga PNCSA (2008). Acesso: 20.02.2012. Disponível em: http://www.novacartografiasocial.com/downloads/Fasciculos/24_ncsa_povos%20do%20aproaga.pdf

da consciência cultural dos quilombolas no âmbito da sua mobilização social e busca de direitos, pois sabem o “... *povo da Aproaga era da era da Escravidão!*”, e como os seus descendentes devem ser respeitados e valorizados, tal qual o Aproaga teve e continua a ter sua relevância histórica e social:

as pessoas da região não tinha o conhecimento sobre, que a Aproaga ela se tornaria um espaço histórico, né? foi então a partir da criação da comunidade quilombola foi que veio abrir os olhos de algumas pessoas, né?! com a criação da Associação Quilombola foi que as pessoas vieram perceber... (Manoel Clauderi Coutinho da Luz, 36 anos. Belém, 07 jan 2011)

Entre os antigos engenhos estabelecidos no período colonial no vale dos rios que cortam o nordeste paraense, se destaca o engenho Aproaga, o qual continua funcionando sob a designação de fazenda Aproaga⁵⁹, situada na margem direita do rio Capim. Em frente do sítio histórico do Aproaga, ou seja, na margem esquerda do rio Capim ficava o grande canavial que fornecia matéria-prima para o engenho, lugar onde as famílias descendentes dos escravos do Aproaga, permaneceram e construíram o Território quilombola *Povos do Aproaga*.

Assim, as relações sociais com os que se declaram proprietários (Pedro Chermont de Miranda e herdeiros) do Aproaga vêm desde a escravidão até o presente de forma que comunidades que se constituíram nas terras que eram do engenho Aproaga, atualmente se autodeclararam quilombolas (PNCSA, 2008; Barbosa, 2008).

Na área onde foi o engenho Aproaga, ainda é possível encontrar várias estruturas históricas, materiais construtivos, rodas e engrenagens em ferro, que estão parcialmente enterrados ou tomados pela vegetação. Entre o conjunto de construções, havia um grande casarão de dois andares que hoje apresenta apenas partes de suas paredes em pé, mas tomadas pela vegetação⁶⁰.

⁵⁹ De acordo com documentos de averbação nº 99 do Cartório de São Miguel do Guamá, datada de dezesseis de dezembro de 1942.

⁶⁰ As paredes que restaram em pé foram tomadas por mato e árvores, como apuizeiro e o popularmente conhecido ‘polvo da floresta’, plantas que envolvem todas as ruínas com suas raízes e passam a danificar, como que por estrangulamento as estruturas das ruínas.



Figura 49 – O casarão do Aproaga, Desenho de Barbara Coutinho (11 anos).

Segundo os relatos de membros da Associação Quilombola, o casarão teria sido derrubado já na época da promulgação da Constituição de 1988, enquanto ação premeditada dos últimos donos com propósito de se evitar o direito de demarcação do território dos quilombolas do Aproaga:

(...) num tem aquela arvore maior? Então, até lá ia a parede, essa parte que era terra-firme o trator derrubou tudo, tudo... só num derrubou pra cá porque era tudo alagado e o trator não deu pra puxar...

(...) quando saiu a lei em oitenta e oito, ele [o fazendeiro, último proprietário do Aproaga] derrubou em oitenta e nove, então a única justificativa que a gente dá pra tal crime... é que ele tentou destruir os vestígios, que aqui foi uma fazenda escravocrata, porque a lei dava amparo todos remanescentes... a lei saiu em oitenta e oito, né? graças a deus que não derrubou tudo... (Sra. Ana Cristina Ferreira da Silva, ruínas do Aproaga, 20 ago 2010).

Assim, com o passar dos anos, do antigo casarão foram se perdendo ou sendo retirados por visitantes, a mobília e materiais construtivos como telhas, ferros, tijolos. Ao lado de onde era o casarão do Aproaga, passa um igarapé denominado Domingos Dias, no qual se encontra um eixo de engrenagem de ferro e estruturas de represamentos com paredes grossas pilhadas com pedras, restos de uma barragem que compunham o sistema de engenho com rod'água.

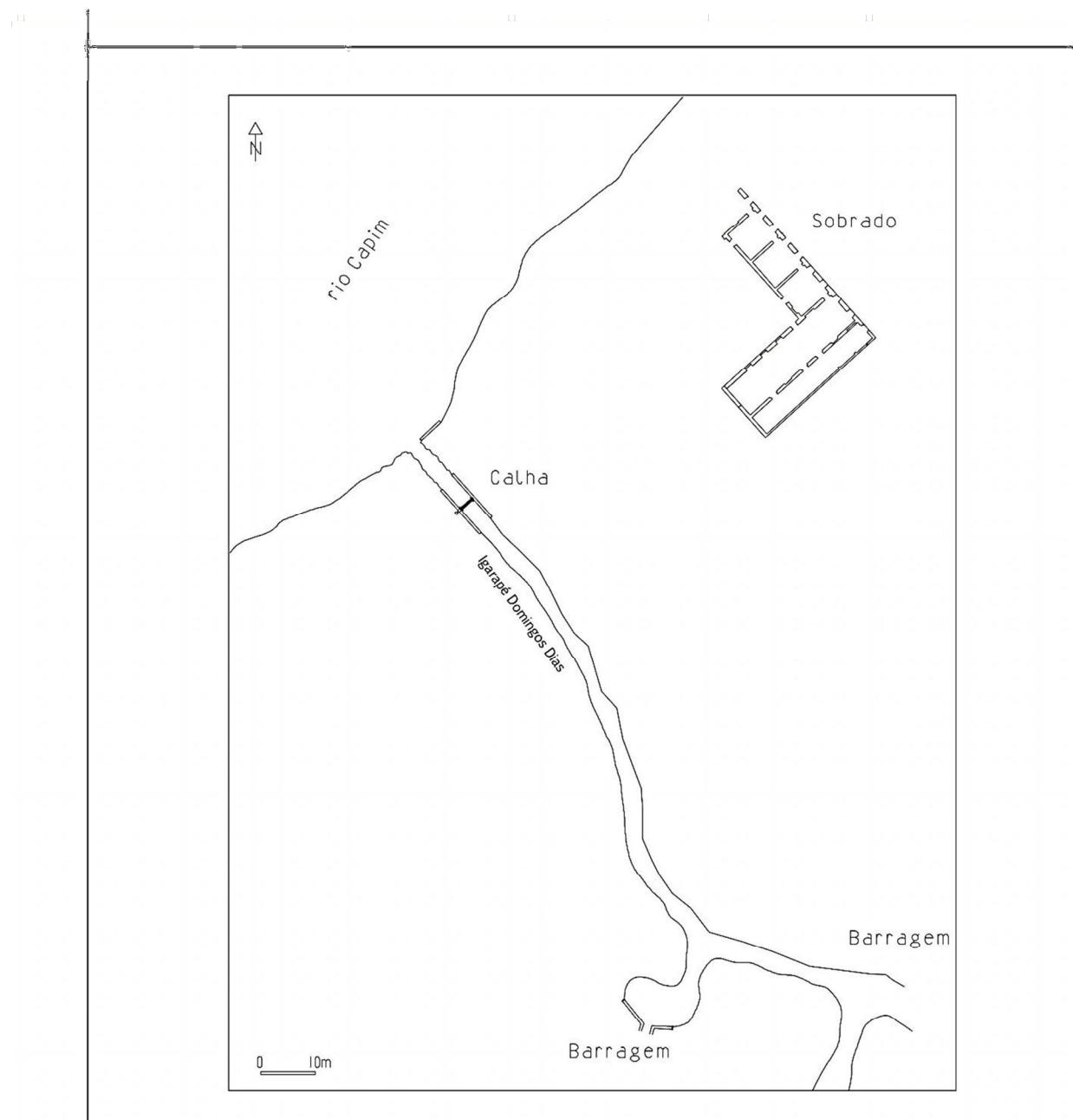
No intuito de evitar a retirada dos materiais do Aproaga por terceiros, no ano de 2007, a sra Ana Cristina Ferreira da Silva, atual secretária da AQURC, comprou a área em que estão as ruínas do Aproaga, realizando constantes visitas com estudantes. Assim, também tem constituído uma coleção particular de objetos antigos

provenientes do Aproaga, tais como: moedas, bala de canhão, fragmentos de louças históricas, faianças, garrafas de genebra, cachimbos, tijoleiras.

Em consequência dessas iniciativas diletantes de colecionar objetos, cresce a ideia do projeto de criação de um museu no território quilombola. Ao assumimos o passado como uma construção do presente e para o presente, a memória coletiva a respeito do patrimônio torna-se essencial à sua significação (simbólica, política, étnica), configurando-se como elo identitário entre os grupos sociais e o patrimônio. A memória é, portanto, um elemento intrínseco na construção de um patrimônio cultural. E isso diz respeito à hermenêutica que as coisas inspiram nas pessoas, como que atribuindo ao patrimônio uma “aura” de significação e importância a qual é evocada socialmente (Silveira e Lima Filho, 2005; Moraes, 2010:25).

No que se refere à intrínseca relação entre o Aproaga e o grupo, já que enquanto coletividade a coesão perpassa pelo pertencimento e descendência dos *Pretos* os quais foram escravos no Aproaga, considero tal qual Almeida (2008) que as transformações políticas na capacidade de mobilização dos movimentos sociais relacionam-se às novas estratégias de designação dos sujeitos da ação a partir de suas realidades localizadas. Segundo o autor, se efetiva uma politização de termos e denominações de uso local, ou seja, “os agentes sociais se constroem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representadas na vida cotidiana” (idem, 2008:80).

A mobilização social das comunidades e a organização política ganhou maior visibilidade, de forma que o Fascículo 24 Povos do Aproaga (PNCSA, 2008), tornou-se instrumento de cunho político no âmbito da atuação da AQURC e articulação junto às outras instituições, tais como o INCRA e IPHAN.



**MCT/MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI
COORDENAÇÃO DE CIÊNCIAS HUMANAS - ARQUEOLOGIA**

**PROJETO: ARQUEOLOGIA E HISTÓRIA DE ENGENHOS COLONIAIS
NO ESTUÁRIO AMAZÔNICO**

Assunto:
ENGENHO APROAGA
 Levto arquitetônico do sobrado e das obras
 hidráulicas do sistema motriz (planta baixa)

ESCALA:
 Indicada

PRANCHA:
 1

DATA:
 Maio/2011

Equipe:
 Fernando Luiz Tavares Marques
 Rui Gomes Coelho
 Irislane Pereira de Moraes
 Manoel Claudemir da Luz

DESENHO:
 Fernando L. T. Marques

VISTO:

01

Figura 50 - Croqui das ruínas históricas do engenho Aproaga

Os quilombolas conhecem, ouviram falar ou possivelmente, em algum momento de suas vidas visitaram o Aproaga. O sítio do Aproaga, se antes era um ícone arquitetônico do sistema colonial escravista, atualmente, é apresentado como instrumento político na luta pela demarcação de terras quilombolas. Fato que contribui para discussão sobre as complexas conexões entre patrimônio arqueológico, identidade e comunidades locais em contextos específicos na Amazônia.

Para além de uma visão cristalizada do quilombo, e mesmo das ruínas que expressam a economia escravista açucareira, é necessário uma análise crítica das representações, discursos e práticas empreendidas pelos quilombolas, bem como a reinterpretação de seu campo de relações simbólicas. A aparente inversão da territorialidade quilombola expressa nas ruínas do engenho colonial do Aproaga, implica em rever a noção de patrimônio, ou seja, de monumento e ruínas, uma vez que parte do tempo presente, tais comunidade fixam suas estratégias para preservar o que aparentemente seria o resíduo do patrimônio material edificado originalmente por seus antagonistas históricos (Almeida, 2006: 60).

Para os *Povos do Aproaga*, a retórica da alteridade tem “no tempo do Aproaga”, uma memória social a ele relacionado, um referencial cultural que é constantemente acionado e constituinte da política de identidade dos quilombolas nessa região, conforme ressalta Barbosa (2008) o “ser quilombola está relacionado a uma conotação identitária vinculada às ruínas do engenho Aproaga, utilizado como meio material sinônimo de pertença e de ancestralidade e como corpo reivindicatório da comunidade” (idem, 2008:17).

No intuito de entender essa valorização étnica das ruínas do engenho no contexto da mobilização social dos *Povos do Aproaga*, e sua organização política através da Associação quilombola, uma das primeiras entrevistas individuais que realizei foi com o sr. Manoel Clauderi Coutinho da Luz. Então presidente da AQURC, esta liderança expressou aspectos concernentes a essa política de identidade engendrada pelo grupo, quando perguntei sobre o que significava “ser quilombola” para ele:

(...) ***ser quilombolas pra gente... é a nossa identidade, né?*** a gente... nós da comunidade vivia como se não tivesse identidade própria antes... ai quando a gente fomos conhecendo a questão quilombola e fomos buscando os

nossos direitos, a gente redescobriu, descobriu a nossa a verdadeira identidade, o significado de... da palavra quilombola e... nós fomos... a cada dia a gente vai pensando que ser quilombola é muito importante pra comunidade... porque... conquistar nossos direitos também, pela conquista de direito que a gente precisa... e a terra também! Que é um dos maiores benefícios que a gente pode ter, é a questão da nossa terra, do nosso rio e tudo que pode, que tem na comunidade... pra nós significa muito" (Manoel Clauderi Coutinho da Luz, 36 anos. Belém, 07 jan 2011)

Conforme o relato da liderança quilombola torna-se compreensível que esse movimento organizativo dos *Povos do Aproaga* tem se baseado no estabelecimento de uma existência coletiva, na afirmação “...nós da comunidade”. A coesão social enseja a noção de um grupo étnico que define sua identidade em contraste com outros grupos sociais, tendo em vista as suas específicas relações comunitárias e o acesso dos recursos naturais como a terra e o rio: “...a terra também! que é um dos maiores benefícios que a gente pode ter, é a questão da **nossa terra, do nosso rio** e tudo que pode, que tem na comunidade... pra nós significa muito”.

No debate sobre etnicidade Frederich Barth (2000) ressalta que “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores, e assim tem a característica de organizar a interação entre as pessoas”. Os aspectos e dinâmicas identitárias são construídos, tendo em vista “que pertencer a uma categoria étnica implica ser um tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito básico de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade” (Barth 2000: 189,194; O'dwyer, 2002; Almeida, 2002).

No Capim, para a afirmação da identidade coletiva as comunidades foram buscando os seus direitos, tal qual afirmou o presidente da AQURC “... fomos conhecendo a questão quilombola e fomos buscando os nossos direitos”. Desta forma foram se construindo as ações que evidenciam a importância estratégica⁶¹ da afirmação e existência coletiva, e em face da consciência de suas necessidades “...cada dia a gente vai pensando que ser quilombola é muito importante pra comunidade...”.

⁶¹ Em conformidade com a concepção bourdiana como um produto do senso prático de um jogo social historicamente definido, Acevedo Marin (2010), ressalta que a noção de estratégia compreende o repertório de ações dos agentes, que não pode ser visto como produto de um programa inconsciente ou, no extremo, como produto de cálculo consciente e racional (Acevedo Marin, 2010:50)

Apesar dos estigmas voltados aos “*Pretos arredios*” do Aproaga, aquelas comunidades enquanto organizadas sob uma identidade coletiva são investidas de direitos étnicos, portanto, optaram em demarcar que são os *Povos do Aproaga*. Entretanto, se assumir quilombola mais que uma escolha, trata-se de uma “consciência cultural”, pois implica para estas comunidades uma luta constante na prática e no discurso, conforme Leite e Fernandes (2006) ressaltam:

(...) ser quilombola não é um simples rotulo para ter acesso as políticas publicas, mas principalmente, um processo, um procedimento por vezes penoso, conflituoso, extremamente complexo, de recuperar a auto-estima para vir a ser protagonista das intensas lutas- por Reconhecimento e Justiça- que estão sendo travadas na sociedade brasileira (Leite e Fernandes, 2006: 13).

2.2.2 Territorialidade e conflito: o avanço de projetos econômicos.

Na atualidade, AQURC tem atuado no enfrentamento às pressões externas sobre o território das comunidades. Entre os diversos antagonistas e as pressões sofridas que afetam o modo e a qualidade de vida destas comunidades, se destaca a atuação de fazendeiros em suas terras, o que expolia o domínio das comunidades sobre suas terras tradicionais, anteriormente utilizadas no cultivo de suas roças entre outras atividades. Ao se referir a estas situações, o presidente AQURC declarou que:

(...) teve outras lutas, ou talvez até maiores também, foi contra o fazendeiro que a gente tivemos uma questão jurídica contra ele, que ele queria invadir, tomar metade da terra que nós tamos pleiteando, que é nossa na realidade, a ares né? Só que enquanto não sai o titulo definitivo, a gente não pode dizer que é nossa de verdade, então a gente precisa do titulo definitivo. Esse prefeito / o ex-prefeito de Bujarú o seu... chamado Emano [PTB]⁶² ele queria de todas as formas meter o trator, meter os pistoleiros... nós tivemos que chamar o ouvidor agrário no período... houve 4 confrontos armados lá dentro... então foram muitas lutas, pra que gente tenha... lute por nossos direitos, como eu já disse, direito a educação, a saúde, e as conquistas vem se acentuando, mais ainda...

... além do Emano, como eu te falei que é ex-prefeito de Bujarú, e os fazendeiros da região que a gente sabe ... eu acho que o próprio INCRA, se torna um empecilho pra que esse titulo ele saia, porque existe algumas

⁶² No ano de 2010 o Ministério Públco Federal instaurou inquérito civil público contra o ex-prefeito do município de Bujarú – Pará, o Sr. Emanoel Nazareno de Souza Muniz, para apurar irregularidades referente à não prestação de contas no período de 2005 a 2008, junto ao FNDE - Programa Nacional de Alimentação Escolar para creche – PNAE, cf. Diário de Justiça da União, pagina 19, dia 10/11/2010. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/23004968/dju-10-11-2010-pg-19> Acessado em 04 de jan. de 2011. Além disso, recentemente teve seu nome amplamente divulgado na lista de políticos cassados pelo TRE com base na chamada “lei da ficha limpa”. Disponível em: http://www.folhadecarajas.com.br/noticiaRedacao.asp?id_noticia=3369 Acessado em: 04 de jan. de 2011.

coisas que a gente não concorda, por exemplo, ter que apoiar quem eles querem porque se não fazem ou não dão a titulação pra comunidade... então em cima dessas pessoas que fica os nossos empecilhos... o INCRA, o fazendeiro, o Emano e tem outro lá do lado, o Mazinho que hoje me parece que ele é juiz, então é complicado você ter que lutar com juiz, né? (Manoel Clauderi Coutinho da Luz, 36 anos. Belém, 07 jan 2011)

Com a implantação dessas fazendas, nas proximidades do igarapé Pirajauara o qual é fronteira do território quilombola, tem ocorrido o desmatamento de áreas das matas ciliares e o comprometimento dos açaizais manejados pelas comunidades quilombolas.

Nos últimos três anos se instalaram algumas famílias nessas mesmas terras que estão sob influência do fazendeiro Mazinho, ora denominada por Fazenda Cajueiro. Segundo as lideranças quilombolas, se reconhece que há cerca de 10 famílias “*trabalhadoras como nós*” que são de procedência local, como da vila de Santana do Capim e proximidades da comunidade de Benevides, entretanto, a grande maioria seria de “*pessoas de fora*”. Como estratégia para “*segurar o lote*” para comerciantes e empresários de outros municípios principalmente de Mãe do Rio, os quais pretendiam não apenas obter a regularização das terras junto ao INCRA, como também destiná-las aos projetos do agronegócio, com destaque para o cultivo do dendê.

Nesse interim, o contingente de pessoas na chamada “*invasão da Fazenda Cajueiro*”, a partir do ano de 2011 foi fortalecido com a chegada de mais 17 famílias e principalmente, com a distribuição de cestas-básicas por parte do INCRA. A distribuição de alimentos compreende ações do INCRA, em geral, para que famílias acampadas ou aquelas em fase de implantação de Projetos de Assentamento consigam ter subsistência. Entretanto, há contradições na política de atuação do órgão na região, pois a mesma área compõe o Território Quilombola reivindicado pela AURQC. De maneira que no entendimento da Associação Quilombola fomentar a permanência de outros agentes sociais implica no incentivo a intrusamentos e situações de conflitos.

Uma das políticas do INCRA é o estímulo à “criação de assentamentos”, mesmo que não se tenha espaço para apontar as suas especificidades. Nesse contexto, o que está em jogo é que a regularização fundiária via Projeto de Assentamento permite maior interferência oficial do Estado ou de empresas, em

contrapartida à titulação de um território quilombola, que, além de promover a legitimação de direitos étnicos, prever o título definitivo de forma que a comunidade pode ter maior autonomia sobre a gestão das terras tradicionalmente ocupadas.

No caso Território quilombola do Aproaga, essa iniciativa institucional foi emplacada no ano de 2011 a partir da Unidade Avançada de Tomé-açú - INCRA. O órgão realizou sucessivas idas às comunidades quilombolas no intuito de incentivá-las a desistir do pleito de regularização fundiária de suas terras como território quilombola. Incentivando-os a aderir à condição de assentamento, porém, isso tem sido argumentado à revelia da comunidade. Essas investidas foram relatadas com indignação por muitos quilombolas quando estive em campo no mês de novembro de 2011, tal como o Sr. Francisco Gomes dos Santos me relatou o ocorrido com o seu pai, João Henrique dos Santos (90 anos), o qual sendo uma das pessoas mais velhas da comunidade foi persuadido a assinar uma “ata” que pautava um texto de desistência, e a comunidade deixaria de ser “*colombola*”. Na ocasião, o sr Francisco não permitiu que seu pai assinasse tal documento, porque não queriam isso.

Em uma reunião com o INCRA realizada na comunidade de Taperinha que foi gravada pela AQURC, pode-se verificar a postura de alguns integrantes do órgão em relação às reivindicações etnoterritoriais dos quilombolas, a exemplo do pronunciamento de um servidor do órgão: “... *vocês vivem aqui, trabalham aqui, todo mundo junto em família, mas são posseiras, são posseiras*”. Em seguida, desqualificou as relações de parentesco das comunidades com a expressão “... *vocês aqui são uma família, né?! Um tem sangue do outro, chupou manga da mangueira dele já é parente aqui!*”.

A respeito desses ocorridos no dia 15 de setembro e 21 de novembro de 2011, a AQURC procedeu denuncia à SR 01 do INCRA em Belém, por meio do documento intitulado “Denuncia/Abuso de poder” (ver em anexo), porém até o mês de julho de 2012 não havia obtido nenhum resposta.

Nesse contexto, os quilombolas enfrentam situações de tensões para o acesso de algumas áreas de seu território, o que tem se agravado com a subsequente abertura da parte sudeste do território ao trânsito de pessoas desconhecidas, estando as comunidades sujeitas a casos de roubo de pequenas criações de animais, sendo

mais agravante a suposta existência de plantações de maconha e seu transporte com a descida de pequenos aviões durante noite.

Esses intrusamentos do território quilombola e correlatos conflitos sociais, são agravados no âmbito de pressões externas devido o *processo de devastação ambiental* (Almeida *et al* 2005) emplacado na Amazônia e a instalação de grandes projetos desenvolvimentistas e do agronegócio. No nordeste paraense é notável o avanço do monocultivo dos projetos de dendê sob o *slogan* de reflorestamento, mas que tem acelerado a destinação de terras ao mercado do biodiesel, pressão e intrusão de territórios tradicionais, e a contaminação de nascentes de rios e igarapés da região devido o uso de agrotóxicos nas plantações.

Somado a esses fatores, nos municípios de Paragominas, Ipixuna, Moju a presença da mineração do caulim e bauxita vem provocando vazamentos e deposição de resíduos químicos nas águas dos rios, e a contaminação dos lençóis freáticos da região. Entre as principais empresas mineradoras estão a Pará Pigmentos (PP) e a Rio Capim Caulim (RCC) que formaram parte do patrimônio da empresa Vale SA.⁶³

Desta forma, as águas do Capim e de igarapés, ao longo dos anos de implementação da mineração, têm se tornadas impróprias para o consumo, de forma que cada comunidade quilombola teve que perfurar poços artesianos, tendo sofrido com casos de doenças de pele, além da brusca diminuição do pescado na sua dieta devido a mortandade de peixes, conforme me disse uma liderança da Associação Quilombola:

(...) de um certo tempo pra cá, né?! devido acho a mineração, no alto rio Capim teve uma diminuição muito grande do pescado, né? pelo fato da poluição do rio Capim... o caulim e bauxita então essas duas mineração ai dessas empresas ai da Pará Pigmentos, a Ymerys e a Vale, diminuiu muito a questão de pescado lá... e a gente isso até na questão da água porque a água não é boa para o consumo... a gente tem que, todas as comunidades tiveram que perfurar poços, fazer poços pra que fosse tirado água, então devido a essa mineração a questão do peixe lá diminui muito... antigamente a gente, no tempo do verão, a gente pegava muito peixe! através desses métodos que nós tem lá que é Camboas, curral, os igarapés que a gente tapa... vários métodos que nós temos. E com o tempo da mineração pra cá, isso vem cada ano, ano após ano, há 15 anos atrás, há dez anos pra cá vem diminuindo o pescado... quando, há 12, 15 anos atrás quando a gente

⁶³ No Território Quilombola de Jambuá no Moju, os mineroduto de caulim e de bauxita têm provocado inúmeras impactos nos igarapés e rios. Cf PNCSA, 2007; Acevedo, 2010; Trindade, 2011)

fechada uma Camboa, a gente pescava, na primeira tapada, a gente pescava em torno de 22, 30 dúzias de peixes que era bastante pra uma única tapada de peixe, então, e com o tempo pra cá isso vem diminuindo.

(...) há 2 anos atrás teve uma mortandade muito grande de arraia, no rio Capim. Então, nessa mortandade de arraia no rio Capim apareceram milhares e milhares de arraia mortas em 2009... ficou entre o período do inverno de 2008 pra 2009, então houve uma morte de arraia muito grande ali no rio Capim ... por causa da poluição, né? o rio Capim ele tá sendo assoreado através da mineração.... com a jogada de resíduos químicos, e esses resíduos vai matando o peixe e a arraia ela é muito sensível a qualquer tipo de poluição, então foi os que primeiro sentiram. Nós sempre teve assim, a ideia que a gente tem, que talvez essa poluição ela mate o peixe em sua essência, lá na 'ova' dele mesmo, a partir do momento que o peixe está desovando ali, ai o veneno já destrói ele lá, então, ou seja, a gente não consegue nem ver o peixe crescer. Só aqueles que sobreviveram porque vão pra cabeceiras dos igarapés, é que consegue sobreviver ne? a essa poluição, que vão, consegue desovar numa situação mais distante, quando eles volta já maior esses que resistem... (Manoel Clauderi Coutinho da Luz, 36 anos. Belém, 07 jan 2011)

Desta maneira, a usurpação das suas terras associado à poluição dessas águas que banham o território quilombola, tem provocado uma redução drástica na disponibilidade de pescado e das áreas de cultivo em detrimento ao crescimento populacional e a segurança alimentar das comunidades quilombolas.

Conforme vimos antes, o processo de reconhecimento do caráter plural das sociedades “tem favorecido a constituição de um campo jurídico do ‘direito étnico’ e, portanto, de uma forma própria de refletir o direito”. Entretanto ao se incorporar essas “novas” formas de compreensão dos sujeitos *de direito* no âmbito do direito positivista convencional, acaba-se encontrando empecilhos para se alcançar o direito étnico (Shiraishi Neto, 2010: 32) tal como no caso *dos Povos do Aproaga*.

No próximo capítulo abordaremos as narrativas de diferentes gerações, principalmente a dos velhos, sobre o Aproaga e como ele é representado no processo de aquilombamento do patrimônio e contribuído para as reivindicações etnoterritoriais na contemporaneidade.

CAPITULO III
O APROAGA E OS PRETOS D'ANTES



Figura 51 – Os Pretos d'antes trabalham no Aproaga. Desenho Luciane dos Santos (12 anos) 21 jul. 2011.

3.1 No princípio era o Aproaga e os Pretos: entre “tempo que me entendi” e o “tempo d’antes”

Quando o Aproaga *principiou* ele foi construído pelos *Pretos d’antes*. Hoje, os seus descendentes, autodefinidos *Povos* do Aproaga, continuam a construir aquele *lugar de Proga*. Nesse sentido, a noção de tempo das comunidades quilombolas no baixo rio Capim, pode ser entendida através da relação entre o tempo presente e o *tempo d’antes*. Dinâmica e dialética, essa relação se faz revelar por uma consciência cultural respaldada na memória social que atravessa as gerações dos *Povos do Aproaga*.

Na afirmação da identidade e construção do território, dialogar com o passado e lembrar, tornam-se ações sociais constantes entre os quilombolas, e cada geração aciona elementos específicos que vão constituindo as suas narrativas. O Aproaga do *tempo d’antes* e do presente torna-se uma fonte rica e provocadora de sentidos, afetividades e pertencimentos, também, expressados por narrativas de visagens e encantados que estão no território quilombola.

A evocação de lembranças e a relação entre essas temporalidades são refeitas pela própria pessoa que lembra, e diria ainda, dependem dos níveis de memórias que ela consegue escavar no momento da construção da narrativa.

Neste capítulo, os velhos são os interlocutores mais ouvidos, e por vezes, iniciam suas narrativas dizendo “... *no tempo que me entendi*”. Assim, a relação do narrador com a reflexão e localização do que é narrado se realiza durante o ato de relembrar, sendo repleto de pertencimentos firmes, quando se diz: “Aproaga ...*eu sou filho desse lugar ai!*” “... *eu nasci lá no Aproaga, nasci lá*”.

Portanto, revela-se nesse momento uma profunda reflexão processada pela consciência de participação numa época e num lugar determinado, ou seja, no tempo dos *Pretos d’antes* do Aproaga. O *tempo d’antes* aciona as lembranças dos *primeiros tempos*⁶⁴ das comunidades quilombolas no baixo rio Capim.

⁶⁴ Comparativamente, a expressão usada por Richard Price (1983) no seu trabalho “*First-time The historical Vision of an AfroAmerican people*”, quando analisa as histórias dos Saramakas no Suriname. No *First-Time* Price (1983) aborda as percepções dos Saramakas sobre os anos de formação do grupo sócia, nesse sentido, o termo primeiros tempos significa falar da era do povo dos antigos.

Essa memória social é construída em níveis e temporalidades conforme cada geração que a elabora e a referência. Para as pessoas mais velhas - em torno de 70 e 100 anos – há a noção de um tempo genealógico, pois eles falam de seus pais, de seus avós, de quando trabalhavam e viviam com eles no Aproaga. Ao falar dos tempos d'antes, os velhos retomam a época dos engenhos e os senhores, ou seja, o da escravatura no vale do Capim.

Agora na velhice, esses narradores dificilmente vão ao Aproaga, a não ser através da imagem que sua memória evoca, através do conhecimento e sabedoria do Aproaga d'outrora. Nesse contexto, a ruína é de uma época e não só a do *casarão*. A ruína e a sua solidez, digo, a materialidade da ruína do Aproaga se relaciona com a retomada dos tempos d'antes.

Isso não implica que os velhos não sabem que hoje o *casarão* está *esbandalhado*, pois eles também reclamam "... *esbandalhou tudo, né?!*", porém, diz respeito ao fato de que eles conseguem lembrar-se do Aproaga em pé, inteiro, porque assim, enunciam-se como agentes em correlação com a vida, trabalho e memórias dos seus antepassados. Isto significa e efetiva a existência coletiva tanto dos *Pretos d'antes* quanto a dos *Povos do Aproaga*.

Por outro lado, quando ouvimos as pessoas de uma outra geração – aquelas que possuem entre os seus 30 e 60 anos – a relação estabelecida em torno do Aproaga se viabiliza, na maioria das vezes, devido já terem visto ou ouvido falar dos *Pretos d'antes* e do Aproaga quando o *casarão* ainda estava em pé. Assim, nas suas narrativas, as pessoas desta geração se remetem muito mais ao processo que culminou com o *casarão esbandalhado*, que assume o estatuto de marco material da existência e referência dos *Pretos d'antes* como os seus próprios antepassados.

Desse modo, as ruínas do *casarão* são as imagens mais perceptíveis e acionadas por eles, mas, paradoxalmente, tais ruínas servem para subsidiar a existência e permanência do Aproaga, ou seja, a prática social em torno das ruínas do Aproaga garante a sua própria duração ao longo dos anos.

A representação do Aproaga para as diferentes gerações está relacionada ao estatuto que a ruína assume para cada uma delas. Para as pessoas mais adultas, a

ruína do *casarão* é o processo que constituiu e constitui o Aproaga no tempo presente, e que projeta possibilidades ao futuro ao manter raízes e elos de ancestralidade com os *Pretos d'antes*. Já, para as crianças, a ruína está consolidada, ou seja, elas visitam e vêm o Aproaga cotidianamente em ruínas, o que possibilita a elas a construção de um imaginário de como viveram e eram os *Pretos d'antes*, portanto, vivem a ruína na medida em que reconstruem o Aproaga segundo o seu tempo presente.

Para explicitar melhor isso, remeto-me ao desenho que inicia este capítulo, produzido na oficina com as crianças de Nova Ipixuna. Quando visualizaram as fotos das ruínas do Aproaga, as crianças representaram os *Pretos d'antes* no trabalho, carregando pedras na cabeça, e, sendo jogados no “poço” que está no nível ontológico do “alçapão”, muito referido pelos velhos.

Dessa forma, a duração do Aproaga se dá pelos vários níveis em que é vivido e praticado por esses agentes sociais. Mas, a dimensão e a intensidade dessa duração, e a materialidade do Aproaga perpassam por seu próprio estado de ruínas. Em consonância com os debates de Henri-Pierre Jeudy (1990) em “Memorias do Social”, para além da função tradicional do monumento estamos diante de questões sociais dos novos patrimônios, porquanto a ruína existe e se materializa por estar ruindo, ela está em processo e possibilita sentidos dinâmicos, embora as ruínas, não sejam a memória em si, elas tornam-se a fonte do imaginário criado a seu respeito.

Esse desejo de ruínas não se refere somente a uma estética da existência, ele está presente nas construções da memória. Mesmo o edifício mais cuidado, mais preservado, só ganha sentido se mostrar a imagem de seu duplo, a transparência secreta da ruína. E os signos identitários, os signos do reconhecimento cultural, contêm eles também o poder de sua própria desestruturação. A ruína não apresenta a degradação ou a perda de uma possível identificação, ela é fundadora do imaginário histórico. (...) a ruína participa de um devir da coisa ou do ser (Jeudy, 1990:2-3).

Assim, nenhuma pessoa vai às ruínas do Aproaga “aleatoriamente”, mas, ao contrário, dali pode construir suas narrativas e trajetórias de vida. Nesse sentido, passaremos a conhecer as narrativas que correspondem às várias leituras dos velhos sobre os tempos do Aproaga e *Pretos d'antes*. Isso porque determinados lugares, objetos, artefatos e ruínas constituem um mundo sensível para as pessoas, se fazendo existir com diferentes materialidades, sejam por suas texturas, sons e cheiros. Elas

evocam lembranças e afetividades dos sujeitos sociais, permitem afirmações identitárias e pertencimentos.

Essas tantas materialidades são eficazes para a compreensão e comunicação de regras, desejos, significados culturais, e no caso do Aproaga, até mesmo o aparecimento de visagens e encantados que estão no campo dessas relações sociais dos quilombolas e o antigo engenho.

3.1.1 Vertendo memórias dos *tempos d'antes*: quando passa sangue n'açúcar

Erguido à beira do rio Capim, de longe se avistava o *casarão* do Aproaga. No verão, o Aproaga se confrontava com uma imensa praia. Ali, na afluência de um *igarapezinho*, hoje chamado Domingos Dias, sobre o qual se curvava uma ponte, onde também se firmaram as estruturas de um engenho colonial.

O *casarão* do engenho tinha muitas salas, quartos e janelas, algumas com vista para o rio que volta e meia se insurgia em *pororocas*. Além do andar térreo, onde funcionou o comércio e as dependências da cozinha, havia um andar superior dos quartos com um firme assoalho em tábuas de acapu pretas e amareladas⁶⁵.

O Aproaga durante a sua trajetória social foi desde a *era* colonial, um engenho de açúcar, até uma fazenda com ampla campinas para bois, uma serraria e olaria. Ainda no tempo de engenho, as narrativas apontam a existência nas suas adjacências de uma capela e de habitações dos escravos.

Nesse contexto, se destacam a família Chermont de Miranda e os seus escravos, os *Pretos d'antes*. Estes plantavam, colhiam e moíam a cana. Cultivavam as roças de arroz, milho, mandioca. Entre os empregados do casarão estavam lavadeiras, cozinheiros, confeiteiros, artesãos da cerâmica.

Dona América dos Santos, que nasceu e trabalhou no Aproaga, da comunidade de Taperinha, nos fala sobre o engenho no tempo d'antes:

⁶⁵ A referência ao tipo de madeira “acapu” foi feita pelo sr. Gormecindo Moureira dos Santos no dia 01.11.2011. Acapu trata-se de árvore que atinge 20 m ou mais (*Vouacapoua americana*), nativa da Amazônia, tem casca cinza-escura, e madeira de excelente qualidade e ilimitada duração (Houassis, 2002). As cores do assoalho do Aproaga foram mencionadas pela dona Ana Cristina em entrevista na comunidade de Benevides em 23.07.2011.

Ah Aproaga era boni::to! O Aproaga era assim, tinha sete sala... e eu murava numa [morava em uma] com as empregada... os meus irmõ [irmãos] era empregado lá no Aproaga!

*(...) tinha aquelas arve [árvore] de... plantaçon [plantação] lá pra traz... tinha o muro grande lá atrás/hoje só tem um touquinho... Daquele... como é? Aquele negócio bem arto [alto] que tem... O muro né? Pois é:: Aquilo bem alto que tinha... eu conheci um bucado de coisa lá... **Tinha comércio** lá embaixo... lá em cima era outras sete sala assim de um lado pra outro (M^a América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012)⁶⁶.*

Nessa narrativa de dona América é possível adentrar os tantos quartos e salas do *casarão* nos quais ela trabalhava desde cedo. Mas é com o sr. João Henrique dos Santos que entendemos o que era esse “negócio alto” lá fora, um muro que hoje já está “só o toquinho”. Nos seus 90 anos de idade, João Henrique da comunidade de Taperinha, é um velho contador das histórias dos *tempos d'antes*. De corpo magro e fala ligeira, ele narra com destreza as suas lembranças a respeito dos *Pretos e tempos d'antes* no Aproaga. Quando perguntado como era o engenho, nos olha profundo, engendra suas expressões e técnicas corporais⁶⁷ e diz:

(...) É! todas as casas... [Fernando: era roda?] é... era um igarapézinho estreito, a água crescia grande... pra tudo quanto era canto, tudo quanto era canto... na beira do igarapé era tudo quadrado...nessa Aproaga era tudo quadrado só no machado! que o Preto trabalhava [...] é:: pedra! cad'um pedrão... lá nem que ce (você) desse um tiro não varava nada... (Joao Henrique dos Santos, 89 anos, Taperinha, 20.08.2010)⁶⁸.

A expressão nos *tempos d'antes*, torna-se um evocativo, poderosa maneira de rememorar e transformar o passado a partir do tempo presente. Segundo imagens sensoriais e materiais construídos pela memória social acerca do Aproaga, na tessitura da sua narrativa, o sr. João Henrique ressalta “... na beira do igarapé era tudo quadrado...nessa Aproaga era tudo quadrado”.

Para essas pessoas, a relação entre o ato de lembrar e a relevância existencial e social do fato narrado⁶⁹ toma forma e solidez por meio da imagem do Aproaga que emerge associada àqueles *Pretos d'antes* que ao longo da sua descendência e com

⁶⁶ Entrevista realizada juntamente com a profa. Rosa Acevedo (UFPA/PPGA) em Belém, pois dona América estava a quase dois anos morando nessa cidade para tratamento de saúde. Retornou à Taperinha em maio de 2012.

⁶⁷ Na acepção elaborada por Marcel Mauss (2003).

⁶⁸ Entrevista gravada durante trabalho de campo conjunto com o prof. Fernando Marques quando na visita técnica do IPHAN.

⁶⁹ Nesse sentido, cf. Ecléa Bosi (1994:65) em Memória e Sociedade: lembranças de velhos.

suas próprias mãos forjaram um tempo e um território, como se diz: "...só no machado! que o Preto trabalhava".

Quando perguntei como era o *casarão* e o engenho do Aproaga, a dona Lourença ressaltou,

Ah::: minha senhora! olhe se você fosse sair pra ir andar [sorir] eu acho que até hoje você ainda achava monte de pedra que os escravo carregava daquele CENTro pra beira pra construir essa casa lá! tinha monte/monte de pedra! Ai nos ia buscar guarumã, as vez caçava... o compadi dizia: "Olhe comade os escravo carregaram, mas era curagem" [coragem] mas era coragem essas pessoas carregarem assim esse monte de pedra dessa, lá do centro pra beira! porque a casa era na beira do rio... que carregava a pedra... era de Pedra! de cimento levantado... tijolo... uma Casarona. (Lourença M^a da Conceição, 100 anos. Santana do Capim, 27.07.2011)

O Sr. Joazito explicou como era a obra do “*igarapézinho estreito que água crescia grande*”, especificado como Domingo Dias, porque este igarapé foi canalizado para verter a água por meio de uma *vala* desde o igarapé Jauara para o engenho:

(...) Num tem o igarapé ai?le tinha o Domingos Dias né?! Naquele tempo fizeram uma vala... do Jauara... pra varar pro Domingos Dias! Dai eles fizeram uma porteira/uma porta d'agua... esta agua vinha de lá do Jauauara passava pro Domingos Dias pra... pra girar o engenho de açúcar que tinha... ai no Apraga... Ai girava aquele engenho de açúcar daqui escutava... aquela zoada de agua... jogava aquela agua...era no tempo do Chermont de Miranda..

(...)

Mas ai tinha muita indústria... nessa Aproaga... tinha campina de boi.. tinha serraria... tinha loja.. ai uma indústria grande... ai dispos já que o pessoal tomaram de conta de isso ai que a gente vê como é que tá ne?! ... Só o PRÉdio que tinha ai era um lindo o prédio da Aproaga! Vi... inda morei lá! Tinha 18 salas esse prédio... tinha escritório... tinha bomba pra puxar agua [?] só que era manual...é... tinha muito (João da Luz Santos “Joazito”, 83 anos, Nova Ipixuna 22.07.2011)

Essas materialidades também veiculam o engenho Aproaga enquanto um notável marco da instituição e vigor da ordem colonial na região do rio Capim que se engendrou pelas relações de trabalho escravistas, notadamente por uma relação assimétrica e colonial, então acionados nas narrativas pela referência dos seus principais agentes sociais: o *Preto* e o *Branco*.

Os velhos quando recordam os *tempos d'antes* no Aproaga identificam quem foram alguns dos *Pretos* que nesse engenho viveram e trabalharam. Dos *Pretos d'antes* os nomes mais mencionados são: Gil Herculano dos Santos, Tchofo, Tito Vinício, Constatina e Barburiano.

No que se refere aos senhores proprietários do engenho Aproaga, se destacam nas narrativas o “doutor” Pedro Miranda, em seguida, o “doutor” Pinheiro Filho, e mais recentemente, o velho Vieira e o Dr. Jorge.

Quadro 4 – Os Pretos d’antes e os Brancos do Aproaga

Narrador(a)	Idade	Pretos d’antes	Brancos / Proprietários
Joao Luz dos Santos “Joazito”	83 anos	Gil Herculano dos Santos e Luiza, seus filhos: Adélia, Ana, Fermiliana, Valeriano; Tito Vinício; Constantino; Barbosa; Guilhermina, Adriano.	Pedro Chermont de Miranda; Briomiro(?); Pinheiro Filho; Vieira; Abílio; Lorival; Dr. Jorge.
Maria América dos Santos	78 anos	Gil Herculano; Luiza, Adélia e Manteiga	Dr. Pedro Miranda; Dr. Pinheiro; D. Lalá / Amária.
Lourença Maria da Conceição	100 anos	velho Gi; velho Tchofo e Joca; Baburiano; Tito; Arculano e Rufino; José Florêncio (e o filho, João Florêncio). Das velhas: Nazaré; Bransilina; Constantina; Guilhermina; Francelino; Raimunda Maria Cipriano da Conceição; e a velha Sena (mãe de Tito);	Doutor Pedro Miranda e esposa Maria de Maia; Velho Alvaro; o Anibal; Doutor Pinheiro.
Jovina Moreira	não informada	Barburiano; Tchofo; Luvino; Joca; Ferda(?); Pedro, Julieta	-
Pedro Oliveira dos Santos (Pedro Lontra)	não informada	-	Velho Alvaro; Velho Albino; Dr. Pinheiro Filho; Velho Vieira; Dr. Jorge Costa

Fonte: Pesquisa de campo, Moraes (2012).

3.1.2 E “Iá só era mesmo de ser escravo!”

Portanto, a imagem de um Aproaga edificado na beira de um igarapé onde tudo era quadrado, em pedras cortadas no machado desvela a intensidade e solidez do trabalho realizado no engenho pelos *Pretos d’antes*.

As suas atividades eram desde a construção e manutenção do engenho, os cultivos de roças, plantio, o corte e moagem da cana, os cuidados das campinas e do gado, até a limpeza das dependências do *casarão*. Tanto trabalho porque lá eram “só de ser escravo”, conforme lembra Dona América dos Santos:

(...) *Lá a gente lidava, eu trabalhei muito no Aproaga... Trabalhei também de empregada fazia as coisas lá pra eles... Mais depois eles cresceram, meu pai veio vindo / veio saindo... ai nós atravessamos já presse [para esse] lado. Ai*

da/daí da Santa Maria pra onde nós temos... pra Taperi::nha... Ai venderam pra outros... eles venderam pra outros pessoal né? Meu pai atravessou já pra esse lado e nós já fiquemos pra ai... Nós não ganhamos nada de lá só era mesmo de ser escravo! Eles [os Pretos d'antes] e nós tudo... só de ser escravo!

(...) o caso era isso... Meu pai conta::va... E eu ainda me LEMbro! Me lembro do doutor Pinheiro da dona/dona Lalá que era mulher dele... tudo... só não me lembro bem do doutor Pedro Miranda e a mulher dele porque nesse tempo eu tava mais criança... **Mas a minha mãe me contava que eles era empregado deles...** Eles só davam coisas pra eles/roupa... o meu pai, minha mãe cortava CANa... muita CANa pra moerem no sarilo/moerem no engenho... Tinha um engenho bonito lá de moer cana... (D. M^a América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012)

(...) **Nós trabalhemos muito no Aproaga... meu avó minha avó e não ganhamos nada! Era só a roupa e corpo... era aqui e no Taperuçu** [estende o braço esquerdo e da Taperinha aponta ao sentido jusante do rio Capim, onde havia esse engenho] **era duas que tinha ai...** Ali era o que o BRANCO dissesse... A casa dele era uma artura [altura] danada/ ali era mu::ita CASA de bunita – só em Belém que tinha casa que nem essa uma – lá tudo que ce desse [reduz o tom de voz, e de maneira silencial continua..] podia levar ele... podia levar ela lá pro Branco/pronto... ele [o Branco] não tinha barulho não tinha nada... (Sr. Joao Henrique dos Santos, 89 anos, Taperinha, 20.08.2010).

No tempo d'antes, o Preto só era escravo no engenho de açúcar do Branco. Por isso, na “calda” desse açúcar flui muitas histórias de (re)existências desses Pretos. Certo dia, quando eu estava na Taperinha, ouvi o Sr. João Henrique refletir “... o açúcar fazia tudo”. No momento, instigado pela sua filha “Maroca”, ele começou a narrar a história acerca da mulher que havia ido comprar açúcar do engenho. O açúcar emerge como a cultura material para dar sangue às experiências vividas no Aproaga:

*Ah minh'avó, minh'avó que conta.... ‘vai comprar açúcar!’ ai, ela saiu pra comprar açúcar. [neste momento, olha em nossos olhos, faz com as mãos como que estivesse esticando um tecido, esfrega os dedos como se testando sua textura e consistência, ressalta:] **Mas essas roupas, não eram essas roupas ruim, roupa FOrte! Roupa BOa!** ai a saia dela, o quê?! se encostou, na ocasião que o engenho pegou na saí dela, PÁ! ela num viu, qua:::ndo ela viu/quando viram tava **passando sangue lá no engenho, lá dentro da Aproaga, passando sangue na'çúcar!** Que a mãe esperou/tá esperando té hoje... Só suberam porque **passou sangue na'çúcar.** **Mas o açúcar fazia tudo, era canaviá!** Corria sangue lá! porque a roupa era boa (...) Não! agarrou o engenho... a minha vó/agora prestar com quem? Quando chegaram perguntando ‘quer tá, cadê fulano de tár?’, ces num viu minha filha por ai naum?’... é só açúcar/você via sangue na'çúcar... [risos!] (Sr. Joao Henrique dos Santos, 90 anos, Taperinha, 18.04.2011)*

O sangue passa n'açúcar do engenho, reflui na águas de maré, pulsa nas imagens fortes desse trabalho no Aproaga. Esse sangue continuou sendo vertido ao longo da trajetória do Aproaga, as mortes dolorosas e violentas em virtude de

acidentes, com constância eram mencionadas e permanecem na memória das pessoas sobre aquele lugar. Certa vez, conta o sr. Joazito que eles...

(...) estavam ***lá na serraria*** trabalhando... ai tinha um cara que era um maquinista... ele subiu e foi botar olho ***lá em cima***... quando ele viu:::: só passavam aqueles ***pedaços de gente*** caído... ele caiu dentro da máquina... e a maquina esBANDALhou com tudo! foi... (João da Luz Santos "Joazito", 83 anos, Nova Ipixuna 22.07.2011)

Porque tem sangue no açúcar da memória dos tempos d'antes que hoje o Aproaga abriga ainda memórias mais subterrâneas. É num exercício tanto quanto fenomenológico que elas podem ser tocadas, vistas e ouvidas, o sentir é fruição com o tempo passado a partir de agora.

Esse sentir possibilita entender que a ordem senhorial permanece marcada nas memórias, com notável esmero quando se fala da maneira como ocorriam as punições aplicadas pelo "Branco" para aqueles que o desagradasse. Relação social prenhe de penalidades, entre as mais referidas se destacam: o *tronco* e o castigo cabal de ser jogado no *alçapão*.

No *tronco*, as surras eram ditadas sob o tempo e amplitude das marés no rio Capim: as águas cresciam e vazavam enquanto o preto apanhava. Em termos gerais, uma maré tem entre a sua preamar e baixa-mar, uma razoável duração, oscilando em torno de 12 horas. Assim, nesse movimento das águas se iam, pois, os gritos de dor que de tão altos podiam ser ouvidos desde longe por quem passasse pelo Capim, conforme explicou Sr. João Henrique:

(...) o **Branco**! O caso era Sério... desse um erro... disse [disse] pro Branco: coitado daquele câmara::::da!... ia passar uma vida dê cachorro! Olha! uma maré enCHER – ce num já viu uma maré enCHER?! **UMA maré!** **Ainda passava assim na areia e escutava 'Ai!... Ai!'** (Sr. Joao Henrique dos Santos, 90 anos, Taperinha, 18.04.2011)

Através da expressão "*uma maré enCHER – ce num já viu uma maré enCHER? UMA maré!*" mais que manter a interlocução o narrador expressa a temporalidade através das águas de maré do Capim que ao crescerem traz as lembranças e as experiências sensoriais, ainda bastante fortes a respeito do que foi a escravidão naquelas paragens.

Ver uma maré subir pode significar ouvir os sons desse tempo d'antes, pois surgem muitas imagens e sentimentos, ao mesmo tempo em que a beleza e

monumentalidade das edificações do Aproaga são bastante aludidas, nesse devir de memórias e águas, é a partir do alçapão que ecoam vozes mais intensas:

(...) se ele [o Branco] pegava, se ele “pegasse corda” com a cara daquele cidadão, sabe como é que fazia? **Tinha um Alçapão**. Ele agarraava fazia assim/ dizia “com licença, dizia: ‘meu amigo, ce faça favor dê levar isso acolá! Isso ali”, ce ia tudo... [neste momento, anda perfazendo os passos da pessoa...] “coloque em cima de uma mesa”... você ia tudo PÁ! **Caia no alçapão, té LO::go minha senhora! Só ouve lá! no meio do rio...** (Sr. Joao Henrique dos Santos, 90 anos, Taperinha, 18.04.2011)

(...)

*E tomém [e também] se você fizesse algum desaforo ai dentro [do canavial] ai ce ia levar pra lá [para o Casarão do engenho]... agora LÁ... chega/ tem um alçapão... **lá tinha um alçapão** ... ces chegaram agora... ces/ se quisesse agarrar tudo vocês... **Agarrava RÁPIdinho... dê repente** ele pegava... Ele fazia assim/dizia... “vai me levar essa moça num insTANte acolá... vão no mesmo lugar... quando vê / PAM ! varou o som dai:... (Sr. Joao Henrique dos Santos, 89 anos, Taperinha, 20.08.2010).*

Nesse momento há ainda a ideia de “pegação” por duas formas básicas: o *Branco* que por ventura tivesse recebido queixa de algum Preto, ou que *pegasse corda* com ele, o mandava para o tronco; ou como punição pior, o jogava no alçapão. Para isso, o “camarada” podia ser incumbido de alguma tarefa do âmbito do *casarão* e então, era *agarrado* para ser jogado no alçapão.

Portanto, a imagem do alçapão atravessa gerações, chegando até o presente como imagem eficaz e permanente da violência sofrida durante a escravatura. Uma vez jogado no alçapão a pessoa ali se “acabava”, “morria”, é o que nos conta o Sr. João da Luz dos Santos, para o qual esse rememorar do *tempo d'antes* no Aproaga significou demarcar essas formas de punição que lá vigoravam.

Quando cheguei à casa do velho “Joazito” da comunidade de Nova Ipixuna, e perguntei desses *tempos d'antes*, reciprocamente perguntou-me “... é o caso daqui do Aproaga?”. Antes disso, esse narrador já havia feito algumas ponderações sobre quem está apto a falar desse tempo “... porque eu só sei contar o que eu vi de... já da/de mim pra cá... Porque o começo tudo eu não sei, mas o que vi pra cá”... e, prossegui dizendo:

Aqui no Aproaga naquela época eles/ era muita barbaridade que eles faziam ne?! então contava que naquele tempo o pessoal jogava dentro do alçapão! e matavam... é::: verdade... quando eu me entendi tinha um:: / um alçapão assim lá debaixo do/ lá casa que aqueles pessoal que fazia aquelas arte... como hoje ainda ixeste [existe] de matar outro... eles jogavam [?] no alçapão né ?!... Lá::: lá se acaba/lá morria... dai dispos [depois] quando o

Pinheiro Filho compro::u... que nós fumo já vê... aqueles ossos dentro do alçapão que eles jogavam... ai já no meu tempo... no acontecido da autoridade que tinha ai... a prison [prisão] era um tár de Tronco ne?! Que botavam aquele/ eles pegavam metiam o pé do cara... ah troceu/troceram... "AH FUI Eu!" ai condenava o que tinha feito... botavam armação na perna dele [?] Então eles faziam muitas coisas ai... (João da Luz Santos "Joazito", 83 anos, Nova Ipixuna 22.07.2011)

Quando a imagem do alçapão se abre ao tempo presente, os seus significados são perceptíveis pelos sentidos que aguça nas pessoas: se ouve *lá no meio do rio* ou se vê aqueles *ossos dentro do alçapão que eles jogavam*, mas para isso necessita de uma experiência sensível de ver e ouvir as enunciações vindas daquele lugar. Ancorar essa memória dos *Pretos d'antes* significa também projetar o alçapão como metonímia estável e poderosa aos que deles relembram, tanto para precisar quanto para localizar os fatos passados e fortalecer a memória social dos quilombolas do Aproaga.

Na Taperinha, o sr. João Henrique explicou que os *Pretos d'antes* iam trabalhar do outro lado do rio Capim, ou seja, na sua margem esquerda, onde era o canavial do engenho Aproaga, ali seus avós trabalharam sob a espreita de outro agente social então acionado como “*chefe*”, assim entendido pelo sua prática enquanto capataz do Branco dono do engenho. Ao falar disso o sr. João Henrique contou ainda a respeito dessas formas de castigos que marca(vam) a vida e o corpo dos *Pretos*:

(...) eu trabalhei foi muito nessa Aproaga... eu trabalhei e vi o Tronco donde apanhavam... vi o Tronco a donde apanhavam era certo numa maré... cirtinho [certinho] numa maré... olha enquanto a maré vazava...SURRA quando o Branco dizisse... Olha... ai nesse Bico de Ponta era canaviá... TUDO isso aqui era Canaviá [nesse momento estende os braços e gira o corpo desde ali, Taperinha, ao Sauá-Mirim descendo o rio] era canaviá! enton [então]... enton iam cortar CANa/enton as muié era tudo, a minha vó era tudo com [?] na frente [palavra incompreensível, mas na hora fez gestos com as suas mãos na cintura indicando que os cortadores usavam algum objeto ou avental] E os CHEfe tava acolá... um alí e outro chefe tava LÁ:: noutro canto! Se o CAMa::rada se apresentasse de se abaixar um bocadinho o chefe tava certinho com a armaçon [faz com os braços como que olhando na mira de uma arma] certo lá pra banda do cara... e o outro no lado de lá.. LÁ fora em cima do toco que é grande/ espinhando... ai se ele fizesse um erro... quando chegavam só diziam pro Chefe [reduz o tom de voz, e de maneira silencial continua..] “ah marcriado/marcriado...” [mal criado] o chefe dizia “ah coisa fácil... coisa fácil!... vai dá uma sôrra nele...” o nome da canoa que ele andavam/ que eles iam buscar cana ai... era BATEA.. era uma canoa que só rodava! é só roda ! é:::... Enton, agora diziam assim “vai dar uma surra nele... espera a maré encher!” Ai eles tavam lá::... alegres sastifeito/ mas vocês se alembram do que tinha visto lá no roçado... o cara quando chegava lá / agora diacho “você vai pro tronco”... era uma coisa que passou aqui óh [inclina o corpo e faz se prendia os braços] passou aqui

[como se prendesse as pernas]... agora tem aquele “imbigo de boi” – você já sabe – passa na areia e olha... e olha [faz o gesto de chicotear]... a palma da mão fica CIRTINho pra cima

(...)

O Chefe [o Branco] estava olhando ele la de cima... nem de em baixo num descia... tava olhando ele [o escravo] lá de cima: “traz ele pra cá...” olhava pro outro (...) só metia aquele no Tronco levava ele... depois que passassem aquele TAsqui! Uma coisa desse tamanho! [representando o corpo no tronco, mede a altura de aproximadamente um metro e vinte U::MA MARÉ::! De vez em quando passa aquele imbigo [na areia]... é... quando a maré enche (...) é::: ce apanha::ndo

(...) olhe! Ce num sabe onde é São Domingos? ces conhece até São Domingo! Olhe, de lá eles pulavam sum casco de lá... SÓ::: num SUKO no REMO! O chefe, oh! [mostra como, na polpa do barco, o chefe ia a viagem mirando a arma para os remadores...] SÓ de CUECA! não pense você que ia de carça cumprida, só de cueca... sentado...sentado... lá na proa outro aqui... negocio certo: “REMAM DIRE::TO! SÓ dum SUKO! sem parar! Eram seis ou sete [remadores] conforme a canoa que eles faziam o casco... Quando ce queria parar: “traz o molho!”... uma vasilha desse tamanho... passa o molho... [faz como que espalhando o molho nos bancos da embarcação] SÓ de cueca! [Franscisco, o filho do narrador: molho de PIMENTa!] molho de pimenta! quando chegasse lá/ quem chegasse lá que tomasse seu banho.. Não para::va! O chefe tava la [mirando...] se quisesse parar... mas PA-RA-BE-LA! Pararabela... olhe, é uma coisa que acaba dê repente! pra-pra... SÓ tinha arma BOa::! não era esses riflezinho prec-prec-prec! é::: Parabela... Parabela acaba uma casa dessa é rápido! Num negava fogo...

Ali, na Taperinha, em frente a sua casa “Fé em Deus”, o Sr. João Henrique narrou a respeito de como era a vida dos *Pretos*, permeada de mecanismos e dispositivos de controle colonial por parte do *Branco*, elencando uma gama de instrumentos, táticas e objetos de punição que marcavam essas relações sociais. Quando este narrador falava ter trabalhado no Aproaga, de imediato a imagem do *tronco* se define em termos das surras públicas cometidas que coincidiam com o tempo da maré. Além disso, com um mapa mental, é capaz de vê o lugar onde e as adjacências, tal como quando era o grande canavial onde sua avó ia trabalhar sob a estrita vigilância de um “Chefe”.

Esse *chefe*, na qualidade de capataz, permanecia a espreitar com a sua *parabela*, ou seja, uma qualidade de arma de fogo de grande calibre, antigas pistolas de cano mais longo, que ganha nas cenas narradas grande força coercitiva e de destruição, podendo derrubar uma casa⁷⁰. Após trabalharem o dia todo no canavial os

⁷⁰ Segundo o Dicionário Houaiss (2002) a etimologia da palavra *Parabellum* está na expressão latina *Si vis pacem, para bellum* “se queres a paz, prepara-te para a guerra”. Originalmente fabricada na Alemanha, a *Parabellum* foi desenhada por Georg Luger na virada do século XX, permanecendo na tradição oral com grande fama em torno da rapidez e poder de perfuração de seus projéteis. Cf. Costa,

Pretos atravessam num tipo de canoa denominada *Batea*, semelhante a uma balsa ou plataforma servia para transportar a cana-de-açúcar cortada, de uma margem à outra do Capim: desde o canavial ao Aproaga.

Na narrativa da travessia do canavial ao engenho, faz-se mais uma vez, a menção ao *tronco* e ao instrumento “*imbigo de boi*”, um tipo de chicote esticado sobre o coro relho. Não sendo suficiente, surge mais um requinte do punir, então, retomado das viagens entre o Engenho e a sede do município histórico de São Domingos, que mesmo em canoas tipo *Casco*, eram encurtadas na sua duração pelo remar incessante, donde aquele que se cansava de remar era de imediato fustigado através de molho de pimenta colocado em seu assento.

Conta-se ainda sobre as histórias de um “chefe” do tempo da escravidão, era *um fulano de Lacerda*, carrasco famoso na região “... que dava muita porrada aqui nessa Aproaga” mesmo quando já tinha “...começado a libertar os escravos”, até que ajeitaram uma “*casinha*” para esse um, ou seja, a sua emboscada em frente a vila de Santana do Capim. E, foi notícia por aquelas bandas quando pegaram o dito Lacerda, porque morreu no centro de Santana, amarrado num pau, tendo sido cortado suas carnes e dadas a ele mesmo para comer, assim como tinha feito a tantos outros⁷¹.

3.2 Povos do Aproaga: patrimônio e territorialidade quilombola no Capim

As referências e as memórias dos narradores colocam no *tempo d'antes* tantas dessas coisas, mas que não estão esquecidas, apenas em contiguidade às margens do rio de lembranças que banham o Aproaga. Navegar de uma margem a outra desse rio, é como ir da escravatura à liberdade, considerando o fato de os *Pretos* terem passado de uma margem à outra do Capim, em um dado momento dos *tempos d'antes*, o que significou gradativamente, a construção do território quilombola dos *Povos do Aproaga*.

Isso não significa atravessar águas calmas, pois implicaram em negociações e envolvimentos na chamada Revolta do Capim, para conquista e cultivos de novas

F. (2009). A pistola Parabellum no Imaginário Popular. Disponível em: <http://vitrinedaarmaria.blogspot.com.br/2009/06/pistola-parabellum-no-imaginario.html> Acesso em 09 de jul. 2012.

⁷¹ Conforme informações de João da Conceição da Silva, em 24.07.2011.

terras. Refiro-me ao fato de quando os *Pretos d'antes* adquiriram as terras onde eram os antigos canaviais, à margem esquerda do rio Capim em frente ao *casarão* do engenho Aproaga através de um acordo entre proprietário do Aproaga, Pedro Chermont Miranda, e seu ex-escravo Gil Herculano dos Santos. A partir disso, se desencadeia um processo de formação e consolidação das comunidades quilombolas então territorializadas na margem esquerda do rio Capim.

Nesse contexto, o *velho Gil* e a sua esposa Luiza Maria da Conceição dos Santos são apresentados como os “fundadores” geracionais e territoriais dos Povos do Aproaga, pois Gil adquiriu uma porção de terra na margem esquerda do rio Capim das mãos de Pedro Chermont de Miranda, em troca de uma casa que possuía em Belém. Essa negociação foi fundamental para a construção do território quilombola dos *Povos do Aproaga*, a partir da herança das terras para cada geração seguinte, conforme narrou o Sr. Joãozito sobre a origem da comunidade de Nova Ipixuna:

(..) o *Chermont de Miranda* era o dono do *Aproaga!* e o dono desse terreno aqui, né?! chamam *Pedro de Miranda* era o dono desse terreno aqui... principalmente que teve um/na época que... meu avô... **Gil Herculano dos Santos...** ele tinha uma casa em Belém... um prédio ai chamou o *Pedro Miranda* pegou **fez troca com ele!** deu esse terreno pra ele... e ele vendeu a casa pra ele... lá em Belém... e... vendeu esse terreno pra ele... ai morava nessa *Aproaga* era *Gil Herculano dos Santos...* era *Tito Vinicius...* *Constantina...* *Barbosa...* era *Guilhermina* que moravam ai... eles habitavam lá no terreno... [Pesquisadora: eram quem?] do *Gil*, eram *Fermiliana, Adélia, Valeriano...* que eram os filhos de *Gi Herculano dos Santos* que era dono dessas terras aqui... ai depois que morreu ficou minha mãe por dona né?! E hoje eu que moro aqui! Eu que moro aqui nessas terras né?! (João da Luz Santos “Joãozito”, 83 anos, Nova Ipixuna 22.07.2011)

Durante a *escravatura* moravam nas proximidades do *casarão*, mas após esse acordo, os *Pretos d'antes* adquiriram o direito de ocupar também aquelas aonde havia as plantações de cana do engenho, o lugar referido como “*o canaviá*” e suas proximidades. Então, nesse movimento para ocupar a outra margem do rio Capim, eles iniciaram o povoamento com o estabelecimento de suas plantações e roças de mandioca; das suas famílias e residências e de pequenas criações de animais.

Para garantir a permanência nas terras e consolidarem as comunidades e as famílias se fixaram em lugares estratégicos da área, construíram sistemas de uso comum dos recursos, conforme ressaltou Barbosa (2008:98-109). A cada geração

permaneceram nas terras margeadas pelo Capim, definindo os usos das áreas destinadas às roças, nesse sentido, dona América explicou:

(...) Nós ia abrir [roça] pro outro lado.... pro outro lado do rio que nós ia fazer a roça... ai/prá a gente fazer a roça/ pramtava [plantava]... **pra poder comer a farinha** éh::: Ai foram ficando... ai a roça foi aumentando... aumentando... **e fazendo a roça pra nós comer**... nós crescímo [crescemos] nós ajudamo já nossos pai, nossa mãe/ a trabalhar...

(...)

A roça?! todo mundo fazia... até hoje ainda tá fazendo... Aquele terrenozinho é pequeno, mas tudo faz sua roçinha... todo faz sua roça tem outro que faz de quatro tarefa... tem outro que faz de cinco tarefa... (D. M^a América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012)

Nesse processo de ocupação e construção do território se produz também a definição específica entre as comunidades quilombolas, pois conforme a descendência e as terras ocupadas tradicionalmente, se autodefinem entre si como: os *(I)pixuneiros* pertencentes a comunidade então denominada Nova Ipixuna; o povo da *Mantegage* que são aqueles da Taperinha descendentes do velho apelidado de *Mantega* e esposa Adélia Maria da Conceição, filha de Gil Herculano. Assim a expressão *mantegage* refere-se à descendência do *velho Mantega* e Adélia, que foram os pais da Dona América e Sr. João Henrique. E os *Ponteiros* que são aqueles que moram na *Ponta* de uma curva do Capim, hoje também referida por Sauá-Mirim. Os *ponteiros* são os descendentes de José Luiz que ali também comprou o *Bico de Ponta* de Pedro Chermont de Miranda. Conforme etnografado por Barbosa (2008) na narrativa que a autora colheu com o sr. Vergino dos Santos, o *Bico de Ponta* se estabelece como herdade do Sr. José Luiz aos *Ponteiros*, portanto, o *Bico de Ponta* é parte do território onde se constituiu a comunidade do Sauá-mirim⁷²:

O primeiro a ocupar essas terras foi José Luiz, ele procurou meu avô Gil, ele morava lá pra cima [refere-se ao alto Capim], veio correndo de índios e queria uma locação pra morar, e meu avô disse: - olha, têm esse Bico de Ponta, que é do Pedro Chermont, o resto já tem dono, aí, ele foi com Pedro Chermont e comprou (Senhor Vergino apud Barbosa, 2008:104).

Além disso, mesmo construindo a vida do outro lado do rio após a escravatura, os *Pretos d'antes* e sua descendência, durante duas ou três gerações,

⁷² A expressão “Bico de Ponta” foi também identificada por Barbosa (2008:104) que afirma ser a área localizada na margem de um meandro do rio Capim, mais precisamente a comunidade de Sauá-Mirim.

continuaram a trabalhar para os proprietários do Aproaga e cultivar as terras adjacentes ao *casarão*.

Esse direito ao uso das terras agricultáveis do Aproaga foi aos poucos sendo subtraído com a chegada e implantação de atividades econômicas subsequentes, ou seja, com a reconfiguração da ocupação da terra no vale do Capim, mais recentemente, liderado pelas fazendas de gado e madeiras, como foi ressaltado pela dona América quando se referiu aos atuais problemas enfrentados com o apodrecimento da mandioca e redução de terras cultiváveis:

(...) *lá pro lado do Aproaga pra onde d'ante meu pai fazia a roça pra lá era bom pra mandioca...* a gente podia plantar a Maniva não apodrecia! Mas agora a gente não pode fazer mais porque aquilo tá... Fazenda né? **Fizeram tudo em fazenda pra lá...** a gente não pode fazer a roça mais... (Mª América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012).

As famílias quilombolas permaneceram cultivando e acessando recursos dessas terras que constituíam a área do engenho Aproaga, mas isso tem sido alterado devido a pressão sobre o seu território. Da mesma forma que dona América, ao se referir aos “...por que não deu certo, os dono começaram a vender, ninguém fazia roça mais era só pra botar gado, pasto... é, e eu gustava / **gosto de comer minha farinha né?!** [então] sair e procurei outro jeito”.

Pelo que se depreende das narrativas contadas, o *doutor* Pedro Miranda foi o último senhor do engenho, e em seguida, a propriedade do Aproaga teria passado para *doutor* Pinheiro Filho. Sobre os donos mais recentes estão o velho Vieira e um dos últimos foi o *doutor* Jorge Costa. Depois do engenho, as principais atividades econômicas que ali funcionaram foram fazenda e serraria.

Durante essa transição de propriedade, as famílias descendentes dos *Pretos* continuaram a cultivar as terras do Aproaga num sistema de meia com o proprietário e/ou vendendo a produção de suas roças para comércio que lá havia.

A descendência de Gil Herculano ficou na área onde era o Canavial, e os de “Zé Luiz” naquele *Bico de Ponta* do Capim antes margeado por esse canavial, todos na margem esquerda; porém, a família de Tito, Constantina, mencionados entre esses antigos do Aproaga, ficaram vivendo do lado direito do Capim, em torno das porções de terras com campinas de gado que chegavam até o lugar chamado Acampamento, e,

às alturas do igarapé Jauaura. De todo modo, essas famílias puderam *abrir roça* noutras terras que fossem de domínio de seus parentes ou compadres⁷³.

Através desses aspectos da reprodução física e cultural, a territorialidade específica dos *Povos do Aproaga* construída em torno do antigo engenho não deve ser vista com um olhar desatento, que desconsiderasse a ruína do Aproaga tornando-a algo aparte por estar na outra margem do Capim, lado oposto aos quilombolas. Nessa relação entre os quilombolas e o Aproaga, não há uma inexorável interrupção, pois atravessar o rio para ir, saber e viver o Aproaga são ações e socializações necessárias para a reprodução econômica e territorial daquelas comunidades. Conforme temos visto, através da lente da memória social, essa relação como engenho vem desde os *tempos d'antes* e alimenta e fomenta a *consciência cultural* de serem os *Povos do Aproaga*.

Sobremaneira se destaca a importância em compreender o rio Capim não como uma ruptura, mas como continuidade do território por onde passam as narrativas, temporalidades e territorialidades dos quilombolas do Aproaga. Essas águas do Capim subsidiam e materializam uma continuidade para fazer fluir a memória social das comunidades quilombolas em torno das ruínas do Aproaga.

O Aproaga é compreendido como parte do Território quilombola, um patrimônio que articula níveis de significados e memórias para os quilombolas, ordens e relações de poder, economias e referências históricas no vale do Capim. Nesse sentido, são patrimônio tanto o Aproaga quanto o Território dos *Povos do Aproaga*, portanto, reciprocamente se constituem e, no que se refere à gestão e implantação de políticas culturais na região, requerem uma perspectiva de valorização étnica, conclamando uma proteção desse patrimônio de maneira diferenciada e coletivamente construída com e pelas comunidades quilombolas.

Conforme ressaltado por Beltrão (2008) a necessidade de tomar territórios tradicionais como patrimônio torna-se premente em face de serem constantemente olvidados em benefício de grandes empresas e seus projetos desenvolvimentistas em

⁷³ De acordo com informações de Antonina Coutinho da Silva de 89 anos, a Dona Antonina, do Sauá-mirim (Ponta) em 25.11.2011.

curso na região Amazônica, na maioria das vezes com incentivos do próprio Estado, de forma que se acaba:

(...) desconsiderando o patrimônio cultural dos povos que construíram e, ainda, constroem seu quotidiano nos espaços “destruídos” e/ou ameaçados pelos empreendimentos. O território é tomado como espaço para o desenvolvimento, olvidando a conotação de patrimônio e os aspectos reveladores da dinâmica social e temporal, marcada pela ocupação humana, pelas edificações, pelos objetos que documentam e imprimem à paisagem marcas indeléveis (idem, 2006:44).

Destarte, entre as marcas indeléveis imprimidas dos *tempos d'antes* no Aproaga como patrimônio cultural dos *Povos do Aproaga*, são a existência dos *Pretos d'antes* e as suas chamadas *Irmandades*.

3.2.1 As *Irmandades dos Pretos d'antes*

No processo de territorialização das comunidades quilombolas do Aproaga, ao longo dos anos os *Pretos d'antes* conseguiram fortalecer os seus laços de parentesco e solidariedade através das chamadas *Irmandades dos Pretos*. Nessas *Irmandades*, cada grupo familiar que ocuparam partes específicas daquelas terras de circunscrição do Aproaga, mantinha vínculos de parentesco e compadrio os quais eram fortalecidos com a devoção religiosa aos seus santos padroeiros.

Pela memória social em torno das *Irmandades dos Pretos*, portanto, se definem duas dimensões dessa coesão social e expressão cultural dos *Povos do Aproaga*, quais sejam: o santo, na mediação com o mundo espiritual; e a festa, no âmbito das relações sociais dos devotos entre si e dos demais participantes e convidados de outros lugares do rio Capim.

Os santos mesmo não sendo domínios sobrenaturais da floresta ou do fundo das águas, eles conseguem atuar no mundo espiritual em favor de seus devotos, tal como afirmava Artur Napoleão Figueiredo (1976):

(...) os santos são entidades que protegem não somente os homens como as comunidades em que vivem, e que, devidamente reverenciados sob as formas as mais diversas, garantem prosperidade, saúde e felicidade. Sua atuação, entretanto, não é total, pois existem situações em que sua força é impotente. Essas situações encontradas no mundo sobrenatural e na própria natureza são fruto da atuação de outras entidades que habitam a floresta e o fundo dos rios (idem, 1976: 153).

Para ritualizar a devoção aos santos e então desfrutar dessa proteção especial, se estabelecem as festas de santos, as quais reafirmavam periodicamente a

existência social do grupo, neste caso, das *Irmandades dos Pretos d'antes*. Nesse sentido, Carlos R. Brandão (1989) argumenta que “a festa é uma fala, uma memória e uma mensagem”,

O lugar simbólico onde ceremonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, um silêncio não-festejado e aquilo que deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidencia de tempos em tempos, comemorado e celebrado. Eis que a festa restabelece laços. Sou eu que se festeja, porque sou daqueles ou daquilo que me faz a festa (Brandão, 1989:9).

As *Irmandades dos Pretos* realizavam em distintas épocas do ano as suas festas de santo em devoção à N. Senhora da Conceição, na comunidade de Taperinha, iniciada nos primeiros dias dezembro; a do Divino Espírito Santo, em Nova Ipixuna no período de maio; e de N. Senhora de Nazaré, na comunidade de Sauá-mirim, período de setembro. Assim, cada comunidade e família responsável pela festa podiam contar com a visita e participação das outras comunidades nas cerimônias.

As práticas religiosas em devoção aos santos são mencionadas desde quando os *Pretos* moravam no Aproaga. As narrativas mostram que “... *nesse tempo não era nem santo ainda... era um sabugo de milho pra fazer um santo*”⁷⁴, ou seja, “...os pretos enfeitavam o saco de milho com fitas e um arco, era pra eles os dois santos, *Conceição e Espírito Santo*”⁷⁵.

Em vista disso, as imagens de N. Senhora da Conceição e do Divino são cotadas como doação aos *Pretos d'antes* por Pedro Chermont de Miranda e sua esposa Maria Maia. A respeito disso, dona Lourença Maria da Conceição, nascida e criada no Aproaga, iniciou dizendo “*to nessa idade... vai completar 100 anos no dia 04 de agosto... e no tempo que me entendi eu conheci muitos antigos que eram ainda da escravatura...*” e lembrou-se que quando era nesse tempo, a Capela e os santos ainda estavam no Aproaga:

(...) **quando era noite da reza** as mãe vistia cada um seus Zinho/ filho e o levava pra igreja pra capela rezava quando parava... vinha passando pra trazer pra casa... agora as cozinheira, confeiteiro tirava aquele prato de

⁷⁴ Trecho da narrativa do Sr. João da Luz Santos, “Joazito”, 83 anos, Nova Ipixuna 03.11.2011.

⁷⁵ Trecho da narrativa do Sr. Vergílio dos Santos *apud* Barbosa (2008: 102).

cumida [comida] pra cada mãe que tinha seus filho levar pra suas casas que tinha lá né? dessa que moravam lá /e era assim ...

(...) foi que::: o finado doutor Pedro Miranda que era o dono de lá! ... Tinha os escravos o velho Tito, velho Tchofo, o finado meu avô, José Flurenço [Florêncio] e o finado Thofo, Arculano, Baburiano e Rufino... que era os antigo... o que eu cunhici [conheci] foi isso éh::: que eles deram /o doutor Pedro Miranda deu/ era do lado daqui a capela... E então ele trocou o espirito [espírito] santo deu pros escravo e tirou de lá / que era canavial aonde o Ipixuna / ele butou [botou] pros escravo pra fazerem a capela pra depositar o santo né?! Eu ainda cunhici no tempo que tava no Aproaga o santo... que era a capela/ igreja no Aproaga. Daí que o doutor Pedro Miranda tirou e deu... pra eles ir pra lá que era canavial / deu pra eles passarem o santo pra lá... e foi feito a capela do santo (Lourença M^a da Conceição, 100 anos. Santana do Capim, 27.07.2011)

Através da narrativa de dona Lourença, se vislumbra a travessia do rio Capim, quando N. sra. da Conceição e do Divino Espírito Santo, os santos *Pretos d'antes* eram levados desde o Aproaga para uma nova Capela, instalada na área onde era o canavial, então adquirida por Gil Herculano. Porém, essa travessia dos santos e dos *Pretos d'antes* é retomada pela maioria dos narradores, de forma que é vista como um marcador que ritualiza a constituição das *Irmandades*.

Esse fato se efetivou no período que o *doutor* Pinheiro Filho comprou o Aproaga de Pedro Miranda, e um *inglês* sócio do Pinheiro Filho teria proibido as festas dos santos porque os *Pretos* paravam de trabalhar. Segundo etnografado por Barbosa (2008) a partir da narrativa do sr. Vergino dos Santos, tal proibição aconteceu no dia em que “...a Aproaga tava toda festa, era festa do Divino”:

(...) foi depois que Pedro Miranda vendeu para o Dr. Pinheiro e pra um inglês que era sócio do Dr. Pinheiro, eles chegaram num dia de festa, a Aproaga tava toda enfeitada, era festa do Divino, o Inglês perguntou pro doutor Pinheiro, o que é isso? E ele explicou que era festa dos pretos. Então ele, o inglês, disse: eu não quero isso aqui, acaba com o dia de trabalho, festeja o sábado e entra pela noite e chega no domingo e quando é na segunda-feira, tá tudo baqueado e fica malandro no serviço. Manda jogar na água tudo isso. O doutor Pinheiro chamou o Gil e disse, chama os teus parceiros, pega a tua imagem e atravessa com o teu festejo pro lado de tuas terras, assim veio o festejo da Conceição e do Divino prá cá. Essas imagens foram presente dos brancos para a escravatura, os pretos enfeitavam o saco de milho com fitas e um arco, era pra eles os dois santos, Conceição e Espírito Santo (Senhor Vergino apud Barbosa, 2008: 102).

A ordem de parar com a celebração foi sentença decretada, contando com meia hora para se realizar, entretanto essa desfeita com os santos dos *Pretos* impetuou para o Aproaga uma sina de desventuras, de tal forma que nada ali conseguia mais se firmar, como contou a dona América dos Santos:

(...) ai venderam pra outros... os grandes foram embora... ai ficou esses dois santos lá... como o homem que entrou pra lá era cliente, ai ele disse pro meu avô que arrítirasse [retirasse] esses dois santos dentro de meia hora! de quinze dias ele não queria lá! [aponta para o oratório ao lado da cama onde estava sentada] olhe! essa Conceição e o Espírito Santo... foi ai que meu avô atravessou pra esse outro lado da Aproaga... foi ai que nós vimos[viemos] tudo pra ai... meu avô atravessou...mas dizendo assim " se ele atravessar o santo dentro de meia hora Tudo que entrar na Aproaga não há de parar" Olhe! tudo que entra na Aproaga "tá bunito! Fazendo uma CA::sa, uma coisa' quando chega dois meses já largaram a casa, já foram em embora...entra outro, torna comprar lá: 'ah já tem gente na Aproaga!' quando passa um mês que você vai não tem ninguém! tiraram o Espírito Santo... (D. Mª América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012)

A expressa arbitrariedade a devoção dos *Pretos d'antes*, ao contrário de dirimir a fé dos *Pretos*, fez com eles que construíssem a Capela e renovassem seus votos ao santo, assim, do outro lado do Aproaga os festejos prosseguiram, e ganharam força enquanto *festa de Preto*: as *Irmandades*.

No que se refere à festa do Divino Espírito Santo, que compõe o calendário de celebrações católicas, a contar da semana santa no mês de abril quando se comemora a ressureição de Cristo (no domingo de páscoa) dali, até sua ascensão aos céus transcorrem 40 dias, período denominado quaresma. O último dia da quaresma é o da Assunção, a partir deste dia segue-se um período de 50 dias a realização das novenas da Trindade, por fim culminadas com a festa de Pentecostes, no mês de maio, que marca a descida do Divino Espírito Santo sobre os seus fiéis na Terra.

Desde então, as *Irmandades passadas* eram bem conhecidas e movimentavam as pessoas naquelas paragens do rio Capim, como disse dona *Lourença* "... no mês de maio a junho era aquele festão grande dava muito povo...". As novenas da Trindade eram realizadas durante nove noites desde a véspera da Assunção até terminar no dia do Divino, sendo incumbência anual de cada grupo ou família devota. Mas, o *status* da festa era repassado da geração mais velha para a mais nova, no qual recebia também a imagem do santo, portanto o *presidente* da *Irmandade* era o herdeiro do santo. Segundo lembrou o sr. Joazito quando lhe perguntei como eram as *Irmandades*:

Olhe... as Irmandade passadas como era... festejava o Espírito Santo e Conceição... aqui no Ipixuna... ai isso saía e faziam nove novena do Espírito Santo... Só começava na vepa da assunçon [na véspera da Assunção] a novena do Espírito Santo... E ia terminar no dia do Espírito Santo... do Pentecoste... mas ai, a novena era o seguinte: cada qual faziam uma noite! Ai tinha uma noite pra isso (...) cada uma fazia uma noite a novena

né?! Era nove noite... tinha novena da... Espírito Santo que começava na véspera da Assunção ... é na véspera da Assunção... rezava começava a novena né? Ai só ia terminar isso no dia do Espírito Santo! mas cada qual, cada um tinha uma novena... era nove novena né? Um fazia outro pra com seguir o nome dele os que fazia é difícil te fala por que num ano saia um, no outro ano fazia outro né? Era nove novena. Ai... todos faziam aquela festas... Todas as noites tinha as festa de dança... o cara dançava e brincavam... a briga que tinha era as vez um dava tapa noutro, outra vezes dava no outro não é como hoje que outro um puxa um revolver, puxa uma faca, grita... não tinha isso era só aquele/briga mesmo... aqui no Ipixuna na novena do Espírito Santo... Conceição... Ai isso era feito por... por presidente era Gil Herculano dos Santos... eram os velhos né?! era aquele Tito Vinicius, Guilhermina, Adriano, Luiza, isso que eram os primeiros ne?! das festas que faziam... ai dispos que morreram esses vei ai passou pra mão do... dos novo ne?! Ai já eram meu irmão Pedro dos Santos que era o presidente... Manoel Raimundo... Adélia... Ana... esses que faziam as festas do Espírito Santo e Conceição... a dispos que morreram esses velhos e ficou nós... novo ne?! Agora já ta eu... já tá o João... que é os novo... a Bené... que é a novatação (João da Luz Santos, "Joazito", 83 anos, Nova Ipixuna 03.11.2011)

As atividades da festa do Divino Espírito Santo incluíam as novenas iniciadas na véspera da Assunção de Cristo e se estendiam até o dia do Divino. Durante a madrugada, os fiéis responsáveis pela novena saíam em procissão a rezar, para o que se tocava uma matraca⁷⁶ a fim de chamar à celebração os demais devotos do Divino Espírito Santo.

As celebrações e orações eram pela manhã, à noite aconteciam as festas e danças dos pretos. Os narradores sempre ressaltam que era só depois da reza, é que aconteciam as festas, ao som das músicas de rabecas, violas, clarinete e outros instrumentos, as pessoas dançavam até amanhecer. A alimentação era garantida porque os *noveneiros* dos santos em agradecimento às *graças alcançadas*, doavam entre os tantos donativos, a farinha e pequenos animais como galinhas e porcos *capados*.

Entre aquelas danças tradicionais, está a mazuga, o jacundá, o *landu* (lundu), o xote. Muitos se lembram destas festividades dos *tempos d'antes* com muito

⁷⁶ Segundo Donald Pierson (1966), “a matraca é um prancha de madeira de mais ou menos 40 cm de comprimento por 25 de largura, tendo de cada lado dois pedaços mais curtos de madeira, presos com dobradiças, de modo que bater a vontade. A pessoa que maneja a matraca enfa os dedos numa fenda na parte superior do instrumento e, virando o pulso para frente e para trás, faz com que as peças presas com as dobradiças batam de encontro à prancha produzindo um som como ‘pá-pá-pá – pá-pá-pá’” (Donald Pierson (1966) *apud* Paes, 2007:38).

saudosismo, dizem que vinha muita gente, tinha os tocadores que sobre um palco chamado *Pavilhão*⁷⁷ tocavam as músicas e as velhas dançavam com aquelas *saionas*.

Há ainda, na maioria das narrativas, a referência sobre um dançarino habilidoso, que sempre fazia uma apresentação particular da dança do pote, era o velho “*Zé Luis*” da Ponta. Segundo contam, *Zé Luis* dançava muito bem enquanto levava um pote na cabeça sem deixar cair, surpreendendo os que assistiam tal façanha, porque o pote continha água ali mesmo na *beira do rio*.

Quando pergunto para Dona Lourença sobre as festas das *Irmandades*, ela eleva a cabeça e fita os olhos em ponto de fuga qualquer, e diz num tom alegre:

Eram tocadas... nesse tempo eram REBEca que tuvacam, viola, clarinete... ah::! quando a gente ouvia aquilo a gente já estava sararicando pra querer pular... PREMEro era a REza depois era que saia a festa... a dança... até de manha... (...) era duas, três frasqueiras... [botijão grande de cachaça]
 (...)

[Pesquisadora: quais eram as danças que tinha?] *Olhe, saía xo::te saía Mazu::ga... saía Varsa [valsa]. Pesquisadora: Mazuga? Como era Muzuga?]*
Mazuga era uma coisa como que modo/ quem tá a massando [risos] a modo quem tá amassando açaí::: Agora ai:: pisoteava pra frente [?... e o Landu, não. Olhe o finado... perai [pausa para lembrar-se]... ZÉ Lui::z que era dono de lá da Ponta... Ele dançava com pote num mandava / MANTe::ga! de lá da Ponte... mandava ele encher um pote... ele ia e enchia aquele pote agora o tucador tucava [tocador tocava] esse Landu: ele dançava / ele se ajoelhava/ ele se levantava e o pote não caia da cabeça dele! QUANDO chegava na hora que ele mandasse outro... e enchesse... e não fosse o Mantega pra encher... uma virada que ele desse o pote caía/ Quebrava... E o Mantega não! O Mantega enchia e só colocava na cabeça dele... ele fazia Tudo aquilo remelexo e não caía o pote (...) era... era sim senhora! eu achava tão/ ele se ajoelhava... levantava/ tornava ir prali/ RO::dava e aquele POte não caia da cabeça dele! Teve uma vez [?] cumade [fala baixinho, cochichando:] "... dê um empurrão no pote pra ver se cai!" HUM:: qual-era o bom que tinha essa coragem pra isso!... era assim, minha senhora! [Pesquisadora: seu Zé Luiz?... era o Landu] Zé Luiz era o Landu tucava aquilo HUM::... aquelas velhas saiam com aquelas saionas pra mexerem prali... nós queria era saber do atracado pra se atracar pra se esfregar... [risos] (Lourença Mª da Conceição, 100 anos, Santana do Capim, 27.07.2011)

Mas, o uso da matraca também foi mencionado para a realização de outra cerimônia religiosa dos *Pretos d'antes*, que consistia na *Encomendações das Almas* que por ventura penassem lá pelo Aproaga. Em virtude de mortes dolorosas, violentas ou abruptas, as almas das pessoas poderiam persistir pairando por ali. A presença dessas

⁷⁷ De acordo com informações de Antonina Coutinho da Silva de 89 anos, a Dona Antonina, do Sauá-mirim (Ponta) em 25.11.2011.

entidades espirituais poderia ser percebida, através dos muitos gemidos ou gritos que se ouvia, pelo pisotear ou bater de portas no casarão, pelos barulhos e uma gama de sons, aparecimentos e acontecimentos inesperados.

A *encomenda*ção não era feita durante as festividades e sim nos *dias santos* da quaresma, tanto que os encomendadores não deviam *pegar um pingo*, pois almas “...não gostavam quando alguém tava bêbado” ressaltou dona Lourença. Então, continuou contando, quando na *buca da noite* encomendadores como Gil Herculano, Francilino, e José Florêncio vestiam uma roupa branca, e com outros saíam rezando pelos arredores das casas, do *casarão*, em cada canto do Aproaga soavam o *plack-plack-plack* da matraca que entremeava às ladinhas a fim de encomendar o caminho daquelas almas dos antigos que morreram, mas que ainda tanto se ouvia chorarem. d. Lourença, relata, quando perguntei “...e a senhora lembra alguma história de visagem?:

olhe! Eu não nunca:... negócio de visage/ a gente via era, de vez quando a Matinta Pereira passava assoviando, ne?! mas de dizer assim/ pra botar pra correr NÃO... agora SÓ tinha uma vantage de... o velho.. finado meu avo Zé Florêncio, finado Herculano que encomendavam alma pelo dia assim/da semana santa, pela quaresma né?! mas quando vinha, mamãe dizia [baixa o tom de voz e fala rápido em sussurro de espreita...] “...CAla boca! tá com medo de quê é?!” a gente ouvia aquele “...hum...hum...raham...trainh... ai... ai...”/ eles BAtiam aquela matraca “plack-plack-plack-plack”... “HÃNhum:!” até que a modo, ATÉ entrar dentro da igreja! lá entravam... e rezavam... mas se ele pegasse um [corpo/túmulo?] RUnhun:: pra ele puder encomendar alma ele passava era muito (...) era matraca/ matraca era uma::: [mostra com a mão os dois lados da matraca] coisa que tinha furado aqui ai tinha esse pedaço de que batia esse pedacinho de pau ou::: um ferrinho/batia “pra-pra-pra:::” e ia por CANnto de canto dos cantos das casa né?! Tudo ia chamando... tinha outa que gemia Ai::: HUMhum... se acomodam/ mamãe nos amassava pra nós não fazer barulho! me tremendo de medo [de novo, baixa o tom de voz e fala em sussurro] “...mamãe tá:: vem/vai entrar pra cá”[?] “mas te acomoda!”... Era o que nós via, nera de dizer pra botar pra correr não [Pesquisadora: ouvia muito choro, era?] Era! elas churavam! [choravam] as armas/ era desses antigo que morreram né? morreu muita gente filha... ai eles saía na devoção da obrigação da obrigação dele né?! e tinha que incumendar chamar por tudo! (Lourença M^a da Conceição, 100 anos, Santana do Capim, 27.07.2011)

A respeito da encomendação enquanto ritual, não pude saber o quanto permanece nas práticas religiosas locais, pois não acompanhei nenhuma festividade dos santos das comunidades, excetos algumas missas dominicais católicas. De todo modo, desde quando os *Pretos d'antes* atravessaram do Aproaga para o outro lado desse rio Capim, as *Irmandades* ao longo das gerações descendentes de Gil Herculano

foram fator primordial para a afirmação de redes religiosas, de solidariedade, compadrio e parentescos afins, sejam com os descendentes de José Luiz, ou de outras famílias que habitavam as circunvizinhanças dos igarapés Jauara e Pirajauara, como no caso dos descendentes de João da Luz.

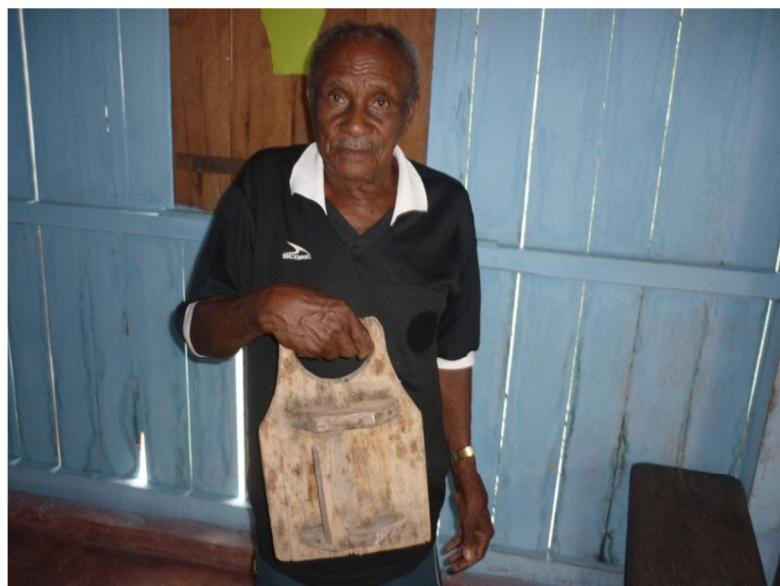


Figura 52– Sr. Joazito mostra uma matraca na igreja católica de Nova Ipixuna, 03 nov. 2011.

A comunidade de Taperinha por meio de dona América, herdou a imagem de N. Senhora da Conceição⁷⁸, e a comunidade de Nova Ipixuna por meio do sr. Joazito herdou a do Divino Espírito Santo. Entretanto, acerca de 20 ou 30 anos atrás, um acontecido marcou nos devotos uma imensurável perda: o roubo do Divino.

O roubo da imagem do Divino é um pesar para todos que falam de quando e como *principiou as Irmandades*, tal qual entristecida comenta dona Lourença “...carregaram aquele santo, ninguém sabe quem foi que levou... nós ficamos aqui SÓ NA FÉ DELE né na esperança de abrir a boca/pedir pra ele fazer a bondade, hamenagem [homenagem] pra nós / dá saúde pra nós, mas não tá se enxergando por onde tá...”.

Essa narrativa sobre o roubo do Divino tem chegado às gerações mais novas também. Quando eu e João *Pitada* íamos caminhando desde Nova Ipixuna para *varar* na *beira* do rio Capim, já chegando ao *porto* ele me dizia que as imagens dos santos

⁷⁸ A Dona América também herdou de Gil Herculano dos Santos, através de sua mãe Adélia da Conceição (filha de Gil), dois fornos em cobre de assar farinha de mandioca. Taperinha, 21.03.2012.

ainda eram aquelas doadas por Pedro Miranda para os antigos, mas daí "...o olho muito grande... já não acharam o que fazer e roubaram ... porque era de ouro e prata... e naquele tempo ninguém fazia caso de roubar!"⁷⁹

Portanto, as *Irmandades* formadas em devoção aos santos dos *Pretos d'antes*, compõem as expressões culturais e materialidades que contribuíram para o estabelecimento das comunidades quilombolas da Taperinha, Nova Ipixuna, Sauá-mirim, desta forma constituem entre seus patrimônios culturais.

Vale ressaltar ainda que apesar de terem existido instituições religiosas nas adjacências coloniais de Belém, como as missões Jesuíticas e as Ordens Carmelitas, a formação das *Irmandades dos Pretos d'antes* do Aproaga não configura uma irmandade religiosa enquanto instituições católicas formais, conforme Almeida (2006) aponta ocorrências no território quilombola de Alcântara (MA) ao estudar acerca do processo de territorialização de ex-escravos e quilombolas nas áreas de fazendas de intuições católicas como as irmandades religiosas e outras instituições pias.

Em Alcântara, durante o ultimo quartel do século XVIII os estabelecimentos agrícolas principalmente de algodão enfrentaram declínio econômico de forma que se viu um desmonte das propriedades coloniais⁸⁰, em contrapartida, os contingentes de ex-escravos e quilombolas que permaneceram nas terras que eram jurisdicionadas por irmandades religiosas formam adquirindo autonomia produtiva em relação aos senhores, fenômeno que o referido autor denomina de *aquilombamento*. Portanto, nessas terras aquilombadas se verifica atuais realidades localizadas que se expressam em modalidades de territorialidades específicas, tais como, as chamadas terras de santo ou terras de santíssima (Almeida, 2006).

No caso das *Irmandades dos Pretos d'antes*, considero que se processou o *aquilombamento*, mas das terras e ruínas do antigo engenho Aproaga, tendo em vista que os *Pretos d'antes* alcançaram autonomia produtiva desenvolvendo práticas de uso comum dos recursos naturais, então relativamente livres da ordem senhorial,

⁷⁹ Trechos de uma conversa realizada no dia 25.07.2011 no caminho de Nova Ipixuna ao Porto.

⁸⁰ Entre os fatores desse declínio dos estabelecimentos agrícolas de Alcântara (MA), Almeida (2006:47) ressalta a "extinção da Companhia Geral, em 1778, e do fim de seu monopólio comercial. A alta dos preços no último quartel do século XVIII, propiciada pela expansão da indústria têxtil britânica e pela independência das colônias inglesas que vieram a formar os Estados Unidos".

conforme se verifica pelas atuais realidades específicas das comunidades quilombolas do baixo curso do rio Capim (Barbosa, 2008), as quais reconstruíram sentidos e existência coletiva naquele território tradicional reivindicado pelos *Povos do Aproaga*.

Além disso, a questão de estarem em *Irmandades* se relaciona mais com as possibilidades que as famílias dos *Pretos d'antes* e seus descendentes encontraram para estabelecer redes de solidariedade, ou seja, de fundar e manter intrínsecas relações socioeconômicas, culturais e políticas de ajuda mútua, a preservação e o acesso a terra, facultado as famílias que ocupavam lugares estratégicos de domínio e gestão dos recursos naturais. No âmbito da sociedade envolvente, as festas das *Irmandades dos Pretos d'antes* viabilizava a interação com outros grupos sociais e comunidades vizinhas, durante as quais se realizavam doações, trocas e/ou encomendas de produtos como farinha, pequenas animais, e negociações de áreas de cultivo.

3.2.2 As tantas coisas de d'antes: materialidades e encantes

Como temos visto, na construção da paisagem da memória (Alencar, 2007) nesse *tempo d'antes* se definem o *casarão* e seu entorno, as terras e as estruturas do engenho, as roças e cultivos, as campinas para o gado, a vida e a religiosidades dos antepassados dos quilombolas, tanto no que se refere ao trabalho no Aproaga quanto às *Irmandades dos Pretos*.

Dessa vida social em torno do engenho Aproaga e do “açúcar que fazia tudo”, ainda é possível entrever outras materialidades que permeiam as lembranças e constituem a existência social e cultural dos *Povos do Aproaga*.

O território dos Povos do Aproaga está repleto dessas coisas do tempo d'antes, e elas são significadas na relação que as pessoas têm com esses objetos. Os quilombolas tanto efetivam as *coisas d'antes* através das narrativas que atravessam gerações, quanto as encontram nas suas lidas cotidianas, abrindo roças, andando pelos caminhos, tomando banho no rio. De muitas maneiras podem encontrar desde restos de terçados, de cachimbo de barro, telha velha, de garrafas, de armas e ferros descritos como correntes (Cf. Figura 57, p.185).

Entre os objetos encontrados elenco alguns que aparecem nas narrativas e no cotidiano dos quilombolas, no intuito de retomar aspectos de como esses objetos antigos, e as ruínas do Aproaga, enquanto, *coisas d'antes* passam a permear as relações sociais no presente, muitas vezes sob um estatuto de “encante” e de coisa encantada. Além disso, sabe-se que tais coisas d'antes podem surgir do fundo, seja do fundo da terra, seja do fundo da água.

Entre as coisas d'antes rememoradas nas falas sobre um tempo passado, figura o “*sarilo*”. Pelo que contaram, o *sarilo* era um equipamento utilizado para moer cana-de-açúcar no âmbito familiar. Sua importância se dá pelo fato de ter servido como moeda de troca de porções de terras entre as famílias, pois produzia a calda da cana que adoçava, ou como se ouviu, o *mel que temperava o café* cotidiano dos *antigos*. Uma definição do *sarilo* foi dada por dona América que fez com as suas mãos um movimento de rotação concêntrico para indicar o funcionamento do *sarilo* e disse:

(...) era de pór [pau] assim o **Sarilo** é duas coisa que agente mete e roda assim pra meter a cana no meio daquilo pra moer... pra sair aquela calda era isso/ botava a cana na água e rapava tudo aquilo negocio da cana tudo e metia no meio daquilo e botava uma lata embaixo... no meio daquilo ai a calda ia caindo dentro daquilo despois eles tirava... (D. M^a América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012)

Na instalação etnográfica realizada no Sauá-mirim, a dona Terezinha Coutinho (49 anos) também se lembrou do uso doméstico do *sarilo*, e acrescentou que naqueles tempos não se dizia que ia fazer um suco, e sim um *vinho* de cupu ou qualquer fruta, porque era adoçado com a calda de cana, uma das mais doces era a *cana-paca*. Essa dava uma calda, *mel* que se fazia doces pra comer com farinha, com macaxeira cozida entre outros alimentos.



Figura 53—Representação do *Sarilo* feito por dona Terezinha Coutinho. Sauá-Mirim, 24 jul. 2011.

E esse *pessoal antigo* cozinhava os seus alimentos nas vasilhas de barro que eles mesmos produziam. O conhecimento da cerâmica, portanto, também era saber da *gente d'antes*, quando para cozinhar eles produziam panelas, tigelas, torradores de beiju e café, e alguidares para amassar o açaí.

Na Taperinha, para a produção da cerâmica, um barro mais limpo era escolhido em um *barreiro* perto da comunidade, na *beira do rio* Capim. Quando coletado era deixado de molho e depois o barro era bem amassado. Para adquirir elasticidade e poder ser modelado, em geral, os artesãos colocavam como antiplásticos o carvão, as cinzas da casca de árvore do *caraipé*⁸¹ e cinzas de ouriços da castanha-do-pará, que antes disso eram queimados, pisados no pilão e peneirados.

Foi lembrando-se de sua mãe, Adélia da Conceição dos Santos, uma artesã da cerâmica, que o sr. João Henrique demonstrou o conhecimento tradicional a respeito da produção das vasilhas: "...tem o barro próprio, quem conhece, não é qualquer barro tem o barro próprio que é o baRREiro... então tem um pau que chama pelo o nome de caraiPÉ! caraipezeiro! Agora a gente bota no fogo aquilo/ bota pra quêmar [queimar]

⁸¹ Árvore (Bignoniacea, Moquilea, Licania utilis e Turiuva) rica em sílica, largamente utilizada por índios amazônicos como tempero da cerâmica. Cf. Carneiro, R. (1974[2009]).

aquilo queima quando acabar soca bota numa peneira e coa! ai assim como um carvão mistura no barro...”⁸².

Depois de modelada, se colocava a peça à *beira* do fogo por certo tempo, se ela não partisse, então era *virada de buca* no fogo. Posta à queima, sabia-se que a vasilha estava pronta quando ficava bem *encarnada*. A impermeabilização da vasilha cerâmica, em geral, era obtida com o uso de uma resina especificada como *jatecica*, e “... *agora depois de encarnada a gente tirava a panela, botava uma jutecica num pau/ partia o pau [em viga] e metia umas bolas de jutecica... e agora quando a gente tirava aquela panela de lá do fogo passava aquele negocio por dentro tudinho/ aquilo ficava BEM bonito... aí, ia só tirando pra vender:: pra torrar café/ torrador tudo isso a gente fazia...*”⁸³ terminou de narrar a Dona América.

Numa noite chuvosa, véspera de finados em Santana do Capim, mais uma vez estava eu ouvindo a dona Lourença, quando reafirmou essa prática tradicional de fazer cerâmica, sendo ela mesma uma artesã. Dizia, agora não faz mais porque lhe doem “as vistas”, mas foi aí que quis me mostrar algo especial: era a *luminária d’antes*, que ela mesma tinha feito e mantinha guardada lá pra dentro do seu quarto, porque a fazia lembrar-se de sua mãe.

A *luminária* é uma pequenina tigela, com asa e um bico no qual se apoia um graveto enrolado com os fios de algodão, o *pavio*, então embebido no *azeite* mantido no interior da vasilha, em geral, o *azeite* combustível era o óleo de *carrapato*⁸⁴. Assim a *luminária* era impermeabilizada com *jutecica* e possuía um brilho intenso, além da marca de folhas na face externa da base. Mas aquela *luminária* dos *tempos d’antes*, fazia mesmo era a alumiação da vida e lembranças de dona Lourença.

⁸² Trechos de uma narrativa de João Henrique dos Santos, na Taperinha, dia 05.11.2011.

⁸³ Trecho de uma narrativa da D. M^a América dos Santos, Taperinha, 21.03.2012.

⁸⁴ *Carrapato* é outra denominação popular para a mamona, planta ou fruto ríctino (*Ricinus communis*) da qual se extraí óleos e biocombustíveis.

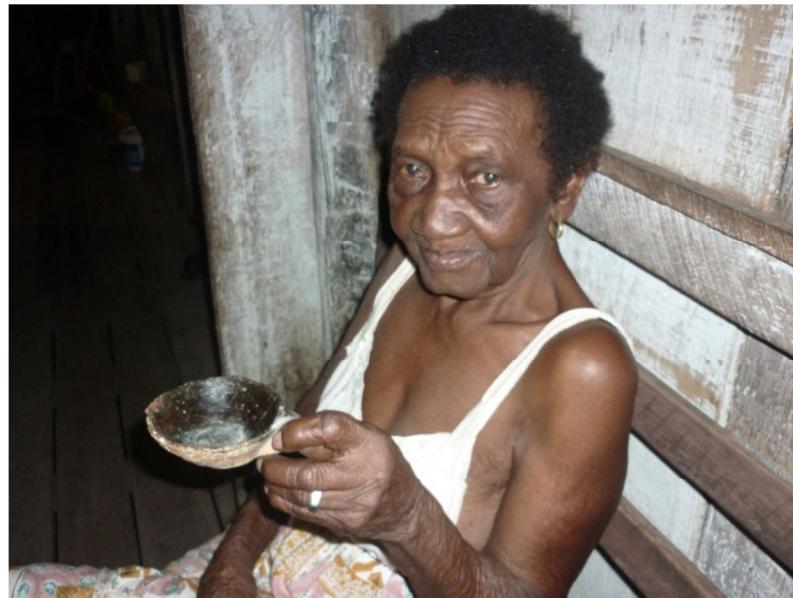


Figura 54 – A dona Luorença e a sua *luminária d'antes*. Santana do Capim, 01 nov.2011.

No que se refere aos cuidados da saúde, além dos conhecimentos terapêuticos das plantas, a *gente d'antes* se conhecia e se tratava com a *ventosa*. Muito utilizada para puxar *espinhela caída* ou *peito aberto*, a *Ventosa*, era uma peça semelhante a um *copinho* feito em pedra translúcida (assim houve a comparação com copinho de vidro). Trata-se de prática terapêutica de fazer afluir o sangue através da aplicação de calor e vácuo, utilizando uma campanula sobre partes do corpo humano com fins de melhorar a circulação sanguínea, aliviar dores musculares, etc.

Alguns objetos podem ser encontrados durante o trabalho na roça e assim adquirem novo *status* na sua vida social (Appadurai, 2008; Kopytoff, 2008), podendo ser guardados ou mesmo servirem a papéis sociais diferentes. É assim que uma garrafa em grêis se torna um vaso de flores que enfeita a estante de uma casa no Sauá-mirim, ou a escola quilombola da Nova Ipixuna.



Figura 55 – Garrafa de grês, coisa *d'antes* como vaso de flores. Sauá Mirim, 31 out. 2011.

As possibilidades de como objetos antigos tornam-se coisas pessoais e/ou biográficas, foram bem identificadas através da prática de dona “Dica” (Raimunda Luiz da Silva, 72 anos) do Sauá-mirim, quando ela me mostrou o *Pote* de barro com o qual criou boa parte dos filhos. A respeito do velho pote, presente ganho de seu filho, hoje já pai de família, ela ressaltou sorrindo “...*faz muito tempo que uso todo mundo se admira... você pode beber agua dele é fri::nha!*”. Os filhos envelheceram, e o pote junto com os filhos de dona Dica. Antes disso, tinha falado dos *tempos d'antes* e me apresentado um *ferro de brasa* que também lhe trazia lembranças dos tempos de sua mãe quando ainda era viva.



Figura 56 – Dona *Dica* e seu ferro de brasa *d'antes*. Sauá-mirim

E, entre essas tantas vezes que a “cultura na prática” (Sahlins, 2007) dos Povos do Aproaga possibilitou uma “arqueologia nativa”, uma foi em pleno rio Capim que também pude vivenciar. Em companhia de membros da AQURC estive na comunidade de Taperinha na confraternização natalina e de encerramento das atividades da escola quilombola Santa Maria. Organizada pelos professores locais, a sra. Edilena Santos Silva e Rosivaldo Ferreira – mais conhecido como prof. Nélio – a festa contou com a presença dos pais e de muitas crianças da comunidade, ocorrendo a entrega de trabalhos escolares e de presentes.

Mas, se a ida para a Taperinha já havia sido numa *rabeta* rio abaixo cheia de crianças, bolos de macaxeira e tantos brinquedos, o retorno para a vila DER foi ainda mais emocionante. Naquele dia com a maré baixa, ao alcarçamos o Aproaga foi possível ancorar a *rabeta* ali à sua frente em um pedral. As águas acachoeiradas pelas rochas, faziam a alegria de todos, principalmente das crianças que eram os filhos e sobrinhos da família da dona Edilena e Sr. Manuel Clauderi... Quando então, a Tati voltou de um mergulho e trouxe do fundo uma “pedra” diferente. Dali mais um tempo, Mateus achou a base de uma de garrafa de vidro, a Tharsila uma barra de ferro antigo, fragmentos de tijoleiras... Então, surpresos e envolvidos pela emoção de “quem encontra mais” e antes do outro colega, entre si mergulhavam em busca das coisas d’antes como numa arqueologia subaquática feita por crianças. Até que, em segundos a maré virou e encobriu novamente o pedral do Aproaga.

Também do fundo da água, sabe-se que lá na *buca do Simão*, ou seja, na afluência do igarapé Simão no rio Capim, tem um *toco* que de tempos em tempos pode surgir das águas na forma de uma grande cabeça. Era de mês a mês que ele aparecia e quando a maré estava enchendo o toco ficava para baixo, e quando a maré estava vazando ao invés de estar para baixo a cabeça no toco estava levantada, de forma que todas as pessoas que passassem pelo rio podiam ver esse toco com a cabeça levantada. Assim todo mundo respeitava esse lugar chamado a *buca* do Simão. Alguns pais até preferiam evitar passar por ali perto do Simão com suas crianças para não ficarem assombradas com os lugares “visageiros”.

Portanto, nesse limiar de afetividades, trajetórias, pessoais ou coletivas, tais *coisas d’antes* podem vim a adquirir um estatuto de *encante* por sua antiguidade

afferida, ou uma condição de encantado devido a sua existência marcada não, pela permanente visualidade de sua presença no mundo cotidiano, mas pela intermitência de suas ausências visíveis. Existir não implica necessariamente em ser sempre visível, assim, as coisas da *gente d'antes* mesmo que não sejam visíveis para todos, existem e podem vir a aparecer para alguns, fazer uma aparição inesperada, daí a sua qualidade de encantada.

Dona Antonina (Antônia Gomes dos Santos) na Taperinha, contou-me que certa vez estavam trabalhando na roça, então acharam uma porção de telha velha onde se localizava a *tapera* de Ana, uma *gente d'antes* que tinha morado por ali. Havia muita telha, uma roda de “...*cada uma telhona dessas telhas d'antes*” ressaltou. Naquele momento, eles pensaram em levar as telhas velhas para usar em casa e fazer um galinheiro, fizeram *marcação* no lugar e foram chamar ajuda para carregar as telhas.

Mas, quando voltaram com outros ajudantes “...*não tinha nada, não achamos nem o lugar! ai procurou, procurou, procurou/ minha senhora/ e não achou nem o lugar de telhas... acho que era encantadas! só podia ser!* porque ele deixou rápido quando veio aqui quando voltou não achou nem o lugar!” disse Dona Antonina muito convicta das telhas velhas terem desaparecido porque eram encantadas⁸⁵.

Porquanto o território dos Povos do Aproaga também se constrói por um encantamento de coisas e seres, ou seja, por uma porção de histórias de visagens e encantes que habitam as águas, as matas e os caminhos.

“*Quando me entendi já achei ele!*” respondeu de pronto o Sr. Joãzito durante uma caminhada entre a Nova Ipixuna e *Ponta*, quando perguntei se aquele caminho tinha muitas histórias. D'antes era uma *matona* alta e tinha muita caça, quando a *buca da noite* não ia por ele, porque se anoitecesse a pessoa não varava! Hoje o caminho está em envolto de capoeiras de antigas roças.

Enquanto conhecedor das histórias daquele velho caminho, o sr. Joazito, entre o pisar das folhas e cantos dos pássaros, narrava os acontecidos e visagens. Uma vez, dois de seus filhos ainda adolescentes foram buscar milho na roça, quando de

⁸⁵ Trecho de uma narrativa de Antonina Gomes dos Santos na Taperinha, dia 05.11.2011.

repente voltaram correndo aos gritos “*papai! papai!*” “*o que é rapaz?*” “*tem um bocado de bois*” lá na plantação de mandioca, estão “quebrando aquela maniva” tudo... Quando foram ver os bois e salvar a roça, chegando lá não tinha: “... *nem boi nem vaca! mas eles viram, contam até hoje!*”.

De outra, as crianças vinham da Nova Ipixuna para estudar na escola da Taperinha e “... *quando chegaram bem ai defronte da casa do Manezinho né, Mecherico...* *lá vinha um homem andando... mas sem ter cabeça, só tinha o corpo!* [risos] *de lá mesmo voltaram... eu não sei dizer quem era, mas eles viram... só tinha o corpo sem cabeça*”. Passando uma *grotinha* do igarapé Ipixuna, o menino *Pretão* na *buca da noite* tinha visto muito “*fugo no caminho*”... uma vereda de fogo, mas na manhã seguinte procuraram não havia marcas de fogo, nem cinzas nenhuma por ali no caminho!

Existe ainda uma visagem que é muito citada, e habita há muito tempo aquelas fronteiras entre a *Ipixuna*, a *Ponta* e a Taperinha, é a do *cachorro de botas*. Alguns descrevem esse cachorro como bem *banquinho e zitito*, sendo então percebido nas noites pelos os sons de seus passos, e quando acua as pessoas que passam pelo caminho, fazendo-as sair em disparada muitas vezes deixando para trás seus carregos, ranchos, ou qualquer coisa que porventura estivessem carregando.

Continuando a falar das visagens o Sr. Joazito, lembrou-se que “...*outra vez foi o Martinho! dizia que era mentira que ai não tinha visage! ai, foi daqui lá pra Ponta ne?! E quando cegou lá o cachorro pulou/ Martinho chuta pra cá e o cachorro pula em cima [risos...]* só que ele bem branquinho... é verdade mesmo... faz tempo que o pessoal não vê, mas tinha!”⁸⁶

Tinha e ainda tem e quem me contou foi a *Tia Preta*, neta de Joazito. Com seus três anos de idade, *Tia Preta* é como chamam a menina Luciana Silva Santos, de Nova Ipixuna, uma criança muita atenta, tímida ou de poucas palavras com desconhecidos. Para ela dar-se a conversar, além das muitas vezes que fiquei hospedada em sua casa e idas ao igarapé Ipixuna, contei com os imponderáveis de campo.

⁸⁶ Trechos de narrativa. Dr. Joaozito, Caminho da Nova Ipixuna pra Ponta, 23.07.2011.

Numa noite de novembro em Nova Ipixuna, a maioria das pessoas assistia à casa do Sr. Joazito, pois haviam consertado o motor e ele era o único que tinha TV. Outros em casa arrumavam a janta, algumas crianças brincavam no quintal. De repente, maior que o barulho do motor, foram os gritos das crianças rumo à casa do João Pitada: “*Titio! Titio! Titio a cobra, a cobra...*” assim, todos saíram ao quintal e uma *surucu-do-ar* tinha caído do jambeiro, quase sobre as crianças que saíram assustados.

Era dia de natal quando retornoi para Nova Ipixuna, e aquele aparecimento da cobra no jambeiro ainda rendeu muitos assuntos e espaço para as crianças me recontarem acontecidos de cobras e de visagens. Segundo *Tia Preta* e *Rita* (Luciene Silva dos Santos, 7 anos) as cobras não peçonhentas são designadas como as *cobra moles*, estas também tem a diferença que quando morrem não fazem mau cheiro, já as cobras venenosas são referidas por elas segundo a categoria de *cobra coral*:

[*tia Preta*] *tinha uma cobra no jambeiro enrolada... era coba colá [cobra coral] é uma cobra venenosa! ela tava enrolada no jambeiro (...)*

[*Rita*] tem cobra coral! e tem cobra mole! *Tia Preta* pegou [mordida] de cobra mole, mas a cobra mole não tem veneno... só cobra coral!... **cobra mole é aquela que vai pelo fundo...** [no igarapé] num tem aquele toco? é lá a casa dela! todo dia a gente vê ela lá no igarapé (*Rita/Luciene*

[*Tia Preta*, continua] *ela mora dentro do toco no igarapé! ela enrola mesmo em baixo / a cabeça dela tava em pé:: ai ela tava em pé:: ai nós começamos a pular dentro da agua e ela mordeu nós! [Tia Preta mostra o seu pé...] olha a mordida dela... bem aqui, Espia! mordida de cobra!*

(...)

[*Pesquisadora*: E tu sabe historia de visagem *Tia Preta*?]

Eu já vi::! visage, Cachorro de Botas! *olha, a mão do Cachorro de Botas tá assim pra cima! Olha, já foi matado o Cachorro de Botas, já foi! Ele andava por ai, ele anDava... num tem o cachorro da Italica? [senhora do Sauá-mirim] ele vira Cachorro de Bota ele é magro, magro! né Rita [irmã de tia Preta] que ele anda aqui de noite! Cachorro de Bota que andam com aquela bota... ele anda ai pelo chão ai... a gente dorme de noite, a gente ouve: “TOC-TOC-TOC” no chão “TOC-TOC-TOC” no chão TOC-TOC-TOC... / **Matinta assobia de noite!***

(...)

papai já viu, ele lumiou assim no barracão ele sumiu pro rumo da casa da Necá... o Cachorro de Bota fica em cima de casa, e ele pula de cima... ele morde/pula na gente (...) ele anda parece umas latas de cervejas! parece uma lata de cerveja no pé! ele bate toc-toc-toc... que nem uma lata... eu nem vou mais falar aqui, é arriscado ele vara aqui! (*Tia Preta/ Luciana Silva Santos, 3 anos, Nova Ipixuna, 25.12.2011*).

Contar histórias sobre visagem é também uma habilidade das crianças, feita com cautela, pois se ficar falando é muito arriscado a visagem pode aparecer,

terminando de falar do *Cachorro de Bota*, *Tia Preta* ressaltou “é arriscado ele varar aqui”. No mais pleno sentido do “ser afetado” pela experiência de campo, conforme coloca Jeanne Favret-Saada (2005), antes de ouvir a *Tia Preta* eu estava sendo afetada pela presença dessas entidades que povoam o território.

Na primeira caminhada que fiz sozinha, nesse caminho da Ipixuna pra *Ponta*, como mania de arqueólogo ia olhando os detalhes no chão, folhas, saúvas... mantinha a vista baixa, as mãos na alça da mochila e ia também pensando baixinho: “...com licença de entrar nessa mata, de andar nesse caminho... gostaria de ter conhecido Seu Vergino...”, pois era o velho por todos mencionado como o contador das coisas e *tempos d'antes*. Chegando próximo à vereda que dá acesso a casa do finado Vergino dos Santos, decidi então mirar novamente o caminho e quando levantei a vista, um homem com mão esquerda apoiada na cintura, estava a me observar de canto de olho... Surpreendida parei de súbito o caminhar, e olhando detidamente para ele por alguns segundos, mas o vi apenas da cintura para cima, que estava sem camisa.

Naquele instante, hesitei em entender como uma visagem, olhei mais uma vez, mas não havia ninguém ali, a não ser por uma presença não visível que requeria a minha “participação” e afeto para dar-se a conhecer, assim tal qual Favret-Saada (2005):

No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (Favret-Saada, 2005:157).

Não se tratava de uma aventura pessoal, sendo uma escolha metodológica ir pelo caminho até a *tapera* que pertencia ao Seu Vergino. Daquele dia em diante as *coisas d'antes* afloravam cada vez mais, caminhar por ali passou a significar encontrar fragmentos de vasilhas de barro, tesouras decoradas, louças históricas.

E, participei mais uma vez, narrei um acontecido de visagem. Assim, em poucos dias, algumas pessoas já vinham me perguntar “tu viu uma visage?”, abertura suficiente para também passarem a me contar suas experiências: “*olhe, ai tem*

Curupira... Matinha assavia de noite..." por isso preferem evitar varar os caminhos depois que anoitece⁸⁷.

Em termos mais específicos, uma visagem se diferencia de um "*bicho do mato*" tipo a *Curupira*, pois a visagem ao aparecer pode causar surpresas ou sustos, e mesmo atacar uma pessoa, tal como faz o *Cachorro de Bota*. Entretanto, um "*bicho do mato*" possui poderes que vão desde o disfarçar-se em alguém conhecido, ou mesmo de fazer encantar diretamente a pessoa que porventura esteja passando pelos caminhos ou lugares encantados, atraindo-a para o centro das matas e suspendendo seu estado de consciência, ou seja, transformando-a também em um ser do mato, diz-se ser esta ação de encantar, o "*mundir*", e o estado ou qualidade da pessoa encantada "*mundida*", como explicou a "Ciane" sobre o seu primo ficou *mundido*:

"ai nós tava brincando lá... de se enterrar [riso] na areia... ai ele correu pra dentro do mato! ai ele gritava pra nós ir buscar ele... quando achamos, ele tava no meio/na roda assim de espinho... mas ele não se furou! não! ai nós trouxemos ele... porque ele andava, andava e não saía do lugar/ele tava mundido pela Curupira...porque ela munde a gente pra não sair do lugar, agente fica preso e não tem como sair..." (Luciane da Silva Santos, "Ciane, 12 anos, Nova Ipixuna, 25 dez. 2011)

Certa vez quando *varei* o caminho para chegar à Taperinha, o fato de estar andando sozinha e varando naquela hora da tarde, já quase a *buca* da noite, causou certa surpresa nas pessoas ali e isso propiciou que "Rosa"- a filha de dona América- também passasse a contar sobre os cuidados que se deve ter com as crianças, das histórias de visagens daquele caminho que liga às comunidades quilombolas:

ai nesse caminho aparecia cachorro... ai, olhe! uma criança assim não podia passar ai no caminho que sumi::a! a mãe ia procurar oh::! a mãe esperava, esperava não encontrava ai procurava ... olha: "tá praí pra dentro das mata no tronco do pau grande" tá?! inda num já ouviu falar em Curupira?! [Pesquisadora: tem aqui?] te::m! pois foi daí que levou um menino, olha ai [Fátima: o filho do tio Gó ?] num foi... eu tenho uma madrinha que ela é... que ela e 'coisa da cabeça assim' porque Curupira carregou ela... ela mora lá do outro lado... é mãe do rapaz que passou aqui... ela casou, com uns dias diz que ela foi pá roça a modo aí esse bicho apareceu pra ela... disse que igualzinho a mãe dela... LEVOu ela... QUANDO

⁸⁷ Algo semelhante com o que aconteceu com Cliford Geertz depois que ele participou de uma briga de galo e teve que sair correndo da polícia, pois no outro dia as pessoas o percebiam de forma diferente, sobre essa sua experiência etnográfica o autor percebeu que: "na manhã seguinte, a aldeia era um mundo completamente diferente para nós. Não só deixáramos de ser invisíveis, mas éramos agora o centro de todas as atenções, o objeto de um grande extravasamento de calor, interesse e, principalmente, de diversão (Geertz, 1989:282).

o marido dela foi dar, quando o meu padrinho foi procurar / quedê, olha?! passou o dia, foi achar ela já DI TARDE! Ela tava diz que/de cabeça assim numa trunqueira de pau... LÁ onde o bicho enTROu... ela queria entrar junto com bicho porque ela pensava que era alguém da família dela, ela queria entrar pra lá...ela não conseguiu passar por causa de muita raiz que tinha... (Rosangela dos Santos, Taperinha, 4 nov. 2011)

Mas as visagens podem surgir quando em horários liminares, ou seja, nas viradas do tempo como o são o horário do meio-dia, ou das seis horas da tarde (o mesmo que à *buca da noite*). Assim, a Dona Rosa continuou narrando:

*(...) já sumiu muita ge::nte, quando agente passa ai tem **bicho que assobia pra gente /ai corre atrás da gente! e a gente não ver nada...** diz que **apareceu uma mulher no pau grande bem ai / já foi derrubado bem ai na beirinha do caminho...** diz que só aparecia a coxa da mulher assim só dum lado... o sobrinho do Joazito conta que ele viu, só que ele não mora ai, mora pra São Domingos / Joazito sabe contar esses casos ai desses caminho ai, tudo que aconteceu... [Fátima: é muita visage!] papai não tinha medo porque papai andava muito porre ai [riso] pudia [podia]... pudia assobiar pra ele, correr atrás dele que ele não tava nem ai! nada mexia com ele... **tinha uma cachorro branco, um cachorro grande** "ah::: mas não adiantava passar ai das seis horas em diante que era só pra correr! ele curria atrás mesmo! (...) ele curria atrás das pessoas quando a gente dava / ele varava e curria atrás da gente, ai latia... corria atrás quando vinha/ a gente vinha embora ele curria chegava no meio da viagem assim ele deixava, ai voltava [voltava] de novo... num tem aquele igarapezinho lá:::?pois era lá nesse Igarapé que aparecia esse cachorro de lá ele vinha aTÉ um bocado/ de lá ele ai curria e ele voltava de novo... ele tinha uma listra preta bem assim da cabeça dele até no rabo e os lados dele era branco... mas nunca ninguém matou isso ai, **porque era uma visage** isso e muita gente que contava isso ai...*

(...)

*é casos que os outros contavam... diz que ai tinha um **boneco ai que tinha muito ouro...** diz que sim, num pau GRANDE /ai diz que **tinha um boneco assentado de braço aberto lá em cima... que os antigos colocaram né?!** ai disse que aquele pau foi crescendo, foi crescendo, ai o boneco ficou lá em cima! **mas ai também é outro lugar que faz muita visagem!** ai, quando a gente passava ai **corria dois menino** de lá! não tinha que encostasse! quando foi um dia diz que varou um homem não sei de qual lugar, veio diz que foi de Manaus, passear pra ai... ele morava ai, ele sabia do boneco mais ai ele tinha, ai ele foi embora.... só que ninguém tinha coragem de tirar por que lá no pé desse boneco, lá perto desse boneco fazia muita visagem e muita gente já viu aquela visagem... ai ele pegou disse que um dia ele ia tirar, diz que esse boneco, mas eu ainda era pequena nesse tempo ai disse que esse homem [mamãe que conta] e tirou esse boneco de lá! **mas diz que aonde tem ouro diz que a gente tira, quem tirar o ouro tem que se mudar do lugar e não voltar mais!** ai, ele pegou tirou esse boneco que tava cheio de ouro e foi embora, e realmente o homem que ela falou, ele não voltou mais praí mesmo, ele foi embora mais ele levou o boneco [Pesquisadora: Como era esse boneco?] Eu nunca vi, mais ele era grande, um boneco grande pedaço de pano parece com couro, ai era cheio de ouro, ai ele tirou foi embora / mamãe diz que foi ele que tirou, mamãe ainda chegou ver esse boneco ... [Pesquisadora: era onde?] era logo ai do lado debaixo daí do porto, daí nenhuma casa bem ali... a barreira era grande assim, já foi*

*quebrando, quebrando, quebrando já quebrou tudinho ta só uma praia. Mais só que ele lamento ai ele fica ai pa terra abaixo... é na Taperinha... Taperinha.... só que ai / realmente nós já vimos muita visagem ai mermo [mesmo] **apareceu um homem branco, vestido todo de branco...** apareceu um menino... tudo aparecia/ ai quando a gente ia de cano::a... ai corria quando a gente olhava pra lá ai, **passava aquela pessoa toda de branco**, oh::: quando nera uma criança... mas gente não ligava porque a gente já sabia né?! que mamãe e o pessoal contava **CRIANÇA não pode andar só por ai!... até:: grande se andar, a gente ver! hora assim, hora de meio dia! não adianta confiar, a gente ver mermo!*** [mesmo] **meio dia... meio dia, seis horas ! é a hora que diz, que é perigoso!** Só que eles não fazem nada pra gente... mas a gente ver! uns diz que é Boto, diz que Boto [baixa o tom de voz] o Boto diz que é um homem/ diz que vira home... e a gente vem embora e deixa pra lá! porque se a gente for atrás dar dor de cabeça na gente, dar febre... é assim, mas ai quando a gente volta/ vem embora não acontece nada... (Rosangela dos Santos, Taperinha, 4 nov. 2011)

Assim, subtendi que as visagens são tipos determinados de aparições das coisas, animais, pessoas e objetos discerníveis ao mundo ou domínio humano, mas mantidos em um estado latente de existência, pois d'antes deixaram de percorrer o cotidiano das pessoas. Portanto, uma visagem pode ser um cachorro (de botas), um boneco cheio de ouro, o fogo que incendeia o caminho, uma roda de telhas velhas, os bois quebrando a roça de maniva, um homem sem cabeça, entre outras possibilidades. Portanto, o encante por ventura a elas referido, diz respeito à uma qualidade de duração ou (re)surgimento de tempos em tempos, mas não diretamente declarada e explicada, e sim em forma de surpreendentes.

Por outro lado, o encantado enquanto subjetivação de um Ser está relacionado à existência de entidades gentílicas de mundos ou domínios para além dos quais as pessoas humanas podem ou devem acessar em seu estado normal de existência e consciência. Desta forma, é que um “bicho do mato” mora no “centro” das matas, ou quando os seres encantados são “povo do fundo”, seja do fundo da terra ou fundo das águas.

Nesse sentido que muitas coisas d'antes estando enterradas ou quando submersas nas águas, adquirem um encante devido a sua localização liminar entre o domínio das pessoas e aquele do “povo do fundo”.

Segundo Maués e Villacorta (2004) os caboclos e encantados são entidades sobrenaturais que compõem os sistemas de crenças e práticas religiosas não indígenas desenvolvido na Amazônia. Nesse sentido, “a crença aos encantados se refere a seres que não são considerados normalmente visíveis às pessoas comuns e que habitam ‘no

fundo', isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como encante" (idem, 2004:17).

No que se refere a seres e entidades e sua condição de encantados, em termos gerais, são aqueles que não passaram pela experiência de morte, pois "as concepções sobre os encantados nos falam de seres humanos que, ao contrário das demais pessoas, não morreram, mas se encantaram". Por conseguinte, o encante será o lugar onde o encantado habita, em outras palavras, o encante, será o "local de morada dos encantados" (ibdem, 2004:20).

No Aproaga há casos em que se ouvem pessoas conversando ou até mesmo chorando. Então, temos visto, anteriormente com a dona Lourença narrar, acerca da "encomendações das almas" que desde os tempos d'antes se ouviam chorar no Aproaga, tendo antes ressaltado, "...*de vez em quando a Matinha passava assobiando!*".

Porquanto o Aproaga torna-se lugar estratégico para a construção e compreensão dessas lógicas tradicionais, povoado tanto por essas subjetivações de seres e entidades referidos como encantados, quanto pelas muitas histórias de visagens e, portanto, de maneira complexa, o Aproaga se efetiva um lugar de *encante*.

No verão, em frente ao Aproaga se formava uma praia grande e bonita, ainda hoje algumas pessoas se referem a um *areal* que tem ali. Ele está sumido, ou encoberto pela lama. "...*até eu quando era nova a gente ia de canoa tomar banho lá, no meio da Proaga, no meio do rio... e agora já toma banho porque a aquilo já tá só lama...*" diz a Dona América dos Santos. Após tempo de silêncio de sua fala e lembranças, perguntei "... a sra já ouviu falar que *tinha* um forno lá na frente?"⁸⁸ imediatamente ela se pronuncia:

"TEM! nera um, era DOis! um na boca do outro... dois um na boca do outro... naquele lado quando a gente passava, que a gente ia pra Santana a gente sempre via... ai, quando a gente ia pra lá, quando voltava, a gente não enxergava mais... era dois forno, um na boca do outro, mas eles tavam carimbado! é por isso que a gente dizia assim "aquilo era tudo encantado

⁸⁸ As vésperas de 2012, quando eu retornava de campo, na DER peguei um taxi para ir à Mãe do Rio e de lá embarcar no ônibus para Belém. No breve trajeto, o taxista de nome Diego, um jovem conversador perguntava sobre o meu trabalho, suscintamente falei que era sobre o Aproaga e as comunidades, foi aí que as histórias de tesouros tornou-se tema da conversa. Perguntava-me se tinha achado ouro e, então falou da visagem que contam aparecer dois grandes fornos em frente ao Aproaga, que estão fechados transpassados por correntes, pois o seu interior está cheio de ouro. Vila DER, 29 de dezembro de 2011.

Iá!" e ainda tem! agora, quando a gente ia chegando perto ele sumia... [Pesquisadora: tinha alguma coisa no forno?] eu acho que tinha dinheiro! porque era tudo carimbado, a gente não enxergava lá pra dentro, só um na boca do outro! E só pudia ter uma coisa dentro!... (Mª América dos Santos, 78 anos, Belém, 11.01.2012)

Por outro lado, as *coisas d'antes* estando visíveis, como no caso das ruínas do Aproaga, o seu *encante* provém de trajetórias e acontecimentos marcantes para as pessoas que ali viveram. E dos casos de visagens relacionados ao Aproaga, é unânime as referências à visagem das mãos de sangue de uma mulher assassinada pelo marido, marcas que estão na parede do Casarão. As mãos e o sangue eram de uma mulher que foi assassinada quando estava grávida. Conta-se que quando o Casarão pertencia ao “doutor” Pinheiro, sua cunhada “Bazina” teria sido vítima do ódio do marido “Dias” que em algumas versões a teria matado com três tiros, noutras a mulher teria sido esfaqueada.

Mas está presente em todas as narrativas que, na cena da morte, a mulher toda ensanguentada verteu com suas mãos marcas permanentes de sangue na parede do Aproaga. De tal maneira que, por muitas vezes se lavava as marcas de sangue, mas sempre reaparecia na forma das mãos da mulher:

(...) visage que tinha só pode ser boi que tinha muito... depois que acabou... Ah! a visage que falam, já era depois que o “Dias” matou a mulher! Iá em cima [nos quartos] é que fazia visagem / VIAM eu nunca vi, não... arrastarem cama, puxarem cadeiras / naquele quarto onde ela pegou com a mão na parede o sangue ficou tudo lá ! não soltou aquele sangue... LAVARAM de todo jeito, mas não soltou! o sangue... era irmão da dona Lalá, cunhada do doutor Pinheiro... a dona Lalá era irmã dela [da vítima] a essa era a Bazina! o nome dela, a mulher do Dias...

No que se refere às motivações apresentadas nas narrativas dizem ter sido ciúmes do marido apesar da mulher ser inocente naquela ocasião, conforme registrou Rabelo(2010) a partir da narrativa do Sr. Joazito, o referido autor registra que:

a mulher recebera, indiretamente, um presente maldito. Um dos capatazes da grande fazenda, teria ido de barco à cidade (Belém), buscar encomendas para o patrão e comprar alguns objetos pessoais; ao retornar, após conferir diante do patrão as encomendas resgatadas, em seguida, começou a entregar-lhe as mercadorias pessoais, que recebera a função de comprar, entre estes objetos, houve um que provocou a comoção do fazendeiro: um pente longo em cor vermelha. Questionado sobre a cor e o objeto, o emissário respondeu que havia comprado para entregar a dona da casa, bela mulher, que pelos atributos conferidos, lembrou-me D. Mariquinhas, bailando pelo salão, antes de ser arrastada pelo boto.

A continuidade do caso foi tão trágica quanto: entendendo que houvera um caso de traição, denunciado pelo pente de cor vermelha, que

lembava a sedução e o pecado, o fazendeiro, possesso de ciúme, vai, então, até a mulher e sem oferecer-lhe oportunidade de defesa, desferiu-lhe três tiros certeiros: ela cambaleante, agonizando, arrastou-se por entre os corredores, até uma sala macabra, onde morre finalmente. Deixando uma marca de sangue pelas paredes do corredor e na sala. A mancha escura da sala ainda seria visível, aqueles que adentram à casa, especialmente, na sala, onde caiu a mulher inocente, marca esta, que resistiria ao tempo, em razão dessa condição: do sangue derramado da inocente. Quanto ao marido, não são muito precisas as informações de seu destino, variando entre a loucura, a prisão e o desaparecimento (Rabelo, 2010:125-6).

Para Rabelo (2010:126), essa narrativa, além da sobreposição das relações de gênero, expressa “o sangue que marca as paredes como prova da inocência” em analogia imediata “a referência cristã do sangue derramado em nome da redenção dos homens, marcas que foram deixadas nas paredes das ruas de Jerusalém, durante o calvário de Cristo”.

Ressalto a leitura feita por dona Terezinha Coutinho (49 anos) do Sauá-mirim. Estábamos na referida instalação etnográfica, então o João Pitada narrava sobre umas de suas idas ao Aproaga “... quando o papai foi mostrar lá pra nós onde o homem tinha / onde o homem matou a mulher lá na sala ‘mas tinha muito morcego!’” a partir disso, a dona Terezinha retoma dizendo que essa “... história que o homem matou a mulher eu me lembro, o homem esfaqueou a mulher que estava com oito meses de grávida... era marido dela”, e seguiu a sua análise do acontecido:

(...) é que naquele tempo, a mulher só fazia o que o homem queria né?! que elas eram escravas... só tinha que fazer o que eles queriam... mulher naquele tempo não ia no comércio comprar uma coisa, ne?! ela não pegava dinheiro... porque eu me lembro que a minha avó contava que no tempo do marido dela: “ela NUN::ca se lembra de ter ido num comércio...” (Terezinha Coutinho, 49 anos, Sauá-mirim, 24.07.2011)

Entretanto, se essa *visage* das mãos de sangue ressurgente marca as paredes do Aproaga, o que ouvi do Sr. Gomercindo Moreira dos Santos, o “encante” do Aproaga emana da sua condição de natureza que foi dada por Deus, ainda é bela e bem povoada.

Nesse sentido, retomo entre as experiências de campo, mais duas maneiras específicas pelas quais se constroem o “encante” do Aproaga, conforme as narrativas de dois interlocutores que estão às margens do rio Capim.

Em julho de 2011 fui ao encontro do sr. Gomercindo Moreira dos Santos. Com seus 71 anos, ele chegou a trabalhar no Aproaga quando o Casarão ainda estava

inteiro. Conhecido como *Tio Gó*, sobrinho do Sr. *Joazito* da Nova Ipixuna, e reside com sua família às margens do rio Capim, em uma bela casa de assoalho e telhas antigas, localizada entre Nova Ipixuna e Benevides. Para o Gormecindo ali lugar onde ele mora, antes se chamava *Massagana*.

Quando conheci o Sr. Gormecindo ele estava adoentado, por isso durante a nossa primeira conversa ficou o tempo todo deitado numa rede. Sabendo antes desse seu estado, fiquei reticente em ir “entrevistá-lo”, porém tendo em vista algumas indicações locais que o destacavam como interlocutor para tratar sobre Aproaga, porque lá havia trabalhado por muitos anos antes de *casarão* ser esbandalhado, resolvi ir apenas para conhecê-lo, poder me apresentar e com esperança que logo estaria com a saúde restabelecida, e em outra oportunidade faria a entrevista.

Assim, naquela manhã, a *rabeta* “*Sempre com Deus*” aportou junto a casa, tendo feito o desembarque fui recepcionada por dona Ana, esposa de Gormecindo. Ainda na porta me apresentei como sendo estudante de Belém, perguntando em seguida por ele. Enquanto eu e dona Ana trocávamos as primeiras palavras, do interior da casa se erigiu uma voz roca e compassada dizendo “...*deixa ela entrar!*”, justificando em seguida, “...*não vê que é gente distinta de Belém do Pará*”.

O sr. Gormecindo mesmo adoentado numa rede, desde um canto escuro da casa, assuntava detidamente a nossa conversa lá fora. Assim, adentrei a sua casa e passei, como de praxe, a explicar em que consistia o trabalho:

(...) saber da história daqui/ da... como começou o povoamento aqui no rio Capim né? e ai eu tô ouvindo as pessoas que...ou que viveram nessa época ou que ouviram falar... seus pais... seus avós... né? E contar um pouco dessa história... como é que foi e principalmente as história daqui do/da região aqui... que tem haver com Aproaga... se o senhor ouviu falar alguma coisa... se o senhor chegou a vê?! [Gormecindo: Sim...] (...) ai eu gostaria de lhe perguntar... se o senhor sabe alguma his/ e pedir autorização também pra poder gravar a sua/a sua:: fala pra poder escrever depois... né?!
(Pesquisadora, trabalho de campo, Nova Ipixuna 26 jul. 2011)

À medida que ia compreendendo os assuntos da pesquisa⁸⁹, o sr. Gormecindo chamou os seus filhos para também virem escutar “...*o assunto do mundo passado*”.

⁸⁹ Nos momentos iniciais da conversa, por exemplo, quando tive que explicar meu trabalho não era atrelado ao “governo”, e sim a universidade, a sra. Ana ao entender os motivos também disse junto ao seu esposo: “(...)ela tem que **destrinchar os casos do passado...** ai como ela num sabe... que ela é criança... ela tem que **tomar atitude com os mais velhos/** mais velhos pra explicar pra ela... do que já se

Mas eles não estavam em casa, dona Ana logo explicou, que estavam lá pro “centro”, ou seja, para o lugar mais afastado de casa, lá onde se costuma fazer as roças. Outra iniciativa do S. Gormecindo foi me pedir que não tirasse foto dele:

(...) porque a N. Sra. Santana, a N. Sra. de Nazaré, Deus, os anjos tão tudo comigo... se tirar meu foto/ se você filmar vai acontecer prejuízo para a senhora/ a hora que eu cair, você vai cair ou você pode morrer afogado (...) eu vivo num/ eu tou num encante... é...tô nos ares... agora eles [os santos ao seu redor] a herança aqui tudo é que eles façam caridade pra mim melhorar... tá? (Sr. Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 jul. 2011)

Portanto, “encante” foi a aura que vibrou nas narrativas que ouvi naquele dia. Desde o primeiro instante que entrei na casa do sr Gomercindo, um estado de emoção diferente me acometeu, um misto de surpresa e nervosismo inicial, seguido de uma aguçada espiritualidade proveniente da narrativa. Ao ponto de provocar-me uma súbita oscilação de pressão baixa, fazendo suar e gelar as mãos que tentavam anotar, então escolhi apenas ouvi aquelas “poéticas orais”⁹⁰.

Quando perguntei: “o sr. chegou a ir no Aproaga?” logo ele declarou o seu vínculo e existência com relação ao *Proaga*⁹¹: “..eu?! Eu sou filho desse lugar ai!”. Sua enunciação se faz porque desde pequeno vivia no *Proaga*, seu pai e depois ele mesmo trabalhava lá “(...) carregava água pra eles [os Senhores/Proprietários]... lavava vasilha pra lá... nós tomava banho lá... (...) o resto de comida (...) eles davam pras crianças tarem comendo...”.

Assim, quando busquei saber “o que tinha lá no Aproaga”, para o sr Gomercindo quanto para os outros interlocutores, o *Aproaga* se apresenta “entesourado” com suas próprias trajetórias e histórias de vida, de uma maneira inestimável pois “(...) o que tinha lá era valores... valor inimado... valor da parte de Deus... avançado como uma criatura [?] pra assombriá [assombrar] todo mundo...”.

passou... do que já viu... do que já aconteceu... como foi a criação... como é... como era... é isso... não é outra coisa...“(Ana dos Santos, Nova Ipixuna, 26 jul. 2011).

⁹⁰ No trabalho “Poéticas orais: sopros da tradição na modernidade” Hiram Possas (2010: 146) ao analisar as narrativas dos moradores da ilha João Pilatos Ananideua (PA) sobre a reatualização das ações de Encantados como a Matinta Perera e Curupira, argumenta que a poesia oral nas perspectivas sociológicas, antropológicas e literárias adquirem uma acepção mais ampla, “pois tão fortemente social quanto individual, a voz mostra de que forma o homem se situa no mundo em relação ao outro”.

⁹¹ Na fala de muitas pessoas, o *Aproaga* pode ser enunciado como “*Proaga*”, assim, na narrativa do sr. Gomercindo fica registrada essa variação.

No olhar de Gormecindo, o Aproaga figura como uma imensa e sublime árvore, encantada, porque foi dada por Deus quando do nascimento do mundo e sombrear a todos que nela vivessem. Assim ao adentrar o *tempo d'ante de Proaga* foi-se estabelecendo uma aura sustentada por memórias, fé e afetividades construídas pelo narrador:

(...) eu vou contar a história pra você tudo direto... você vai gravar... vai ganhar mensagem com Deus e Nossa Senhora... tá bom?!

Olhe! a história de Proaga... isso não é uma história... isso é o nascer de Proaga... que apareceu essa Proaga por entre meio do mundo que representou-se... pra funcionar, as gentes morar... filho e família na Proaga... dado por Deus e Nossa Senhora que nasceu no mundo (...) que Deus deixou arvore [árvore] como seja até uma arvore [árvore] encantada... para assombrear tudo... O QUÊ que acontece na Proaga? foi passando de mão em mão comprando... e a Proaga num tive uma resistência que até hoje podia tá armado a casa de Proaga... pra hoje em dia a senhora vê... aqui... mas simplesmente você chegou hoje aqui... bem ali do outro lado da Proaga... eu sendo um filho e família... que já passei por lá... conheci o lugar... sou desse lugar de Proaga... mas conto pra senhora que era um lugar bonito... é bonito... só que agora num tá valendo nada porque simplesmente acabaram o lugar de Proaga.... isso é nosso... era da escravatu::ra... era dos filhos anti::go... bandalha::ram! levaram... esculheram/espalharam pr'um lado pr'outro... agora tá abandonado... mas é um FRU::to de cada dia... é uma herança que pá todo mundo/ cê pode ir lá/ que é herança que Deus deixou nesse mundo, ta aí... eu posso levar a senhora lá... posso levar quem querer ir lá... que eu amostra tudo... tudo... tudo lá... agora metade já levaram de lá tudo... só tá o resto... só tá o que/ do encante que Deus deixou... a natureza... a terra... as ave... vamos dizer/o resto que tudo dê bem... (Sr. Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 de julho de 2011)

A *Proaga* é esse lugar bonito que se fez herança desde os filhos antigos, da era que tinha *escravatura*, para permanecer através dos frutos de cada dia porque tem uma natureza de encante. Aqueles que desprezaram essa beleza e fundamento dado por Deus e Nossa Senhora e *bandalharam Proaga*, impetraram forte impacto à memória e herança dessa gente do lugar de *Proaga*:

o Ipixuna é lugar de Proaga... é... o Ipixuna é lugar de Proaga... o meu avô... avô... bisavô trabalhava na Proaga... trabalhava... os chefes de Proaga num tiveram que pagar o meu bisavô pro meu vô pro meu pai com meu vó... eles deram Ipixuna... dois fornos e resto de dinheiro que deviam pra eles e atravessaram pra cá... deram Divino Espírito Santo... Nossa Senhora da Conceição pra eles festejarem pro povo que tem uma irmandade... num tem uma irmandade ai?! Pois é... essa irmandade era de Proaga... de Proaga... anti:ga... e o que acontece?! o Divino Espírito Santo que era da Proaga eles roubaram... roubaram o Divino Espírito Santo daqui do Ipixuna... desde quando eles roubaram esse Divino Espírito Santo daqui do Ipixuna eu fiquei triste e num levantou a vida... O Divino Espírito Santo era um poderoso que era meu pai era minha mãe era o carinho de nós tudo... e eu num sei donde

ele ta... só que levaram no mundo... num donde ta... num sei que tá pra cá ou pra cá... (Sr.Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 jul. 2011).

Todas aquelas terras, natureza e árvores são de *Proaga*, o Ipixuna é lugar de *Proaga*. Portanto, “essa consciência cultural” possibilita o pertencimento com o *Aproaga*. As terras, os santos e os fornos são heranças dos *Pretos d'antes*.

Assim como o Sr. Gomercindo e a Dona América dos Santos narram terem herdado dois fornos de seus *antepassados*. Segundo ela esses dois fornos eram de cobre, mas devido à doença de um de seus irmãos eles tiveram que vender os fornos a um preço irrisório de “dez reais”. Nesse momento, devido às tantas espoliações de suas heranças, me permito à compreensão de que as visagens e encantes de *Proaga* fazem permanecerem tais heranças no nível da cultura. Seria dessa forma que, quando essas pessoas passam em frente do *Aproaga*, aparece a visagem de dois fornos brilhantes e unidos um com o outro, como disse dona América, estão *carimbados* porque “...*aquilo era tudo encantado*”.

Para o Sr. Gomercindo falar do “encante” do *Aproaga* não era abandonar inexoravelmente um lugar e um tempo, que vem por esta consciência cultural das heranças dos *filhos antigos*, mas sim ser capaz de acessar essa acepção ampla que *Aproaga* possui. Nesse sentido, a qualquer momento, explicou sobre o *Aproaga*:

Era preparada a Proaga... sobrado/ sobrado... casarona... nome de casa... bancas... comidas... cozinha... tinha aqueles forno tudo/ tudo... trinta e seis sala... trinta e seis sala... trinta e seis sala era a Proaga... olha aqui/ aqui tinha uma sala... uma duas... sala não... é quarto né que diz? Que tem numero né?! [como que estivesse diante e vendo o casarão, este estende a sua mão e passa a contar cada uma das janelas do sobrado...] uma duas três quatro cinco... aqui um... dois... três... quatro... cinco... seis... sete... oito... nove... dez... onze... doze... treze... quatorze... quinze... dezesseis... dezessete... dezoito... dezenove... vinte... vinte e um... vinte dois... vinte três... vinte quatro... vinte cinco... vinte seis... vinte sete... vinte oito... vinte nove... trinta e um dois três quatro cinco seis sala... eu confiria... a sala cada/ cada um menino ia abrir as sala pra barrerem [varrem] você ia barrer... ai ia eu zitinho [pequeno] abri a sala... agora eu ficava na porta...cê tava barrendo... quando cê acabava debarrer esse menino fechava... pá... fecha... aquele já tá no ultimo... ajudante/ criança ajudante... criança de dez ano... oito ano tá ajudando você...ajudando eu tá abrindo as porta... janela para os trabalhador tá trabalhando... tá vendendo... agora criança num tá ajudando...tá quebrando...NÃO... não... naquele tempo é ninguém quebra nada... é... é agasalhar pra render... tá comprehendendo? É pra render / Tá comprehendendo?/ sim?! Pra render... agora não... é pra destruir né?!
(Sr.Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 de julho de 2011)

A partir desta exímia demonstração do narrador de se projetar do presente, para um tempo passado que foi a sua vida desde menino, *zitinho*, o *agasalhar* de cada

uma das salas e quarto do *sobrado* como uma *criança ajudante*, assim tive a oportunidade de apresentar as fotografias do Aproaga e das suas ruínas, de forma que ele passou a descrever com tanta ênfase as imagens que projetavam de suas memórias do Aproaga ao Taperuçu:

*Olhe... bem aqui é a frente da Proaga... eu to olhando aqui num posso ler mais eu vou mostrar só porque ta na minha frente até a frente da Proaga... bem aqui a porta de entrada que subia lá pra cima da Proaga... essa janela aqui é tudo janela/ janela que vai de frente pra baixo do quarteirão de Proaga dalí ó... tudinho... tudinho... pra cá/prá cá... pra cá é do lado do igarapé da/ donde tem uma casa/da donde tem um arvoredo de açaí... cê já foi lá? É... a donde tem uma limpeza nova agora bem pra cá⁹²... aqui era o engenho... aqui/ isso aqui alevantava o engenho adonde vinha do rio/ igarapé do Jauara alevantava que tinha uma saída de **preparação de açúcar**... bem ali/bem ali donde tinha casa ali em baixo... lá tem/ **lá tem uns tijolo da donde cortavam cana pra levar pra lá...** do meu lugar lá donde fiz roça... ta?! tá aqui... tá tudo aqui... agora junto com esse trabalho aqui...ta Taperuçu ali em baixo... já viu Taperuçu? tá lá... é o mermo trabalho desse... é / é **Proaga e Taperuçu**... eu subia [na chaminé] nós subia ia espiar lá de cima pra lá pro Taperuçu nós tava / nós tava enxergando gente lá pro Taperuçu lá/ por riba aqui nessa ponta olha...*

*O engenho funcionava lá por força de água... a água rodava lá/ lá donde tinha um barco... lá **tinha uma vala** descia um negócio lá/descia um negócio lá... agora eles rodavam assim...tipo uma pá OH::: [fez esse som da engrenagem rodando] quando tava rodando jogava numa boca lá ai água/água vinha imbora pra jogar dentro da torre ai da Proaga... agora quando aquela água tava rodando lá / que vinha de dentro de lá / vinha/ de dentro de lá vinha UH::::: tava puxando, tava rodando, tava metendo eles tavam trabalhando ai dentro... num tinha maquina de óleo, gasolina pra butar... não! era água que/ **era água que funciona**... ai... a Proaga era/ era feito assoprado fo::go metia numa CARDEi::ra [caldeira] agora aquele fogo tufava lá aquilo amassava no buton agora aquilo preparava... BÉH:::: virava o motor... (Sr.Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 de julho de 2011)*

Nesse contexto, contou ainda como o Aproaga é encantado e animado por encantes. É que o *povo de d'antes*, tendo nascido e vivido no Aproaga, depois que morre ainda retornam para lá descansar:

Desde quando eu nasci... eu não to lhe dizendo que eu sei tudo de Proaga... eu nasci no ano de mil novecentos e quarenta e um...quanto anos eu tenho...setenta e um... então desde essa data eu to lá agora eu to andando meu espírito ta lá eu sou vivo...eu nasci vivo e ainda num morri quando eu morrer...quando eu morrer, quando eu morrer eu venho pra cá é [mostra a foto do Aproaga] ... me enterram... me enterram no cemitério... adonde... hein?! me enterra no cemitério... olhe, papai ta lá no cemitério da Santana... mas ele ta aqui na Proaga... mamãe ta aqui na Proaga... que eu morrer ai me enterram lá em Santana ai meu corpo vai destruindo lá, e o meu espírito vem ficar pra Proaga na natureza adonde Deus ta...
(Sr.Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 de julho de 2011)

⁹² Trata-se da nova serraria Madal Madereira que construída ao lado das ruínas do Aproaga.

E, por que esse gostar tão profundo de *Proaga*? Trata-se do lugar de nascimento e criação, ou seja, da existência do narrador, assim o Aproaga é bonito e encantado para ele. De tal forma que, lá sendo tudo a “natureza” que Deus fez, a árvore que sombreia as pessoas na terra, a água que faz funcionar, tudo lá tem valor, com as plantas se tem remédio, alimento, portanto, o Aproaga é encantada pela duração das coisas que é ou tem, mesmo destruído *bandalhado* por cima, porém há um nível de permanência dessa natureza,

Ela é encantada porque a Proaga destrói os pau tudinho lá... mas ta a natureza lá... se a senhora ir lá... se pisa por riba... tão tudo junto... tão tudo lá lhe olhando lá cê num pode lá pegar e levar ninguém... estão lá... é... lá na Proaga lá... pode esbandalhar tudinho... umas arvore lá... aquelas árvore que tiver tudo lá... tudo lá é valor... é remédio tudo lá é valor é::: um/ é uma coisa bom... tudo... tudo aquilo lá é valor... lá num tem nada ruim... só o que tem na Proaga lá é que morreu gente eles enterraram lá... tá? Lá num tem nada ruim na Proaga lá... só é triste porque num tá ela pronta pra você comer... beber... dormi... a gente dormi lá na Proaga... é bom... é uma cidade... é Belém... é Belém... cê vê o que é Belém... é nossa natureza...

(...) tá tudo quebrado/ um bocado quebrado/ coisa/ isso tudo que quebraram de Proaga tá tudo ali pela DER Santana tudo que eles carregaram e levaram... É:: terra... é tijolo... pedra... dessas casas... num tem essas casas tudo ali pra banda de Proaga... da DER... Santana... tudo... tudo esses filhos de Deus levaram tudo pra lá... tá tudo pra lá... e ai... essa Proaga/ o tamanho da Proaga... tá aqui... olha a Proaga é aqui olha... a Proaga tá a frente aqui olha... daqui é de baixo... daqui é de cima... isso aqui é da trás do lago ali num tem um lago? Tem um lago... isso pra li é o lago...

(...) Olhe isso tudo que ta junto que é da Proaga... ai tem que ter uma mulher ou um homem que tem que agasalhar e colocar lá na Proaga pra reparar...pra ajeitar e levar pra frente pra poder aparecer/ pra poder aparecer o produto que era porque você sabe o que é tudo isso? É um encante... tão tudo vi:::vo tão tudo lá, agora ninguém descobre...
(Sr. Gormecindo Moreira dos Santos, 71 anos, 26 de julho de 2011)

Como se vê tudo no Aproaga está vivo, a ruína é duração de sua vida. E essa água que fez funcionar antes o engenho, hoje faz emanar o encante do Aproaga. Aquelas águas acachoeiradas pelas pedras e paredões em ruínas, é lugar de encante, por que onde tem cachoeira tem encante, é uma coisa linda.

Na comunidade de Benevides, foi onde ouvi mais desses “encantes” do Aproaga, com o sr. “Bonifácio” (Benedito Severino Furtado, 59 anos) que trabalha na beira rio com medicina e caboco, um curador na Benevides. Quando o fui procurar e me apresentar para conversarmos desse tempo do Aparoga, antes mesmo que eu falasse, ele confirmou “...é, eu sei você quer saber dos tempos d’antes” como pretendia

saber de suas práticas afrorreligiosas antes que dissesse algo ele já comentou "... é você que conhecer meu congá, né?!"

O sr. *Bonifácio* na sua práticas afrorreligiosas conhece naquelas paragens do Capim, cada lugar de encante que vai do alto Capim no Cauaxi até ao Aproaga. Tudo lá tem encante, mas isso tem que "...ter o entendimento a donde eles estão". Os *encantes* são os caboclos, entidades encantadas do fundo, da água e da mata, pois "...tá tudo entremeado". Além disso, no Aproaga não tem apenas uma "marra" de caboco, é muita coisa, entidade de encante que mora lá, mas, tem que saber conversar com eles, disse o sr. *Bonifácio*:

Lá tinha a::, tem as pedra também, a cachoera né, além do igarapé, tem muita coisa bom ali... OLHA, tudo onde tem a cahoera, tem encanto... Tudo, tudo, tudo... Tudo é enCANTado...

Como tem:: a Taperuçu, Proaga, ali:: modo eu já andei, que eu já vi: muito encante, tem muita coisa bom, né?!

[Pesquisadora: como assim, que é encanto?] *Pra quem que/PRA quem tem o entendimento pâ [para] conhece eles, a donde eles estão, né?! é fácil de::: conversa com eles... Porque lá é:: num é só uma marra de caboco que tá... agora:: tem que saber conversar com eles, né?! tem muita, muita coisa... muito merm... [Pesquisadora: na Aproaga?... Seje [seja] na Proaga, seje em quarquer cachoera dessa, tem encante!* (sr. Bonifácio, Benedito Severino Furtado, 59 anos, Benevides, 29 dez. 2011)

O povoamento do Aproaga por esses encantados é perceptível, pelo movimentos que tem debaixo da terra, desta forma se a pessoa não tiver contato com os *encantes* da natureza, se a pessoa não possuir sensibilidade de entender do que se trata, ela não permanece lá porque está tudo em movimentação devido ali ser o lugar de encante:

(...) olha, lá na Proaga tem muitas coisas ali, que intê tem muitas... coisa bom ali, coisa que... que são tudo encantado... mas eles... num tendo contato tudo com eles, a pessoa num parar lá [não permanece]... Eles num deixo parar, mas sai mesmo de lá, né?... Lá é muito/muito movimento na... debaixo da terra... Ai num te::m... só quem tem um pac [pacto] com eles... num liga com aquelas zoadas... por que quem faz correr é o medo, né?! (sr. Bonifácio, Benedito Severino Furtado, 59 anos, Benevides, 29 dez. 2011)

Portanto, essa movimentação de encantados que estão no Aproaga é que faz o Sr. *Bonifácio*, no âmbito de seu conhecimento a respeito de entidades e os cabocos dos encantes, conforme calendário específico das festas e entidades, ir arriar obrigação para estes seres que habitam aquele *encante* Aproaga...

(...) depois que/que eu me formei [tornou-se adulto] o que eu vi, que tem lá, que inda vê por lá é a formatura da casa, um bocado de coisa, a cachoera...

de lá pra frente/de lá pra trás num/num sei dize nada não. (...) [Pesquisadora: E o senho vai lá?: Assim::, depois desse tempo?]vo lá... NÃO, vo fazer visita lá... Como aqui incima (em cima) tem o Caratauea também, que a gente faz visita.

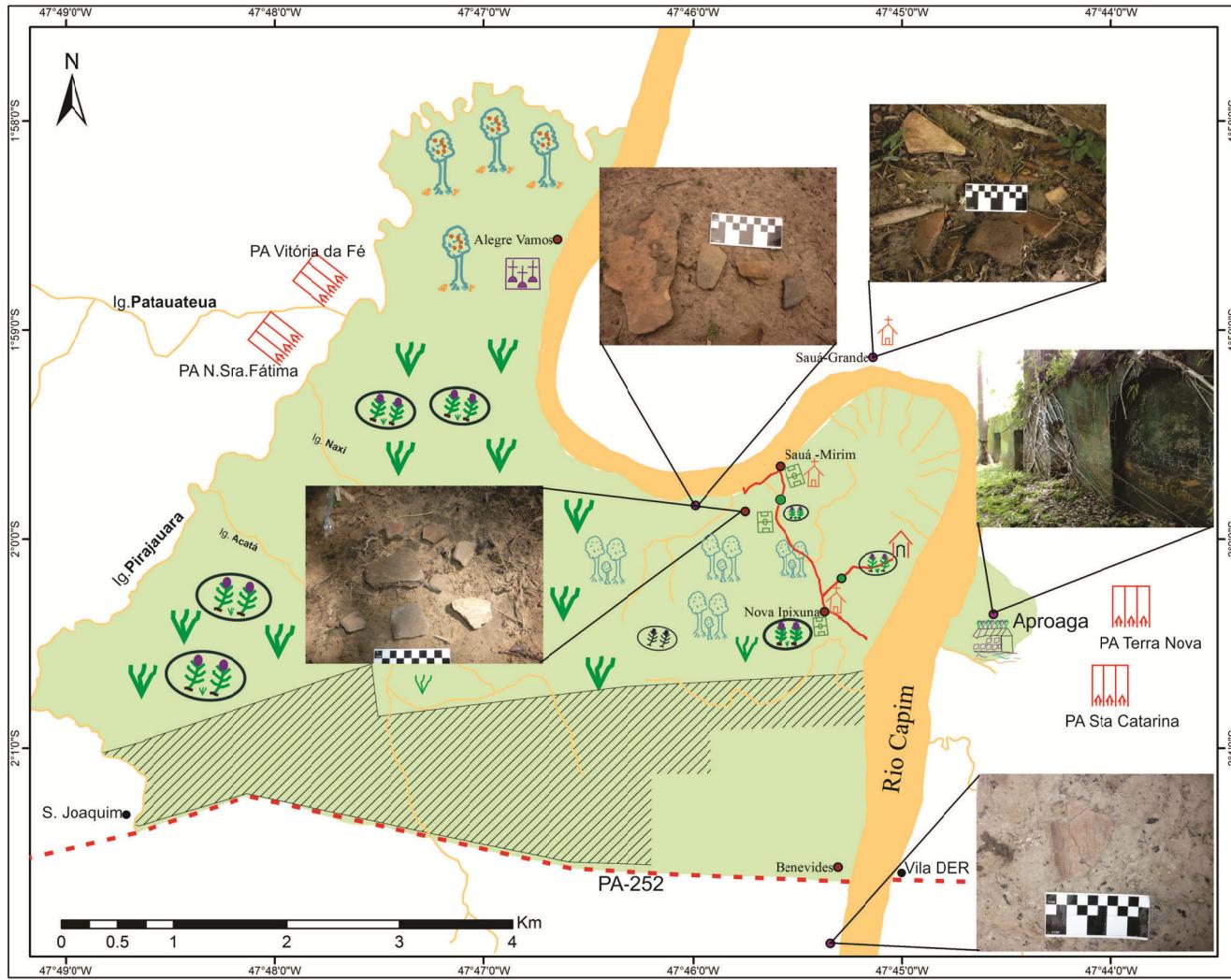
*É:: tem que andar, fazê visita lá... levar um presente, uma coisa, deixa lá. Ai conversa com ele [com o caboco] e vem embora... É:: é o que... a pessoa deseja leVA, LEva, uma comida, uma bebida:: (...) ai nós oferece e deixa lá, né?!. **Faz o despacho e deixa lá pra eles...** ai vem embora. Quando dá naquele tempo de novo, torna a fazer outra visita, **tipo uma ceia, né?!** [pesquisadora: hum hum, quando é o tempo de fazer?] tempo de fazê é:: num dia de... São Cosme e Damião, esses dia santo bom, né... que todo dia santo é bom, mas tem o dia Santo do Despacho, né?! tem o São Jorge, tudo é dia de fazer... (sr. Bonifácio, Benedito Severino Furtado, 59 anos, Benevides, 29 dez. 2011)*

Arriar obrigação significa oferendar, em gratidão ou em demanda, a uma entidade. Assim, essa prática alimenta o sistema de crença na existência de encantados no Aproaga, firmando seu *status* de encante. Aciona, portanto cultura e a natureza nas relações sociais de pessoas humanas e demais seres envolvidos aquele lugar. Águas, visagens, coisas d'antes, memórias, artefatos, encantados, a cultura material, todos esses elementos estão nos meandros desta complexa relação.

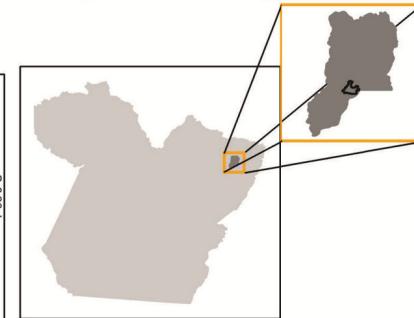
Acontecimentos, pessoas e fenômenos ocorridos numa longa duração, dos tempos d'antes à contemporaneidade das comunidades quilombolas, estão incluídos no processo de conquista da autonomia e significação do Aproaga. Eis que a territorialização dos *Pretos d'antes* e a autonomia dos *Povos do Aproaga*, não se deu somente campo produtivo, mas, ocorreu no plano simbólico em torno do antigo engenho. Ainda hoje, a cultura anima o Aproaga e ele anima a consciência cultural dos quilombolas.

Afinal, através das várias narrativas que pudemos conhecer no decorrer deste trabalho, vimos, que o Aproaga tem se constituído como um lugar distinto e fundamental do território quilombola. Ora, evocando memórias dolorosas, mas nem por isso esquecidas; ora, como lugar de pertencimento e do sagrado, e de muitas historias e referencias étnicas, constituindo-se um patrimônio *aquilombado*.

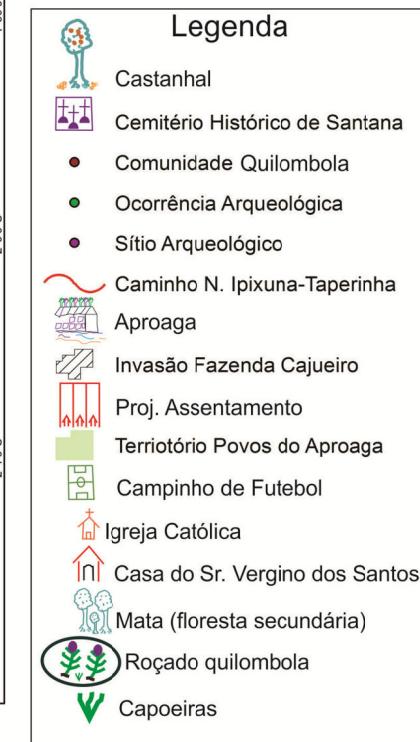
Figura - 57
Território Povos do Aproaga e Sítios Arqueológicos



Município de São Domingos do Capim-PA



Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Elaboração: Ulisses Guimarães
e Irislane P. de Moraes (2011)
Sist. de Coordenadas Lat/Long
Sist. de Referência WGS-84



Ouça no vento
 O soluço do arbusto:
 É o sopro dos antepassados.
 Nesses mortos não partiram.
 Estão na densa sombra.
 Os mortos não estão sobre a terra.
 Estão na árvore que se agita,
 Na madeira que geme,
 Estão na água que flui,
 Na água que dorme,
 Estão na cabana, na multidão;
 Os mortos não morreram...
 Nesses mortos não partiram:
 Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 No tronco que queima.
 Os mortos não estão sobre a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Nas plantas que choram,
 Na rocha que geme,
 Estão na casa.
 Nesses mortos não morreram.

Ancestralidade, por Birago Diop.

CAPITULO IV

NAVEGANDO APROAGA DO CAPIM: POR UMA ANTROPOLOGIA VISUAL

Eis um convite: imagine-se a navegar “aproaguas” de um caudaloso rio chamado Capim. Por essas águas, vamos chegar até as comunidades quilombolas. Em certas horas do dia, as águas amareladas desse rio crescem ficando bastante altas... Numa *maré cheia*, o navegar passa através da foz de pequenos igarapés, como o Santana, Igarapé das Almas, o Batão, Jutaí, Buiçú, o Sauá-miri, Braço, Furão, Furo; Santo Antônio e o Tucumandé completando o contorno de uma grande curva do Capim – a *Ponta*. Pela margem direita alcançaremos o Sauá-grande e mais a montante os igarapés Domingos Dias e o Jauara. Tantos igarapés que confluem para esse rio de quantas voltas, tempos e povos.

Por essas águas se vai uma *porção* de tempo, poderia se dizer, através dos *tempos d'antes*. E se esse navegar for como a construção de uma identidade? E o rio Capim, o fluxo de um complexo tema chamado patrimônio? Esse trajeto é longo e também sinuoso, assim são necessárias referências para manter-se seguro nesse devir. Memórias e lugares se constroem desde o rio até a sua *beira*, enquanto marcos na paisagem: um areal, pedrais, mururés... Navegando, logo se vê uma camboa ou um curral para apanhar peixes... E na terra-firme, as saumaúmas, os altos *miritizeiros* e as ruínas do *tempo d'ante* quando o *Preto* foi escravo no *casarão* do *Branco*. Então, continuemos a navegar.

Acontece que a ocupação humana do estuário Amazônico possui um tempo de *longa duração*. Na várzea do Capim, um sítio arqueológico se constitui das ruínas materiais e memórias sobre o antigo engenho colonial denominado *Aproaga. Espia!* O casarão foi *esbandalhado* por algozes está tomado por cipós, “polvo da floresta” e apuí...

Ainda hoje, mesmo depois das pilhagens e retiradas dos materiais construtivos da casa-grande e do engenho, podem-se encontrar objetos antigos aflorando na superfície, os restos de edificações permanecem através do tempo, e a própria água cresce forte, vinda desde o Jauara até o canal do igarapé Domingos Dias, evidenciando as tecnologias utilizadas nos engenhos do período colonial português na

Amazônia, ou seja, os engenhos d'água. Por conseguinte a água, depois de represada durante a maré-cheia, cai numa armadilha: as antigas rodas de engenhos de maré, além de força motriz da engenharia colonial, elas carregam memórias, que ali se movimentam, fazem cachoeiras de encantes, visagens e narrativas de pessoas que por ali passam, principalmente, daquelas que a vivenciam e a fazem viver, reciprocamente: os *Povos do Aproaga*.

Assim, a água é como a memória, se apresenta fluída, dinâmica, e chega até o velho engenho. Nas memórias sobre os tempos dos pretos d'antes, navegar através do Aproaga no rio Capim é reconhecer ancestralidade e afirmar a identidade. Nas cheias da memória, velhos, jovens e crianças destas comunidades quilombolas se evadem através de um tempo passado que se faz presente na cultura e conhecimentos tradicionais; a presencialidade do passado se demonstra por conhecimentos tradicionais: fazer farinha de mandioca - o pão da terra; para apanhar a açaí, se sobe na peconha; a pesca artesanal na camboa, no curral... E, tanto mais, na luta pela titulação definitiva do território tradicional através das ações de reconstruir o passado, e de narrar memórias desde os Pretos *d'antes* escravos no Aproaga até a re-existência quilombola de hoje, porque tais memórias, águas e território foram *aquilombados*...

As fotografias usadas nesse capítulo nos permitem, portanto, a viajar pelas águas do Aproaga, revelando um lugar de muitas histórias que faz brotar por entre as ruínas marcas de um passado escravocrata opressor, mas que ecoa no presente para afirmação de uma identidade. Movimentando-me por esse rio de imagens, surpreendentemente real, fixei paisagens próximas e distantes. As imagens congeladas agora tomam vida própria, nos levando a sentir coisas que dificilmente poderei decifrar ou traduzi-las em palavras. Convido o leitor a fazer essa viagem...



Figura 58



Figura 59

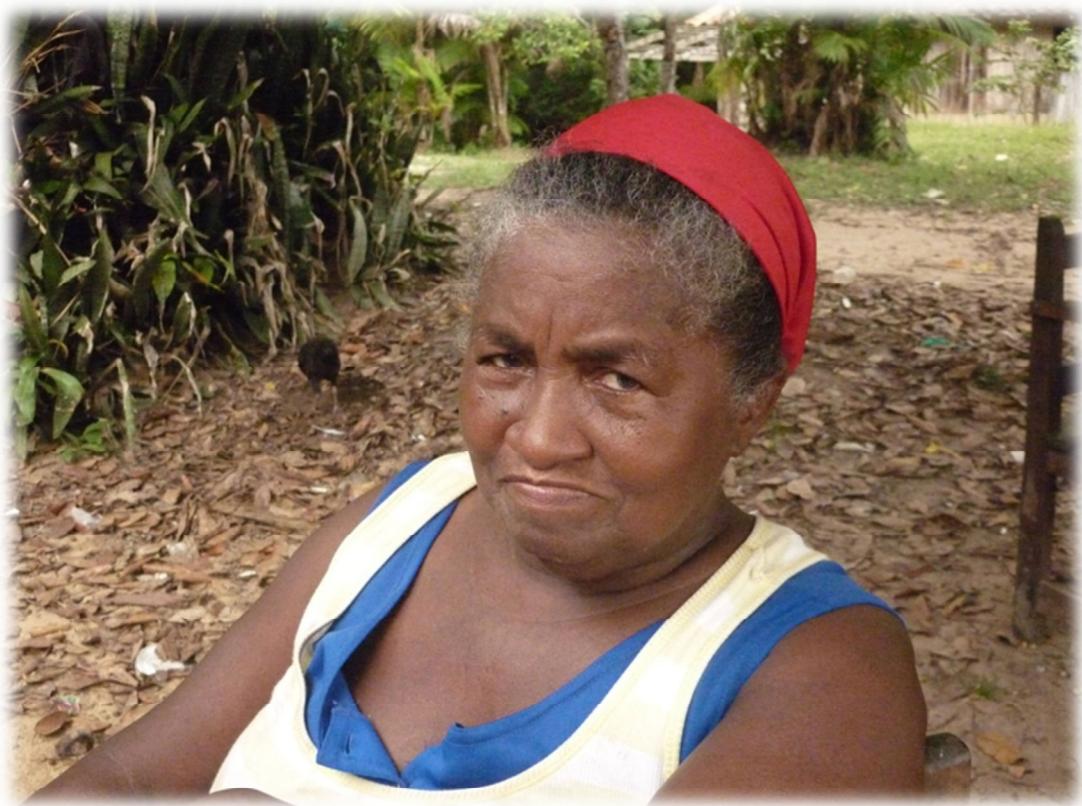


Figura 60



Figura 61

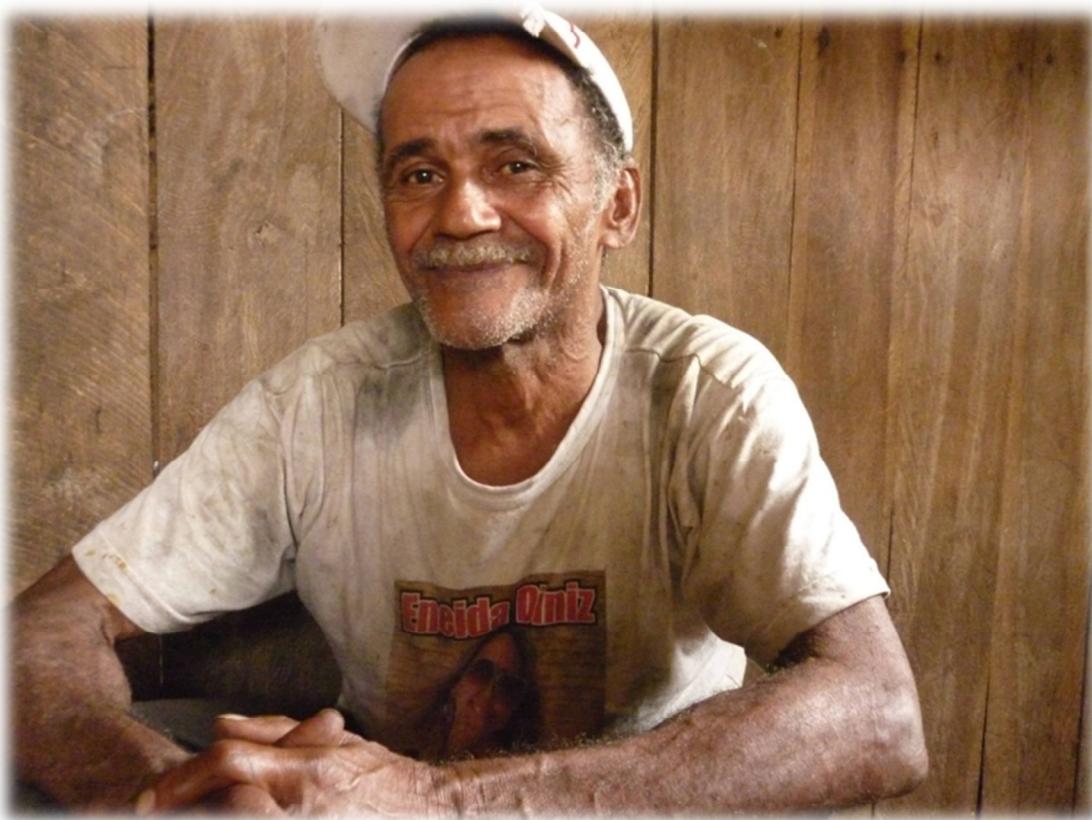


Figura 62



Figura 63

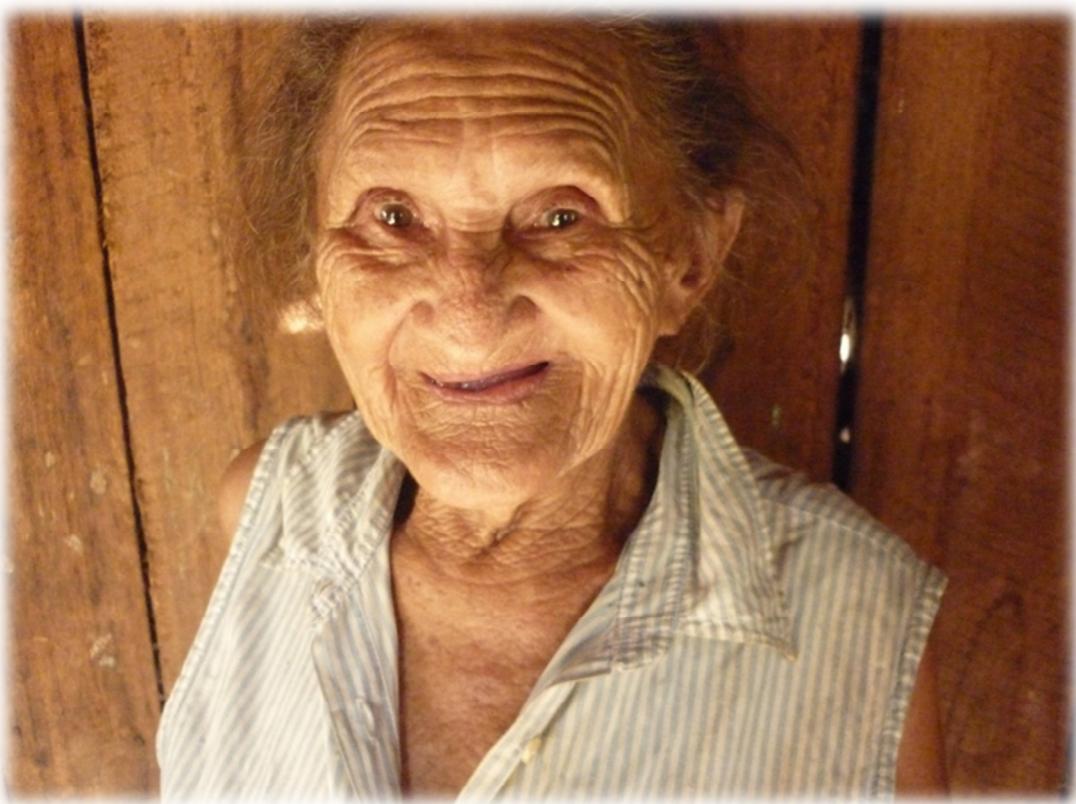


Figura 64



Figura 65



Figura 66



Figura 67



Figura 68



Figura 69



Figura 70



Figura 71



Figura 72



Figura 73



Figura 74



Figura 75



Figura 76



Figura 77



Figura 78



Figura 79



Figura 80



Figura 81



Figura 82



Figura 83



Figura 84



Figura 85



Figura 86



Figura 87



Figura 88



Figura 89



Figura 90



Figura 91



Figura 92



Figura 93



Figura 94



Figura 95



Figura 96



Figura 97



Figura 98



Figura 99

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As árvores estão acompanhando atentas minha velhice, sabem de minha meninice que está ficando cada vez mais distante, minha mocidade navegando longe (Eneida de Moraes, 1997:54).

Esta pesquisa visou identificar os usos e significados que o patrimônio arqueológico, aqui objetivado pelo sítio histórico do Aproaga, adquire no contexto social das comunidades quilombolas no baixo curso do rio Capim (PA). Nesse propósito, acionamos a dimensão etnográfica do patrimônio e tomamos como fonte principal de análise as narrativas dos quilombolas acerca do Aproaga.

Porquanto, quais são os valores, usos e significados em torno do sítio Aproaga? Pensando no que o Aproaga tem, a dona América dos Santos nos falou: “...essa Aproaga é reis! essa Aproaga tem nome! essa Aproaga tem nome na história... eu acho que... o que esbandalhou nessa Aproaga foi por cima! Mas aquilo por baixo dela tem muita coisa grande”. E, em seguida, o sr. João Henrique completa que lá o Aproaga tem valores porque é uma *terra d’antes*⁹³.

Consideramos que as coisas envelhecem com as pessoas e vice versa. Assim, neste trabalho não nos preocupou a veracidade do fato contado pelo narrador, tendo em vista que o “nosso interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na sua história de vida” (Bosi, 1994:37). A partir disso se vislumbram os significados dado ao Aproaga, ou seja, da consciência cultural do narrador, o que está em jogo diz respeito a própria cultura a qual pertence e constrói.

Para os quilombolas, o Aproaga constitui parte do seu território tradicional, nesse sentido, ambos se apresentam como patrimônio. Mas ser patrimônio, não quer dizer que estejam engessados, congelados no tempo e num lugar intocável, ao contrário, aqui, o patrimônio se efetiva como um fato social total, conforme a acepção de Marcel Mauss (2003), e aglutina variados aspectos da vida social do grupo.

Desta forma o Aproaga são ruínas de um antigo engenho onde os *Pretos d’antes* foram escravizados, dali ecoando vozes e choros, mas, é também o lugar onde se leva as crianças e estudantes para conhecerem as *coisas d’antes*; outras pessoas vão

⁹³ Trechos de entrevista com dona América e João Henrique dos Santos, realizada dia 21 mar. 2012 na Taperinha.

ao Aproaga para coletar frutas como o *miriti* porque lá no Aproaga tem muitos miritizeiros, outras gostam de tomar banho no igarapé, além disso, como vimos, devido a natureza do Aproaga, ele se apresenta como morada de encantados, pois aquelas águas do igarapé Domingos Dias, acachoeiradas pelos escombros e tijoleiras da barragem, abrigam encantes de caboclos.

Portanto, na sua vida social, o Aproaga acumula muitos usos e sentidos. O tempo *d'antes* é categoria nativa pela qual os quilombolas a partir do presente elaboram a sua concepção de passado. Acrescenta-se o *d'antes* como vocativo para operar a ideia cultural acerca do tempo, do curso da história do grupo, assim elaborando sua concepção específica de passado e presente e de futuro. Sabe-se dos *Pretos d'antes*, que no Aproaga é *terra d'antes*, as coisas e objetos antigos são as *coisas d'antes*, e assim se normativa o tempo numa longa duração.

As *coisas d'antes* do Aproaga têm assumido uma relevância enquanto representação do passado, já que, enfatizam a existência coletiva. Um aspecto interessante é que se agrega ao patrimônio um valor a mais, o afetivo e ao mesmo tempo político. Porém, o Aproaga foi esbandalhado, assim, na iminência da sua espoliação, a premente organização política e social dos quilombolas se consolida.

A cultura tem sido em nível global a força que movimenta diversos grupos sociais na busca da sua autonomia e existência, da descolonização de sua própria história, como diria Almícar Cabral “a cultura é essencial para o processo histórico”. Para Marshall Sahlins (2007), esse fenômeno se entende pela autoconsciência cultural assumida pelos sujeitos sociais em relação à sociedade e a pressão externa do grupo social.

Nesse sentido, a consciência cultural se efetiva conforme cada contexto histórico, expressando a sociodiversidade dos estados nacionais. No Brasil, se estabeleceu o reconhecimento da diversidade da sociedade brasileira no âmbito da Constituição Federal. Entretanto, ainda existe uma grande lacuna entre a compreensão da cultura no que se refere a sua valorização e a realização de políticas públicas.

No que se refere à questão quilombola, o artigo 216 da Constituição preconizou que “... ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de

reminiscências históricas dos antigos quilombos". O IPHAN como "órgão do patrimônio" é demandado para uma nova dimensão de sua atuação institucional, a patrimonialização dos quilombos. Isso significa compreender a cultura sob outros aspectos que implica o ato de reconhecer e ouvir as vozes de (novos) agentes sociais até então invisibilizados e à margem do discurso oficial.

A situação dos *Povos do Aproaga* demonstra que o patrimônio repousa segundo um contexto cultural historicamente determinado, ou seja, conforme a visão de mundo dos quilombolas. Pois, ao mesmo tempo, o Aproaga congrega a dimensão das *coisas d'antes* e a dos encantes, não sendo necessária a separação entre cultura e natureza, do material e do imaterial, tangível ou intangível. Estamos diante de um "fato social total" da cultura.

Apesar dessa complexidade, no âmbito das políticas públicas, ainda se observa um descompasso entre a proteção dos quilombos como patrimônio, de responsabilidade do IPHAN; e a titulação de territórios quilombolas por parte do INCRA. São ações que se complementam, mas que infelizmente, não têm sido tratadas de forma relacional.

Em face disso, a mobilização dos quilombolas via AQURC, se efetiva nas ações de aquisição da propriedade da área onde estão as ruínas do Aproaga; na conquista da *certificação* da Fundação Palmares, em 2011; e na iniciativa de se criar um museu no território quilombola, ideia que tem sido sistematicamente apresentada ao IPHAN.

A intervenção do Estado sobre patrimônio se limita a estabelecer marcos legais, reificar monumentos e "fetichismo de objetos", abarrotar museus notadamente com exponencial da arqueologia ligada aos projetos de desenvolvimento (Gnecco e Rocabado, 2009:24), ou quando menos promover suas políticas de placas proibitivas de sinalização do que é patrimônio.

O museu dos quilombolas do Aproaga não é aquele do século XIX, o patrimônio é etnográfico e o museu tem um caráter comunitário. Aproxima-se muito mais de uma ferramenta de significado cultural e de legitimidade política da identidade

coletiva, como diria a profa. Ana Cristina sobre as ruínas do antigo engenho que eles estão “...tentando preservar, para assegurar nossa identidade como quilombo, né?!”⁹⁴.

A proposta institucional será “estancar o arruinamento do sítio” e promover a “criação da Casa do Patrimônio”? Torna-se necessário perceber, portanto, as aproximações e os distanciamentos entre o projeto de museu dos *Povos do Aproaga* e o da Casa do Patrimônio proposto pelo IPHAN.

Segundo os quilombolas, o objetivo de criar um museu na comunidade é para “*para guardar suas memórias e não deixar morrer nosso futuro*”, já que a geração de suas “*crianças precisa ter perspectiva de futuro isso é o mínimo que podemos fazer por elas*”⁹⁵. Além disso, como seria esse museu e sua gestão? Questionamentos esses que sempre confrontam distintas iniciativas museais foram dados pela secretaria da AQURC:

Não deixar perder o domínio da coisa, sempre ficar com a Associação Quilombola, tu entendeu? Porque se você deixa uma pessoa venha, que nem o prefeito [de São Domingos do Capim-Pa] sugeriu de levar esses achados, ou coisa assim, então se você tá tentando preservar, para assegurar nossa identidade como quilombo, né? como é que você pode tá levando? Então a gente não aceitar levar! de jeito nenhum! os achados, que fique dentro da nossa na nossa área, né?! como um centro de visitação...pra nós e pra próximas gerações. Então o que estamos pedindo é o apoio pra preservar o que a gente já tem (dona Ana Cristina Ferreira da Silva, 20 ago. 2010, visita técnica do IPHAN as ruínas do Aproaga).

Porquanto, o museu já é uma realidade para os quilombolas, como um lugar praticado cotidianamente, e passa a representar para a comunidade um projeto de futuro em face da consciência de suas necessidades, como uma esperança coletiva de melhores dias.

Entre as últimas ações da AQURC mapeadas durante esta pesquisa, se destaca a assinatura conjunta com a UFPA e IPHAN, no dia 28 de maio de 2012, do projeto de pesquisa “**Patrimônio imaterial, território e memória dos Quilombolas do Aproaga**”. Este projeto não pretende deixar as dinâmicas políticas e identitárias em torno da musealização e pesquisas do Aproaga, e considera os anseios das comunidades quilombolas, o que pode ser uma oportunidade de construir experiências mais

⁹⁴ Trechos da fala da profa. Ana Cristina Ferreira da Silva em ocasião da visita técnica do IPHAN as ruínas do engenho Aproaga realizada no dia 20 de ago. 2010.

⁹⁵ Todas estas falas são das lideranças da AQURC quando na realização da reunião interinstitucional no IPHAN, 16 nov. 2010.

dialógicas e socialmente comprometidas, que aos poucos nos permitam romper com a colonialidade do saber (Lander, 2005) e descolonizar o passado (Smith, 2001; Gnecco 2004, 2009).

Então, que o Aproaga seja ainda um lugar de encontro-diálogo intercultural, entre os quilombolas, as instituições como IPHAN, INCRA, Fundação Palmares e a academia. Haverá negociações, conflitos e ganhos, mas esse processo ainda precisa ser menos violento simbolicamente, epistemologicamente e, sobretudo, mais descolonizado do que tem sido historicamente.

A guisa de conclusão, temos constatado que no baixo rio Capim, Pará, os quilombolas têm tomado consciência de si e das suas necessidades, de forma a construir uma autonomia de significação, política de identidade e de revindicação em torno do patrimônio e do seu território, ora reivindicado mediante a afirmação da identidade coletiva de *Povos do Aproaga*. Nos termos de Almeida (2006), a territorialidade quilombola dos *Povos do Aproaga* se verifica pelo processo de *aquilombamento* do Aproaga, nos seus domínios epistêmicos, culturais e terreitóriais, ou seja, enquanto patrimônio étnico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo Marin, R. E. A. 2000. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. *Paper do NAEA* 153: 1-23.
- _____. 2009a. Povoamento e sociedades entre os rios Gurupi e Mojú no Pará do século XVIII e XIX, in *Atlas Sociambiental: municípios de Tomé-açú, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianopólis*, p.33-44. Belém: Edufpa.
- _____. 2009b. Territorialidades de Grupos Quilombolas. 2009b. *Atlas Sociambiental: municípios de Tomé-açú, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianopólis*, p.288-293 Belém: Edufpa.
- _____. 2010. Estratégias dos quilombolas de Jambuaçu e projetos da Vale S.A. no Moju, Pará, in *Territórios quilombolas e conflitos*. Organizado por Alfredo Wagner B. de Almeida, pp. 49-61. Manaus: PNCSA /UEA.
- _____. e Castro, E. R. 1999. Mobilização Política de Comunidades Negras Rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos NAEA* 2 (2):73-106.
- _____. Moraes, I. P.; Lima, A. P.; Ferreira, E. R.; Marques, F.L.T.; Luz, M.C.C. 2012. Relatório do Projeto de Pesquisa da Etapa I: Levantamento Histórico: Ocupação do Vale do Rio Capim, in: *Patrimônio Imaterial, Território e Memória do Quilombolas do Aproaga*. Belém: UFP/ IPHAN/ FADESP. 53p.
- Alencar. E. 2007. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. *Teoria & Pesquisa* 02 (16): 95-110.
- Almeida, A. W. B. 2004. *Terras tradicionalmente Ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais*. Rev. B. *Estudos Urbanos e Regionais* 1(6): 9-32.
- _____. 2005. Nas bordas da Política Étnica: os quilombos e as políticas sociais. *Bol. NUER* (2): 15-44.
- _____. Shiraishi, J. e Martins, C. C. 2005. *Guerra Ecológica nos babaquais: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de Commodities e o Aquecimento do Mercado de Terras na Amazônia*, pp.1-40. São Luiz: Lithograf. 186p.
- _____. 2006. Muralhas e paredões: as ruínas das casas grandes e dos engenhos como fator de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, in *Os*

quilombolas e base de lançamento de foguete de Alcântara: laudo antropológico, pp. 1-82. Brasília: MMA.

_____. 2008. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo” faxinais e Fundos de pastos: Terras Tradicionalmente Ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM.

_____. 2010. Apresentação, in *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil*: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Organizado por Joaquim Shiraishi Neto, pp. 13-22. 2^a ed. Manaus: UEA Edições.

_____. 2011. *Quilombo e as novas etnias*. Manaus: UEA Edições. 196p.

Anderson, B. R. 2008. Censo, Mapa e Museu in, *Comunidades Imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo, pp. 227-255. São Paulo: Companhia das Letras.

Angelo Menezes, M. N. 1994. *História Social dos Sistemas Agrários do Vale do Tocantins*, Pará – Brasil (1669 - 1800): rupturas e estabilidades. Mestrado. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris: França.

Anico, M. 2005. A pós-modernização da cultura: patrimônios e museus na contemporaneidade. *Horizontes Antropológicos* 11 (23): 71-76.

Appadurai, A. 2008. Introdução: mercadorias e política de valor, in *A vida social das coisas*: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Organizado por Arjun Appadurai, pp. 15-88 Niterói: EdUFF.

Arenas, V.I. & Sanoja, M. 1999. Archaeology as a Social Science: its expression in Latin America, in *Archaeology in Latin America*. Organizado por G.G. Politis & B. Alberti, pp.59-75, London: Routledge.

Arruti, J. M. 2005. *Mocambo*: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru SP: EDUSC.

Azevedo Netto, C. X. & Oliveira Kraisch, A.M.P. 2007. A relação entre História, Memória e Arqueologia: A arte rupestre no município de São João do Cariri, in *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História*, pp. 1-9. São Leopoldo: Ass. Nac. Hist. 612p.

Balée, W. 2009. The Four-Field Model of Anthropology in the United States. *Amazônica* 1(1): 28-53.

Barbosa, B. 2008. *Sistema de Uso Comum de Recursos em Comunidades Quilombolas no Vale do Rio Capim (Pa)*. Dissertação de mestrado. Núcleo de Altos Estudos do Pará, Universidade Federal do Pará.

_____. 2010. Manejo e Uso Comum dos Recursos Naturais em Populações Quilombolas No Vale Do Rio Capim-Pa. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT12-103-55-20100903165738.pdf> Acesso em: 25 de jan. 2011.

Barbosa Rodrigues, J. 1875. *O rio Capim*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional. 52p.

Bachelard, G. 1988. *A poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes. 242p.

Barth, F. 2000. Grupos Étnicos e suas Fronteiras, in *Teoria das Etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras. Editado por P. Poutignat e J. Striff-Fenart, pp. 187-227. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.

Bosi, Ecléa. 1994. *Memória e Sociedade*: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras.

Bhabha, H. 2003. Os locais da Cultura e Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-colonial, in *O Local da Cultura*. Editado por Ana Maria de Moraes, pp.1-42; 70-104. Ed. UFMG.

Benatti, J. H. & Fischer, L. R. C. Análise Jurídica para a realização da regularização fundiária. *Atlas Sociambiental*: municípios de Tomé-açú, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianopólis. Belém: NAEA-UFPA, p.274-281, 2009.

Brasil. 1988. *Artigo 68 (do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias)*, in Constituição Federal.

_____. 2003. *Decreto nº 4.887* de 20 de novembro. Regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação de terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos de que trata o art. 68 do Ato das disposições Constitucionais transitórias.

- _____. 2004. *Portaria nº 06 de 01 de março*. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades de Quilombos da Fundação Palmares.
- _____. 2005. *Instrução Normativa nº 20 de 19 de setembro*. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).
- _____. 2007. *Decreto nº 6.040*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
- _____. 2009. *Instrução normativa nº 57 de 20 de outubro*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.
- Bell, J.A. & Geismar, H. 2009. Materialising Oceania: new ethnographies of things in Melanesia and Polynesia. *The Australian Journal of Anthropology* (20): 3-27.
- Beltrão, J. F. 2008. *Patrimônio(s) Olvidado(s) ou... Territórios Tradicionais como Patrimônio Cultural*, in Os Caminhos do Patrimônio no Brasil. Organizado por Manuel Lima Filho e Marcia Bezerra, pp. 43-50. Goiânia: Alternativa.
- Benjamin, W. 1994. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, in *Magia e Técnica, Arte E Política: ensaios sobre literatura e história da Cultura*. 7. ed. Obras Escolhidas (1) pp-198-221. São Paulo: Brasiliense.
- Bezerra, M. 2002. *O australopiteco Corcunda: as crianças e a Arqueologia em um Projeto de Arqueologia Pública na escola*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação de Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. 2003. O Público e o Patrimônio Arqueológico: reflexões para a arqueologia pública no Brasil, in R. *HABITUS* 2 (1): p.275-295.
- _____. 2010. Nossa Herança Comum: considerações sobre a Educação Patrimonial na Arqueologia Amazônica, in *Arqueologia Amazônica*. Organizado por Edith Pereira e Vera Guapindaia, pp. 1021-1035. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/IPHAN/SECULT.

- _____. 2011. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.* 1(6): 57-70.
- Bezerra Neto, J. M. 2001. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará — 1840/1860. *Topoi* (2): 73-112.
- _____. 2002. Histórias urbanas de liberdade: escravos em fuga na cidade de Belém, 1860-1888. *Afro-Ásia* (28) 221-250.
- Boas, F. 2004. *Franz Boas: Antropologia Cultural*. Organizado por Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora.
- Bôas Filho, O. V. 2009. Communauté, société, culture – trois clefs pour comprendre les identités en conflits de Maurice Godelier. *Prisma Jur* 2 (8): 563-566.
- Bourdieu, P. 1997[1993]. Compreender, in *A Miséria do Mundo*. 3. ed. pp.693-732. Rio de Janeiro: Vozes.
- _____.2001. *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. 1.ed. Portugal: Celta. 99p.
- _____. 2004. A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico, in *O Poder Simbólico*. 7. ed. pp.209-254. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Brandão, C.R. 1989. *A cultura na rua*. São Paulo: Papirus. 121p.
- Buchli, V. 2002. *The Material Culture Reader*, pp. 1-22. New York: Berg.
- Carneiro, R. 1974 [2009]. “Cariapé”: um caso de padronização de erro em Arqueologia, in *Revista de Arqueologia* 1 (22):9 – 13.
- Castaneda, Q. E. 2008. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: research positioning and reflexivity in Ethnographic Archaeologies, in *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Organizado por Q. E. Castaneda e C. N. Matthews, pp. 25-61. AltaMira Press: Lanham MD.
- Clifford, J. 2003. Museologia e contra-história: viagens pela costa Noroeste dos Estados Unidos, in *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Editado por R. Abreu & M. Chagas. Rio de Janeiro: DP&A.

- Deetz, J. 1991. Archeological evidence of sixteenth – and seventeenth – century Encounters, in *Historical Archeology in global perspective*. Organizado Lisa Falk, pp. 1-9. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Durães, F. O. M *et al.* 2011. *Agroenergia em Revista*: Palmas para o dendê. 2 (2):1- 42.
- Duprat, D. 2010. Prefacio in, *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil*: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Organizado por Joaquim Shiraishi Neto, pp.23-28. 2^a ed. Manaus: UEA Edições.
- Farias, W.G. 2005. Republicanos e democratas nas revoltas de junho de 1891 in, *A construção da República no Pará (1886-1897)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Historia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- _____. 2008. A Revolta do Capim: camponeses envolvidos em disputas político-partidárias no início da República, in *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história*. Editado por M. Motta e P. Zarth, pp.305-328. São Paulo: UNESP.
- Favret-Saada, J. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo* 13 (14): 155-161.
- Ferreira, L. M. & Noeli, F.S. 2009. Joao Barbosa Rodrigues de: precursor da etnoclasseificação na Arqueologia Amazônica in, *Amazonica*: 1 (1) 68-96.
- Figueiredo, A. N. 1976. Presença africana na Amazônia. *Revista Afro-Ásia* (12):145-60.
- Fonseca, M. C. L. 2003. Para além da pedra e cal: por um concepção ampla de patrimônio cultural, in *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Editado por R. Abreu & M. Chagas. Rio de Janeiro: DP&A.
- Funari, P. P. A. 2002. A arqueologia pública na América Latina e seu contexto mundial, in *Fronteiras: Revista de História* 6 (11): 87-96.
- _____. 2005. Os historiadores e a cultura material, in: *Fontes Históricas*. Organizado por Carla Bassanezi Pinsky, pp. 81-110. São Paulo: Ed. Contexto.
- _____. 2009. Arqueologia como prática política. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 1 (4): 4-6.

- Geertz, C. 1989. Uma descrição Densa: Por uma teoria interpretativa da cultura; Um jogo absorvente: Notas sobre uma briga de galo, in *A interpretação das culturas*, pp. 13-44; 278-321. Rio de janeiro: Livros Técnicos Científicos Editora.
- _____. 2007. O saber Local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa, in *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, pp. 249-356. Petrópolis: Vozes.
- Gnecco, C. 2004. Arqueología ex-céntrica en Latinoamérica, in: Hacia uma Arqueología de las Arqueologías Sudamericanas. Editado por Haber, A. pp. 169-183. Bogotá: Universidade de Los Andes.
- _____. 2009. Caminos de la Arqueología: de la violencia espistémica a la relacionalidad. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi* 1 (4): 15-26.
- Gobbi, M. 2002. Desenho Infantil e Oralidade: instrumentos para pesquisas com crianças pequenas, in: *Por uma cultura da infância: metodologias de pesquisa com crianças*. Editado por Ana Lúcia Goulart de Faria, Zélia de Brito Fabri Dermatini e Patrícia Dias Prado. Campinas: Autores Associados.
- Gonçalves, J. R. S. 2003. O Patrimônio como categoria do pensamento, in: *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Organizado por R. Abreu & M. Chagas. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. 2005. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios, *Horizontes Antropológicos* 11 (23):15-36.
- _____. 2007. Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios, in *Teorias Antropológicas e Objetos Materiais* pp. 14-42. Rio de Janeiro: Minc./IPHAN.
- Haber, A. 2007. This is not an answer to the question “Who is Indigenous? *Archaeologies* 3 (3):213-229.
- Halbwachs, M. 2006 [1968]. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Hilbert, K. 2006. Qual o compromisso do arqueólogo? *Revista de Arqueologia* (19): 89-101.
- Jeudy, H.P. 1990. *Memórias do Social*. 1 ed. Rio de janeiro: Forense Universitária.141p.

- Jones, S. 2005. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica, in: *Identidades discursos e Poder: estudos da arqueologia contemporânea*. Editado por Pedro P. Funari, Charles E. Oser Jr. e Solange N. O. Schiavetto pp.27-46. São Paulo: Annablume/Fapesp.
- Kopytoff, I. 2008. A Biografia Cultural das Coisas: mercantilização como processo. In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Editado por Arjun Appadurai Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense.
- Cluckhohn, C. 1963[1949]. Costumes estranhos, cacos e crânios; Antropólogos em Ação, in *Antropologia: um espelho para o homem*. Editado por Neil R. da Silva, pp.1-27;166-191. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Lander, E. 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO.
- Le Goff, J. 2003. *Historia e Memória*. 5ª ed. - Campinas, SP: Editora Unicamp.
- Leite, I. B. 2008. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais, in *Estudos Feministas* 16(3): 965-977.
- _____. e Fernandes, R. 2006. Fronteiras étnicas e questões teóricas: a antropologia como marco. Bol. Inf. NUER. Florianópolis: Santa Catarina.
- Lima, T. A. 1988. Patrimônio arqueológico, ideologia e poder, in *Revista de Arqueologia* 1(5) Rio de Janeiro: SAB.
- _____. 2007. Um passado para o presente: preservação arqueológica em questão (Apresentação) in, *Revista do Patrimônio* 33, pp. 109-136. Org. por Tânia Andrade Lima. IPHAN.
- Malinowski. B. 1984 [1922]. *Argonautas do Pacífico Ocidental*: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- Magalhaes, M.P. 2000. *Relatório Diagnóstico da Prospecção Arqueológica no rio Capim*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Marques, F. L.T. 2004. *Modelo da Agroindústria Canavieira Colonial no Estuário Amazônico: Estudo Arqueológico de Engenhos dos Séculos XVIII e XIX*. Tese de

doutorado. Programa de Pós-graduação em História: Universidade Católica, Porto Alegre.

Maués, H.R. e Villacorta, G.M. 2004. Pajelança e encantaria Amazônica, in *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Organizado por Reginaldo Prandi, pp. 11-58. Rio de Janeiro: Pallas.

Mauss, M. 2003[1950]. As técnicas do Corpo, in: *Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia*. Editado por Florescia Ferrari e Paulo Neves, pp.399-420. São Paulo: Cosac Naify.

Medina, G. 2003. *A Vida Dirige o Rio: Cem Anos de Ocupação Cabocla e Extrativismo Madeireiro no Alto Capim*. Dissertação de Mestrado. Núcleo de estudos integrados sobre agricultura familiar, Universidade Federal do Pará, Belém.

Meneses, U. B. 1984. Identidade Cultural e Arqueologia. *Revista do IPHAN* (20): 33-36.

Meskell, L. 2005. Archaeological Ethnography: conversations around Kruger National Park. *Archaeologies* 1 (1): 81-100.

Miller, D. 1987. Material Culture and Mass Consumption, pp. 109-130. Oxford: Blackwell.

Mombelli, R. 2009. *Visagens e profecias: Ecos da territorialidade quilombola*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianopolis.

Moraes, E. 1997. *Aruanda: banho de cheiro*. Edição especial. Belém: Cejup / Secretaria Estadual de Cultura. 306p.

Moraes, I. P. 2010. *Centralidades do Patrimônio na Amazônia: considerando as percepções de mulheres agricultoras em um Projeto de Educação Patrimonial na região de Itaituba-PA*. Monografia de Especialização. Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Arqueologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

_____. 2008. *Patrimônio Arqueológico do Sudeste do Pará: celebração do espaço, celebração no espaço – Serra das Andorinhas - São Geraldo do Araguaia*. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de Ciências Sociais Araguaia Tocantins, Universidade Federal do Pará, Marabá.

- Oser Jr, C. 1992. *Introdução à Arqueologia Histórica*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.
- O'Dwyer, E. C. 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 289p.
- PNCSA. 2007. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Quilombolas de Jambuaçu Moju, Pará. Fascículo 3. Brasília: Universidade Federal do Amazonas / Universidade Estadual do Amazonas. 12p.
- _____. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. *Povos do Aproaga - São Domingos do Capim*. Fascículo 24. Belém: Universidade Federal do Amazonas / Universidade Estadual do Amazonas. 12p.
- Pará. Constituição do Estado do Pará de 05 de Outubro de 1989. (Art. 322) Belém: Cejup, 2003.
- _____. Decreto Estadual nº 3. 572/1999.
- Patrício, M. M. 2007. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tembé Maracaxi-Pará*. Santa Maria (RS): DGDI/DAF/FUNAI. 60p.
- Pereira, E. 2009. O Museu Goeldi e a pesquisa arqueológica: um panorama dos últimos dezessete anos (1991-2008). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi* 1(4):171-190. Belém: MPEG.
- Poussas, H. M. 2010. Poéticas Orais: Sopros da Tradição da Contemporaneidade Oral. *Raído* 7 (4): 139-148.
- Price, R. 1983. *First-time*: The historical vision of an afro-american people. London: Hopkins University Press. 193p.
- Pyburn, K. A. 2009. Practicing Archaeology – as if it really matters. *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 2-3 (8): 161-175.
- Pyburn, K. A. & Bezerra, M. 2006. Arqueologia Pública em 5 tempi: reflexões sobre o Workshop “Gerenciamento do Patrimônio cultural - Arqueologia”, Goiânia, Brasil, in *Os Caminhos do Patrimônio no Brasil* organizado por Manuel Ferreira Lima Filho e Márcia Bezerra, pp.183-190. Goiânia: Alternativa.

- Rabelo, A. A. 2010. *Os meandros da memória*: um mergulho no imaginário às margens do rio Capim. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Rodrigues-Carvalho, C. & Silva, H. 2006. Questões não respondidas, novas indagações e perspectivas futuras, in: *Nossa Origem*: o Povoamento Inicial das Américas – visões multidisciplinares. Rio de Janeiro: Vieira & Lent.
- Sabloff, J. 2008. *Arqueologia Matters*: action archaeology in modern world. Left Coast Press, Inc. EUA.
- Sahlins, M.D. 1997. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a Cultura não é um “Objeto” em via de extinção (Parte II), in *MANA* 3(2):103-150.
- _____. 2007 [1930]. Adeus aos *tristes tropos*: a etnografia no contexto da moderna historia mundial (1993), in *Cultura na Pratica*, pp. 501-532. Rio de janeiro: UFRJ.
- Santana. R. 2008. *Mussuca*: por uma arqueologia de um território negro em Sergipe D’el Rey. Dissertação de mestrado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Santana, R.M. 2010. *Os Caminhos da regularização fundiária no município Concordia do Pará /PA*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em geografia humana, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Salzano, F. M. 2009. Antropologia no Brasil: é a interdisciplinaridade possível? *Amazônica* 1(1):12-27.
- Schaan, D. P. 2007. Múltiplas vozes, memória e historias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico na Amazônia, in *Revista do Patrimônio histórico artístico nacional*. (33): 109-136.
- _____. & Beltrão, J.F. 2009. Simpósio Antropologia em foco. *Amazônica* 1(1): 7-10.
- Seeger, A. 1980. Pesquisa de campo: uma criança no mundo, in *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus, pp. 25-40.
- Smith, L. T. 2001. *Decolonizing Methodologies*: research and indigenous peoples, pp.163-195. New Zealand: University of Otago Press.

- Shiraishi, J. 2010. *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil*: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. 2^a ed. Manaus: UEA Edições.
- Silveira, F. L. A. 2004. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens*: estudo da memória coletiva de contadores de causos da região missionária do Rio Grande do Sul. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- _____. 2009. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar, in *Paisagem e Cultura*: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Organizado por Flávio L. A. da Silveira e Cristina Donza Cancela EDUFPA, pp.71-86. Belém: EDUFPA.
- _____. & Lima Filho, M. 2005. Por Uma Antropologia do Objeto Documental: entre ‘a alma nas coisas’ e a coisificação do objeto, in *Horizontes Antropológicos* (23): 37-50.
- Symanski, L. C. P. & Souza, M.A.T. 2007. O registro arqueológico de grupos escravos: questões de visibilidade e preservação. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional* (33): 215-244.
- Souza, A. C. de. 2009. A ocupação de uma fronteira: arqueologia da paisagem no Vale do Jequitinhona (BA), in *Paisagem e Cultura*: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Organizado por Flávio L. A. da Silveira e Cristina Donza Cancela, pp 43-62. Belém: EDUFPA.
- Tax, Sol. 1966. Início da Ciência do Homem; Sumário: os usos da Antropologia, in *Panorama da Antropologia*. Tradução de Vanda Vasconcelos, pp. 9-18; 231-243. Brasil-Portugal: Editora Fundo de Cultura.
- Tilley, C. 2008. Objectification, in *Handbook of Material Culture*. Editado por Christopher Tilley et al, pp.60-73. New York: Sage.
- Thompson, E. P. 1998. Costumes, Lei e Direito Comum, in: *Costumes em Comum*, pp.87-149. São Paulo: Companhia das Letras.
- Treccanni, G. D. 2006. *Terras de Quilombos*: caminhos e entraves do processo de titulação. Secretaria Executiva de Justiça do Pará, Belém: Programa Raízes.

Trigger, B. 2004 [1989]. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseus. 630p.

Trindade. J. S. B. 1999. *Nos tempos das águas cheias: Memórias e histórias dos negros do Curiaú-AP*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Velho, G. 2007. Patrimônio, negociação e conflito, in: *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Organizado por Manoel Ferreira Filho, Cornelia Eckert e Jane Felipe Beltrão. Associação Brasileira de Antropologia. Blumenau: Nova Letra.

Veloz, C.R. & Abramo, L. 2005. Introdução, in *Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais* em países independentes e Resolução referente a ação da OIT sobre Povos indígenas e tribais. 2^a ed. Brasília: Organização Internacional Trabalho.

Vergolino-Henry, A. & Figueiredo, A. N. 1990. *A presença africana na Amazônia Colonial*: a notícia histórica. Belém: Secretaria Estadual de Cultura. 290p.

Wallace, A. R. 2004 [1848]. Capítulo V: Rios Guamá e Capim, in *Viagens pelo Amazonas e rio Negro* (17): 153-177. Brasília: Senado Federal.

Wallerstein, I. 2003. Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines. *Current Anthropology* 4 (44): 453-465.

Weber, M. 2009. Relações Comunitárias Étnicas in *Economia e Sociedade*: Fundamentos da sociologia Compreensiva. pp. 267-277. Brasília: ed. UNB.

Weiss, L. M. 2005. The social life of rock art: materiality, consumption, and power in South African Heritage, in *Archaeologies of Materiality*. Organizado por Lynn Meskell, pp.46-70. Oxford: Blackwell Pub.

APÊNDICE

BREVE GLOSSÁRIO DE TERMOS E EXPRESSÕES ORAIS NATIVAS

Abreviações: Adj.: Adjetivo; Adv.: Advérbio; C.: comparar; Cf.: conferir; interj.: interjeição; S.: substantivo; suf.: sufixo; v.: verbo; G. gerúndio.

A

Alumiação: s. ato ou efeito de alumiar; iluminar.

Agitório: s. mutirão; mobilização coletiva para auxílio mútuo para realizar trabalho que beneficiam a família e/ou a comunidade; muita gente reunida;

B

Bandalhar: v. cf. Esbandalhar;

Bico Doce: s. substancia química tóxica, que recentemente está sendo utilizada por algumas pessoas na região do Capim, durante a pesca. Conforme foi denunciado pelos quilombolas do Aproaga, trata-se, porém de uma pratica predatória, pois quando o “bico doce” é jogado na agua, peixes de vários tamanhos e espécies podem morrer nos primeiros 5 a 8 minutos de agencia da química, porquanto, em devem ser tratado instantaneamente à ingestão do veneno, caso contrário, não servirá ao consumo humano. Por diversas vezes, cheguei ver alguns peixes mortos boiando rio Capim abaixo.

C

Caboquice/cabúquice: adj. qualidade ou modo de quem é caboco; modo de ser, agir ou falar, da pessoa que é do interior (em geral, no sentido jocoso).

Camboa: armadilha de pesca artesanal formada por um conjunto de vara no qual os peixes são retidos durante a oscilação das águas de maré alta e baixa-mar.

Canca: cf. curador

Capado: diz-se o animal que é castrado, para adquirir maior engorda.

Capirote: s. apelido de um caseiro ou antigo morador do Aproaga;

Caruani: s. entidade sobrenatural; pessoa incorporada por entidade.

Casco: canoa geralmente feita de uma só peça de madeira.

Centro: s. o lugar em relação onde se mora, que está para além do quintal, é longe de casa; interior; núcleo. Ex.: Eles tao trabalhando na roça lá pro centro; Já era *buca da* noite quando chegaram do centro.

Choroso: adj. qualidade ou estado de quem chora; triste; Ex. Hoje o Paulo tá choroso que só!

Cisma: s. desconfiança;

Congá: altar no qual são assentadas imagens de santos, caboclos, orixás e outras entidades cultuadas em uma Casa ou Terreiro afrorreligioso; este termo tem reconhecido uso no âmbito das práticas religiosas da Umbanda.

Curador: s. aquele que cura por formas tradicionais, pessoa que tem prática terapêutica física e/ou espiritual; como que um “pajé”; C. Experiente

D

Desatrapalhado: adj. desimpedido; desocupado; livre;

E

Encarnado: de cor ou aspecto vermelho intenso;

Esbandalhar: v. destruir; quebrar; danificar.

Experiente: s./ adj. Aquele que conhece práticas de curas, terapêuticas e/ou espirituais; Segundo Maués e Villacorta (2004:27) o experiente é um especialista que “conhece uma grande variedade de remédios de farmácias ou da terra, sendo procurado pelas pessoas que buscam tratamento de um grande numero de doenças consideradas normais ou naturais”. C. Curador.

Exquia: interj. surpresa; espanto; admiração; v. olha; vê; assunta.

F

Fobento: s. metido; orgulhoso; aquele ou aquela que gaba-se, vangloria-se, conta vantagens.

G

Guarnizado: adj. protegido; munido de proteção ou auxilio.

I

Iraúma: pássaro;

J

Jauara (Jauauara): nome do igarapé do qual se canalizou agua para o igarapé Domingos Dias e fazer girar o Engenho do Aproaga.

Jutecica (Jatecica): s. Resina vegetal utilizada no revestimento e impermeabilização de vasilhas cerâmicas; Medina (2003:82) define como “jutaicica – seiva solidificada da arvore de Jatobá”.

Judiaria: s. malvadeza, trabalho feito, feitiço.

M

Mundir [mundiar]: v. ação de Encantados sobre os outros seres e pessoas, pela qual se faz suspender ou abolir a vontade e consciência da pessoa, causando o seu e encantamento, atração, magnetismo ou assombração;

Mundido [mundiado]: estado ou efeito de quem está encantado. Ex.: ele tava mundido pela Curupira.

P

Parabela [*Parabellum*]: julga-se aquela arma de fogo mais potente; tipo pistola de cano longo de fabricação alemã desenhada na virada do século XX por Georg Luger.

Pé-de-cabra: diabo. Diz-se em que aparecia disfarçado de gente nas festas, mas poderia ser identificado por ter pé-de-cabra.

Pererecar (g. pererecando): v. ação de ir um lado para o outro, sem paradeiro. Ex.: “... se não tivesse herdado as terras até hoje tava pererecando”

Porção: s. Quantidade; parte; bocado.

Pirocar: descascar [a mandioca].

Pução: s. buraco, fundo [poção].

R

Retiro: s. Lugar onde se faz a farinha de mandioca, palhoça que as famílias constroem para abrigar o forno de assar a farinha de mandioca; Registrado por Medina (2003)

S

Sararicar (g.sararicando): ação de se movimentar, de se agitar. Ex. "... quando ela ouvia a musica já estava sararicando para dançar"

Suco: loc. Adv. *Só de um suco*[soco]: de uma vez só; sem interrupções.

Sirica: s. maneira ou armadilha para se pescar o tucunaré.

Siricar: v. ato ou maneira de pescar o tucunaré.

U

Umbigo de Boi: s. tipo de chicote feito couro relho do umbigo do boi com o qual se surrava os escravos.

V

Varar: v. surgir; aparecer; transpor distâncias ou lugares. Ex.: João varou em casa já era *buca da noite*.

Verde: adj. aquela qualidade de quem ou o que é novo, jovem. Ex.: Se ainda tivesse verde não podia casar.

Ventosa: objeto ou prática terapêutica local antiga, de fazer afluir o sangue pela aplicação de calor e vácuo; nos termos nativos, objeto que serve para, *pullar espinhela caída*.

Zito/Zitito: suf. Diminutivo; adj. pequeno; Ex: O filho dele ainda era zitito.

Expressões:

“... *no fim do toco*”: qualidade ou estado de que no final da existência, da vida; velhice; Ex. aquele muro tá *no fim do toco*; Aquele homem já tava mesmo *no fim do toco*.

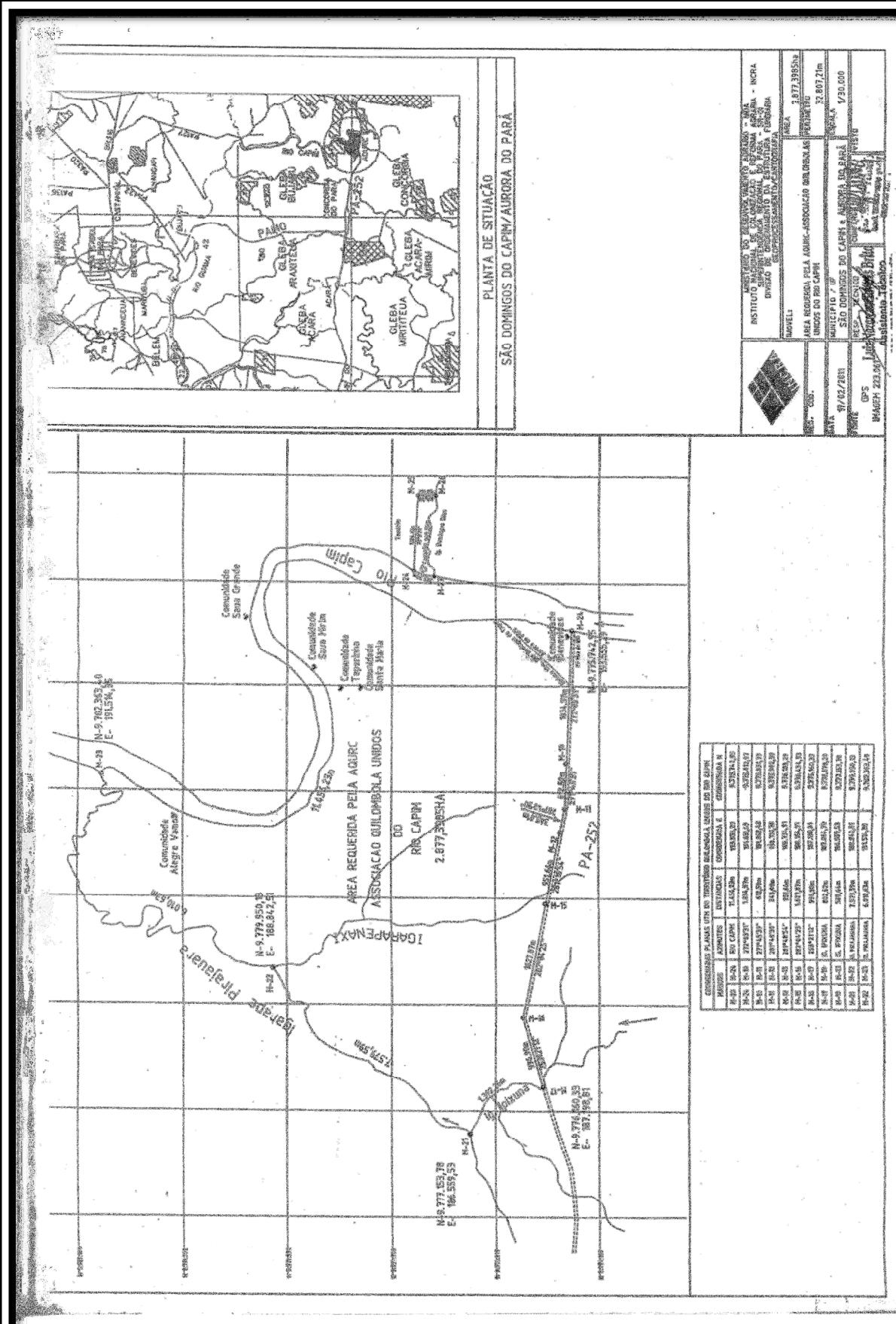
“... *no fim da picada*”: estado de quem está no final da vida; velhice. C. “... *no fim do toco*”

“... *pedir pai pra gato*”: quando a pessoa não está bem de suas funções e juízo devido perturbação da idade e/ou doença; em geral, porque se está velho de mais, C. “*no fim do toco*”.

“... *com bons olhos te enxergo*”: surpresa, alegria em encontrar-se com alguém.

“...*cururú de frio*”: estar arrepiado devido frio intenso.

ANEXOS



**ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA UNIDOS DO RIO CAPIM –
AQURC - CNPJ nº 11.128.722/0001-42**

À: Superintendência do INCRA/SR-01

DENÚNCIA/ABUSO DE PODER

Nós das comunidades Sauá-Mirim, Taperinha, Nova Ipixuna, Alegre Vamos e Benevides, representados pela Associação Quilombola Unidos do Rio Capim – AQURC, CNPJ nº 11.128.722/0001-42, com sede na comunidade Taperinha, São Domingos do Capim, vimos por meio desta DENÚNCIA/ABUSO DE PODER dar conhecimento e solicitar providências para o que abaixo se segue:

No mês de outubro/2011, em reunião na comunidade Taperinha, convocada pelo Sr. Flávio Madeiro de Arruda, Chefe da Unidade Avançada de Tomé-Açu do INCRA/SR-01, o mesmo incitou os presentes, no sentido de demovê-los a desistirem do processo que visa a regularização fundiária para titulação coletiva da comunidade quilombola Povos do Aproaga. O Sr. Flávio tentou descaracterizar a identidade quilombola bem como denegriu a imagem de outras comunidades remanescentes de quilombos de Concórdia do Pará, Abaetetuba, Bujaru, etc. Nesta oportunidade, o Chefe da Unidade declarou que foi ele quem enviou um servidor seu, em veículo do INCRA, para solicitar aos comunitários assinarem um documento com o objetivo de desistirem do processo quilombola, conforme denúncia já feita em 15/09/2011 nesta SR-01.

Tais ocorridos, bem como estas denúncias, colocam em risco a integridade física do Presidente da Associação, junto aos membros da Associação dos Produtores Rurais do Acampamento Vitória, posto que os mesmos tem interesse pela mesma área, pelo qual solicita-se providências.

É de se ressaltar que os direitos quilombolas estão garantidos pela Constituição Federal, pelo Decreto 4.887/2003 e pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Pelos fatos acima relatados:

- solicitamos manifestação e a presença do INCRA e da Ouvidoria Agrária no local.
- informamos que esta denúncia será levada ao Ministério Público.
- comunicamos que a reunião acima relatada foi toda filmada/gravada e seus arquivos encontram-se de posse da AQURC.

São Domingos do Capim, 21 de dezembro de 2011.

Manoel Cláuderi Coutinho da Luz
MANOEL CLAUDERI COUTINHO DA LUZ

Presidente da AQURC – CPF 461.057.432-20
AQURC-PA-252, Ramal do Taperinha, s/nº - São Domingos do Capim
(91)9186-3917/9115-2391 – coutilombolas@yahoo.com.br

INCRA/SR(01)PA
PROTÓCOLO

Em, 21/12/2011

Servidor *Isabel*