

**“A CORRENTE QUE ARRASTAVA”: HISTÓRIAS E PATRIMÔNIO
CULTURAL DOS QUILOMBOS DE ORIXIMINÁ**

**"THE CURRENT THAT DRAGGED": STORIES AND CULTURAL
HERITAGE OF THE QUILOMBOS OF ORIXIMINÁ**

Luciana Gonçalves de Carvalho (UFOPA)

luciana.carvalho@ufopa.edu.br

<https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>

Eliema de Jesus Pires (ARQMO)

eliemadejesuspires@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9327-3846>

Zair Henrique Santos (UFOPA)

zair.santos@ufopa.edu.br

<https://orcid.org/0000-0001-9798-7478>

RESUMO: *Entre os bens culturais identificados no Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná, as histórias contadas sobre visagens, bichos e encantados se destacam em função de sua riqueza linguística, eloquência performática e carga simbólica, constituindo um elemento identitário peculiar das 37 comunidades quilombolas desse município paraense. Por meio de conversas informais e entrevistas abertas realizadas com 130 indivíduos em cerca de dois meses de trabalho de campo, foram registradas aproximadamente 70 narrativas dessa natureza, que deram vazão a uma recorrente forma de expressão da cosmovisão local. Do acervo constituído, integralmente transpassado para o suporte textual, o relato sobre “a corrente que arrastava” é tomado, em sua forma escrita, como objeto deste trabalho. Registrado na Cachoeira Porteira, ele traduz – em poucas palavras dotadas de alto valor simbólico – múltiplos aspectos do histórico de ocupação negra na região. Aponta, portanto, incontestes referências do patrimônio cultural das comunidades quilombolas de Oriximiná.*

PALAVRAS-CHAVE: *narrativas orais; referências culturais; quilombos; Oriximiná/PA.*

ABSTRACT: *Among the cultural assets identified in the National Inventory of Cultural References of the Quilombos of Oriximiná, the stories told about visages, animals and*

enchanted spirits stand out due to their linguistic richness, performative eloquence and symbolic charge, constituting a peculiar identity element of the 37 quilombola communities of this city of Pará. Through informal conversations and open interviews conducted with 130 individuals over about two months of fieldwork, approximately 70 narratives of this nature were recorded, which gave rise to a recurrent form of expression of the local worldview. From this collection, which was entirely transposed to textual support, the story about “the current that dragged” is taken, in its written form, as the object of this study. Recorded in Cachoeira Porteira, it translates – in a few words endowed with high symbolic value – multiple aspects of the history of black occupation in the region. It points, therefore, unquestionable references of the cultural heritage of the quilombola communities of Oriximiná.

PALAVRAS-CHAVE: oral narratives; cultural references; quilombos; Oriximiná/PA.

1 Introdução

Oriximiná é um município do noroeste paraense que se destaca pela pluralidade étnica e cultural de sua população, composta por diversos povos indígenas e comunidades remanescentes de quilombo. Com 107.603 km², o município abrange, atualmente, 37 comunidades quilombolas cuja trajetória remonta ao início do século XIX, quando os primeiros mocambos¹ se estabeleceram no alto curso do rio Trombetas e de seus afluentes (ACEVEDO; CASTRO, 1998; FUNES, 2000; SALLES, 2005 [1971]).

Amparado em ampla pesquisa documental, Funes (2000, p. 4-5) relata que, em fugas individuais e coletivas, os negros escravizados “adentravam pelo Amazonas, subiam para as cabeceiras de seus afluentes da margem esquerda, onde se estabeleciam acima das primeiras corredeiras e cachoeiras, as ‘águas bravas’, interpondo, assim, obstáculos naturais entre eles e seus perseguidores”. Essa estratégia promoveu, de acordo com O’Dwyer (2002), um isolamento geográfico consciente, que, contudo, não prescindiu da formação de extensas redes de interação e troca com indígenas, brancos, comerciantes, desertores e perseguidos, inclusive nas Guianas (GOMES, 2004).

Nas últimas décadas do século XIX, a gradual redução das expedições de recaptura e o abrandamento do sistema escravista, até sua abolição em 1888, estimularam a migração dos mocambeiros para áreas de mais fácil navegação na jusante dos rios – as “águas mansas” –,

¹ No passado, esse termo foi largamente utilizado para designar povoados negros, cujos habitantes eram tratados por mocambeiros e mocambistas. O uso do vocábulo “quilombo” (e sua derivação, “quilombola”) tornou-se mais regular após surgir na Constituição Federal, na expressão “comunidades remanescentes de quilombo”.

mais próximas dos núcleos urbanos onde mantinham relações comerciais – em especial, troca de produtos da floresta por outros que não produziam. Diversas famílias negras dispersaram-se, assim, nas margens de rios, lagos e igarapés da bacia do Trombetas, dando origem a núcleos de povoamento que, na segunda metade do século XX, viriam a se constituir como comunidades organizadas social e politicamente com o apoio da Igreja Católica.

Atualmente, tais comunidades estão distribuídas em oito Territórios Quilombolas (TQ): Água Fria, Alto Trombetas I, Alto Trombetas II, Ariramba, Boa Vista, Cachoeira Porteira, Erepecuru e Trombetas. Os TQ ocupam pouco mais de 800 mil hectares, incluindo áreas tituladas e em processo de titulação. Há sobreposições com Unidades de Conservação, mineração, barragens e exploração madeireira, que representam graves ameaças aos modos de vida locais, bem como pressões ambientais severas nas áreas de ocupação quilombola (ANDRADE, 2011).

Nesse contexto, diversos projetos socioambientais e culturais têm sido implementados por órgãos de estado e organizações não governamentais, os quais têm diferentes desdobramentos e níveis de adesão por parte das comunidades. Entre eles, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Quilombos de Oriximiná, realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), se destaca pela produção, reunião e sistematização de dados relativos às referências culturais das comunidades em questão.

Em linhas gerais, entende-se como referência cultural todo bem cultural de natureza material ou imaterial (ou intangível) ao qual determinado grupo social atribui sentidos e valores singulares, pela sua importância simbólica, histórica, artística e/ou identitária (IPHAN, 2000). No INRC dos Quilombos de Oriximiná, foram identificadas como referências culturais: festividades, expressões musicais, danças, saberes e fazeres tradicionais, lugares e edificações de alta significação para as diferentes comunidades, bem como uma série de narrativas sobre visagens, bichos e encantados que percorrem os territórios quilombolas (IPHAN, 2014).

Uma narrativa dessa série, intitulada “A corrente que arrastava”, é tomada, em sua forma escrita, como objeto de análise neste artigo. Registrada em 2013 no Território Quilombola da Cachoeira Porteira, a narrativa articula, em verdade, um conjunto de referências históricas e culturais dessa e das demais comunidades remanescentes de quilombo situadas nas margens do rio Trombetas.

2 Os meandros do patrimônio cultural

Em 1992, a Secretaria de Coordenação dos Direitos Individuais e dos Direitos Difusos (Secodid) do Ministério Público Federal (MPF) informou ao Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC)² ter enviado, à Fundação Cultural Palmares (FCP), para análise e parecer, três processos relativos à existência de comunidades negras rurais nos municípios de Mirinzal/PA e Oriximiná/PA, com vistas ao tombamento³ dessas áreas. Tal encaminhamento fundamentou-se no Art. 216 da Constituição Federal de 1988 (CF-88), que define o patrimônio cultural brasileiro como a totalidade dos “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988). Aludindo especificamente ao parágrafo 5º do inciso V do referido artigo, segundo o qual “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988), a Secodid solicitou ao IBPC as providências para encaminhamento do assunto ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.⁴

A respeito das comunidades negras rurais de Oriximiná, o parecer técnico emitido pela FCP (1992, p. 2-3) reconheceu que elas “se veem ameaçadas na preservação de seus valores culturais, sociais e econômicos”. Logo, acompanhando o entendimento do MPF, a FCP endossou o pedido de reconhecimento dessas comunidades como passíveis de tombamento, solicitando ao IBPC que submetesse a matéria ao seu Conselho Consultivo. Assim sendo, em 1995, o Iphan abriu processo interno visando à realização de estudos técnicos relativos ao tombamento dos quilombos de Oriximiná. No mesmo ano, a arqueóloga incumbida de apreciar a matéria e analisar a documentação pertinente emitiu um parecer assentado, basicamente, em três critérios: geográfico, cronológico e cultural.

Quanto ao primeiro critério, apontou que “não conseguimos relacionar os espaços atualmente ocupados pelas Comunidades Negras do Município de Oriximiná com aqueles onde anteriormente se assentaram os quilombos” (DEPROT/IPHAN, 1995, p. 4). Alegou, ainda, que

² Em 1990, em meio a um processo de desestruturação das instituições federais de cultura, o IBPC foi criado para assumir as atribuições relativas ao patrimônio cultural, que, desde 1937, cabiam ao Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan). Esse órgão teve diferentes designações ao longo de décadas e veio a se chamar Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (nome atual) em 1994, quando da extinção do IBPC.

³ Tombamento é um ato administrativo do poder público, mediante a aplicação de lei específica, com o objetivo de proteger bens culturais considerados parte do patrimônio cultural brasileiro, como monumentos e sítios de interesse arqueológico, entre outros.

⁴ Instituído pela mesma lei de criação do Sphan, esse é o órgão colegiado de decisão máxima em questões relacionadas à proteção do patrimônio cultural brasileiro como, por exemplo, o tombamento de bens.

o processo se refere a “um espaço geográfico considerável, identificado enquanto território” (DEPROT/IPHAN, 1995, p. 7), o que, apesar de ser condizente com a realidade das comunidades quilombolas de Oriximiná, espalhadas na bacia do rio Trombetas, interpõe dificuldades consideráveis à delimitação do sítio a ser tombado.

Quanto ao critério cronológico, a análise partiu da seguinte premissa: “os quilombos se encontram dentro de uma faixa temporal que teve seu início com o tráfico negreiro e seu término com a abolição da escravidão” (DEPROT/IPHAN, 1995, p. 5). Dessa maneira, o parecer baseia-se em um conceito de quilombo que Almeida (2002, p. 47) caracterizou como “frigorificado”, porquanto formulado no período colonial e inalterado a despeito das transformações da sociedade brasileira, as quais conduziram, na CF-88, à ressemantização do termo, possibilitando a emergência de uma noção jurídica e antropológica de quilombo que contemplasse grupos negros contemporâneos que compartilham territorialidades e identidades específicas associadas à ancestralidade africana e à memória da escravidão. Porém, atendo-se a uma visão historiográfica considerada anacrônica, o parecer avaliou que:

A proposta ora em estudo apresenta uma ampliação do conceito de quilombo, cujo desaparecimento da História do Brasil se deu a partir do final do séc. XIX. Considerando-se então o aspecto histórico, pois desconhecemos a utilização da palavra *Quilombo* para a caracterização de insurreição de comunidades negras ocorridas após o término do período da escravidão. A utilização deste termo para momentos posteriores à abolição do cativeiro se apresenta então como uma nova definição, que não encontra respaldo nos ensinamentos de História. Entretanto, o aspecto motivador básico, ou seja, a rebelião escrava contra o cativeiro já não se encontra mais presente no entendimento do termo (DEPROT/IPHAN, 1995, p. 5, grifo dos autores).

Em relação ao critério cultural, a análise mostrou-se refratária ao conceito antropológico de cultura – que reconhece o seu caráter absolutamente dinâmico – e à noção de grupos étnicos forjada na década de 1960 por Friedrik Barth (2000 [1969], p. 26), segundo a qual não se pode “considerar como característica primária dos grupos étnicos seu aspecto de unidades portadoras de cultura”. Para Barth (2000 [1969], p. 33), os grupos étnicos tecem fronteiras que “podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo”. Todavia, ignorando essas considerações antropológicas, o parecer aliou o já mencionado conceito estanque de quilombo a uma noção igualmente hermética de etnia, reificando o quilombo como agrupamento de negros fugidos da escravidão, como se tratasse de uma unidade sociocultural isolada e impermeável a mudanças.

Em sentido inverso, a historiografia⁵ da ocupação negra no Pará demonstra que os primeiros quilombos de Oriximiná se formaram acima das cachoeiras do alto curso dos rios Trombetas e Erepecuru graças ao auxílio de indígenas, tanto na troca de bens de consumo quanto de ensinamentos sobre as terras e águas em que se lançavam os africanos e seus descendentes (RODRIGUES, 1875). Para Bezerra Neto (2001, p. 97) tratava-se de uma “cumplicidade de contrários”.

Na floresta o negro se achava sozinho. Às vezes, conseguia chegar a alguma aldeia indígena e, por sorte, acabava vivendo amistosamente com os silvícolas. Bandeava-se desta forma para grupos totalmente estranhos e que, com ele, só tinham um traço comum: o ódio ao branco dominador. Há na crônica da escravidão muitos casos ilustrativos e que destroem o mito da incompatibilidade étnica (SALLES, 2005 [1971], p. 237).

Na contramão dessa interpretação, o parecer do Deprot/Iphan (1995, p. 5) registrou estranheza em relação ao “interesse por parte dos escravos em ocupar os lugares anteriormente habitados por comunidades pré-históricas”, reforçando a ideia de uma suposta impureza cultural das comunidades quilombolas. Outrossim, o seu posterior deslocamento para trechos mais acessíveis dos rios, no período abolicionista, foi interpretado como a ruptura da própria condição de existência dos quilombos. Segundo o Deprot/Iphan (1995, p. 5):

[...] os quilombos estão associados à etnia negra, que aqui aportou em razão do regime escravo então vigente em nosso país [...]. Nesse sentido, a busca pela liberdade é uma das motivações para que os escravos procurem os quilombos, e essa liberdade se encontra mais garantida quando passam a se refugiar em locais de difícil acesso [...]. Após a abolição, os negros saíram dos locais onde se estabeleceram em razão do isolamento social, agora desnecessário.

Enfim, reiterando que: i) os territórios da atual ocupação negra não corresponde à área original dos mocambos formados até a data da abolição da escravidão; e ii) o processo não apresentou satisfatoriamente os elementos constituintes dos modos de viver das comunidades quilombolas de Oriximiná, o parecer foi conclusivo quanto à impossibilidade de aplicação do instituto do tombamento, por não se tratar de “documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988), conforme o Art. 216 da CF-88.

⁵ A contribuição de uma historiografia relativamente recente, construída, sobretudo, a partir de programas de pós-graduação do Norte do Brasil, tem sido fundamental para desfazer a errônea presunção da ausência negra nessa região. Como sustentam Schwarcz e Gomes (2018, p. 136), “a Amazônia é sem dúvida a área escravista menos conhecida no Brasil. Como contamos com mais imagens provenientes do trabalho escravo no Nordeste açucareiro e/ou no ouro das Minas Gerais, muitas vezes temos a impressão de que ela nunca existiu naquela região” – o que é absolutamente infundado, tendo em vista que milhares de africanos aportaram como escravos na Amazônia.

Tal conclusão, como Vaz (2014, p. 124) defende, aponta possíveis “questões ideológicas envolvidas no reconhecimento dos quilombos como parte do patrimônio cultural nacional”. Em uma arguta revisão das ações executadas pelo Iphan quanto aos quilombos nas primeiras décadas dos anos 2000, a autora argumenta que:

O tombamento de apenas dois quilombos históricos e o silêncio nos dossiês de registro sobre os quilombos contemporâneos indicam a manutenção de uma visão passadista de quilombo e o não reconhecimento da atualidade da luta quilombola pelo reconhecimento dos direitos coletivos dos grupos (VAZ, 2014, p. 124).

Por outro lado, o parecer em tela aventou, em uma breve passagem, a possibilidade de haver algum interesse de “preservação de bens imateriais, identificados nos modos de fazer e de viver das comunidades, [...] de sua cultura peculiar, originada dos povos que ali se estabeleceram no século passado” (DEPROT/IPHAN, 1995, p. 8). Assim, de maneira semelhante à atitude adotada pelo Iphan em relação ao pleito do movimento negro do Rio Grande do Sul pelo tombamento e a construção do memorial do Cerro de Porongos (CARVALHO, 2010), a proposição do inventário de referências culturais foi uma alternativa à forma de proteção então requisitada em Oriximiná.

As discussões sobre o conceito jurídico e antropológico de quilombo avançaram significativamente após a emissão do aludido parecer, e, em função disso, o processo ficou sobrestado até 2011, quando voltou a tramitar. Vale notar que, nesse momento, já vigorava legislação específica aplicável à regularização fundiária de terras quilombolas, mais apropriadas para cumprir a função de proteção territorial que, de certa forma, o processo de tombamento visava exercer.

Em 2012, com base no Art. 216 da CF-88 pelo Decreto nº 3.551/2000 – que instituiu o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e o Registro como instituto de acatamento de bens culturais de natureza imaterial –, a Superintendência do Iphan no Pará iniciou procedimentos para a realização do Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná com o objetivo de aprofundar conhecimentos sobre as comunidades em questão. Tal iniciativa, amparada nas normativas adotadas pelo Iphan nos primeiros anos do século XXI, foi possibilitada por um processo prolongado de discussões no campo do patrimônio cultural brasileiro, que resultou na reelaboração do próprio conceito de patrimônio para alcançar, além dos bens materiais, aqueles de natureza imaterial ou intangível.

A expansão semântica desse conceito, como aponta Gonçalves (2007), reintroduziu nas políticas de patrimônio a noção de referências culturais⁶ e permitiu requalificar a dimensão do interesse público ao reconhecer que o valor dos bens culturais é relativo, não intrínseco e “sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados” (FONSECA, 2001, p. 112). Logo, para Fonseca (2001, p. 113-114),

O ato de apreender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que falem daquele contexto cultural no sentido de representá-lo. Nessa perspectiva, os sujeitos dos diferentes contextos culturais têm um papel não apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural.

Seguindo essas premissas, o INRC foi elaborado para servir como uma metodologia de identificação e documentação de referências culturais, compreendidas como edificações, formas de expressão, celebrações, saberes (incluindo ofícios e modos de fazer) e lugares. À exceção das primeiras, às quais, em regra, se aplica o instituto do tombamento, com os respectivos livros de tomo, as demais se referem à classificação adotada nos livros de registro do patrimônio cultural brasileiro, quais sejam: das formas de expressão, das celebrações, dos saberes e dos lugares.

Ressalte-se que os inventários não conduzem necessariamente ao registro de um bem como patrimônio cultural do Brasil, nem são elemento suficiente para subsidiá-lo. Acima de tudo, eles destinam-se à produção de conhecimentos sobre bens culturais aos quais diversos grupos formadores da sociedade brasileira atribuem valor diferencial. Segundo Arantes (2009, p. 198), os inventários são “instrumentos de pesquisa e ação elaborados para uso de agentes de políticas públicas”, e os conhecimentos gerados por meio deles servem, potencialmente, para orientar ações de salvaguarda do patrimônio cultural, assim como para, junto com as comunidades produtoras dos bens inventariados, “retroalimenta[r] o processo de constante invenção e recriação cultural” (ARANTES, 2009, p. 198).

No caso do INRC dos Quilombos de Oriximiná, o objetivo foi identificar e documentar os bens culturais que, para as comunidades quilombolas do município, têm valor de referências e constituem sinais diacríticos de sua identidade étnica e cultural. O inventário foi executado pelo Iphan-PA ao longo de 2013 e 2014, por intermédio de uma equipe multidisciplinar da qual

⁶ O Centro Nacional de Referências Culturais, fundado em 1975, foi incorporado ao Iphan em 1979, de modo que a noção de referência cultural antecede a atual política de patrimônio cultural.

fizeram parte, entre outros profissionais, cinco representantes locais indicados pelas associações quilombolas. Esse grupo realizou pesquisas documentais e bibliográficas e trabalho de campo de natureza etnográfica.

Os trabalhos de campo duraram cerca de dois meses, comportando duas fases programadas de acordo com os coordenadores das comunidades envolvidas e/ou suas entidades representativas, respeitando-se seus modos de organização sociopolítica. Em cada fase, os quilombolas integrantes da equipe assumiram papéis essenciais: i) na indicação preliminar das referências culturais locais; ii) na pré-seleção de moradores/interlocutores para participarem de atividades como entrevistas, oficinas, reuniões e outras; iii) na orientação da equipe nos trajetos percorridos; e iv) nas entrevistas e na interpretação das informações.

As informações obtidas em campo, bem como aquelas levantadas em fontes secundárias, abarcam aspectos variados das comunidades quilombolas: geográficos, históricos, ambientais, demográficos, políticos e econômicos, além de suas referências culturais propriamente ditas, as quais somaram 131 itens inventariados. Entre elas estão: 16 edificações (com destaque para barracões comunitários e templos), 21 formas de expressão (orais, dramáticas, coreográficas e mistas), 29 celebrações (festas religiosas, na maior parte), 32 saberes (particularmente, ofícios e modos de fazer relativos a práticas extrativistas e artesanais) e 33 lugares (formações rochosas, pontas de praias, ilhas e furos, entre outros).

Em todos os territórios foram inventariadas referências similares, tais como festas de santo, festas culturais,⁷ danças quilombolas,⁸ lugares encantados (pontas, ilhas, recantos na floresta), lugares de trabalho (como castanhais e pontos de pesca), ofícios artesanais (com barro, palhas, madeira) e modos de preparo de comidas tradicionais. De uma comunidade para outra, mudam os santos padroeiros, as datas festivas, os nomes e as coreografias das danças e assim por diante, mas mantém-se o valor de referências culturais.

⁷ Em geral as festividades são divididas em momentos (frequentemente, em dias diferentes) de: celebração religiosa (procissões, rezas e ladainhas), sociabilidade e confraternização (a chamada festa social ou dançante) e de rememoração ou, como dizem, “resgate” de expressões antigas a exemplo de danças em forma de cortejo e músicas de pau e corda. Este último momento é referido, usualmente, como “festa cultural”.

⁸ São danças de cunho identitário, nas quais os dançarinos normalmente portam objetos e indumentárias produzidas com recursos naturais da região.

3 As narrativas registradas no INRC

O fato de os lugares e saberes terem alcançado os maiores números de registros entre as cinco categorias de referências identificadas é significativo, pois tem relação direta com a trajetória histórica da ocupação negra em Oriximiná. No século XIX, a dispersão dos mocambos no alto curso dos rios e nas florestas envolveu o aprendizado de técnicas de navegação e de manejo do território e dos recursos naturais da região, por meio do trabalho e da exploração sistemática de diferentes nichos ambientais.

Com efeito, o exercício continuado da pesca, da caça, da coleta de castanha e outros produtos florestais, bem como da agricultura e da produção de farinha, inclusive para fins comerciais, foi imprescindível no processo de consolidação do domínio territorial dos negros na bacia do Trombetas. Em outras palavras, os conhecimentos acumulados, associados ao trabalho sistemático nos espaços vividos – saberes e lugares, nos termos do INRC –, foram fundamentais para a continuidade dos mocambos como territórios alternativos à opressão escravocrata (ALMEIDA, 2002; O'DWYER, 2002).

Entretanto, como afirma Carvalho (2015), as experiências da escravidão persistem na memória coletiva e em memórias individuais – que, segundo Pollak (1992, p. 201), incorporam os acontecimentos “vividos por tabela”. Estes últimos são entendidos como acontecimentos não vivenciados pelo indivíduo portador da memória, mas pelo grupo a que ele sente pertencer. Como membro da coletividade, o indivíduo rememora e narra esses acontecimentos como se neles tivesse tomado parte. “Por tabela”, até hoje, as memórias da escravidão e da luta contra a ordem escravocrata constituem um “material simbólico denso para a elaboração de representações de um passado comum, as quais reforçam o sentimento de pertença étnica e alimentam a continuidade das comunidades” (CARVALHO, 2015, p. 73). Logo, como defende Funes (1995, p. 2):

Falar em comunidades negras, remanescentes de quilombos, no Baixo Amazonas, no Estado do Pará é remeter a uma história marcada por conflitos, resistências de cativos que romperam com a sua condição social ao fugirem dos cacoais, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e, mesmo, de Belém e outros centros urbanos. É navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos afro-amazônidas, descendentes desses negros que constituíram os seus espaços no alto dos rios Curuá, Trombetas, Erepecurú, paranãs e lagos da região, onde ser livre era possível.

Não por acaso, narrativas que tematizam a escravidão e a resistência a ela, bem como os lugares, as aventuras nos rios e nas florestas ou, ainda, os trabalhos executados no passado e

no presente, constituem uma classe privilegiada das referências culturais das comunidades quilombolas de Oriximiná. Quer sejam baseadas em memórias de acontecimentos vivenciados, testemunhados ou “vividos por tabela”, quer sejam recontadas a partir de relatos feitos por terceiros, tais narrativas têm acentuada dimensão identitária e notório valor cultural e patrimonial, e, por isso, sobressaem entre os elementos identificados no INRC dos Quilombolas de Oriximiná.

Do conjunto das narrativas registradas em campo, grande parte constitui-se de relatos fundacionais, que remetem à formação das atuais comunidades quilombolas a partir das fugas individuais e coletivas empreendidas pelos negros escravizados. Um bom exemplo da transmissão e prevalência dessa classe de relatos foi registrado por Carvalho (2015, p. 73) em entrevista com Dona Antônia Pereira, na comunidade Jamari:

O meu pai contava que minha avó dizia que eles vieram do Curuá de Alenquer, eles vieram corrido do tempo da escravidão. Aí eles passaram direto para a cachoeira, o pai e a mãe da minha mãe avó, tudo se esconderam pra lá. Ainda vi minha avó contar que eles iam de lá dessa paragem, do [mocambo] Campiche, eles iam para Óbidos comprar. Eles iam de canoa e, quando escutavam zoada de motor, eles se escondiam. Andavam mais de noite do que de dia.

Outra classe de relatos recorrentes no INRC dos Quilombos de Oriximiná compreende histórias de encantados, bichos e visagens. Essas histórias destacam-se em função de sua riqueza linguística, eloquência performática e carga simbólica, expressando a força das tradições orais dentro dos quilombos. Atualizam, ainda, uma cosmovisão que, embora vastamente disseminada na Amazônia, mescla-se com elementos narrativos peculiares, constituindo, sem dúvida, um eminente elemento identitário da população quilombola.

De acordo com Vaz Filho (2013, p. 18, grifo do autor), “a cosmovisão dos moradores da Amazônia é centrada na existência de espíritos que são chamados de *encantados*, que vivem nos rios e nas florestas, ao lado ou muito próximo dos humanos”. Além deles, Vaz Filho (2013) menciona a existência de bichos temíveis como o Jurupari e o Mapiquari, e de visagens, mais frequentemente associadas às almas dos falecidos. Ainda segundo o autor, “o universo amazônico tem uma realidade material e outra espiritual bem conectadas e ordenadas em quatro níveis ou dimensões” (VAZ FILHO, 2013, p. 19). Excetuando-se o quarto nível, que abriga o céu e o inferno, três níveis citados por ele constituem o ambiente narrativo das histórias de *encantados*, *bichos* e *visagens*:

[1] no fundo das águas (rios, igarapés e lagos) estão os encantados ou o encanto - é um mundo mágico que não podemos ver sempre, a não ser quando alguém de lá se apresenta a nós, ou quando alguém de nós é levado para lá pelos pajés ou em sonho;

[2] mais acima estão os espíritos ou bichos da terra, que habitam no interior da floresta fechada, nas árvores grossas, nas baixas, pontas de pedras e caminhos - são como os encantados, mas não habitam cidades encantadas como aqueles. Os bichos do mato moram em seus pontos isolados, nas suas casas. As visagens, que aparecem nos povoados e nos caminhos, estão neste nível; [3] no mesmo mundo físico, mas numa dimensão diferente, estão os humanos e os demais animais selvagens e domesticados, plantas e minerais (VAZ FILHO, 2013, p. 19).

Do vasto conjunto de narrativas orais registradas no INRC dos Quilombos de Oriximiná, mais de 70 têm, entre outros personagens, os encantados das profundezas e das florestas, o Jurupari, a Cobra Grande, a Curupira, as Matintas, o Boto, as visagens, as “marmotas” e os homens que se “ingeram”⁹ em bichos. Todas as histórias – gravadas e armazenadas em arquivos sonoros e transpassadas para o suporte textual com títulos atribuídos por duas autoras deste texto, visando à futura publicação –, foram proferidas pela voz de adultos, anciões, benzedeiros, puxadores, professores, extrativistas, pescadores, líderes comunitários e outros moradores dos quilombos.

Esses gentis narradores descortinaram uma parcela do fascinante imaginário popular da Amazônia negra, expresso em um rico repertório de histórias caracterizado pela diversidade, provavelmente decorrente da hibridização de tradições orais africanas com mitologias indígenas e cancioneros europeus e orientais. Diante do referido repertório, a senda foi fazer uma triagem das narrativas que enfatizassem o protagonismo de personagens quilombolas, homens e mulheres, em enredos que remetessem ao próprio processo de enfrentamento da escravidão como uma referência cultural dos quilombos de Oriximiná.

4 “A corrente que arrastava”

Do acervo constituído, a história intitulada “A corrente que arrastava” foi narrada no Território Quilombola Cachoeira Porteira, onde fica a comunidade de mesmo nome.¹⁰ Ela foi contada por Nelcilene da Silva Adão, que tinha 25 anos na época, e, além de ser natural do lugar, fazia parte da equipe do INRC na condição de representante local. Embora residisse na cidade de Oriximiná, para onde havia migrado cerca de 10 anos antes a fim de seguir os estudos, ela fora criada na comunidade e tivera a oportunidade de aprender sobre a história do lugar com

⁹ Expressão usada pelos contadores orais tradicionais para se referir à metamorfose de humanos em bichos/animais. Quando um humano se (in)gera, portanto, transforma-se em bicho/animal.

¹⁰ Os territórios quilombolas variam em tamanho e número de comunidades. Enquanto alguns abrangem apenas uma, outros chegam a compreender mais de dez comunidades, como o TQ Erepecuru.

os mais velhos, como sabiamente justificou ao introduzir o relato que segue: “*Eu escutava história...*”.

Eu escutava história... Uma vez, a gente morava... Tinha muito rabo-de-camaleão, logo quando começou. Lá onde é a minha casa hoje, ela tinha um mato cheio de rabo-de-camaleão, que é um espinhozinho que tem um monte de folhinhas. Aí, lá a gente dormia numa casinha assim, de barro, que a nossa primeira casa era de barro. Quando o papai foi pro castanhal, quando foi umas horas da noite, a gente escutou uma corrente arrastando ao redor da nossa casa, e assim... parece que alguém tava de bota cheia de água, andando e arrastando aquela corrente. Aí o meu irmão mais velho e eu, com a mamãe, a gente saiu pra ver. Não era nada, a gente não viu, mas, toda vez que a gente deitava, continuava arrastando... De manhã, tava o rastro lá da corrente mesmo, a bota, aquelas pegadas bem grandes! Mas a gente não viu nada... A gente calculava que era visagem de alguém que tinha morrido e vinha pra perturbar o sono da gente.

Conquanto a versão do relato oral para o texto escrito suprima os elementos performáticos atribuídos pela narradora no próprio ato de contar – como o olhar, o gestual, o tom da voz e os aspectos fisionômicos –, a narrativa mantém sua eloquência no que concerne ao poder de informar, tanto sobre a crença em visagens quanto acerca da importância de Cachoeira Porteira na trajetória de ocupação negra em Oriximiná. Considerando, como já exposto, que os primeiros mocambos da região se formaram no alto curso dos rios, essa comunidade é uma referência histórica e geográfica para todas as demais localizadas na jusante do Trombetas.

Com efeito, a comunidade é homônima à formação rochosa de corredeiras que restringem a navegação a partir de certo ponto do rio. A montante, Porteira, é a primeira cachoeira do Trombetas,¹¹ ultrapassável apenas por pequenas embarcações manejadas por sujeitos experientes. Por isso, foi acima dela que os primeiros agrupamentos de negros rebelados contra a escravização se estabeleceram (nos mocambos Maravilha e Campiche, já inexistentes) com a ajuda dos índios Kaxuyana (IPHAN, 2014). Tal qual uma porteira, portanto, ela marcou a passagem da escravidão para a liberdade, como contou uma professora da comunidade:

Justamente por isso, porque se tornou um portão... Eles subiam no remo, e quem vinha atrás, vinha na vela e jamais ia conseguir subir a cachoeira. E, como eles falavam, lá do alto do Turuna a gente conseguia enxergar quem subia. Então, é a cachoeira que é a porteira, e tá a cachoeira batizada de Cachoeira Porteira! (IPHAN, 2014, p. 3).

¹¹ Em linha reta, fica a aproximadamente 150 km da sede municipal de Oriximiná. O acesso da cidade até Cachoeira Porteira é fluvial, e, atualmente, feito de barco – em cerca de 13 horas de viagem – ou de lancha – em 4 horas e meia. A navegação é viável até a comunidade, cujo marco é a própria cachoeira. Rio acima, rumo às terras indígenas, o deslocamento é feito em canoas a remo e/ou movidas por motor tipo rabetá.

Cachoeira Porteira é uma comunidade quilombola pluriétnica, com significativa presença de indígenas e migrantes de diversas origens. Essa característica deve-se ao próprio histórico de povoamento da área, segundo o INRC (IPHAN, 2014). O inventário informa que, primeiramente, as trocas comerciais, matrimoniais e culturais com os Kaxuyana foram cruciais na formação da comunidade, estendendo-se até o presente. Mais recentemente, as relações com os Wai Wai também se estreitaram, de modo que as famílias de dupla ascendência – indígena e quilombola – na comunidade são numerosas. Por fim, nas décadas de 1970 e 1980, indivíduos naturais de outras regiões do Pará e outros estados, sobretudo do Nordeste, chegaram a Cachoeira Porteira para trabalhar no projeto de instalação de uma usina hidroelétrica. O projeto foi suspenso¹², mas muitos operários casaram-se, tiveram filhos e permaneceram na comunidade, que, em 2013, somava aproximadamente 93 famílias (IPHAN, 2014).

Embora a história da “corrente que arrastava” prescindia dessas notas contextuais, elas são importantes para a compreensão de seu valor histórico, cultural e patrimonial para os quilombolas de Oriximiná. Decerto essa narrativa é escutada em outros quilombos do Baixo Amazonas, com algumas variações, como tantas outras que tratam de visagens, encantados e bichos. Decerto, também, ela traz elementos que a identificam com a história do quilombola na Amazônia, de modo geral: o condenado arrastando correntes nas praias, planaltos e planícies da região; o personagem com dificuldade de arrastar o peso porque anda com as botas cheias de água; o rastro misterioso no chão ao amanhecer do dia. A propósito, até hoje os meninos encontram o sono rapidamente quando esse assombroso relato é proferido pelas mães e avós; o “estrangeiro”, também, quando visita os quilombos é alertado dessa aparição. Assim, a narrativa foi passando de boca em boca até chegar ao século XXI, caracterizando, de modo geral, a história da escravidão no Pará.

Em Cachoeira Porteira, porém, a história da “corrente que arrastava” ganha sentidos peculiares, que a destacam como referência cultural. Apesar de inexistir correspondência exata entre os marcos temporais enquadrados nas notas contextuais supracitadas e a narrativa, na medida em que esta última mescla referências do passado distante com outras mais recentes,¹³

¹² A suspensão do projeto deveu-se a consideráveis dificuldades logísticas, mas, desde 2019, sua retomada está na pauta do Governo Federal. Ela faz parte do projeto Barão do Rio Branco, que prevê outras obras vultosas na Calha Norte, entre as quais: a finalização da rodovia BR-163, que incide em Cachoeira Porteira, até a fronteira do Brasil com o Suriname; e a instalação de uma ponte sobre o rio Amazonas, no município de Óbidos, vizinho a Oriximiná.

¹³ Em narrativas registradas em outras comunidades quilombolas do Pará, Carvalho (2015) chamou atenção para o intercâmbio de referências à opressão vivida pelos negros em diferentes momentos históricos – seja de intensificação, seja de flexibilização da ordem escravista – identificados pelas expressões “tempo das candeias”, “tempo do pega-pega” e “tempo do pega”.

é muito sugestiva a associação da corrente – símbolo da escravidão – com a bota – usada pelos operários do projeto da usina hidrelétrica.

Certamente, o ponto fulcral da identificação dessa narrativa com a escravidão a que foram submetidos os negros está na corrente. Esse objeto, de acordo com Rosa (2009, p. 45), é o “símbolo da ligação, [do] estar unido”, mas o tipo de vínculo que ele cria é absolutamente ambivalente. Por exemplo, “no cristianismo há ideias de que Deus é ligado ao homem por uma corrente de ouro. Na arte cristã o diabo derrotado é algemado com correntes no juízo final” (ROSA, 2009, p. 45).

Em clássicos da literatura grega, a corrente está associada à privação da autonomia, e rompê-la significa gozar da liberdade, como na *Alegoria da Caverna*, de Platão. Nessa alegoria, que talvez constitua um dos primeiros escritos sobre tal objeto no mundo ocidental, o homem aprisionado à ignorância tem que se libertar de correntes a fim de sair das sombras e conseguir ver a verdade das coisas. Já em *Prometeu acorrentado*, peça do dramaturgo Ésquilo, o titã é castigado por Zeus por ter furtado o fogo e o dado aos homens. Enquanto permanece acorrentado, uma águia come-lhe o fígado durante o dia; o órgão regenera-se à noite, e, na manhã seguinte, seu eterno sofrimento recomeça, até que o centauro Quíron o liberta e lhe concede a imortalidade.

Acorrentados como “diabos derrotados” – posto que não eram considerados humanos pela Igreja Católica, tampouco por seus “donos” – aproximadamente 4,8 milhões de negros africanos foram desembarcados no Brasil para sustentar a economia colonial e imperial, durante quatro séculos. Usurpados em sua dignidade, eram explorados, castigados e mortos das formas mais cruéis, e a corrente era sua companheira quase inseparável, desde a captura em solo africano.

No tronco, em solo brasileiro, a corrente mantinha os negros escravizados amarrados durante dias, para receber centenas chicotadas, palmadas e surras – aplicadas, também, com outras correntes. Às vezes, mantinham-nos nus e pendentos de cabeça para baixo; aos homens, ainda, era comum atar-lhes pesos aos testículos para aumentar-lhes sofrimento. Já os pesados cepos de madeira deviam ser suportados na cabeça pelos escravos, enquanto presos pelo tornozelo por grossas correntes. No libambo, eles eram ligados uns aos outros por correntes passadas pelo pescoço. A gargalheira, por fim, aferrava-lhes os membros.

Usada na maioria dos instrumentos de tortura dos escravos, a corrente tornou-se símbolo de sofrimento, dor e violência. Com ela, o feitor torturava adultos, crianças, mulheres e idosos

até a exaustão ou a morte, durante novenas e trezenas¹⁴ que integram uma longa tradição de formas requintadas de crueldade e sadismo contra os negros no Brasil (LARA, 1988). Por outro lado, porém, a corrente também pode simbolizar a resistência, na medida em que sua ruptura é condição prática e simbólica da conquista da liberdade.

Mais que à escravidão, portanto, a história da “corrente que arrastava” na Cachoeira Porteira remete à luta pela liberdade de um povo que ali encontrou o “portão de passagem” para outra vida possível, no século XIX. Embora os mocambeiros que acima da cachoeira se instalaram ainda trouxessem as nefastas marcas de correntes no corpo, na memória e na alma oprimida com todo o peso das chibatadas e privações desumanas a que foram submetidos, tais marcas foram, ao longo das décadas, reinterpretadas pela comunidade quilombola ciente de seus direitos e do valor de seu patrimônio cultural.

A reinterpretação do histórico de conflitos vivenciados entre a escravidão e a liberdade, contudo, não ignora as pressões exercidas por megaprojetos como o da hidrelétrica do rio Trombetas – a partir do qual a “bota encharcada” imerge na narrativa da “corrente que arrastava”, encharcando-a simbolicamente. Cerca de 100 anos após a abolição da escravidão, a bota do uniforme de operários nativos e migrantes ilustra as condições de trabalho que encontraram na empreita de expedições pelo rio e pela floresta a fim de derrubar árvores, abrir de ramais e estradas e levantar construções para sediar as empresas envolvidas no projeto da hidrelétrica.

Nos anos 1980, a vila erigida em Cachoeira Porteira era marcada pela segregação socioespacial. Os operários de botas distinguiam-se dos funcionários do alto escalão – que contavam com supermercado, escola, hospital, boas casas de madeira, delegacia e outras instalações – e dos negros, identificados pejorativamente como “gente do beiradão”. A discriminação sofrida no próprio território secular, associada à ameaça de barramento do rio, desencadeou a reação dos quilombolas de todas as comunidades do Trombetas em um histórico protesto contra o empreendimento. Mesmo interrompido, ele produziu graves danos ambientais e deixou rastros de morte de plantas, animais e gente – que pode, como se diz na região, “fazer visagem” para os viventes.

Diante dessa trajetória de ocupação da Cachoeira Porteira, a visagem de bota que, no século XXI, arrasta sua corrente ao redor da casa de uma família quilombola bem poderia ser a de um feitor ou capitão do mato maléfico, que, de tanta malvadeza praticada aos negros no

¹⁴ Novenas e trezenas correspondiam a 9 e 13 dias de castigos, respectivamente.

passado, teria sido condenado a arrastar correntes por toda a eternidade. Poderia, também, ser a visagem de um operário da década de 1980, que, apesar de livre, para se sustentar tenha tido de trabalhar para sacrificar a floresta, os animais, a paz da comunidade quilombola e, quiçá, a própria vida. Afinal, como narra a história, “era visagem de alguém que tinha morrido e vinha pra perturbar o sono da gente”.

5 Considerações finais

Um processo visando ao tombamento dos quilombos de Oriximiná foi recebido no Iphan em 1992 e teve, três anos depois, um parecer recomendando seu arquivamento com base em uma perspectiva anacrônica sobre a matéria – que, de modo algum, faz jus ao disposto na Constituição Federal de 1988. Como o próprio conceito de quilombo veio a ser objeto de profundas discussões antropológicas na década de 1990, com desdobramentos jurídicos significativos, o dito processo permaneceu sobrestado por quase duas décadas.

Em 2011, o processo foi retomado, não para proceder ao ato administrativo do tombamento – tendo em vista que processos de regularização fundiária dos quilombos, baseados em legislação pertinente, estavam em curso –, mas com a finalidade de identificar as referências culturais daquelas comunidades negras. Na sequência, em 2012, o Iphan-PA deu início ao INRC dos Quilombos de Oriximiná, no âmbito do qual diversas histórias de encantados, bichos e visagens foram identificadas. Entre elas, a narrativa sobre a visagem que arrastava uma corrente, calçando uma bota encharcada de água, foi tomada como objeto de uma breve análise neste artigo.

Essa história atravessou séculos na voz dos quilombolas de Cachoeira Porteira, Oriximiná e, quiçá, da Amazônia. Ela remete à origem de um povo que fugiu da escravidão, rompendo correntes para alcançar a liberdade nos mocambos formados em áreas de difícil acesso, nas brenhas da floresta e acima das cachoeiras da bacia do Trombetas, mas que, mesmo depois da abolição da escravidão, continua enfrentando pressões e ameaças da modernidade à sua permanência no território. Apesar de suspenso na década de 1980, o projeto de construção da hidrelétrica acima de Cachoeira Porteira voltou à pauta do Governo Federal em 2019.

“A corrente que arrastava” traduz – em poucas palavras dotadas de alto valor simbólico – múltiplos aspectos da trajetória da ocupação negra na Cachoeira Porteira e, mais amplamente, no Baixo Amazonas. Sem o saber, confronta cabalmente os argumentos do parecer que desconheceu o valor patrimonial dos quilombos de Oriximiná, ao mesmo tempo que aponta,

ainda, para incontestes referências do patrimônio cultural das comunidades negras desse município.

Entretanto, como a história relatada permite interpretar, e o INRC também registrou, o universo narrativo que lhes serve de referência cultural e identitária parece estar sendo cada vez mais relegado ao esquecimento, no âmbito das mudanças socioculturais associadas à implantação de novas infraestruturas e grandes projetos na região, os quais ameaçam seus bens materiais e imateriais. “*Como eu tô dizendo, desenvolveu muito... A cultura adiantou muito, e não tá mais existindo isso*” – insistiu Seu Dometilo Xavier, quando entrevistado.

Nesse contexto, escutar “A corrente que arrastava” e outras narrativas de visagens, bichos e encantados durante reuniões familiares, rodas de conversa aquecidas por uma fogueira, pescarias e caçadas, nas comunidades quilombolas de Oriximiná, é uma maneira de reconectar-se a uma história de enfrentamentos em busca de liberdade. É, também, reafirmar o valor cultural e patrimonial dessa mesma história – vivenciada, testemunhada ou “vívada por tabela”.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, R; CASTRO, E. *Negros do Trombetas: guardiães das matas e dos rios*. Belém: Cejup; UFPA-NAEA, 1998.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-81.
- ANDRADE, L. M. M. *Terras quilombolas em Oriximiná: pressões e ameaças*. São Paulo: CPISP, 2011.
- ARANTES, A. A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. *Anuário Antropológico 2007-2008*, Brasília, p. 173-222, 2009.
- BARTH, F. Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: TOMKE, L. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000 [1969]. p. 25-67.
- BEZERRA NETO, J. M. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão-Pará — 1840/1860. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 73-112, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2001000100073&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 24 abr. 2013.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 out. 2022.

CARVALHO, A. P. C. de. O que um inventário de referências culturais poderá dizer? Os desafios da atuação dos antropólogos nos processos de mapeamento, identificação e registro do patrimônio cultural das populações afro-brasileiras. *Campos*, [S.l.], v. 11, n. 1, p. 31-46, 2010.

CARVALHO, L. G. de. Histórias, memórias e representações da escravidão na comunidade quilombola do Ariramba. In: GRUPIONI, D. F.; ANDRADE, L. M. M. de (Org.). *Entre águas bravas e mansas, índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo; Iepé, 2015. p. 64-83.

FCP – FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Parecer Técnico*. Brasília, 1992.

DEPROT/IPHAN - DEPARTAMENTO DE PROTEÇÃO DO IPHAN. *Parecer nº 12*. Brasília, 2 de outubro de 1995.

FONSECA, C. L. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. *Políticas Sociais: acompanhamento e análise*, Brasília, n. 2, p. 111-120, 2001.

FUNES, E. *Comunidades Remanescentes dos Mocambos do Alto Trombetas*. Departamento de História/UFC, Fortaleza, 2000. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/comunidades/pdf/alto-trombetas.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

FUNES, E. Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tingu, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras de Afroamazonidas - “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”. Arquivos UFOPA, 1995. Disponível em: <http://www2.ufopa.edu.br/ufopa/arquivo/docdiv/2017/bom-jardim-murumurutuba-murumuru-tingu-ituqui-saracura-arapema.-terras-de-afro-amazonidas-201cnos-ja-somos-a-reserva-somos-os-filhosdeles201d/view>. Acesso em: 12 jun. 2020.

GOMES, F. Etnicidade e fronteiras cruzadas nas Guianas (século XVIII-XX). *Estudios Afroamericanos Virtual*, Barcelona, n. 2, 2004.

GONÇALVES, J. R. S. Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, M.F; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. (Orgs). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Florianópolis: Nova Letra/ABA, 2007. p. 239-248.

IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais dos Quilombos de Oriximiná*. Belém: Iphan-PA, 2014.

IPHAN. *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília: Departamento de Identificação e Documentação/Iphan/MinC, 2000.

LARA, S. H. *"O castigo exemplar" em campos da violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

O'DWYER, E. C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. C. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 13-42.

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

RODRIGUES, J. B. *Exploração e Estudo do valle do Amazonas*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.

ROSA, M. C. *Dicionário de símbolos: o alfabeto da linguagem interior*. São Paulo: Escala, 2009.

SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. dos S. Amazônia escravagista. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. dos S. *Dicionário da escravidão e liberdade – 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 109-116.

SALLES, V. *O negro no Pará: Sob o regime da escravidão*. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

VAZ, B. A. *Quilombos e patrimônio cultural: reflexões sobre direitos e práticas no campo do patrimônio*. 2014. 132 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - Iphan, Rio de Janeiro, 2014.

VAZ FILHO, F. Introdução. In: VAZ FILHO, F. (Ed.). *Isso tudo é encantado*. Santarém: Ufopa, 2013. p. 11-41.

Artigo submetido em: 12 jun. 2022

Aceito para publicação em: 28 set. 2022

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.125206>